

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Московский государственный лингвистический университет»

А. И. Сидоров

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Часть I

**От возникновения
до третьего Вселенского собора (431 год)**

Учебное пособие

Москва
ИПК МГЛУ «Рема»
2011

УДК 27:93
ББК 86.37
С34

*Пособие подготовлено в рамках реализации
«Плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов
с углубленным знанием истории и культуры ислама» в 2011 г.*

Рецензент

доц. каф. теологии, канд. богословия В. П. Лега

Сидоров А. И.

С34 История христианского богословия. – Ч. I: От возникновения до третьего Вселенского собора (431 год): Учебное пособие. – М. : ИПК МГЛУ «Рема», 2011. – 240 с.

ISBN 978-5-88983-465-6

Часть I «Истории христианского богословия» представляет собой изложение основных моментов развития христианской мысли – от ее возникновения до Ефесского собора (431). Особое внимание уделяется борьбе ортодоксии и ересей в период IV – начала V вв., когда решались кардинальные проблемы учения о Троице и христологии.

УДК 27:93
ББК 86.37

ISBN 978-5-88983-465-6

© Московский государственный
лингвистический университет, 2011

Глава I

СТАНОВЛЕНИЕ ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ В ДОНИКЕЙСКУЮ ЭПОХУ.

ЕГО ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ

1. Характерные черты доникейского богословия

Богословие, как *Слово Бога, Слово у Бога, Слово через Бога* и *Слово о Боге*, всегда пыталось и пытается выразить величайшую и невыразимую Тайну Троицкого Бога и Домостроительства спасения рода человеческого слабыми и немощными, и в то же время – мощными и яркими, по благодати Божией, средствами языка. Христианство, явившись в мир с Воплощением Бога Слова, не принесло с собой нового языка, но сразу же начало преобразовать уже имеющийся. И хотя Сам Господь и Его первые ученики говорили на арамейском, не он явился языком религии Христовой, а греческий, которому суждено было стать первым языком богословия и Благой Вести.

Предполагается иногда, что и Сам Господь знал немного греческий язык, но этот язык стал языком Благой Вести со св. Стефана Первомученика и «эллинстов», а св. Апостол Павел любимый Ученик Господа продолжили их дело¹.

И когда любимый ученик Господа, первый великий Богослов, в зачине своего «Евангелия» написал: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Всё через Него начало быть, и без Него ничто не начало, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1: 1–4), он этими мощными и благодатными словами выразил саму суть христианского богословия. Альфой и Омегой этого богословия явился и является Господь, воплотившееся Слово Божие, просвещающее, при помощи благодати Святого Духа, немощный ум и сердце человека и открывающее его духовному оку тайны небесного Бога Отца, доселе для него сокрытые или прикровенно намеченные, как в сени и образе, в ветхозаветных прообразах².

¹ *Bardy G.* La question des langues dans l'Eglise ancienne. – Paris, 1958. P. 2–9.

² *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. – Полтава, 1903. – С. VIII–IX.

Ср. характеристику: «Лице и жизнь Иисуса Христа, как воплотившегося Бога Слова, составляет сердце, корень и источник религиозных идей Иоанна. Христос для него все – центр и основа всего духовного существа его. Божественное достоинство Иисуса Христа для него есть единая абсолютная истина, и отрицающий ее есть враг всякой истины, лжец (1 Ин. II, 22), враг Христа, антихрист (1 Ин. IV, 3; ср. 2 Ин. 7), с которым он не хочет иметь никакого общения и предостерегает от него и всех верующих. Поэтому Иоанну именно определено было выразить последнее слово божественного откровения, вводящего в сокровенные тайны внутренней божественной жизни, доводимые только вечному Слову Божию, едиnorodному Сыну, и утвердить против еретиков основной догмат христианства – Воплощение Сына Божия для дарования миру вечной жизни. Вследствие теснейшего общения с самою воплощенной Премудростью, этот вождь христианских философов, этот богослов в самом точном смысле слова сделался истинным носителем и представителем богодухновенного ведения среди опасностей, угрожающих от распространяющегося и усиливающегося еретичествующего гностицизма».

Один современный историк богословия замечает, что «обозначение Христа как Слова для него (св. Апостола Иоанна Богослова. – *Прим. авт.*) неразрывно с утверждением о том, что “Слово стало плотью”, а это, с точки зрения любого греческого философа того времени, две взаимоисключающие вещи. В то время как “Слово” употребляется для указания на Божественность Христа, у Иоанна этот термин неразрывно связан с другим термином, который находится на противоположном полюсе от божественности, с “плотью”. Слово становится плотью; Слово Божие – это плоть, конкретный человек: Иисус Христос, распятый и воскресший¹. А так как этот Логос, ставший реальным Человеком, есть начало и конец всякого слова («логоса») о Боге, то антиномия и парадокс Воплотившегося Слова, ставшие камнем преткновения для непросвещенного благодатью человеческого рассудка («для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие»: 1 Кор. 1: 23), является основополагающим началом и становым хребтом всякого подлинно христианского богословия. Поскольку же воплотившийся Логос есть Жизнь для людей, то и богословие не может не быть жизнью: «логос» (слово и рассуждение) о Боге не может не воплощаться в жизни каждого христианина. В свою очередь, и жизнь

¹ *Иерей Иоанн Бер.* Становление христианского богословия: Путь к Никее. – Тверь, 2006. – С. 67.

каждого живущего по Христу не может не быть богословием, ибо не только «тот, кто молится, есть богослов»¹, но и тот, кто совершает таинства Церкви и причаствует им, а также тот, кто подвизается подвигом добрым. Богословие объемлет собою всю христианскую жизнь, как и эта жизнь, в свою очередь, объемлет собою богословие. Поэтому один замечательный современный греческий богослов отмечает, что «если наше богословие ничего не добавляет к нашей жизни и не изменяет ее, оно не даст нам также вкусить и почувствовать того, чт. е. новое творение; оно оставит нас во мраке неведения, следовательно, вне таинства богословия, которое есть выражение подвига ради спасения во Христе и события самого спасения»². Естественно, что такой идеал единства и гармонии жизни и богословия, к которому в принципе призван каждый христианин, достигается немногими. Неслучайно святитель Григорий Богослов в своем знаменитом первом «Слове о богословии» писал, что «любомудрствовать о Боге можно не всем; потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере очищают, и душу, и тело. Для нечистого же, может быть, небезопасно и прикоснуться к чистому, как для слабого зрения к солнечному лучу»³. И совершенно верно писал на сей счет в XIX в. архимандрит Порфирий (Попов): «Не напрасно уверяют, что усердною молитвою испрашиваются все дары благодати. Правда, что святость жизни не может быть ручательством за непогрешимость; но тот скорее может ошибиться и впасть в заблуждение, кто равнодушен к истине и с познанною истинною не сообразует своей жизни, чем тот, кто поучается в законе Господнем день и ночь, для кого богомыслие составляет отраднейшее наслаждение и постоянное занятие в жизни, кто посему предпочитает уединенные размышления о Боге всем суетностям

¹ Парафраза одного высказывания Евагрия Понтийского: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты – богослов». См. наш перевод: Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. – М., 1994. – С. 83.

² *Архимандрит Василий*. Игумен Иверской Обители на Афоне. Входное. Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. – Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. – С. 26.

³ Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения. – Т. I. – М., 2007. – С. 328.

рассеянной жизни, и кто, наконец, за познанную истину готов терпеть жесточайшие мучения»¹.

Можно привести и такие яркие строки из уже цитировавшейся книги архимандрита Василия: «Как Дева Мария не занималась просто интеллектуальным служением Богу, но Своей абсолютной чистотой и Своим послушанием сподобилась воплотить Бога-Слова “найтием” Святого Духа и стала истинной Богородицей, так и Отцы Церкви своим послушанием и принятием “умного сияния Святого Духа” становятся богоносными и своей жизнью выражают – делают слышимым – Слово Божие: становятся истинными богословами». Также: «Богословы – это святые, “испытывающие отъятие” свойств своей природы. Святые – это богословы, “испытывающие обожение”, которые открывают путь непрередаваемого знания: они источают благодать Святого Духа»².

Указанное единство делания и Богомыслия, которое святые отцы Церкви обозначали термином *благочестие*³, предполагает, что «просто богословие» (или «рефлексирующее богословие», иначе – «богословская рефлексия») немислимо в Православии, ибо там, где такое «богословие» появляется, Православие исчезает. Неслучайно св. Иустин Философ и Мученик на сей счет замечает: «Если же найдутся такие, которые не так живут, как учил Христос, те – да будет известно – не христиане, хотя и произносят языком учение Христово: ибо Он учил, что не те спасутся, которые только говорят, но те, которые и дела делают»⁴.

Следовательно, труды святых отцов Церкви представляют собой главные ориентиры православного богословия. Святоотеческие

¹ Архимандрит Порфирий (Попов). Об авторитете Святых Отцов Церкви и важности их писаний // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. – Т. XXII. – 1863. – С. 11.

² Архимандрит Василий. Указ. соч. – С. 28–29.

³ «Вообще Святоотеческая гносеология чрезвычайно настойчиво развивает учение о нравственных условиях Богопознания, вследствие чего слово «благочестие» на языке св. Отцов сделалось синонимом Православного вероучения и истинного Боговедения». Иеромонах Пантелеимон (Успенский). Христианская вера и жизнь как таинство // В память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной Академии : сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. – Ч. I. – Сергиев Посад, 1915. – С. 569–570.

⁴ Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. – М., 1995. – С. 47.

творения составляют стержень всего Священного Предания, только в свете которого и возможно понимание Священного Писания. Поэтому православное учение о соотношении этих двух незыблемых столпов нашего вероучения ясно и недвусмысленно: «а) между Преданием и Писанием существует согласие в содержимом ими истине и вследствие этого; б) Предание является руководительным началом для понимания Св. Писания; в) Писание, в свою очередь, обоснователем Предания, что, наконец; г) Предание служит дополнением к Св. Писанию»¹. Носителями единого духа Предания и Писания являются святые отцы, которые, постоянно ориентируясь на «правило веры», противостояли супротивному духу суетного псевдобогословия, носителями которого были еретики. И хотя эти два принципиально несовместимых друг с другом духа в истории Церкви и, соответственно, в истории богословской мысли часто переплетались и соприкасались, как переплетаются в схватке бойцы, от такого взаимосоприкосновения нисколько не уничтожалась их противоположность. Данное обстоятельство следует особо подчеркнуть, ибо в западной науке (прежде всего – в протестантской) широко распространено мнение о некоей «полиморфности» первоначального христианства, в которой трудно различить «ортодоксию» и «ересь»; а если такое различие и удастся провести, то «ересь» часто упреждает «ортодоксию», являясь первичной и изначальной формой религии Христовой².

Здесь искажение истории первоначальной Церкви начинается с тезиса, что «первоначальная община никоим образом не считала себя новой, отличной от иудаизма религией» (Данн, с. 270). Не вступая в полемику, можно только отметить, что, во-первых, ветхозаветное Откровение (или ветхозаветную Церковь) нельзя объединять в одном понятии «иудаизм» с засохшей ветвью этой ветхозаветной Церкви, появившейся в II–III вв. (так называемым раввинистическим иудаизмом); во-вторых, забывается качественное отличие ветхозаветного Откровения от Нового Завета, при несомненной и теснейшей, естественно, связи их, забывается, что новое вино влилось в новые мехи.

¹ Пономарев П. П. Священное Предание как источник христианского ведения. Казань, 1908. – С. 555.

² Это прослеживается, в частности, в попытке рассматривать иудеохристианство как изначальную форму религии Христовой. См.: Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства. – М., 1997. – С. 269–276.

Данное мнение, особенно активным протагонистом которого в 30-е гг. XX в. стал В. Бауэр, проникает даже в православную науку.

Этот автор считает, что первоначально в христианстве доминировала полиморфность течений часто еретического толка. И только начиная со II в. «ортодоксия» стала брать верх, заняв господствующие позиции сначала в Риме, а затем распространившись на прочие области греко-римской «ойкумены»¹.

Например, православный священник Иоанн Бер в своей книге замечает: «Картину изначально чистого православия, явившего себя в жизни образцовых христианских сообществ, от которого в дальнейшем откололись различные ереси, подобную той, что нарисована в книге Деяний апостолов или в Церковной истории Евсевия Кесарийского (IV в.), становится все труднее отстаивать, в особенности после выхода работы Вальтера Бауэра «Ортодоксия и ересь в первоначальном христианстве». И это понятно: ведь даже самые ранние христианские сочинения, которыми мы обладаем, а именно послания апостола Павла, обращены к церквям, уже отпадающим от Евангелия, которое апостол ранее им возвестил»².

Хотелось бы обратить внимание на последнюю фразу: еретические тенденции есть *отпадение* от Евангелия, т. е. от Православия, которое таким образом является первичным и изначальным.

И подобная точка зрения касается не только первоначального христианства, но и распространяется на всю последующую историю Церкви и, естественно, историю христианского богословия. В подобной перспективе еретики предстают как глубокие и оригинальные мыслители, стимулирующие «развитие богословской мысли», а отцы Церкви изображаются (в лучшем случае) как прилежные ученики, повторяющие общеизвестные места, т. е. занимающиеся тавтологией.

Здесь хотелось бы сразу подчеркнуть, что говорить о некоем «абсолютно чистом Православии» в определенном отношении некорректно. Но хотя в природе и не существует дистиллированной воды, но тем не менее вода из чистого источника существенно отличается от воды из лужи. Церковь есть Тело Христово, а потому и вообще

¹ См.: Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. – Tübingen, 1934. – S. 231–242.

² Иерей Иоанн Бер. Указ. соч. – С. 20.

православие и, в частности, православное богословие является живым организмом. Бывает, что живой организм болеет и поглощает чужеродные элементы, но он должен либо переработать их, либо отторгнуть, иначе погибнет. А поскольку Церковь пребудет вечно, и врата адовы не одолеют ее, то православное мирозерцание или перерабатывает отдельные чуждые ему элементы (но до определенной степени, как было, например, с некоторыми аспектами античного мировоззрения, усвоенными христианской культурой), или отвергает их как пагубные для его духовного здоровья, – это и случается обычно с ересями. Так как богословие живое, то православие непрестанно переливается множеством радостных красок и оттенков, восхищая своей новизной. Свет имеет известный цветовой спектр, но тьма им не обладает. И хотя порой кажется, что свет и тьма иногда смешиваются, как, например, при вечерних сумерках, но это всего лишь иллюзия, поскольку они не смешиваются, а соплагаются. Ибо «что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?» (2 Кор. 6: 14–15). Православие, при всем своем богатом разнообразии цветовых оттенков, есть и всегда останется православием, а ересь – ересью. Это постоянно должен помнить всякий православный ученый, если он хочет быть *православным* исследователем. Причем принадлежность к православию или какой-либо ереси никак не соотносится с большей или меньшей «интеллектуальностью» или природной одаренностью того или иного мыслителя (вспоминаются слова: «Ад полон людьми талантливыми»), а рассматривается соответственно «вектору духовности», которым и определяется содержание мирозерцания мыслителя. Если этот «вектор» ориентирован на внутреннее смиренномудрие и истинное подвижничество, то Господь дарует человеку благодать разумения и богомыслия, которая в стократ приумножает его естественный разум; если же этот «вектор» направляется гордыней и превозношением (часто искусно скрывааемыми), которых можно обозначить еще как себялюбие (греческое «филаутия») и эгоизм¹, то ум человека начинает служить лукавому и, в конечном счете, теряет свою силу. Среди еретиков были не только посредственные мыслители, например Арий и Несторий, но и очень одаренные люди такие, как Григорий Акиндин, или даже такие гениальные, как Ориген, но та или

¹ Ср.: «Расколы и ереси суть следствия и порождения единственной болезни: человеческого эгоизма». Архимандрит Василий. Указ. соч. – С. 170.

иная сила их мысли, как только оказывалась вне живого церковного Предания, становилась в результате бесплодной и способной лишь к разрушению, а не к созиданию, уничтожая плод их творчества.

И хотя намеченные выше черты христианского богословия проявляются уже с самого момента его возникновения, можно, в определенной степени огрубляя, констатировать, что оно сразу же являет себя еще и как христоцентричное, ибо Тайна Бога, ставшего Человеком, составляет самую сердцевину нашего богословия, тем самым предохраняя и защищая от вторжений чужеродных элементов.

Ср.: «Истина о самоуничижении Христа является одною из самых таинственных в христианской догматике. Человеческий разум одинаково поражает здесь как величие любви Божией, так и необычайный способ ее проявления». Также: «Если ум человеческий не в состоянии постигнуть тайну Боговоплощения, то тем более непостижимым кажется ему факт Богораспятия»¹.

Все прочие многочисленные аспекты богословия (учение о Святой Троице, антропология и т. д.) представляют уже производные величины от этой главной Тайны. Христорология (понимаемая, конечно, не только в узком смысле, т. е. не только как учение о способе соединения во Христе двух естеств) и неразрывно связанная с ней сотериология представляют собою начало и конец всего церковного богословия. Это прослеживается уже с самых истоков святоотеческой письменности – в творениях мужей апостольских. Идея спасения рода человеческого во Христе Иисусе определяет весь настрой мирозерцания прямых преемников, непосредственных учеников Господа и «вокруг этой идеи сосредотачиваются все их религиозные рассуждения»². Хочется еще раз обратить внимание на то, что, естественно, не только религиозные рассуждения, о которых говорит русский патролог, сосредотачиваются вокруг указанной идеи, но и все житие христианское должно, по убеждению мужей апостольских, быть ориентировано на нее. В Господе, по словам святого Климента Римского, «дан нам образец»³,

¹ *Иеромонах Пантелеимон (Успенский)*. Христианская вера и жизнь как таинство. – С. 539; 541.

² *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. – Т. I: Век мужей апостольских (I и начало II в.). – Казань, 1915. – С. 347.

³ Писания мужей апостольских. – М., 2003. – С. 146.

который настолько высок, что лишь тот, кто внутренне готов отдать свою жизнь за Христа, становится Его учеником. Поэтому святой Игнатий Богоносец, идя на мученическую кончину, пишет: «Теперь только начинаю быть учеником. Ни видимое, ни невидимое, ничто не удержит меня прийти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки диавола придут на меня, – только бы достигнуть мне Христа»¹. Данная же идея является главным жизненным нервом и всего последующего православного богословия. Ее можно еще выразить словами современного сербского преподобного отца: «всей Своей Богочеловеческой жизнью Господь являет Себя Спасителем, и Он действительно есть Спаситель. Поэтому и Его учение во всем и по всему есть учение о спасении. Спаситель и научает спасению, и совершает спасение. Его учение есть ни что иное, как Его досточудная Личность, сложенная в слова, насколько возможно перевести Непереводимого и выразить Невыразимого»².

И не случаен тот факт, что все ереси, по основной сути своей, являются преткновением в первую очередь христологическим и сотериологическим, что уже ясно чувствуется, например, в одной из самых архаических ересей – иудеохристианстве. Оставляя в стороне сложные проблемы определения этого феномена в истории древней Церкви³, можно констатировать, что в такой «классической» форме иудеохристианства, как евионитство, сердцевиной всех заблуждений и отклонений от ортодоксии является учение о Христе как простом человеке или «псилантропизм».

Однако серьезного «консенсуса», насколько нам известно, в этом вопросе достигнуть не удалось. Мы традиционно рассматриваем феномен иудеохристианства как ересь в истории древней Церкви, потому

¹ Писания мужей апостольских. – М., 2003. – С. 355.

² Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). – Т. III. – М., 2006. – С. 259.

³ Данная проблема активно обсуждается в новой западной историографии. См.: *Simon M. Problems du Judéo-Christianisme // Aspects du Judéo-Christianisme. Colloque de Strasbourg 23–25 April 1964.* – Paris, 1965. – P. 1–17; *Kraft R. A. In Search of “Jewish Christianity” and its “Theology”. Problems of Definition and Methodology // Judéo-Christianisme. Recherches historiques et theologiques offerts en homage au cardinal Jean Danielou.* – Paris, 1972. – P. 81–92; *Klijn A. F. J. The Study of Jewish Christianity // New Testament Studies.* – 1974. – V. 20. – P. 419–431.

что, когда в понятие «иудеохристианство» включается первоначальная Иерусалимская община (как это делает, например, упоминаемый выше Д. Д. Данн), то происходит обычное научное (вернее, псевдонаучное) шулерство – два совершенно разнородных явления объединяются в рамках одного термина. Этот автор считает, что «еретическое иудеохристианство – это остановившееся в своем развитии христианство, негибкое и не соответствующее задачам Благовестия в новую эпоху»¹.

Следует оговориться, что иудеохристианская христология обладает достаточно разнообразными оттенками (например, здесь наблюдается так называемая ангелохристология), но подобное разнообразие зависит от пределов понятия иудеохристианства. Рамки этого понятия, на наш взгляд, слишком расширяются, например в известном труде А. Гриллаймаера (во многом зависящем от Ж. Даниелу)².

Данное лжеучение, конечно же, основывается на строгом и узком монотеизме, характерном для иудаизма и унаследованном иудеохристианством, но существенным следствием и как бы «жизненным дыханием» такого жесткого монотеизма становится как раз «псилянтропизм». Поэтому в ереси евионитов «не могло быть и речи о Христе, как истинном Боге, явившемся во плоти. Христос, простой и обыкновенный человек, по своему существу, есть только причастник божества Иеговы чисто в нравственном смысле, Он – избранный сосуд Иеговы в Его внешних отношениях к миру, Он – отражение воли Иеговы, все направляющей к единству нравственного Богообщения»³. Такое понимание образа Христа вполне понятно: для падшего рас­судка человеческого выгоднее представить Его просто человеком, чем совершить подвиг, требующий огромного нравственного усилия, и уверовать в воплотившегося Сына Божия.

Вероятно, какими-то глубинными корнями иудеохристианство связано с «многоголовой гидрой» (выражение св. Иринея Лионского) ереси гностицизма⁴, которая также зиждется на искажении образа

¹ Данн Д. Д. Указ. соч. – С. 275. Дело не столько в негибкости (хотя в иудеохристианстве была и она), а в *искажении* Благовестия.

² См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. – V. I : From the Apostolic Age to Chalcedon. – London-Oxford, 1975. – P. 37–53.

³ Писарев Л. И. Указ. соч. – С. 115–116.

⁴ Эта гипотетическая связь, естественно, была опосредованной и должна рассматриваться в широком контексте. См.: Tröger K.-W. Gnosis und Judentum // Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu “Gnosis und Bibel” hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger. – Berlin, 1980. – S. 155–168.

Господа. Данная ересь, несомненно, выходит за пределы христианства, но никаких точных свидетельств о существовании некоего «дохристианского гностицизма», от которого якобы зависели носители Благой Вести¹, у нас нет². Гностицизм возникает только с появлением Церкви Христовой на земле и представляет собою не просто парахристианское явление, но типичного паразита на Теле Христовом. Безусловно, гностическое мирозерцание само по себе было абсолютно чуждым и противоположным христианскому видению мира. Поэтому, в отличие от религии Христовой, ни одна из гностических сект с их различными крайностями (дуализмом или пантеизмом, оргиями разврата или ложно понятым аскетизмом) «не может указать миру определенной цели: его бытие есть или несчастье или ошибка, или непостижимая случайность»³. Однако при всем многообразии этих сект, существенные черты гностицизма: дуализм, «антикосмизм», онтологическое презрение к плоти и ко всему материальному миру и т. д. – как бы концентрируются в едином фокусе докетизма, как нельзя лучше соответствующему задачам гностицизма, поскольку гностицизм «поставил себе фантастическую цель – стать на место христианской Церкви, доказать, что именно он верно воспринял, правильно понял и неизменно сохранил учение Христа и Апостолов, а не Церковь»⁴.

Ср.: «Основной чертой гностической мысли является радикальный дуализм, который управляет отношениями Бога и мира. Божество является абсолютно надмирным, его природа чужда этой вселенной, которая не создана и не управляема им и которой оно полностью противоположно: божественное царство света, самодостаточное и отдаленное, – это космос, противопоставленный царству тьмы. Мир представляет собой

¹ Этот любимый тезис протестантских ученых является не более чем обычным «научным» мифом. Он, например, представлен в кн.: *Rudolph H. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantike Religion.* – Leipzig, 1980. – S. 295–296.

² Это признают и наиболее разумные из западных исследователей. См., например: *Bergmeier R. Quellen vorchristlicher Gnosis? // Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K.G.Kühn.* – Göttingen, 1971. – S. 200–220.

³ *Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов.* – Т. III. – М., 2001. – С. 188.

⁴ *Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним.* – Киев, 1917. – С. 801.

творение низших сил, которые, хотя и могут опосредованно происходить от Него, в действительности не знают истинного Бога и препятствуют познанию Его в космосе, которым они управляют»¹.

Для этого еретическому гносису требовалось извратить святое святых Благой Вести – учение о Богочеловеке.

Это Богооткровенное учение, возведенное Самим Господом и развитое Его Апостолами, ясно запечатлено и в древних символах веры. См.: «Вера Церкви в Иисуса Христа, как вочеловечившегося Сына Божия или как Богочеловека, уже совершенно ясно и общепонятно выразилась в древнейших символах, которые должны были появиться в древнейших христианских церквях с самого начала их существования, так как они заключали в себе в более пространной форме ту именно веру, которой учить все народы повелел Апостолам Христос в Своей заповеди о крещении (Мат. 28, 19), и которую обязаны были знать и исповедывать все верующие при своем вступлении через крещение в Церковь»².

Образ Спасителя в различных гностических сектах полиморфен, но там, где прослеживается связь между этим полиморфным образом и Господом, Христос подвергается предельной мифологизации³, движущим мотивом которой и является докетизм⁴. Именно его мы и наблюдаем в самых ранних проявлениях рассматриваемой ереси, например у лжеучителей, с которыми полемизировал св. Иоанн Богослов. Они, «еще принадлежа к христианскому обществу, уже не были действительными его членами: их связь с ним была чисто внешняя; с самого начала они таили в себе ложь». И такая ложь коренилась прежде всего в искажении образа Спасителя, поскольку «по своей христологии они были докеты – не строгие, по своему нравственному учению – антиномисты»⁵. Если обратиться к Симону Волхву (Магу),

¹ Йонас Г. Гностицизм. – СПб., 1998. – С. 58–59.

² Епископ Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). – Т. IV. – Киев, 1897. – С. 62–63.

³ См.: Rudolph K. Op. cit. – S. 163–174.

⁴ Этот докетизм теснейшим образом переплетается со всеми моментами гностической «теологии» и метафизики. См.: Bianchi U. Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteries. – Leiden, 1978. – P. 303–311.

⁵ Богданевский Д. Лжеучители, обличаемые в первом послании Ап. Иоанна. – Киев, 1890. – С. 143.

«отцу всех еретиков», по словам св. Иринея Лионского¹, то можно увидеть, что докетизм здесь обретает особую форму. Считая себя «высшим богом» (и почитаемый таковым своими последователями), Симон полагал, что он «между иудеями явился как Сын, в Самарии нисходил Отцем, к прочим народам пришел как Дух Святой». Возомнив себя «триединым богом», Симон говорил еще и следующее: «Так как ангелы худо управляли миром, потому что каждый из них стремился к верховной власти, то Он пришел для исправления вещей и сошел, преобразившись и уподобившись силам, властям и ангелам, чтобы явиться среди человеков человеком, хотя Он и не был человеком; и показался пострадавшим в Иудее, хотя Он и не страдал»². Помимо кардинального извращения христианской идеи обожения, в ереси Симона, наблюдается и резкое неприятие Боговоплощения³. Такое неприятие, или докетизм, определил весь настрой различных ответвлений гностической ереси.

Как говорит один православный исследователь, «в том слое гностической литературы, которая остается близкой к Новому Завету, например в “Евангелии истины” реальность тела Иисуса и его страданий не отвергается сразу, но тот язык, которым сказано о воскресшем теле Иисуса, позволяет говорить о начале докетической тенденции. Однако осторожность в отношении докетизма была скоро преодолена, и откровенные усилия защитить личность Спасителя от причастности к материи и страданию скоро стали отличительной чертой большинства христианских гностиков»⁴. Думается, что «осторожность по отношению к докетизму» была принципиально чужда гностикам: если она и наблюдается в отдельных текстах, то это – типичная мимикрия, объясняемая стремлением уловить в сети ереси духовно неопытных христиан.

Даже в такой «хамелеонообразной» ереси, впитавшей в себя множество элементов различных восточных религий и пытавшейся стать мировой религией, как манихейство, образ Христа обладает несомненной «докетической насыщенностью»⁵.

¹ Св. Иринея Лионский. Творения. – М., 1996. – С. 219.

² Там же. – С. 86–87.

³ См. на сей счет: Beyschlag K. Simon Magus und die christliche Gnosis. Tübingen, 1974, S.188-193.

⁴ Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. – Т. 1: Возникновение кафолической традиции (100–600). – М., 2007. – С. 85.

⁵ См.: Asmussen J. P. Manichaean Literature. – N.Y., 1975. – P. 98–112.

Следует отметить, что сам Мани, хотя и называл себя «апостолом Иисуса Христа», но считал себя «новым Христом» и «Утешителем» («Параклетом»), т. е. «завершителем» учения Христова¹.

Это прелестное самообольщение имело следствием то, что образ Иисуса Христа в манихействе как бы расщепляется на несколько видов: «страдающий Иисус», «спасающий Иисус» и т. д. Подобная «шизофреничная христология» объясняется во многом тем обстоятельством, что Спаситель в манихействе был мифологическим образом, который воплощается «как в Иисусе, так и в Мани и во всех вестниках божественного откровения»².

Таким образом, иудеохристианский «псилянтропизм» и гностицистский докетизм становятся двумя, хотя и противоположными, но тесно взаимосвязанными «парадигматическими заблуждениями» христианского (точнее – парохристианского) богословия. Это проявляется и в так называемых «монархианских» ересьх конца II – начала III вв. По характеристике А. А. Спасского, «монархианские учения появляются вдруг и на разных концах христианского мира и разом распадаются по тем двум течениям, по которым и должна была пойти богословская мысль: одни из них, модалисты-динамисты, утверждают, что Христос есть простой человек, в котором действовала особая Божественная Сила; другие же, монархиане-модалисты, учат, что Христос есть Сам Бог Отец, принявший плоть ради нашего спасения. Отсюда ясно, что сущность монархианского движения лежала не столько в учении о Троице, сколько в христологии, и что под условным термином монархианства или антитринитаризма понимаются два диаметрально противоположные направления, совпадающие только в одном из своих конечных выводов – в отрицании идеи Логоса и связанном с ней учении о Троице»³. Конечно, в истории и учении различных ответвлений монархианской ереси много неясного; например, само разделение ее на два главных вида («модалисты» и «динамисты») подвергается сомнению.

¹ См. диссертацию: *Rose E. Die Christologie des Manichäismus nach den Quellen dargestellt.* – Marburg, 1941. – S. 29–41.

² *Виденгрен Г. Мани и манихейство.* – СПб., 2001. – С. 99.

³ *Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос. (История учения о Св. Троице).* – Сергиев Посад, 1914. – С. 31–32.

«Я избегал употребления Гарнаковских категорий “динамическое монархианство”, или “адопционизм”, в отношении тех, кто утверждал, что Христос – обычный человек, и “модалистическое монархианство” – в отношении тех, кто отождествлял Отца и Сына»¹.

Однако сама основная тенденция этой ереси не вызывает особых споров. Так, некий туман покрывает отдельные аспекты лжеучения Павла Самосатского, но это не дает никаких оснований сомневаться в верности церковного осуждения данного еретика². Это осуждение, состоявшееся на Антиохийском соборе 268 г. (на первом соборе в 264 г. такого осуждения не удалось достигнуть), показало, что «суетумудрие Павла Самосатского в корне подрывало самый фундамент христианской догматики (догматы Троичности Лиц и Божественности Иисуса Христа), а вместе с тем ниспровергало и все спасительное значение христианства»³. Вряд ли можно проследить прямую генетическую связь ереси Павла Самосатского с предшествующим иудеохристианством, но типологически они, безусловно, сродни друг с другом.

Ср.: «Павлом Самосатским закончилась партия евионейских монархиан; он был последним и самым полным выразителем всего учения этой отрасли сектантов. Мы можем теперь представить общий характер и сущность этого учения следующим образом. По сущности Своей природы и личному бытию Христос был только простым человеком, похожим на всех остальных людей. Это самое главное и существенное в учении евионейских антитринитариев. Все остальные пункты их учения относятся к нему – или как его основания, или как дополнения, или как выводы из него»⁴.

Ср. также: «Центральным пунктом в богословской системе Павла Самосатского является христология, проникнутая правдой таким же узким иудаистическим духом, как и его теология. Христос, по учению Павла, по Своей сущности (οὐσία) был простой человек, который за

¹ См.: *Иерей Иоанн Бер*. Указ. соч. – С. 212.

² Стремление «обелить» Павла Самосатского на том основании, что об его взглядах мы имеем представление только из сообщений его оппонентов, наблюдается у ряда протестантских ученых и, в частности, в монографии: *Loofs F. Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte.* – Leipzig, 1924. – S. 202–257.

³ *Покровский А. И.* Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. – Сергиев Посад, 1914. – С. 665.

⁴ *Гусев Д.* Ересь антитринитариев третьего века. – Казань, 1872. – С. 145.

свои нравственные подвиги удостоился того, что Божественная Сила или Логос (безыпостасный), воодушевляющий Его свыше, обитал в нем, как в храме, соделал Его Сыном Божиим, хотя не по природе, а по благодати (усыновлению, *adoptio*), “по преуспеянию”. Понятие о Спасителе, как человеке, который своими подвигами и борьбой со грехом загладил преступление наших прародителей, и именно за эту борьбу удостоился наивысшей награды – составляет характерную черту самосатской христологии»¹.

Следовательно, все основные ереси доникейской эпохи покушались на субстанцию христианского вероучения, т. е. покушались на учение о Домостроительстве спасения. Защищая чистоту этого вероучения, святые отцы тесно увязывали Богооткровенную истину о Боговоплощении с идеей обожения, выразившейся в краткой формуле: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Повторяя эти слова в различных вариациях, православные богословы желали «выразить в этой афористичной формуле самую сущность христианства: неизреченное нисхождение Бога до последних пределов нашего человеческого падения, до смерти, – нисхождение, открывающее людям путь восхождения, безграничные горизонты соединения твари с Божеством. Нисходящий путь (*κατάβασις*) Божественной Личности Христа делает возможным для всех человеческих личностей восходящий путь, наш *ἀνάβασις* в Духе Святом. Нужно было добровольное уничтожение, искупительный кенозис (*κένωσις*) Сына Божия, дабы падшие люди смогли выполнить свое призвание, призвание к обожению (*θέωσις*) твари действием нетварной благодати. Таким образом, искупительный подвиг Христа или, в широком смысле, Воплощение Слова, по-видимому, непосредственно связывается здесь с конечной целью, поставленной перед тварью, а именно – соединением ее с Богом. Если это соединение осуществлено в Божественном Лице Сына – Бога, ставшего человеком, то нужно, чтобы оно осуществилось и в каждой человеческой личности, нужно, чтобы каждый из нас также стал богом по благодати, “причастником Божеского естества”, по выражению Ап. Петра (2 Петр. 1, 4)»². Другими словами, каждый из нас, возжелав идти за Христом, должен стремиться приносить Ему в жертву свое сердце, свою душу, свои помышления (Мф. 22, 37).

¹ Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. – Сергиев Посад, 1908. – С. 146–147.

² Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. – М., 2000. – С. 273–274.

Идея обожения, ставшая «центральным пунктом религиозной жизни христианского Востока»¹, была ясно высказана уже в доникейскую эпоху. Первым отцом Церкви, четко сформулировавшим ее, является св. Иринея, который дважды высказывается на сей счет: «Для того Слово Божие сделалось Человеком и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»²; и Христос, «по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, чт. е. Он»³. Данная формула представляет собой «основной тезис и жизненный нерв христологических умозрений Иринея и сродных ему богословов»⁴.

Идея обожения, имея множество оттенков, напрямую связана с учением о человеке, поскольку предполагает либо обновление потускневшего вследствие грехопадения образа Божия в человеке, либо (если «образ» и «подобие» различаются) обретения им подобия Божия. Такое обновление не означает некоего циклического возвращения к утерянному райскому состоянию, но новое качество человеческого естества (и, думается, каждой человеческой личности). У св. Иринея это новое качество нашей природы увязывается со специфичной теорией «возглавления» и представлением о Христе как «новом Адаме». Согласно учению этого отца Церкви, «когда новый Адам вошел в древнее человечество, Он, как новый родоначальник, сделался началом поколения живых, как первый Адам был родоначальником смертных. Таким образом, воплотившийся Сын Божий сделался новым главой человечества и восстановил все, что было потеряно в Адаме. В Воплощении человечество получает общение в бессмертии и нетлении Слова»⁵. Такое общение означает не только *восстановление*, но и достижение человеческой природой своего «акме»⁶.

Согласно св. Иринею, «в силу соединения со словом Божиим человеческая природа в Лице Иисуса Христа достигла наивысшего развития,

¹ Попов И. В. Труды по патрологии. – Т. I : Святые отцы II–IV вв. – Сергиев Посад, 2004. – С. 48.

² Св. Иринея Лионский. Творения. – С. 292–293.

³ Св. Иринея Лионский. Творения. – С. 446.

⁴ Орлов А. Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II–IV вв. – Сергиев Посад, 1909. – С. 1.

⁵ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV вв. – М., 2004. – С. 401–402.

⁶ Попов И. В. Патрология. Краткий курс. – М., 2003. – С. 75.

возведена к ее совершенству, стала бессмертной и богоподобной. Последствия соединения Божества и человечества в Лице Иисуса Христа простираются на весь род человеческий. Природа искупленных достигнет такого же прославления и обожения, какого удостоился Человек Иисус. Однако непосредственной действующей причиной обновления искупленных является не Слово Божие, а Дух Святой. Во время крещения Господа Он сошел на Человека Иисуса и в Нем принципиально на всех людей. Почивая на человечестве Иисуса Христа, Дух Святой навек обитает вообще в людях. Прежде всего, это существенное общение человека с Богом имеет своим последствием усыновление человека Богу. Через Христа мы получаем усыновление, потому что в Нем человек «принимает, носит и содержит Сына Божия». Вторым последствием соединения Духа Святого с душой и телом человека служит его полное нравственное обновление».

Это «акме» – достижение высшей точки духовного развития человеческого естества – предполагает и иное качество Богомыслия, в основе которого лежит Богообщение. Ведь по словам младшего современника св. Ириней – Климента Александрийского, «Слово Божие стало Человеком, чтобы ты [этим] Человеком был научен, как человек может стать богом». А подобное *научение* как раз и означает восхождение на высшую ступень богословия или православного «гносиса», немислимого без непосредственного общения с Богом – тайнознания¹, чтобы человек получил возможность уподобиться Своему Творцу. Наконец, идея обожения имеет, несомненно, и эсхатологическое измерение. Ибо «обожение человека начинается в этой жизни и станет совершенным и необратимым в веке будущем. Полное явление и окончательное выражение истинного общения людей с Богом, начавшись здесь и сейчас, завершится их воскресением в славе и вознесением на небеса. Воскресение верующих, связанное с воскресением Христа, приводит их к полному богоусыновлению и обожению. Подобно Христу, восставшему из мертвых и вошедшему в славу Отца, верующие восстанут в славе и удостоятся видения Его лицом к лицу»². Данный аспект идеи обожения был только намечен в доникейскую эпоху, а развит был уже последующими отцами Церкви.

¹ См.: Сидоров А. И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного Университета Ап. Иоанна Богослова. – Вып. 3. – М., 1998. – С. 121.

² Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. – Сергиев Посад, 2003. – С. 115.

2. Основные этапы развития доникейского богословия

Если обратиться к основным этапам развития христианской письменности и богословия в период от конца I до начала IV вв., то, оставляя в стороне эпоху Нового Завета как предмет особого рассмотрения, можно выделить здесь четыре главные группы церковных писателей и мыслителей:

- 1) мужи апостольские;
- 2) греческие апологеты II в.;
- 3) представители Александрийской школы;
- 4) западные христианские писатели.

Каждая из этих групп обладала своими специфическими чертами, хотя у них, несомненно, было и много общего. Казалось бы, самой простой представляется первая группа, в которую обычно включают такие краткие вероучительные и литургико-канонические памятники, как «Дидахе» и «Каноны святых апостолов», подлинное послание св. Климента Римского и приписываемые ему произведения, семь знаменитых посланий св. Игнатия Богоносца, «Послание Варнавы» и очень сложный, написанный в духе «Откровений», известный «Пастырь Ермы», а также несколько других небольших сочинения¹. Эти творения непосредственно примыкают к Новому Завету, датируясь концом I – первой половиной II вв. Согласно характеристике Л. И. Писарева, «по приемам литературного творчества все произведения мужей апостольских, как и апостольские писания, отличаются непосредственностью религиозного чувства, особой патриархальной простотой и задушевностью часто отеческого тона в обращении с читателями. В них та же непосредственность религиозно-богословского творчества, полная отрешенность от современных им внехристианских идей, с которыми они не считают нужным вступать в какое-либо даже внешнее соприкосновение. Религиозная мысль мужей апостольских, как и у апостолов, замкнута в круге положительного христианского учения, которое и прививается сознанию верующих – прямо, без всяких особых доказательств, как ряд истин – самоочевидных, непререкаемых, не допускающих никакого сомнения»². Указанный

¹ Обзор их см.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. – М., 1996. – С. 53–130.

² Данный труд русского патролога цитируется уже по переизданию: *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и начало II вв.). – СПб., 2009. – С. 9–10.

круг «положительного христианского вероучения» в творчестве мужей апостольских охватывал преимущественно области христологии (включе с сотериологией), экклесиологии, эсхатологии и христианского нравственного учения. Причем, как отмечает Л. И. Писарев, «религиозная мысль, несомненно, с самого начала христианства работала на основах глубоко продуманного и ясно осознанного мировоззрения, но на первых порах она еще как бы не укладывалась вся целиком в определенные и законченные литературные формы – отчасти по причине невыработанного богословского языка, а отчасти по самым условиям появления литературных произведений»¹. Однако несмотря на такую «невыработанность богословского языка», сочинения мужей апостольских имеют важнейшее значение. Оно в первую очередь определяется тем, что их следует рассматривать «как произведения первохристианского духа, живых и достовернейших носителей апостольского Предания, свидетельствующих об определенности основных элементов католической веры; они явно удостоверяют, что и в этот период первоначальный, бивший ключом источник христианской жизни не был маловодным и бесформенным ручейком. Чем меньше их сохранилось, тем большее значение должно иметь каждое из них для исследователей судеб первоначального христианства и в особенности ввиду того, что некоторые из них ценились в древней Церкви настолько высоко, что во многих частных Церквях читались в богослужебных собраниях как богодухновенные писания и помещались в списках Библии»².

Однако активное распространение христианства по многим областям Римской империи поставило к началу II в. перед церковной мыслью новые задачи и породило новые проблемы. Языческий мир в целом и, в первую очередь, языческая Римская империя внутренне не приняли новую религию, поскольку язычество «срослось» с мощным государственным аппаратом³.

Поэтому, по словам нашего церковного историка, «если христианство появлялось между римскими гражданами, оно должно было рассматриваться со стороны властей не как только религиозное, но и как преступление политическое».

¹ Там же. – С. 18.

² Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. – М., 2004. – С. 57.

³ Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. – М., 1994. – С. 14.

Но не только власть предержажшие, но и простой народ отторгал Церковь, становясь источником самых нелепых и чудовищных слухов о христианах (например, о заклании живого младенца на Евхаристии и т. д.)¹. Более того, значительная часть языческой интеллигенции была настроена явно враждебно по отношению к христианству².

Ср. наблюдение: «Первое появление и распространение христианства в греко-римском обществе встречено было со стороны последнего единодушной ненавистью к самому имени христиан. И эта ненависть не составляла собой принадлежности только низших слоев общества, не способных подняться на высоту религиозно-нравственных требований христианства и по-своему перетолковавших особенности христианской жизни и поведения: она проникала во все классы общества и одинаково сильна была как у простолюдина, готового верить всяким грязным рассказам о христианах, так и у образованного римского чиновника, самолично исследовавшего вопрос о новой секте». В качестве примера этого отношения приводятся Тацит и Плиний Младший.

В частности, такая враждебность была характерна и для представителей позднеантичной философии, принадлежащих преимущественно к течению платонизма, понимаемого в широком смысле слова (включая и неоплатонизм). Именно из среды этих представителей и вышли такие полемисты с религией Христовой, как Кельс (или Цельс), Порфирий и, уже в IV в., знаменитый Юлиан Отступник³. К ним можно отнести, с определенной долей условности, и такого высокообразованного бюрократа, как Иерокл, написавшего в самом начале IV в. антихристианский памфлет «Правдолюбец» («Филалит»), труд опровержения которого взял на себя Евсевий Кесарийский⁴.

Все это и выдвинуло на первый план необходимость письменной защиты христианства, в результате чего появилась, сначала на

¹ См.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. – Т. 3. – М., 2001. – С. 15–17.

² См.: *Спасский А. А.* Эллинизм и христианство. История литературно-религиозной полемики между эллинизмом и христианством в раннейший период христианской истории (150–254). – СПб., 2006. – С. 11–12.

³ См.: *Gigon O.* Die antike Kultur und das Christentum. – Darmstadt, 1967. – S. 104–126.

⁴ См. перевод памфлета, вступительную статью и примечания *А. В. Вдовиченко* в кн.: Раннехристианские апологеты II–IV вв. Переводы и исследования. – М., 2000. – С. 150–187.

греческом Востоке, а чуть позднее и на латинском Западе, целая плеяда церковных апологетов. В силу вражды к христианству со стороны различных слоев языческого общества наипервейшей их задачей «было доказать несостоятельность этой вражды и всех вытекающих от нее последствий. Для этого нужно было разъяснить всем врагам христианства, что оно, как религия божественная, единственно истинная и спасительная, и с вероучительной, и с нравоучительной стороны стоит неизмеримо выше всех других религий, что, согласно его предписаниям, христиане ведут благочестивую, высоконравственную жизнь, чуждую пороков, преступлений и всех тех нареканий, какими клеймят их враги, и что поэтому христиане имеют если не преимущественное, то, по крайней мере, равное с другими право на свободное от всяких стеснений существование и исповедание своей религии»¹. Другой важной задачей греческих апологетов была необходимость доказать духовно-интеллектуальную значимость христианства и превосходство его над античной культурой вообще, а над греческой философией, в частности. Примечательно, что некоторые из этих апологетов, например Аристид, Афинагор и св. Иустин до своего обращения были профессиональными философами, а поэтому сама религия Христа стала обозначаться ими как «наша философия», «наша по Христу философия», т. е. как подлинное любомудрие, пришедшее на смену уже обветшавшему языческому любомудрию². Естественно, что они хорошо владели всем понятийным инструментарием, накопленным античной философией за многие века. Но этот инструментарий был лишь средством для «ограновки» истин христианского вероучения. Даже такой богослов, как св. Иустин Философ и Мученик, которого один из исследователей называет «самым оптимистичным в отношении гармонии христианства и греческой философии»³, исходил из того непререкаемого постулата, что христианство «возвышенной всякого человеческого научения» и что, не будучи «творением человеческого разума», оно неизмеримо превосходит лучшие плоды

¹ Реверсов И. П. Апологеты. Защитники христианства. – СПб., 2002. – С. 28.

² См.: Сидоров А. И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв. (Некоторые наблюдения) // Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. – М., 2003. – С. 465.

³ Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen. – Oxford, 1984. – P. 10.

античной философии¹. Конечно, апологеты заимствовали отдельные элементы из этой философии, используя их для огранки богословского языка религии Христовой, но в то же время они остро чувствовали ограниченность и условность человеческого мышления и речи, которым не удастся и никогда не удастся постичь и выразить сокровенные тайны Богомыслия².

См. тонкое наблюдение одного православного богослова: «Положение Церкви на границе между Богом и миром находит особое отражение в богословском языке, в котором Церковь дает отчет о своей вере, о своем уповании, о своем видении Пресвятой Троицы. Язык этот одновременно и способен “говорить о Боге”, и всегда неадекватен поставленной перед ним задаче. Он должен быть очищен огнем Крещения, пройти через умерщвление человеческой мудрости, – чтобы в *безумии проповеди* (ср. 1 Кор. 1:23) возродиться, обновиться и идти вплоть до мученичества и до свидетельства кровью».

Наследниками греческих апологетов II в. были представители Александрийской школы. Если о становлении ее и о личности Пантена, считающегося родоначальником этой школы, который неизвестен своей литературной деятельностью, у нас сохранились самые скудные сведения³, то о Клименте и об Оригене мы имеем основательную информацию, поскольку многие их сочинения дошли до наших дней. Так как основная часть их жизни проходила в Александрии – в этом не только вторым по численности мегаполисе греко-римского мира, но и главном культурном центре этого мира, – они не могли не входить в соприкосновение с пестрым многообразием различных религиозных и философских течений, которые многочисленными потоками бурлили в Александрии. Во II–III вв. ортодоксальное христианство представляло здесь только один поток, и притом не самый многоводный. Поэтому и защита христианского Откровения в Александрии обретает особые черты: полемика с еретическим гностицизмом, представленным в этом городе наиболее «элитарными» и интеллектуальными сектами (Василид, Валентин и их достаточно многочисленные ученики), с учителями различных философских школ, с представителями так называемого эллинистического иудаизма – все это требовало

¹ См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. – С. 177.

² Протопресвитер Борис Бобринский. Тайна Пресвятой Троицы. Курс догматического богословия. – М., 2005. – С. 208–209.

³ См.: Сидоров А. И. Начало Александрийской школы. – С. 56–62.

искусного владения самыми разнородными средствами как понятийного, так и образного мышления. Таким искусством, или ремеслом («техне»), и Климент, и Ориген обладали.

В частности, Климент этим «техне» владел почти в совершенстве, что позволяло ему, подобно св. Апостолу Павлу, быть «всем вся», обращаясь к аудитории самого разного толка: языческой, еретической, иудейской и т. д.¹ Впрочем, значение данного «техне» не следует преувеличивать: например, Климент, владея языком платоников и стоиков, использовал его только как органичный элемент своего образования (Bildungsgut)².

См. суждение на сей счет одного из русских ученых: «Находя истину в различных философских учениях, Климент этим самым, однако же, нисколько не благоприятствует эклектизму в области веры, так как он не имеет надобности собирать религиозную истину из различных философских систем, но предварительно уже владеет ею в своих христианских убеждениях. В христианском учении, которое представляет универсальную и абсолютную Истину, он имеет критерий для оценки всех других учений. Климент поэтому не мог думать, что христианин может научиться чему-нибудь существенно новому в области веры из философских систем, так как с Евангелием ему дано уже все, что нужно знать для спасения»³.

Вообще же, по самому типу своего характера Климент совсем не был полемистом и в душе его отсутствовали всякие намеки на агрессивность⁴. Его областью была преимущественно сфера *увещевания*, и неслучайно, что одно из сочинений Климента так и называлось («Протрептик»), поскольку в нем он не столько *обличает*, сколько *уговаривает* язычников обратиться к величайшей и единственной Истине христианства⁵. Однако, обладая удивительно добрым нравом,

¹ См.: *Behr J. Ascetism and Anthropology in Irenaeus and Clement.* – Oxford, 2000. – P. 131.

² См.: *Völker W. Die wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.* – Berlin, 1952. – S. 136.

³ *Плотников В. В.* История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности. От начала христианства до Константина Великого. – М., 2011. – С. 191–192.

⁴ См.: *Mondesert C. Clément d'Alexandrie. Introduction de sa pensee religieuse a partir de l'Écriture.* – Paris, 1944. – P. 30–34.

⁵ См.: *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы. – С. 68–69.

глубинной интеллигентностью и широтой души, Климент никогда не жертвовал основными принципами христианского вероучения и не переступал границ, хотя и не всегда ясно обозначенных, церковной ортодоксии. Когда значительно позднее, уже в Византии, патриарх Фотий Константинопольский, читая произведение Климента под названием «Ипотипосы», отмечал наличие неправославных мнений, то это обвинение зиждилось на ряде недоумений¹. Хотя основной текст данного произведения утерян, за исключением нескольких фрагментов, но детальный анализ сохранившихся отрывков предполагает, что Александрийский «дидакал» здесь намеренно традиционен, следуя, прежде всего, Священному Писанию и апостольскому Преданию². Конечно, в своих сочинениях Климент затрагивал самый широкий круг проблем, но центральной осью всего его мирозерцания было учение о знании («гносисе»), включающее в себя в качестве важнейших и существенных частей теорию Богопознания и самопознания. Антропологической основой данного учения было представление о человеке как об образе второго Лица Святой Троицы, т. е. Бога Слова (Логоса), Который, в свою очередь, есть Образ Отца. Поэтому человеку не только свойственно разумность и словесность («логосность»), но и тяготение к своему Первообразу, предполагающее самоопределение и способность к свободе воли³. Понятие гносиса у Климента всегда неразрывно связано с верой и, по сути дела, они составляют единое целое – «веро-знания»⁴. Причем это единое является не столько интеллектуальной, сколько нравственной величиной, поэтому идеал истинного (т. е. православного) гностика, набрасываемый Климентом, немыслим без духовно-нравственного преуспевания⁵. Вследствие чего прав В. Н. Лосский, который писал: «Гностик Климента не имеет ничего общего с теми еретиками, которых называют гностиками и которых Климент бичует как псевдогностиков. Поэтому, по мысли

¹ Там же, С. 78–79.

² См.: *Ashwin-Siejkowski P. Clement of Alexandria on Trial. The Evidence of "Heresy" from Photius' Bibliotheca.* – Leiden–Boston, 2010. – P. 159–162.

³ См.: *Муртов Д. Нравственное учение Климента Александрийского.* – СПб., 1900. – С. 12–13.

⁴ Подробно см.: *Camelot P. Th. Foi et gnose. Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie.* – Paris, 1945. – P. 23–68.

⁵ См.: *Mortley P. Connaissance religieuse et hermenvtique chez Clément d'Alexandrie.* – Leiden, 1973. – P. 126.

Климент, христианские гностики не образуют какой-то отдельной “касты”, отличной по своей духовной природе от остальных людей, которые или обязательно телесны, или обязательно душевны. Истинные гностики – это христиане, достигшие совершенства, предложенного всем без исключения, упражнением в созерцательной добродетели»¹. Следует только добавить, что такого совершенства христиане, согласно Клименту, достигают не только упражнением в созерцательной, но и подвигом добродетели и строгой аскезой. Набрасывая подобный идеал церковного гностика, Климент опирался как на Священное Писание, так и на Священное Предание²: особенно большую роль у него играло первое, определившее не только богословские воззрения Климента, но даже стиль и язык его произведений³.

Если Климент органично вписывался в контекст православного Предания (за редким исключением), то его преемник по руководству Александрийской школой Ориген достаточно часто выходил за рамки этого Предания, а иногда вступал в непримиримое противоречие с ним. В древней христианской письменности (и вообще в истории древней Церкви) Ориген, безусловно, занимает особое место. Прежде всего, о биографии его, в отличие от других представителей христианской древности, сохранились достаточно подробные сведения, преимущественно – в шестой книге «Церковной истории» Евсевия Кесарийского⁴. Однако корректность изложения фактов данной биографии и освещение их Евсевием, сторонником и апологетом Александрийского «дидаскала», вызывает ряд серьезных сомнений,

¹ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. Отмечается еще, что существенным и необходимым свойством такого гностика является учительство – не только постоянное обучение им братьев в области христианского вероучения, но и наставление и руководство в нравственной жизни. См.: *Neymeyr U. Die christlichen Lehrer in zweite Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte.* – Leiden, 1989. – S. 73–76.

² См.: Сидоров А. И. Начало Александрийской школы. – М., 1998. – С. 88–96.

³ См.: *Mondesert C. Clément d'Alexandrie. Introduction a l'étude de sa pensee religieuse a partir de l'Écriture.* – Paris, 1946. – P. 65–79.

⁴ Подробное изложение этой биографии см.: Сидоров А. И. Жизненный путь Оригена // Патристика. Новые переводы, статьи. – Н.-Новгород, 2001. – С. 290–332. Правда, в настоящее время, в связи с нашим кардинальным изменением отношения к Оригену, мы бы изложили его жизненный путь в совсем другом ракурсе.

которые позволяют предполагать, что Ориген был далеко не столь святым мужем, каким его пытается изобразить Евсевий¹. Что не вызывает никаких сомнений, так это поразительное его трудолюбие – в историю христианской письменности он вошел как один из самых плодовитых писателей (хотя основную часть своих произведений Ориген надиктовывал). На сей счет достаточно привести риторический вопрос блаж. Иеронима Стридонского: «Видите, труды одного не превосходят ли трудов и греческих и латинских писателей в совокупности? Кто бы мог когда-нибудь столько прочесть, сколько он написал?»² Хотя сохранилась только малая толика этих книг, она поражает своим размахом и многообразием диапазонов литературного творчества. Один только массивный труд по библейской текстологии под названием «Гекзаплы» насчитывал 6 500 страниц, и никто никогда в древности не дерзнул взять на себя труд переписать его целиком³. Такое же сильное впечатление оставляют и произведения Оригена, особенно его экзегетические сочинения, которые делятся на три категории: *гомиллии* (только сохранившихся насчитывается 279), *комментарии* и *схолии*⁴. Эти сочинения Оригена позволили Александрийскому учителю занять заметное место в истории христианской экзегезы, оказав значительное влияние на все последующее христианское толкование Священного Писания как на греческом Востоке, так и на латинском Западе⁵. Впрочем, однозначно оценивать экзегезу Оригена вряд ли возможно: его преувеличенные и порой очень произвольные толкования часто уклонялись от основного потока церковного

¹ См.: Grant R. M. Early Alexandrian Christianity // Church History. – V. 40. – 1971. – P. 133–135.

² Творения блаженного Иеронима Стридонского. – Ч. I. – Киев, 1893. – С. 175.

³ См.: Сидоров А. И. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика. – 2001. – С. 333–341.

⁴ Подробно см.: Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Гомиллии // Патристика. Труды отцов церкви и патрологические исследования. – Н.-Новгород, 2007. – С. 258–351; Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. – № 1 (42). – 2005. – С. 80–93; № 2 (43). – 2005. – С. 76–90; Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет // Альфа и Омега. – № 1 (51). – 2008. – С. 4–61; № 2 (52). – 2008. – С. 33–50.

⁵ Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. – Leiden–Boston, 2006. – P. 536–577.

подхода к Писанию, иногда превращаясь «в непроточные болота с гниющей и смрадной водой».

Оригена иногда называют «знаменитым учителем Церкви» по его «уму и учености»¹. Отрицать его ум и ученость, конечно, никак нельзя, но присваивать ему почетный титул учителя Церкви не представляется возможным: Ориген был учителем («дидакалом») по своей, можно сказать, профессии, но не учителем Церкви.

Ср.: «Надо заметить, что у нас неправильно называют учителями церковных писателей, которые погрешали в истории и не удостоены имени святых отцов, между тем, как наименование “учитель Церкви” более почетно, чем “отец Церкви” и усвоено немногим из них, которые были корифеями и вождями в борьбе против ересей»².

Столь же ошибочно величать его систематическим богословом или выдающимся богословом³, ибо понятие «богослов», как уже говорилось, обязывает ко многому. Более корректно представляется именовать Оригена религиозным мыслителем, однако определять его в качестве «гения метафизики»⁴ является несомненным преувеличением. В целом можно сказать, что у Оригена наблюдается два порядка идей и интуиций: одни более или менее органично вписываются в общий контекст церковной ортодоксии, а другие в лучшем случае расходятся с ней, а в худшем – встают в непримиримое противоречие к этой ортодоксии. Так, вполне в духе церковного Предания Ориген полемизирует с язычеством, и его сочинение «Против Кельса (Цельса)» есть «компендиум христианской апологетики II и III вв., – такой

¹ *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Историческое учение об отцах Церкви. – Т. I. – М., 1996. – С. 178.

² *Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии (Церковная письменность I–III веков). – СПб., 2010. – С. 46.

³ См.: «Первый систематический богослов». *Скворцов К.* Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. – Киев, 1868. – С. 245. Также см.: «He is the most outstanding theologian of pre-Nicene times». *Cross F. I.* The Early Christian Fathers. – London, 1960. – P. 122.

⁴ *Bardy G.* Origène. – Paris, 1931. – P. 13. Известный католический теолог Ганс Урс фон Бальтазар замечает, что значение Оригена для истории христианской мысли вряд ли можно переоценить, и сравнивает его с Блаж. Августином и Фомой Аквинатом. См.: *Urs von Balthasar H.* Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. – Salzburg, 1938. – S. 11.

компендиум, в котором отобразилась во всей полноте вся апологетическая деятельность древней христианской Церкви в ее борьбе с внешними врагами, притом не только по содержанию, но и по методу»¹. Достаточно большое значение имеет Ориген и в истории древнецерковной проповеди, поскольку под его влиянием «проповедь в своем непосредственном виде получает права гражданства» в этой истории². Высказывалось мнение, что и в учении о Святой Троице Ориген не выходит за рамки ортодоксии доникейской эпохи, а поэтому раскрытие «этого учения в его творениях дает полное основание и право признать его в этой части догматической его системы выразителем общецерковной веры и верным ее истолкователем, хотя по местам очень оригинальным и смелым, – соответственно складу его необыкновенного, оригинального ума»³. Однако здесь дело обстоит не так просто, поскольку тринитарные воззрения Александрийского «дидакала» подвергалось (и подвергается) различным толкованиям⁴. Конечно, нельзя не учитывать того, что на период его жизни приходится широкое распространение различных форм монархианской ереси.

Следует констатировать, что хотя «расцвет» этой ереси приходится на III в., но в истории Церкви «парадигма монархианского мышления» постоянно возрождалась⁵.

Полемизируя против данной ереси, обычно сливающей воедино Лица Святой Троицы, Оригену часто приходилось акцентировать различие этих Лиц, а поэтому, хотя для него единство Их было очень важным, но самостоятельное бытие каждого Лица (особенно – Сына) являлось, по выражению одного исследователя, «богос-

¹ Писарев Л. И. «Против Цельса». Апология христианства Оригена, учителя Александрийского // Православный Собеседник. – 1912. – С. 59.

² Певницкий В. Ориген и его проповеди // Труды Киевской Духовной Академии. – 1879. – № 2. – С. 178.

³ Елеонский Ф. Учение Оригена о Божестве Сына Божия и Духа Святаго и об отношении Их к Отцу. – СПб., 1879. – С. 176.

⁴ См.: Болотов В. В. Тройкое понимание учения Оригена о Святой Троице // Христианское Чтение. – 1880. – Т. I. – С. 68–76.

⁵ См.: Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. – Т. I.: Возникновение кафолической традиции (100–600). – М., 2007. – С. 168–173.

ловски первичным» (theologically prior)¹. Это приводило Оригена к ясно прослеживаемым в его богословии субординационистским тенденциям, хотя это и был «субординационизм тонкий, весьма возвышенный»². Позднее православные полемисты (блаж. Иероним Стридонский, свт. Епифаний Кипрский и др.) упрекали Оригена в том, что он является «отцом арианства», но вряд ли данный полностью корректен, ибо в его «теологии» наличествуют как элементы, сближающие его с арианами (но не крайнего толка), так и идеи, которые впоследствии развили защитники Никейского единосущия, например свт. Афанасий Великий³. Другими словами, в своем тринитарном учении Александрийский «дидакал» как бы балансировал на тонкой грани между православием и ересью.

Намного больше нареканий вызывает его христология, которая теснейшим образом связана с теорией предсуществования душ. Согласно этой теории, изначально, еще до творения мира, Богом были созданы «умы», или «духи», обладающие свободой воли и составляющие некую цельность и единство. Однако уклонение воли этих «умов» от Бога привело ряд из них к падению, и степень этого падения определяет огрубление их телесной оболочки, первоначально являвшейся тончайшей и практически духовной (или эфирной).

Ориген предполагал, что «первоначально созданная Богом полнота разумных существ есть прежде всего полнота духов ограниченных, по сравнению с нынешним человеком бесплотных, на самом же деле облеченных совершенно одинаковыми тончайшими и чистейшими телами, составляющими их естественное ограничение и отличие от Творца – Духа бесконечного – абсолютного»⁴.

В результате и появляются человеческие души, как бы «охладевшие» в своей любви к Богу и пресытившиеся созерцанием Его, а также различные «чины» бесов. Только один «ум», или «душа», Христа,

¹ Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines*. – London, 1985. – P. 129.

² Болотов В. В. Тройное понимание учения Оригена о Святой Троице // Христианское Чтение. – 1880. – Т. I. – С. 75.

³ Подробно см. фундаментальную монографию В. В. Болотова «Учение Оригена о Св. Троице»: Болотов В. В. *Собрание церковно-исторических трудов*. – Т. I. – М., 1999. – С. 375–411.

⁴ Малеванский Г. *свящ.* Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. – 1870. – № 3. – С. 535.

в отличие от прочих человеческих душ, не пала, пребывая в нерасторжимом единстве с Богом.

Здесь наблюдается определенная нелогичность, поскольку предсуществующий «ум» Христа не может, по теории Оригена, именоваться «душой», так как он «не охладел» (глагол ψυχῶν) в любви к Богу. Поэтому один русский ученый пишет: «Истинное человечество Христа было для Оригена выше всякого сомнения, и он с силою настаивает на признании его. Но здесь он встретился с затруднением, которое сам себе создал в учении о духовном мире. Душа, с которой должен был соединиться Сын Божий, чтобы вступить в общение с телом, могла быть только безгрешной душой, а безгрешная, не падшая душа не есть уже душа по смыслу всей системы. Ориген придумывает весьма замысловатую гипотезу, чтобы избавиться от этого затруднения; но неизбежно впадает в противоречие с самим собою, прикрывая его только словом «душа». Существовала, учит он, одна душа, которая постоянно была во внутреннем единении со Словом, никогда не ослабевала в пламенной любви к Нему: погружаясь в Него постоянно, будучи всецело преданной Ему, она стала неспособной ко греху, обожествилась в Нем так, что из двух образовалось, через смешение естеств, единое <...> Объединившись так с Словом, душа вместе с Ним прониклась желанием спасти человека и она-то послужила посредницей при соединении Его с телом»¹.

Таким образом, по Оригену, «Христос – человек», или точнее, «Христос – душа», является предсуществующим, будучи своего рода Женихом предсуществующей Церкви, как Невесты, состоящей из пока не падших «умов». Их падение и заставило Его воплотиться или «истощиться», но субъектом собственно «кеносиса» была душа Христа и лишь опосредованно – Бог Слово². Поэтому христология Оригена предполагает, что «душа Христа Спасителя на время, таким образом, охлаждается, делается способной к соединению с телом, но затем она опять возвращается к чистой духовности, к своему слиянию со Словом, и по окончании дела искупления все человеческое неминуемо исчезает в Лице Сына Божия: остается Слово, соединенное с чистейшим и совершеннейшим духом. Человеческая природа во всей ее целостности не имеет вечного продолжения, не сидит одесную Бога, не воспринята в Ипостась Божества. В сущности, это чистейший докетизм, в самой

¹ Снегирев В. Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. – Казань, 1870. – С. 272.

² См.: Crouzel H. Origen. – Edinburgh, 1985. – P. 192–193.

его внутренней основе, и есть необходимое следствие воззрения Оригена на человеческую природу, воззрения платоновского, чуждого христианству»¹. Эта явная докетическая тенденция в христологии Оригена усугубляется его представлением о том, что «плоть Христа обладала свойством казаться каждому из окружающих Его людей в различном виде, соответственно степени его телесного и духовного зрения»². И как бы не оправдывать данное представление Александрийского «дидакала» (что этим он якобы не колебал «онтологического тезиса об его человеческой истинности» и т. д.)³ указанное впечатление не пропадает. Можно, наверное, прийти к заключению, что в христологических воззрениях Оригена сосуществуют два порядка идей – собственно христианских и платоновско-гностических, которые внутренне несовместимы друг с другом. Поэтому и само «христианство у Оригена – этого нельзя отрицать – имеет языческо-гностический оттенок и колорит»⁴.

Этот колорит, прежде всего, связан с теорией предсуществования душ. Примечательно, что, останавливаясь на проблеме происхождения душ, еще нерешенной в то время церковным сознанием, Ориген имел дело с тремя основными гипотезами такого происхождения, т. е. «традиционизмом» (душа происходит от другой души в момент зачатия), «креационизма» (создание каждой души Богом) и указанной теорией «преэзистенции»⁵. И из этих гипотез он выбрал именно ту, которая не просто плохо совместима с христианским мирозерцанием, а полностью противоречит ему. Данная гипотеза, что очень важно, предполагала идею падения умных существ, явно восходящую к платоновскому мифу («Федр»)»⁶. Причина тяготения Оригена к этой идее вполне прозрачна, поскольку он сам ее излагает: идея домирного падения позволяет объяснить разнообразие и неравенство духовных

¹ Снегирев В. Указ. соч. – С. 280.

² Орлов А. К характеристике христологии Оригена // Богословский Вестник. – 1909. – № 7. – С. 391.

³ Там же, С. 391–392.

⁴ Снегирев В. Указ. соч. – С. 391–392.

⁵ Мы оставляем в стороне гипотезу происхождения души из тела («эдукционизм»), очень мало распространенную. О ней см.: Малеванский Г. свящ. Указ. соч. – С. 548–549.

⁶ См.: Cadiou R. Introduction au système d'Origène. – Paris, 1932. – P. 25–31.

существ в этом мире. По его словам, в Боге «не было никакого разнообразия, никакой изменчивости, никакого бессилия, поэтому всех, кого Он сотворил, Он сотворил равными и подобными (*aequales se similes*), потому что для Него не существовало никакой причины и разнообразия, и различия. Но так как разумные твари <...> одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству через подражание Богу, или привела к падению через небрежение. И в этом <...> состоит причина различия между разумными тварями: это различие получило свое начало не от воли или решения Создателя, но от определения собственной свободы (тварей)»¹. Но если причина склонности Оригена к названной идее вполне понятна, то непонятно, почему он закрыл глаза на логические следствия ее. Таковым следствием в первую очередь является тезис о том, что материальность является наказанием для духа, поэтому в той или иной степени злом, что было глубоко сродни известному орфико-пифагорейскому положению: «тело – могила» (*σῶμα - σῆμα*), полностью несовместимому с христианским мировоззрением. Правда, наличие данного тезиса отвергается некоторыми исследователями². И действительно, Ориген в конкретном случае (как и в ряде других) бывает неоднозначен и часто противоречив. Например, в одном месте «Против Цельса» он, возражая этому врагу христианства, замечает: «Нечистое в собственном смысле есть то, что происходит от греха (*ἄπλο κακίας*). Природа же тела не есть нечистота (*οὐ μισρά*); телесность сама по себе, по своей природе не связана с грехом – этим источником и корнем нечистоты»³. Однако в том же сочинении заходит речь о «духах, которые совершили преступление перед лицом истинного Бога и Ангелов небесных», а поэтому «были низвергнуты с неба и теперь влачат свое существование в более грубой оболочке телесной и в нечистотах земных»⁴. Но если предположить, что «природа тела», о которой говорилось в предыдущем высказывании Оригена, есть телесная природа непадших духов или умов, обладающих как бы предельно subtilной и «духовной» материальностью, то и тогда наше земное тело есть результат домирного грехопадения, что абсолютно противоречит

¹ Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб., 2008. – С. 208–209.

² См.: *Danielou J. Origène.* – Paris, 1948. – P. 215–217.

³ Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб., 2008. – С. 629.

⁴ Там же. – С. 781.

Священному Писанию и церковному Преданию. И как бы ни оправдывать Оригена, нельзя избежать вывода, что для него тело – «это не более как темница духа»¹. А из этого вывода органично вытекает следующий: «Чтобы добиться правильной теодицеи, Оригену следовало обратиться только к общецерковному учению о падении сначала дьявола, а потом и первых людей. Он и обратился к этому учению; но так как к его времени оно не успело еще получить полного своего определения и развития, то, взявши его в самом общем смысле, он развил, расширил и преобразовал его под влиянием философских теорий так, что в конце концов оно оказалось совершенно непохожим на церковное учение»². Мы бы добавили, что не просто *непохожим*, но *совершенно расходящимся* с церковным.

Не касаясь других сомнительных и спорных моментов богословских взглядов Оригена (например, учения о вечном творении мира³, или о том, что небесные светила являются разумными существами и т. д.), затронем наиболее пререкаемый пункт этих взглядов – эсхатологию. В этой области обычно акцентируется два основных спорных момента у Оригена: учение о «восстановлении всего» (или «апокатастасисе») и учение о воскресении тел, толкуемое Александрийским «дидаскалом» весьма своеобразно. Но сначала хотелось бы обратить внимание на один, на наш взгляд, принципиальный постулат его эсхатологических воззрений, который он формулирует так: «Конец всегда подобен началу»⁴. Данный постулат явно тяготеет к античному циклизму, который определял и видение истории в греко-римском язычестве.

Ср. замечание А. Ф. Лосева: «Уже на стадии философского учения о вечном движении и вечном возвращении можно догадаться о том, что и античное понимание историзма будет складываться по типу вечного

¹ Малеванский Г., *свящ.* Указ. соч. – С. 534. Соответственно нравственное приложение этого тезиса предполагает, что отделение души от греха есть отделение ее от земного тела и вещественности. См.: Gruber G. *ZΩH. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes.* – München, 1962. – S. 44.

² Малеванский Г. Указ. соч. – С. 525.

³ См.: «Если сказать, что Бог творит в вечности, то нужно признать, что творение совечно Творцу. Это мнение высказывалось Оригеном, и было Церковью отвергнуто». *Иерей Олег Давыденков.* Догматическое богословие. – М., 2005. – С. 160.

⁴ Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб., 2008. – С. 127–128.

круговращения небесного свода, т. е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы выше назвали природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история – моделью для природы»¹.

Такой циклизм абсолютно несовместим с христианским «линейным» постижением времени в его соотнесенности с вечностью². В христианском мирозерцании конец никогда не смыкается с началом, а если и происходит некое отдаленное повторение начала, то оно случается лишь на новом витке известной гегелевской спирали.

Ср.: «разрушение мира, которое совершится в конце времен, не будет возвращением этого мира к небытию. Книга Откровения (21 гл.) говорит, что на смену ныне существующему миру явится новое небо и новая земля, т. е. произойдет трансформация, и творение перейдет на новый уровень своего существования, но ни в коем случае не аннигилирует»³.

Правда, следует отметить, что эта спираль частично присутствует и у Оригена, допускающего существование множества других миров после кончины нынешнего мира, что скажется и на судьбах разумных существ.

По мнению Оригена, возможно, «что многие из разумных существ, находящихся на высших ступенях лестницы духовного мира, сохранят свое нравственное состояние не только во втором, но и в третьем, и в четвертом мирах. Другие же из них потеряют только незначительную часть своего нынешнего совершенства и положения. Наконец, третьи ниспадут в бездонную глубину зла. Бог же при устройстве новых миров с каждым из разумных существ поступит так, как это будут требовать его заслуги. Отсюда, кто из разумных существ превзойдет всех остальных нечестием и совсем сравняется с землей, тот в другом мире будет дьяволом, началом противления Господу, так что над ним будут насмехаться ангелы, потерявшие первоначальную добродетель»⁴.

¹ Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М., 1977. – С. 19.

² См.: Cullmann O. Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. – Zürich, 1962. – S. 6–68. Здесь же имеется одно интересное наблюдение: для того чтобы постигнуть раннехристианское представление о вечности, следует мыслить нефилософски настолько, насколько это возможно (so unphilosophisch wie möglich zu denken). Ibid., S. 71.

³ Священник Олег Давыденков. Указ. соч. – С. 158.

⁴ Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. – М., 1996. – С. 180.

Однако это множество не простирается в бесконечность и самим им наступит предел – «апокатастасис всех».

Сам по себе термин «апокатастасис» не таил в себе ничего еретического, употребляясь и в Новом Завете, и у раннехристианских писателей до Оригена¹. Иногда указывают, что еретическое значение данного термина появляется у Климента Александрийского, который в данном случае является прямым предшественником Оригена. Но такое предположение, как нам представляется, зиждется на недоразумениях, натяжках или неправильных толкованиях. Так, например, говорится, что Климент считал адские муки средством очищения от грехов и верил в возможность очищения по истечении времени всеобщего апокатастасиса (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). В одном месте Климент прямо говорит, что даже диавол, как обладающий свободной волей и потому способный к покаянию и исправлению, может вернуться в первоначальное состояние². И далее следует ссылка на «Строматы» (I, XVII, 83). Однако в указанном месте речь идет не о будущем, а о прошлом. Здесь Климент передает мнение тех христиан, которые считали, что философия пришла в этот мир в результате похищения божественной Истины диаволом и есть «дар вора». Далее Климент рассуждает: «Диавол в полной мере ответствен за свои действия, поскольку он вполне самовластен и мог раскаяться и отказаться от своего воровского замысла. Следовательно, вина лежит на нем, а не на Господе, Который не воспрепятствовал. Наконец, у Бога не было нужды вмешиваться в дела диавола, потому что привносимое им в мир было для людей безвредно»³. Таким образом, здесь отсутствует всякий намек на специфическую теорию «апокатастасиса». Как нам представляется, и в других местах текстов сочинений Климента, которые приводятся в качестве доказательства тезиса, что он

¹ См.: *Протоиерей Владимир Башкиров*. Апокатастасис в Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена // Эсхатологическое учение Церкви: материалы Богословской Конференции Русской Православной Церкви. – М., 2007. – С. 254–256.

² *Протоиерей Владимир Башкиров*. Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских соборах // Богословские труды. – Сб. 38. – М., 2003. – С. 250.

³ *Климент Александрийский*. Строматы / Подготовка текста к изданию, пер. с др.-греч., предисл. и комм. Е. В. Афонасина. – Кн. 1–3. – СПб., 2003. – С. 122.

был предшественником Оригена, дело обстоит аналогичным образом. Поэтому еретическая трактовка «апокатастасиса» не присутствовала в церковном Предании до Оригена. Он был автором и вдохновителем данной совсем неортодоксальной теории. В каком-то отношении, хотя и достаточно отдаленном, его предшественником был гностик Василид, у которого эта теория присутствует¹. У самого же Оригена названная теория приобрела ярко еретический смысл, поскольку она сочеталась с другими его идеями, несовместимыми с православием, особенно с идеей предсуществования душ².

Впрочем, следует признать, что высказывая эту теорию, он формулирует ее порой нерешительно, с колебаниями и недомолвками. И тем не менее существенные черты еретического понимания «апокатастасиса» проступают вполне рельефно, прежде всего и главным образом в сочинении «О началах». Так, в одном месте его Ориген исходит из постулата, что в конце времен *Бог будет во всем*, и далее рассуждает: «Тогда уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе: Бог будет составлять все, а при Нем уже не может существовать зло; и кто всегда пребывает в добре, для кого Бог составляет все, тот уже не пожелает есть от древа познания добра и зла. Тогда, после очищения всякого греховного чувства и после совершенного и полного очищения этой природы, один только Бог, единый благой, будет составлять для нее все, и Он будет составлять все не в некоторых только или немногих или не в очень многих, но – во всех существах. Когда уже нигде не будет смерти, нигде не будет жала смерти, тогда, поистине, Бог будет во всем»³. Чуть ниже присовокупляется: «Тогда истребится последний враг, называемый смертью, и не будет никакой печали там, где не будет смерти, и не будет ничего враждебного там, где нет врага. Истребление же последнего врага нужно понимать, конечно, не в том смысле, что погибнет субстанция его, созданная Богом, но в том смысле, что уже не будет он врагом и смертью: ибо нет ничего невозможного для Всемогущего и нет ничего неисцелимого

¹ См.: Сидоров А. И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту) // Религии мира. – М., 1982. – С. 175–176.

² Ср.: «Апокатастасис Оригена – совсем не разновидность христианского апокатастасиса, поскольку в основе первого лежит идея предсуществования душ». Иванов М. С. Богословский сборник. – Т. 2. – М., 2011. – С. 94.

³ Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб., 2008. – С. 325.

для Творца. Он сотворил все для бытия, но созданное для бытия не может не быть»¹. Формально Ориген в этих рассуждениях исходит из слов св. Апостола Павла в 1 Кор.15:23–28, и нынешние апологеты Александрийского «дидаскала» (а таковыми являются большинство западных исследователей) указывают, что речь здесь идет не о диаволе и бесах, а о «смерти», и если Ориген что и добавил к словам св. Апостола, то это может быть только «великой надеждой» (а *great hope*)². Оставив пока в стороне «великую надежду», отметим, что контекст двух приведенных выше рассуждений явно указывает на вполне артикулированную мысль: *все* разумные существа (а диавол и бесы таковыми, несомненно, являются) в конце времен, по Оригену, будут с Богом, поскольку и их Он сотворил в начале *для бытия*.

Естественно, Ориген не отрицал (и не мог этого открыто делать) адских мучений диавола и бесов, а также грешников, но он склонялся к тому, что эти мучения будут иметь чисто педагогическое значение и что они будут иметь предел. По данному поводу он, в частности, пишет: «Конец или свершение мира наступит тогда, когда каждый за грехи свои подвергнется наказаниям, причем это время, когда каждый получит должное по заслугам, знает один только Бог. Мы же думаем только, что благодать Божия, чрез Иисуса Христа всю тварь призывает к одному концу после покорения и подчинения всех врагов»³. Конечно, Ориген не мог решительно и четко излагать свое учение об «апокатастасисе всех», включая диавола и бесов, ибо он ясно осознавал, что такая еретическая концепция поставит его в неразрешимый антагонизм с подавляющим большинством верующих. И неслучайно, что в своем «Послании к друзьям в Александрию», два фрагмента которого сохранились у блаж. Иеронима Стридонского и Руфина Аквилейского, он категорически отстраняется от подобной еретической концепции, которая, по его словам, якобы ложно приписывалась ему недругами⁴. Однако, по нашему глубокому убеждению, известная поговорка, что «не бывает дыма без огня», в данном случае совершенно оправдывает себя. Достаточно привести одну цитату из того же трактата «О началах»: «Но, спрашивается, некоторые из этих чинов,

¹ Там же, с.327.

² Crouzel H. *Origen*, p.265.

³ *Ориген*. О началах. Против Цельса. – СПб., 2008. – С. 127.

⁴ Crouzel H. *Les fins derniers selon Origène*. – London, 1990. – P. 135–150.

действующих под начальством дьявола и повинующихся его злобе, могут ли когда-нибудь в будущие века обратиться к добру, ввиду того, что им всем присуща способность свободного произволения, или же постоянная и застарелая злоба, вследствие привычки, должна обратиться у них как бы в некоторую природу? Ты, читатель, должен исследовать, действительно ли и эта часть (существ) совершенно не будет во внутреннем разногласии с тем конечным единством и гармонией ни в этих видимых и временных веках, ни в тех, невидимых и вечных? Во всяком случае, как в продолжение этих видимых и временных, так и в продолжение тех невидимых и вечных веков все различные существа распределяются сообразно с чином, мерою, родом и достоинствами их заслуг, причем некоторые из них достигнут невидимого и вечного (бытия) на первых же порах, другие – только потом, а некоторые – даже в последние времена, и то только путем величайших и тягчайших наказаний и продолжительных, так сказать, многовековых, самых суровых исправлений, после научения сначала ангельскими силами, потом силами высших степеней, словом, путем постепенного восхождения к небу – путем прохождения, в некоторой форме наставлений, всех отдельных служений, присущих небесным силам. Отсюда, я думаю, вполне последовательно можно сделать такой вывод, что каждое разумное существо, переходя из одного чина в другой, постепенно может перейти (из своего чина) во все остальные и из всех – в каждый отдельный чин, потому что всех этих разнообразных состояний преуспеяния и упадка каждое существо достигло собственными движениями и усилиями, которые обуславливаются способностью каждого (существа) к свободному произволению»¹.

Форма вопроса этого длинного рассуждения Оригена не должна смущать, поскольку весь ход мыслей в нем, как и приведенные выше цитаты, убеждают нас, что перед нами типичный риторический вопрос. Александрийский «дидакал», исходя из своего основополагающего тезиса, что свободная воля субстанциально присуща всякому разумному существу, предполагает следующий вывод: эта свободная воля (как и разумность) останется неотъемлемым свойством дьявола и бесов навсегда, а потому они *не могут* не обратиться к Богу, поскольку Его Благодать несравнима со злом и пороком всякой твари. Бог *неотвратимо* станет «всем во всем», и покаяние («метанойа»)

¹ Ориген. О началах. Против Цельса. – С. 130–131.

всех злых и падших духов *столь же неотвратно* последует в конце времен. Неважно, осознавал или нет сам Ориген, что такая неотвратимость покаяния злых существ вступает в противоречие с постулируемым им тезисом о свободе воли. Важно другое: еретическая теория «апокатастасиса», хотя и в несколько завуалированной форме развиваемая Оригеном, *абсолютно и принципиально* несовместима с православием. Само собой разумеется, что в каждом христианине может появляться (и часто действительно появляется) «великая надежда» на то, что все, даже диавол, спасутся. Но при этом христианин должен ясно осознавать, что таковая «надежда» не только в корне несовместима как с Священным Писанием (в том числе, со словами Самого Господа), так и с церковным Преданием. Кроме того, следует ясно осознавать, что эта «великая надежда» ведет к кардинальному разрыву «делания» и «созерцания», без единства которых, как уже говорилось, религия Христова не может существовать, поскольку превратится в пустое умствование. Ибо если *все спасутся*, то отсутствует всякий смысл в христианской жизни, в соблюдении заповедей, в стяжании добродетелей и в аскетических подвигах. Поэтому даже предположение о «восстановлении всех» является потрясением фундаментальных основ христианства, а вследствие этого – одной из «архиересей» в нем. И когда Оригена пытаются оправдать тем соображением, что для него «апокатастасис не был и не мог быть богословской доктриной. Его место – в христианской надежде, а она не постыжает (Рим, 5:3) и, по словам древних отцов, как огонь разжигает все силы души, указывая путь к милосердию Божию»¹, то здесь имеется либо фатальное непонимание сути религии Христовой, либо элементарная прелесть заблуждающегося ума. Прежде всего, «христианскую надежду» ни в коем случае нельзя отделять от «богословской доктрины», поскольку они соединены «нераздельно и неразлучно». Кроме того, следует принимать во внимание очень существенный факт, что Ориген был церковным «дидаскалом», а не «свободным философом», а это требовало от него, как и всякое церковное служение, соблюдение четких рамок в делах и поступках. И если даже всякий порядочный и разумный человек ясно осознает, что он не имеет права высказывать любое свое мнение, тем более следует осознавать это тому, кому

¹ Протоиерей Александр Башкиров. Апокатастасис в Священном Писании, у раннехристианских отцов Церкви и Оригена. – С. 262.

вверено церковное служение. И далеко не всякое «частное богословское мнение» имеет право быть высказанным, поскольку *богословское целомудрие* является непременным условием всякого церковного мышления, как и просто целомудрие есть непременное условие нравственной жизни христианина.

Что же касается второго спорного аспекта эсхатологии Оригена – вопроса о тождестве наших воскресших тел телам настоящим, то здесь много неясностей, поскольку в сочинениях Александрийского «дидакакала» имеется значительное количество противоречивых суждений на сей счет¹. Но в целом складывается впечатление, что, «отрицая возможность воскресения тел в их полном настоящем виде и составе, на основании удержанного философией Платона Гераклитовского учения о непрерывной и безвозвратной текучести и изменяемости вещей, он вместе с тем утверждает возможность воскресения новых тончайших тел, на основании стоического учения о присущих всем вещам не гбнущих силах (*στερματικὸὶ λόγοι*) жизни и развития»². Кроме того, «если древние отцы и учителя, утверждая тождественность имеющих воскреснуть тел с телами настоящими, основываясь на примере воскресшего Господа, то пример этот решительно никакой не мог иметь силы для Оригена, при том своеобразном его взгляде на телесную природу Господа»³. Последний пункт очень важен, ибо он встает в противоречие с одной из основных интуиций святоотеческой эсхатологии.

См. наблюдение: «Истина о том, что тела спасаемых воскреснут подобными прославленному телу Христову, для святоотеческой эсхатологии является общей и очень значимой. По мысли древних Святых Отцов, именно благодаря такому образу воскресшей телесной природы праведников она и обретет те духовные богодарованные свойства, что позволят в будущем веке христианам совоссесть со Христом одесную Бога Отца – по данному дару богоусыновления. В этом прославлении произойдет не только духовное, но и телесное преображение человека, в котором он обретет равноангельскую жизнь и по дару благодати станет причастником тех Божественных свойств, которыми Бог извечно и неизменно обладает

¹ Они тщательно собраны и проанализированы в работе: *Малеванский Г. свящ.* Указ. соч. // Труды Киевской Духовной Академии. – 1870. – № 6. – С. 498–510.

² Там же, С. 505.

³ Там же, С. 504.

по Своей природе. Залогом подобного грядущего прославления, обожения тел праведников в их будущем воскресении является наша мистическая жизнь в Теле Христовом – Церкви, наше полноценное участие в Церковных Таинствах, а также личная устремленность к духовному союзу с Христом – через молитвенное общение и смиренное духовное “страстотерпство” как жертвенное сораспятие с Господом на путях христианской жизни»¹.

Правда, следует отметить, что современные апологеты Оригена стараются полностью исключить все нецерковные элементы в данном аспекте его эсхатологии, стараясь изобразить Александрийского «дидакала» верным последователем св. Апостола Павла (особенно, в 1 Кор.15)². Но весьма настораживает тот факт, что уже в начале IV в. такие святые отцы Церкви, как св. Мефодий и св. Петр Александрийский, очень резко критиковали в данном плане Оригена. Особенно примечательна критика его св. Мефодием, который в ряд других моментов христианского вероучения (особенно в аскетике) ценил правильные мысли Александрийского «дидакала» и находился под его определенным влиянием³. Но в то же время он написал специальный трактат «О воскресении», где «основное содержание высказываний защитников оригенизма сводится к тезису, что все данные Писания о телесном воскресении должны быть поняты в переносном смысле. Речь идет, по их убеждению, не о восстановлении всех материальных элементов прежнего тела, ибо это невозможно, а о его форме (εἶδος – вид). Этот “вид”, эта форма восстановления в будущем воскресении образует собою “духовное” тело воскресения, в котором уже не будет места для материальных элементов, слагающих наши земные тела. Бестелесная душа облечется в воскресении в свой восстановленный “вид”»⁴. При этом св. Мефодий отчетливо осознавал, «что подчеркнуто спиритуалистические представления Оригена о будущем воскресении могут быть правильно оценены только в том случае, если

¹ Малков П. Образ воскресения человеческих тел по учению святых отцов древней Церкви // Эсхатологическое учение Церкви. – С. 289–290.

² См.: *Crouzel H. Les fins dernières selon Origène.* – VI. – P. 175–200, 241–266.

³ Это влияние ясно проявляется в диалоге «Пир» св. Мефодия. См.: *Patterson L. G. Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ.* – Washington, 1997. – P. 123–140.

⁴ *Архиепископ Михаил (Чуб).* Святой священномученик Мефодий и его богословие // Богословские труды. – Сб. X. – 1973. – С. 48.

будут учтены упрощенные грубо материалистические представления, распространявшиеся среди известной части христиан (и еще больше среди людей, интересовавшихся христианством), ожидавших и по воскресении продолжения всех материальных отношений и функций современного земного бытия. Можно сказать, что, борясь с этими наивно натуралистическими представлениями, Ориген впал в противоположную крайность, приближающую его систему к гностическим построениям. В связи с этим вера в воскресение теряет в оригенизме то центральное место, которое оно занимает в традиционно-церковном учении. Для Оригена воскресение – это не завершающий акт Божия дела в мире, а лишь одна из составных частей общего космического процесса очищения; завершение этого процесса последует в дальнейшем, когда мы освободимся даже от "духовных тел", полученных в воскресении, и когда наши души вновь приобретут свой чисто духовный характер»¹. Следовательно, учение Оригена о воскресении органично вписывается в его концепцию «апокатастасиса», а св. Мефодий, поняв всю гибельность и еретичность главных интуиций эсхатологии Александрийского «дидакала», встал на защиту церковного Предания. Иногда этого священномученика упрекают в его якобы непонимании и карикатурном изображении взглядов Оригена², но, во-первых, св. Мефодий читал те сочинения Оригена, которые не дошли до нас, а, во-вторых, его прозорливость и «церковному чутью» следует доверять больше, чем наивному и самоуверенному рационализму современных западных исследователей, не имеющих, как правило, даже смутного представления о церковном Предании.

Таким образом, в двух принципиальных и кардинальных положениях эсхатологии Оригена (теории «апокатастасиса» и учении о телесном воскресении) наблюдается коренное расхождение ее с православным вероучением, хотя в этой эсхатологии замечается также столкновение разных, часто противоречивых и несовместимых друг с другом, тезисов. Такие разнородные элементы в эсхатологии Оригена даже привели к предположению, что у него существовали собственно две эсхатологии: одна эзотерическая, для избранных, или «духовных», христиан, а другая – экзотерическая, для «плотских христиан»³.

¹ Там же // Богословские труды. – Сб. XI. – С. 48.

² Crouzel H. Origen. – P. 149; Patterson L. G. Op. cit. – P. 185.

³ См. анонимную статью: А.С. Эсхатология Оригена (общая или экзотерическая) // Вера и разум. – 1916. – № 3. – С. 214–235.

Однако каких-либо серьезных оснований для выдвижения подобной гипотезы нет. Только одно место из сочинения «О началах» можно привести в пользу этой гипотезы, но и оно весьма расплывчато. Здесь говорится: «Святые Апостолы, проповедуя веру Христову, о некоторых предметах, именно то, что они признали необходимым, весьма ясно сообщили для всех, даже для тех, которые казались сравнительно менее деятельными в изыскании Божественного знания; причем основание своего учения они предоставили находить тем, которые сподобились получить от Самого Святого Духа благодать слова, премудрости и разума. О других же предметах Апостолы только сказали, что они есть, но – как или почему, умолчали, – конечно, с тою целью, чтобы могли иметь упражнение и показать таким образом плод своего ума наиболее ревностные и любящие мудрость из числа их преемников, т. е. из них, которые сделались достойными и способными к восприятию истины»¹.

Конечно, здесь явно ощущается налет элитаризм, который, несомненно, чужд духу истинного христианства, как и всякий эзотеризм, но до построения «эзотерической» и «экзотерической» эсхатологии данное рассуждение находится на дистанции огромного размера. Единственное, на что данное рассуждение может указывать, так это на факт наличия некоего напряжения между простыми верующими христианами и их более образованными и искусными в светских науках и в толковании Священного Писания собратьями, т. е. на тот факт, который действительно имел место в истории древней Церкви², но значение которого совсем не следует преувеличивать.

Думается, что объяснение всех неувязок и противоречий как в эсхатологии, так и вообще в так называемой системе Оригена следует искать в другом направлении. На наш взгляд, здесь имеется случай *богословской шизофрении*, которая прослеживается и у некоторых других родоначальников ересей, но у Оригена выступает вполне отчетливо. Русский исследователь его творчества сделал такое верное наблюдение, что «система» Оригена не чужда «некоторой спутанности, нерешительности и в своем начале и продолжении; и здесь она могла подавать и действительно давала повод к недоразумениям

¹ Ориген. О началах. Против Цельса. – СПб., 2008. – С. 42.

² History of Theology. – V. I.: The Patristic Period / ed. by A. Di Berardini and B. Studer. – Collegeville, 1997. – P. 282–283.

и нередко до противоположности различным толкованиям. Но в своем заключении (т. е. в эсхатологии. – *Прим. авт.*), в своих последних выводах она представляет такое смешение, такой разлад различных маловяжущихся друг с другом идей, что посторонний исследователь заходит в тупик, не зная, какой из двух или трех мыслей, высказанных одним и тем же умом, дать преимущество перед остальными, или как соединить их все воедино, как представить себе ту взаимную связь их, которую они, по всей вероятности, имели в уме творца своего. И ничего странного вследствие этого не представляет собой то явление, что эта система была и есть яблоком раздора для исследователей преимущественно последней частью своей, в которой она, можно сказать, почти с одинаковым успехом и была, безусловно, осуждаема, как не имеющая ничего общего с учением Церкви система, и была, безусловно, оправдываема, как истинно церковная, чисто православная система. Но причину этого алогического явления понять весьма нетрудно. Ориген принял за основу своей системы, кроме правила церковной веры, и некоторые, по его мнению, несомненные метафизические и философские начала, и таким образом добровольно возложил на себя нелегкое бремя служения двум, не всегда и не везде согласным между собою господам»¹. Именно поэтому столь разноречивы и противоречивы интерпретации наследия Оригена исследователями Нового времени, когда его представляли и представляют то как христианского платоника, то как «библейского богослова», то как «гностика», тяготеющего к различным мифологемам еретического гностицизма, а то и как вполне «церковного мыслителя»². Но порочность всех этих интерпретаций заключается в том, что все они исходят из понимания взглядов Оригена как некоей *системы*, управляемой своей внутренней и непротиворечивой *логикой системы*. Однако служение двум господам не может породить единой, пусть иногда и внешне противоречивой, но цельной системы. Это служение, наоборот, с неизбежностью порождает только греховный раскол духа и сознания, т. е. всю ту же богословскую (или шире – мировоззренческую) шизофрению. Однако, несмотря на все сказанное, необходимо констатировать, что никто не может отрицать заслуг Оригена, например, в аскетическом

¹ Малеванский Г. *свящ.* Указ. соч. // Труды Киевской Духовной Академии. – 1870. – № 6. – С. 495–496.

² Подробно см.: Berner U. *Origenes*. – Darmstadt, 1981. – S. 79–94.

богословии, поскольку он в ряде существенных моментов проложил путь последующей святоотеческой аскетике¹; также он внес большой вклад в разработку библейской текстологии, а, кроме того, его произведения интересны освещением ряда важных аспектов «мистическо-го ведения», хотя он в этом плане больше тяготеет к традиции античной философии (особенно к платоновской его ветви), чем к преданию христианского тайнозрительства². Но все эти заслуги меркнут по сравнению с тем вредом, который он нанес Церкви своими лжехристианскими «частными мнениями». Следует помнить, что богословская шизофрения – болезнь заразная и вирус ее сохраняет свои губительные свойства на протяжении многих веков, что ясно показывает зараза оригенизма, последствия которой сохраняются и поныне.

Весьма характерно, что в V в. преп. Викентий Леринский, вернейший хранитель и толкователь Священного Предания, воздаст многие похвалы Оригену. «В этом человеке весьма много столь превосходного, особенного, удивительного, что всякий легко решился бы основываться на его вере во всем, чтобы он ни утверждал. Ибо если авторитет доставляется жизнью, то Ориген был весьма трудолюбив, целомудрен, снослив, терпелив <...> Он обладал таким сильным, глубоким, острым, превосходным умом, что почти всех далеко превосходил. Он был так богато учен и всячески образован, что немного останется в любомудрии божественном, едва ли что есть в любомудрии человеческом, чего бы не знал он в совершенстве...» Однако, воздав величайшие похвалы Оригену, преп. Викентий добавляет: «Сила в том, что искушение от столь знаменитого лица, учителя, пророка, не обыкновенное какое-нибудь, но, как последствия показали, чрезвычайно опасное, весьма многих отторгло от целостности веры. Великий и славный Ориген с большим надмением пользовался даром Божиим без границ, потворствовал уму своему, слишком много доверял себе, ни во что ставил древнюю простоту христианской религии, воображая себя смыслящим больше всех, и, презирая предания церковные и учительства древних, толковал некоторые места Писаний на новый лад»³. В этих словах преп. Викентия

¹ Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М., 1998. – С. 85–108.

² Crouzel H. Origène et la “connaissance mystique”. – Paris, 1961. – P. 524–530.

³ Преподобный Викентий Леринский. О Священном Предании Церкви. – СПб., 2000. – С. 61–65.

не только набросан верный психологический портрет Оригена, но и показана опасность раскола его личности и мировоззрения для цельности и единовидности религии Христовой. Церковь потому и осудила Оригена, что «вирус богословской шизофрении», носителем и распространителем которого он стал, грозил смертоносными последствиями ее чадам.

Судьба Александрийской школы, после того, как ее покинул Ориген (230–231), не ясна во многих деталях, хотя основные черты ее развития доступны обозрению. Преемником Оригена стал Иракл: он «был старше Оригена, но по наставлению в христианской вере был его учеником, а по изучению философских наук у известного в то время Аммония – старшим его товарищем»¹. Иракл не оставил после себя никакого письменного наследия, и о его богословских взглядах нельзя составить и самого смутного впечатления. Вскоре после смерти епископа Димитрия (примерно в 231–232 гг.) он становится Александрийским архиереем, но даже не делает никаких попыток возвратить Оригена в его родной город, и Ориген до конца жизни остается в Кесарии Палестинской. Таких же попыток не делает и ученик Оригена – св. Дионисий (конец II в. – 264 / 265 гг.), возглавивший Александрийскую школу после Иракла, а когда тот скончался (247 / 248), ставший его преемником по Александрийской кафедре. Получив прекрасное образование и обратившись в христианство уже в зрелом возрасте, св. Дионисий, и по типу своего характера, и по стилю мышления, сильно отличался от Оригена. Его не привлекали возвышенные умозрения, а личные симпатии св. Дионисия «тяготели не столько к теоретическим изысканиям, сколько к нравственному усовершенствованию воли, к осуществлению нравственных идеалов в сфере практической деятельности. В его глазах истинный мудрец есть тот, который исполняет все заповеди Господа и ходит путем Его»². Св. Дионисий был известен как весьма разносторонний писатель – апологет, толкователь Священного Писания, полемист против возродившегося в его время хилизма и савеллианства (одной из форм монархианства), но от его многообразной деятельности сохранились, по не известным

¹ *Архиепископ Лоллий (Юрьевский)*. Александрия и Египет. – СПб., 2001. – С. 355.

² *Дружинин А., свящ.* Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. – СПб., 2007. – С. 200.

нам причинам, лишь фрагменты¹. Но и они позволяют сделать вывод, что по своим богословским воззрениям Александрийский святитель явно дистанцировался от Оригена, подчеркивая, например, тезис об одновременном творении Богом души и тела человека, приводя явно антиоригенистское толкование рая и т. д.² Таким образом, Александрийская церковь в лице своих епископов Димитрия, Иракла и св. Дионисия, явно отстраняется от еретических идей Оригена, вставая в оппозицию (явную или скрытую) к ним³.

Впрочем, в христианском обществе Александрии эти идеи не умерли окончательно и продолжали находить отклик. Считается, что под определенным влиянием Оригена находился Феогност, преподававший в Александрийской школе после св. Дионисия (ок. 265–282)⁴. Хотя А. Гарнак и считает его строгим последователем Оригена⁵, но от главного сочинения Феогноста под названием «Ипотипось», которое представляло собой очерк систематического изложения основ христианского вероучения, сохранилось лишь четыре фрагмента и чрезмерно сжатый обзор его содержания у св. Фотия Константинопольского. Данное произведение, вероятно, касалось преимущественно учения о Святой Троице и христологии⁶. Высказывание Феогноста о Сыне как твари (κτίσμα) для III века не имело еще явно еретических ассоциаций, но суждение о том, что Сын управляет только разумными существами (τῶν λογικῶν), восходит, скорее всего, к Оригену. Однако других рельефно выраженных оригенистских мотивов в «Ипотипосах» не встречается. О преемнике Феогноста – Пиерии, преподававшем в Александрии примерно с 282 г. до начала IV в., имеется такое

¹ См. предисловие к русскому переводу этих фрагментов: Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского / пер., прим. и введ. свящ. А. Дружинина; под ред. э.о. проф. Л. Писарева. – СПб., 2007. – С. 33–35.

² См.: *Bienert W. A. Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert.* – Berlin–N.Y., 1978. – S. 115–133.

³ *Ibid.*, S. 222–223.

⁴ *Quasten J. Patrology.* – V. II. – Westminster, 1992. – P. 109.

⁵ “Einen Origenesshüler strictester Observanz”. *Harnack A. Die Hypotyposen des Theognost // Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur.* – Bd. 24, 3. – Leipzig, 1903. – S. 92.

⁶ Подробный обзор его по сохранившимся сведениям см.: *Radford L. B. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter.* – Cambridge, 1908. – P. 1–43.

сообщение блаж. Иеронима: «Пиерий, пресвитер Александрийской церкви, при императорах Кае и Диоклетиане, в то время, когда этой церковью управлял епископ Феона, с великой славой учил народ и дошел до такого совершенства в составлении проповедей и разных сочинений, которые доселе существуют, что назывался младшим Оригеном. Известно, что он отличался удивительным аскетизмом и был подвижником добровольной нищеты, что был сведущ в диалектическом и ораторском искусстве, и что после гонения все остальное время своей жизни провел в Риме. Есть его весьма обширное слово о пророке Осии, которое, как это само сочинение показывает, было произнесено в Навечерие Пасхи»¹. Название «младший Ориген», употребленное блаж. Иеронимом, относится только к проповеднической и литературной деятельности Пиерия, но не к содержанию его мирозерцания. Но и оно, вероятно, в какой-то мере тяготело к взглядам Оригена². По крайней мере, тот же св. Фотий указывает, что Пиерий придерживался теории предсуществования души. Очень некорректен и его тезис о том, что Святой Дух уступает в славе Отцу и Сыну. Поэтому можно предполагать, что в лице Пиерия александрийское богословие «качнулось» в сторону некоторых неправомысленных идей Оригена. Скорее всего, подобные неправомысленные тенденции в Александрийской церкви и заставили св. Петра, бывшего предстоятелем этого града в 300–311 гг., а до того некоторое время преподававшего в «огласительном училище»³, подвергнуть их резкой критике. В частности, касаясь антропологии, св. Петр четко указывает, что «внутренний» и «внешний» человек наш были сотворены Богом одновременно, а поэтому решительно отмежевывается от теории предсуществования душ. По его словам, «нельзя допустить, что души согрешили на небе прежде соединения с телом. Это учение принадлежит философии греческой и чуждо тем, которые желают о Христе жить благочестиво»⁴. Кроме того, оригеновское учение о воскресении мертвых также вызывает у этого священномученика сильный отпор. Для него совершенно очевидно, что наше воскресение будет совершаться

¹ Творения блаженного Иеронима Стридонского. – Ч. 5. – Киев, 1910. – С. 300.

² См.: Radford L. B. Op. cit. – P. 44–57.

³ Подробное описание жизни св. Петра см. в кн.: Vivian T. St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr. – Philadelphia, 1988. – P. 8–86.

⁴ Чистосердов Е. Св. Петр Александрийский. Его жизнь и деятельность. – Харьков, 1901. – С. 30–31.

по образу Воскресения Христова, а «воскресшие тела будут не новые, чуждые нам, но наши настоящие тела», хотя они и изменятся, обретя качество нетления¹. Следует отметить, что подобный антиоригенизм св. Петра Александрийского подвергается сомнению на том основании, что его сочинения плохо сохранились и их рукописная традиция весьма смутна²; но одновременно признается, что, хотя Александрийский священномученик и не был «антиоригенистом», он тем не менее «отвергал некоторые учения Оригена»³. Но поскольку, на наш взгляд, нет никакой разницы между «антиоригенизмом» и «опровержением некоторых учений Оригена», а поэтому св. Петра следует считать тем богословом, который чувствовал всю порочность исходных посылок Оригена и видел их серьезную опасность для Православия. Следовательно, в Александрийской школе доникейской эпохи мы наблюдаем два различных, а часто противоположных и сталкивающихся течения богословской мысли: одно вливалось в полноводный поток православия, а другое, отделившееся от этого потока, терялось в сухих песках еретических хитроspлетений.

Обращаясь к становлению христианского богословия в западной части Римской империи, в первую очередь следует сказать несколько слов о двух выдающихся личностях – св. Иринея Лионском и св. Ипполите Римском. Их объединяет тот факт, что оба церковных мыслителя, живя на латинском Западе, писали на греческом языке. Это связано с тем обстоятельством, что распространение Благой Вести как в Галлии, так и в Риме, проходило первоначально в грекоязычной среде (включая иудеев диаспоры) и «латинизация», например, Римской церкви завершилась только к середине III в., но и тогда христианский Запад, используя в своем церковном обиходе латинский язык, знал и греческий⁴. Что касается св. Иринея, то жизненный путь этого святителя сделал его посредником между двумя половинами христианского мира⁵. Став, наверное, с самого детства, учеником одного из

¹ Там же. – С. 31–38.

² *Vivian T. Op. cit.* – P. 87–138.

³ *Ibid.* – P. 119.

⁴ См.: *Bardy G. La question des langues dans l'Église Ancienne.* – Paris, 1958. – P. 74–121.

⁵ См.: *Сидоров А. И. Святой Ириней Лионский. Его жизнь, творения и богословие // Сретенский сборник.* – Вып. 1. – М., 2010. – С. 26–36.

апостольских мужей – св. Поликарпа Смирнского, который сам был учеником св. Апостола Иоанна Богослова, будущий Лионский архипастырь сызмальства напитался благодатными соками живого Предания¹, получив в то же время весьма приличное светское образование². Приблизительно в середине II в. св. Ириней вместе со своим учителем прибыл в Рим, а затем перебрался в Галлию, где и провел основную часть своей жизни. Здесь он познакомился с представителями различных гностических сект, весьма распространенных в Галлии, в результате чего и появился его основной труд «Против ересей». Полемизируя против них, св. Ириней оставил после себя, по выражению одного исследователя, «самую удовлетворительную попытку представить систематический опыт христианского богословия в тот формативный период, который простирается от Нового Завета до начала арианских споров»³. В учении о Святой Троице им подчеркивается единство трех Лиц, но средоточием всего богословского мировоззрения Лионского архипастыря являлись христология и сотериология. По словам А.Спасского, у Иринея «Христос становится центром религиозной жизни человечества, высшим ее наполнением и выражением»⁴. В христологии этого святого преобладает акцент на единстве Богочеловека (ἕίς καὶ αὐτός) и, при признании двух еств Его, такой же акцент – на реальности человечества Христа⁵. Весьма большую роль у св. Иринея играет идея обожения и именно ему принадлежит замечательная формула этой идеи: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий – Сыном Человеческим, чтобы (человек), соединившись

¹ Ср.: «Ириней продолжительное время был учеником епископа Смирнского, основательно усвоил от него церковное Предание, через него входит в связь с Апостолом Иоанном и в то же время воспринял дух и направление, какие отличали его великих учителей». Федченков С. А. Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность. – СПб., 2008. – С. 124.

² Отмечается, что св. Ириней был хорошо знаком с античными классиками (Гомером, Гесиодом, Софоклом и пр.), хотя его и нельзя назвать блестящим ритором. См.: Benoit A. Saint Irénée. Introduction a l'étude de sa théologie. – Paris, 1960. – P. 60–65.

³ Lawson J. The Biblical Theology of Saint Irenaeus. – London, 1946. – P. 293–294.

⁴ Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. – Сергиев Посад, 1914. – С. 26.

⁵ См.: Houssiau A. La Christologie de saint Irénée. – Louvain-Gembloux, 1955. – P. 223–224.

с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»¹. Можно сказать, что в лице св. Иринея Лионского раннехристианская богословская мысль доникейского периода достигла одной из самых высших точек своего развития.

Что же касается св. Ипполита Римского, то его личность и творчество издавна вызывали споры, хотя и в XIX, и в XX вв. предпринимались попытки свести скудные и противоречивые сведения источников к единому знаменателю, набросав таким образом некий единый образ святого отца². Но и в начале XX в. усиленно подчеркивалась загадочность этой личности; особенно акцентировалось внимание на чрезвычайной запутанности агиографической традиции, говорящей, по крайней мере, о трех св. Ипполитах (Римском, Антиохийском и подвизающимся в Порто)³. Известная статуя со списком трудов, написанных якобы св. Ипполитом Римским, найденная в Риме в 1551 г., не столько прояснила проблему личности и творений его, сколько ее еще сильнее запутала⁴. Очень приблизительно, но выход из этого запутанного вопроса намечается в следующем направлении: было два Ипполита, оба живших в первой половине III в. и писавших на греческом языке. Один жил на греческом Востоке и являлся епископом (кафедра неизвестна): ему принадлежат такие сочинения, как «Толкование на Книгу Пророка Даниила», «Толкование на Песнь песней», «Об Антихристе» и др. Другой Ипполит являлся оппонентом папы Каллиста и зачинщиком раскола в Римской церкви, а также, наверное, первым «антипапой»; основным его сочинением является труд «Опровержение всех ересей», хотя ему принадлежат и другие сочинения⁵. Данная гипотеза нуждается еще в очень серьезной разработке, поэтому на сегодняшний день можно лишь говорить о «загадке двух Ипполитов», а выяснить их подлинное место в истории раннехристианской письменности и богословия предстоит будущим исследователям.

¹ *Св. Иринея Лионский*. Творения. – М., 1996. – С. 292–293.

² Очень серьезная попытка такого рода была предпринята в России в конце XIX в. См. предисловие к переводу его сочинений: *Творения святого Ипполита, епископа Римского*. – Вып. I. – Казань, 1898. – С. III–LVII.

³ *D'Ales A.* La théologie de Sainte Hippolyte. – Paris, 1906. – P. I–II; XI–XXIV.

⁴ *Brent A.* Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. – Leiden – N.Y. – Köln, 1995. – P. 115–367.

⁵ *Moreschini C. and Norelli E.* Early Christian Greek and Latin Literature. A Literal History. – Penbody, 2005. – P. 232–247.

Собственно латинская христианская письменность возникает с переводов Священного Писания на латинский язык¹. А затем Северная Африка становится, по выражению одного ученого, средоточием (*le foyer*) западной христианской мысли вплоть до начала IV в.² Именно из этой области и происходил первый христианский апологет на латинском Западе Минуций Феликс, известный лишь одним своим диалогом под названием «Октавий», написанном во II – первой половине III вв. По словам русского переводчика этого диалога протоиерея П. Преображенского, «сочинение Минуция Феликса заслуживает особого внимания не столько раскрытием положительного содержания и внутренней силы христианской истины, сколько тем, что в последовательном и живом изложении представляет все, что говорили, с одной стороны, образованные язычники II в. против христианской веры и в защиту языческой религии, а с другой – образованные между христианами – в отпор обвинениям и доводам язычников»³.

Безусловно, центральной фигурой в доникейской латинской христианской письменности и богословии является Тертуллиан. По характеристике С. Л. Епифановича, «основными чертами характера Тертуллиана является чисто римский реалистический склад ума и пылкая горячность пунийца. Ум Тертуллиана положительный, практичный. Никакой склонности к умозрению не имеет. Его ум, таким образом, был больше всего приспособлен к мировоззрению стоиков. Реальным бытием для Тертуллиана являются не общие понятия и идеи, а внешняя ощущаемая действительность. Истинное познание для него составляют не разум, а чувства. Реализм Тертуллиана не остался без влияния на его догматические и этические воззрения. Для Тертуллиана не казалось чем-то предосудительным переносить чувственные, грубореальные представления в область догматики»⁴. Подобный «реализм» карфагенского христианского мыслителя сочетался с тем, «что вместо всяких философских и диалектических доказательств истины церковного учения, доказательств, опирающихся на внутреннее чувство и убеждение, Тертуллиан ищет внешнего и обязательно

¹ Фокин А. Р. Латинская патрология. – Т. 1. – М., 2005. – С. 22–27.

² Labriolle P., de. Histoire de la litterature latine chretiennes. – Paris, 1924. – P. 79.

³ Сочинения древних христианских апологетов. – СПб., 1999. – С. 225.

⁴ Епифанович С. Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I–III вв.). – СПб., 2010. – С. 419.

заверения истины в авторитете Церкви»¹. Однако, несмотря на такой «неумозрительный» и реалистический характер личности Тертуллиана, он во многом являлся создателем латинской богословской терминологии. Тертуллиан отличает и активная литературная деятельность: из его трудов сохранилось 31 произведение – все эти труды можно разделить на апологетические, догматико-полемические и нравственно-аскетические.

Отмечается, кстати, что «сочинениям Тертуллиана присущ свой неповторимый стиль, отличающийся экспрессивностью, короткими предложениями, обилием вопросов, за которыми следуют краткие ответы, антитезами, игрой слов»².

Будучи ярким апологетом, борющимся с греко-римским язычеством и философией и в то же время подвергавшимся их влиянию, особенно влиянию стоицизма, Тертуллиан как догматист проявился в своих полемических сочинениях и прежде всего – антигностических³. Его опорой в этом являлось как церковное Предание (*regula fidei*), так и Священное Писание.

Причем в отношении последнего характерен сам его подход: «Рассуждать, по словам Тертуллиана, прежде всего, должно только о том, кому принадлежат Писания (*cujus sint Scripturae*), чтобы не допускать к Ним того, кому они не принадлежат. Писания принадлежат только Церкви; еретиков же и допускать не нужно к состязанию о Писании; они не христиане и не имеют никакого права на христианские Писания»⁴.

Среди антигностических произведений Тертуллиана выделяется его трактат «Против Маркиона», который «содержит в себе практически все основные положения христианства, служит своеобразным учебником по сектоведению и по Священному Писанию обоих Заветов»⁵. Здесь обнаруживается характерная черта полемики карфагенского пресвитера: опровергая тезисы оппонентов, он быстро переходит к изложению положительных моментов христианского

¹ Попов И. В. Труды по патрологии. – Т. I.: Святые отцы II–IV вв. – Сергиев Посад, 2004. – С. 396.

² Фокин А. Р. Указ. соч. – С. 47–63.

³ О характерных чертах полемики Тертуллиана см.: Moingt J. *Théologie trinitaire de Tertullien*. – Т. I. – Aubier, 1964. – Р. 137–182.

⁴ Священномученик Иларион (Троицкий). Творения. – Т. 2. – М., 2004. – С. 71.

⁵ Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. Против Маркиона / пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина : в 5 кн. – СПб., 2010. – С. 39.

вероучения. В частности, полемизируя с начавшимся еретическим движением монархиан в сочинении «Против Праксея», он «дал изложение учения о Святой Троице настолько полное и многостороннее, в общем – отчетливое и связное, что его труд составляет эпоху в истории этого догмата»¹. И хотя субординационизм у Тертуллиана «выступает резче, чем у предшествующих писателей»², тем не менее он излагает триадологию в сугубо ортодоксальных тонах, учитывая, естественно, специфику доникейской эпохи с ее еще слабо разработанной терминологией. Столь же ортодоксальный характер имеет и христология карфагенского христианского мыслителя: ему, например, принадлежит классическая формула, что «во Христе – две сущности (субстанции) в одном Лице» (*duae substantiae in una persona*)³. Очевидно, что «Тертуллиан имел самое ясное и отчетливое представление о неслитном и неизменном соединении двух естеств во Христе, при ипостасном их в Нем единстве»⁴. Следует добавить, что в своем нравственном учении Тертуллиан восхваляет девство, хотя и не отрицает значимость для христиан супружеской жизни; правда, в монтанистский период для него был характерен более жесткий ригоризм в отношении нравственных норм христианской жизни⁵.

Примечательно, что следующий яркий представитель латинской церковной письменности, свт. Киприан Карфагенский, который уже будучи взрослым человеком обратился в христианство и мученически скончался в 257 г., весьма ценил Тертуллиана. По свидетельству блаж. Иеронима, он «имел обыкновение никогда ни одного дня не пропускать без чтения Тертуллиана» и часто говорил своему нотарию: «Дай учителя», подразумевая Тертуллиана⁶. Являясь прежде всего архипастырем, озабоченным духовным здоровьем своей паствы, свт. Киприан «был гений практического христианства, развившегося на Западе, христианства в его церковной организации, дисциплине»⁷. А поэтому ексклезиология

¹ Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. – Т. I. – С. 81.

² Там же, с. 101.

³ Cantalamessa R. La cristologia di Tertulliano. – Friburgo, 1962. – P. 159–161.

⁴ Архимандрит Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). – Т. IV. – СПб., 2008. – С. 80.

⁵ Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм. – С. 65–67.

⁶ Творения блаженного Иеронима Стридонского. – Ч. 5. – С. 289.

⁷ Скурат К. Е. Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.). – Сергиев Посад, 2005. – С. 157.

и стала преимущественно той областью христианского вероучения, где особенно ярко проявился талант Карфагенского священномученика. В своей же ексlesiологии он особенно акцентировал внимание на таинстве единства Церкви. Так, «таинственное единение Христа с Церковью св. Киприан уподобляет смешению воды и вина в Чаше Господней. Как вино и вода неразрывно и тесно соединяются между собою и не могут отделяться одно от другого, так точно никто не может отделить от Христа Церковь, т. е. народа, составляющего Церковь (*plebem in ecclesia constitutam*), твердо и непоколебимо пребывающего в вере и связанного всегдашнею неразрывною любовью»¹. Таким образом, в лице св. Киприана Карфагенского учение о Церкви в доникейском богословии получило достаточно четкое оформление. «До Киприана вопрос о Церкви уже подвергался более или менее широкому обсуждению (у св. Игнатия, Иринейя, Тертуллиана), но св. Киприан объединил добытые раннейшей догматической мыслью результаты, подробнее развил их, дополнил новыми догматическими положениями, и его учение о Церкви представляется уже в виде сравнительно цельной системы»².

Совсем иной характер носили богословские взгляды современника свт. Киприана – римского пресвитера Новациана. В историю западной Церкви он вошел как один из первых «антипап», порвавший с папой Корнилием и образовавший собственную общину. Новациан занял крайне ригористическую позицию по отношению к «падшим» (*lapsi*) во время гонений на христиан, поэтому его последователи, составившие особую секту, называли себя «чистыми», претендуя на роль единственной истинной Церкви Христовой³. Главное произведение Новациана «О Троице» представляет собою пространное толкование «правила Истины» (*regula Veritatis*), т. е. крещального символа Римской церкви⁴. По мнению одного исследователя, этот трактат «делает Новациана истинным первопроходцем (*pioneer*) и основателем римского латинского богословия», поскольку он не происходил, в отличие от своих предшественников, из Северной Африки⁵. В тринитарном

¹ Священномученик Иларион (Троицкий). Творения. – Т. 1. – М., 2004. – С. 261.

² Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. – С. 513.

³ D'Alès A. Novatien. Etude sur la théologie Romain au milieu du III siècle. – Paris, 1924. – P. 138–169.

⁴ Ibid. – P. 84.

⁵ De Simone R. J. The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine. – Roma, 1970. – P. 7.

учении Новациана (преимущественно касающемся первых двух Лиц Троицы) явно заметен субординационизм, объясняемый, по мнению Р. Де Симоне, философской погрешностью, поскольку он свойства физической сущности (entity) переносит на метафизическую область, где законы физического существования теряют свою ценность¹. По другому объяснению, «пытаясь избежать двоебожия, Новациан впадает в субординационизм, который все равно приводит к своего рода двоебожию, в котором Сын является не таким же высшим Богом, но Богом, так сказать, второго порядка, вторичным Богом», поскольку римский христианский мыслитель путает природные и ипостасные свойства². Однако, несмотря на эти «протоарианские симптомы», триадология Новациана представляет собой яркое явление в доникейском богословии. В христологии же он, полемизируя против докетизма и адопционизма, подчеркивает, что Христос есть истинный Бог и истинный человек, одновременно акцентируя теорию «взаимообщения свойств» двух естеств во Христе³. Поэтому заслуги Новациана в развитии латинской теологии нельзя ни преувеличивать, ни отрицать.

Наконец, оставив в стороне таких не очень интересных писателей и мыслителей, как Викторин Петавийский, Коммодиан и Арнобий⁴, можно сказать несколько слов о Лактанции. Родился приблизительно в середине III в. и дожил почти до Никейского собора. Обладая широкой эрудицией, Лактанций выступает в доникейскую эпоху как один из наиболее значимых западных богословов. По мнению русского ученого, «ум Лактанция, хотя и неглубокий, но зато способный к мышлению довольно последовательному, живой и острый, благодаря Лактанциевой профессии ритора еще более приспособившийся к тому, чтобы быстро схватывать слабые пункты в аргументации и вообще в рассуждениях сторонников взглядов, им оспариваемых, из принимаемых последними положений делать выводы, явная несообразность которых делает для всех очевидной и нелепость самых тех положений. Писатель обладал при этом редкой способностью пояснять свои мысли, как нельзя более подходившими к делу примерами и излагать эти мысли так же живо, как живо появлялись они в его сознании. Эти свойства дарования, ценимые в каждом писателе,

¹ Ibid. – P. 181.

² Фокин А.Р. Указ. соч. – С. 225.

³ De Simone R. J. Op. cit. – P. 81–82.

⁴ О них см.: Фокин А. Р. Указ. соч. – С. 238–281.

который владеет ими, особенно ценны в древнем апологете, на котором лежала нелегкая задача дать апологию христианства не только основательную, но и в литературном отношении безукоризненно составленную, написанную живо, увлекательно и остроумно»¹. В главном труде Лактанция «Божественные установления» прослеживается несомненный философский колорит, который заметен, например, в таком высказывании: «Причина пороков кроется в незнании самих себя: если кто познает истину, тот разрушит эту причину, узнав, куда следует направляться и каким образом следует проводить свою жизнь. Я кратко изложу суть этих знаний, ибо никакую религию нельзя принять без философии, и никакая философия не может быть понята без религии»². Правда, собственно «интеллектуальная составляющая» в творчестве Лактанция не особенно впечатляет, поскольку он был больше ритором, чем мыслителем³. И тем не менее в своих произведениях он затрагивает широкий спектр проблем христианского вероучения – от учения о Боге до эсхатологии⁴. В определенной степени Лактанций подводит итоги развития западной христианской мысли в доникейский период.

Безусловно, богатство и разнообразие тем, разработанных или затронутых в доникейском богословии, намного превосходит те тенденции, которые были обозначены нами выше. Но важно то, что именно эти тенденции, по нашему мнению, определили все последующее развитие церковного вероучения. В доникейском богословии Церковь начала выполнять ту задачу осознания себя, о которой Н. И. Сагарда пишет так: «Церковь должна была сама сознать себя, сделать своим достоянием спасительную мысль Божию, чтобы поистине обладать ею. Божественное сокровище, вверенное Церкви, не могло оставаться мертвым сокровищем: она призывалась, в силу присущей ей внутренней потребности, сознать основания своего исповедания. Эта необходимость подкреплялась еще миссией Церкви: она должна была призвать народы к подножию Креста и призванных воспитывать в вере. Но осуществление этой миссии содержало для Церкви задачу – дать

¹ Садов А. Древнехристианский церковный писатель Лактанций. – СПб., 1895. – С. 236–237.

² Лактанций. Божественные установления / пер. с лат., вступ. ст., комм. и указатель В. М. Тюленева. – Кн. I–VII. – СПб., 2007. – С. 37, 22.

³ Садов А. Указ. соч. – С. 239.

⁴ Фокин А. Р. Указ. соч. – С. 292–338.

содержанию своей веры определенное, живое выражение. Церковь не только должна была сказать, что она верует, но и во что она верует, каков смысл и содержание вверенных ей истин Откровения, и должна была сказать так, чтобы это было понятно, осязаемо и постижимо как для вступающих в нее, так и для ее собственных членов, – только так возможно самосозидание Церкви в направлении внутрь и вовне»¹. Дальнейшее решение этой задачи Церкви предстояло последующим поколениям христианских богословов.

¹ Сагарда Н. И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.): ее главнейшие направления и характерные особенности // Творения блаженного Феодорита епископа Кирского. – М., 2003. – С. 645.

ЦЕРКОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ

В ПЕРИОД ОТ ПЕРВОГО ДО ВТОРОГО ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА: 325–381 ГОДЫ

В течение IV в. происходит одно из самых величайших событий в истории человечества, связанных с судьбой религии Христовой: она, бывшая до того религией недозволенной и гонимой, к концу этого века становится религией торжествующей. В средоточии этого удивительнейшего преобразования языческого мира и Римской империи находится личность и деятельность святого равноапостольного императора Константина Великого. Какие бы противоречивые оценки этот великий государь не получал со стороны ученых, один факт остается несомненным: через свое личное обращение в христианство, он повернул ход мировой истории. Поэтому, «припоминая на смертном одре все события своей жизни, он со спокойным сознанием мог сказать, что великое дело, порученное ему Провидением, он совершил: распадавшееся римское государство соединил под одной властью, примирив его с христианством, и упорядочил торжество Церкви в будущем. Всей своей деятельностью он глубоко повлиял не только на историю язычества и христианства, но и на историю всего человечества, и поэтому после своей смерти он наследовал почести, редкие в истории: римский сенат возвел его в боги, история признала его Великим, а Церковь – Равноапостольным»¹. Благодаря св. Константину изменяются не только отношения Церкви и государства, но и начинается процесс воцерковления этого государства и общества, который определил бытие Византии, а затем и святой Руси.

«Со времени Константина отношения правительственной власти к христианству совершенно изменяются. Не только отменяются недавние еще жестокие гонения, но государство вступает в союз с Церковью, начинает содействовать ей в осуществлении ее задач всеми находящимися в его распоряжении средствами. Для Церкви открывается самая широкая возможность развития всех сторон ее жизни и деятельности, ее влияние может теперь распространяться на всю область человеческих

¹ Спасский А. А. Обращения императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви. – СПб., 2007. – С. 75.

отношений, подлежащих до сих пор лишь ведению государства, христианские принципы вносятся в строй самой государственной жизни. Начинается новый период в жизни и Церкви, и государства, резко отличающийся от предыдущего; теперь создаются в своей основе те формы отношений Церкви и государства, которые продолжают существовать, именно на Востоке, во все дальнейшее время»¹.

Одним из стержневых моментов этого процесса было то, что православие стало «не только объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим и самым чутким нервом». Поэтому «властители Византии могли безнаказанно экспериментировать над имуществом, личностью и жизнью своих подданных, – народ все сносил и терпел; но горе им было, если они отваживались святотатственными руками прикоснуться к заветной святыне – православным догматам и канонам: тогда чувство боли пробегало по всему народному организму и сопровождалось более или менее сильными нестроениями во всех сферах государственной жизни»². Данный момент ярко проявляется в эпоху Вселенских соборов, детерминируя, среди прочего, и ход развития православного богословия.

Однако нельзя не отметить и того, что эти мощные факторы воцерковления греко-римского общества шли рука об руку с также сильными факторами внутренних нестроений в Церкви. Духи злобы поднебесной никогда не оставляли, не оставляют и не будут оставлять ее в покое, пока она существует на земле. Но если в доникейскую эпоху напор их больше осуществлялся извне, принимая форму внешних гонений и притеснений христиан, то, начиная с IV в., центр тяжести такой духовной брани лукавых сил с Церковью перемещается вовнутрь: эта духовная брань становится преимущественно догматической борьбой. Обычно IV в. обозначают как «век тринитарных (триадологических) споров».

«История Вселенских соборов входит в историю богословской мысли, а история богословской мысли первых веков христианства

¹ *Бриллиантов А. И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. – СПб., 2006. – С. 49.

² *Соколов И. И.* Лекции по истории греко-восточной Церкви. – Т. I. – СПб., 2005. – С. 9–10.

представляет собой комментарий на слово “Богочеловек” и складывается из двух периодов: триадологического (θεολογία) “богословие” и христологического (οἰκονομία) “домостроительство”»¹.

Констатируя этот, казалось бы, общеизвестный факт, следует учитывать два существенных момента.

Первый: догматические споры, как выражение духовной брани против Церкви, отнюдь не составляют всего содержания церковной жизни, а, соответственно, и богословской мысли указанного периода, как брань против злобы духов поднебесной не составляет всего содержания духовной жизни христианина. Ибо «освободившись от необходимости вести борьбу за внешнее существование, встречая со стороны государства уже не преследование, а покровительство и поддержку, Церковь получила возможность широкого и беспрепятственного развития разных сторон своей жизни <...> Богословская мысль представителей Церкви с особой энергией принимается за уяснение существенного содержания христианства как откровенной религии; наступает “золотой век” в истории древнехристианской науки патристической литературы»². Поэтому, наверное, можно сказать, что догматические споры возникли (и обычно возникают) как защитная реакция Церкви, оберегающей свое внутреннее развитие. Ереси (как и расколы) не стимулируют это развитие, а, наоборот, препятствуют ему.

Второй момент: схема «триадология – христология», фиксируемая В. В. Болотовым, является схемой скорее логической и абстрактной, чем реальной. Ибо в исторической реальности триадология и христология (опять же немислимая без сотериологии) были столь тесно переплетены друг с другом, что их невозможно отделить друг от друга, и это ясно проявляется в IV в. Причем в данный век, составляющий целую эпоху, как и в доникейский период, христология (и сотериология) находятся в самом средоточии развития богословской мысли³.

Весьма верно рассуждение А. Орлова: «В тесной связи с учением о Троице Боге у древних богословов переплетался христологический вопрос, – вопрос о взаимоотношении в Лице Спасителя божеской

¹ См.: Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. – М., 2007. – С. 31.

² Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. – СПб., 2007. – С. 51.

³ Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. – С. XI–XII.

и человеческой природ, представлявший, пожалуй, самую душу, жизненный нерв догматических движений как доникейской, так и послоникейской эпохи. Если сущность этих движений сводилась к вопросу о реальном взаимоотношении между Богом и миром, о преискреннем откровении человечеству во Христе божественной жизни, то собственно христологический вопрос является ближайшим уяснением *quomodo* этого таинства, тогда как вопрос о божественном Троиединстве представлял собою лишь его необходимую метафизическую предпосылку. Эта принципиальная важность христологической проблемы и ее органическая связь с метафизическими основами христианского богословия, ясно сознававшаяся на всем протяжении церковно-богословской мысли (Тертуллиан, Ириней, Ориген и др.), в особенности отчетливо выступил в церковном сознании в IV в., когда ариане, решительно отвергнув догмат об истинном божестве Христа, в подтверждении этого тезиса широко воспользовались всеми теми «уничижительными» для Христа библейскими изречениями о Нем, которыми частично пользовались для этой же цели и раннейшие еретики, и которые, по православному пониманию, имели отношение лишь к человеческой природе Спасителя».

Вследствие чего обозначение периода от первого до второго Вселенского собора как «эпохи триадологических споров» достаточно условно.

1. Арий и становление арианства

Оба этих момента можно наблюдать в арианских спорах. В происхождении арианской ереси и в личности самого ереснарха достаточно много загадочного. Связано это в первую очередь с тем, что от сочинений Ария и его сторонников сохранилось небольшое количество произведений (или их фрагментов)¹. Подобное обстоятельство даёт основание некоторым западным исследователям сомневаться в истинности, как они говорят, «традиционного видения», данной ереси, сложившегося под влиянием оппонентов арианства, в первую очередь – под влиянием св. Афанасия Великого.

Здесь встречается и утверждение (р. 7), что именно св. Афанасий ответствен за ту «концепцию арианства», которая стала доминировать в последующей истории Церкви. А она «искажила» истинный облик

¹ См.: *Luibheid C. Finding Arius // The Irish Theological Quarterly. – 1978. – V. 45. – P. 81.*

Ария как «церковного мыслителя», опирающегося на Священное Писание, Предание и разум¹.

Однако именно в таком традиционном (т. е. *православном*) видении и проявляются наиболее отчетливо как черты личности ересиарха, так и его лжеучения. Основные факты его биографии известны, хотя много неясностей с восстановлением раннего периода жизни Ария². Что же касается личности его, то одно из самых ярких описаний ее встречается у св. Епифания Кипрского: «Этот старик, напыщенный гордостью, сбился с прямого пути. Он был высок ростом, угрюм на вид, держал себя как хитрый змей и мог при помощи своего лукавого нрава увлечь всякое незлобивое сердце. Всегда одет он был в гемифорий и коловий, сладок был в беседе, всегда действуя на души убеждением и ласкательством»³. Церковный историк Созомен добавляет и еще одну черту – любовь к диалектике⁴. Таким образом, вырисовывается личность, казалось бы, даже вполне симпатичная: уважаемый пресвитер, отличающийся внешними подвигами телесной аскезы и носящий монашеское облачение, добрый в обращении, хорошо владеющий словом и, вероятно, сильный диспутант. Потому один наш ученый заметил об Арии: «Очевидно, последующие поколения ничего дурного не могли бы сказать о нём, если бы он не сделался виновником спора, который навсегда обратил его имя в синоним ужаснейшего отступления и проклятия; в этом споре прошла вся его дальнейшая жизнь; этот же спор, вероятно, вложил ему в первый раз в руки перо, чтобы защитить свое учение, сделав его писателем и даже поэтом»⁵. Однако в глубине этой, на первый взгляд, симпатичной личности таилась червоточина, верно подмеченная св. Епифанием, – гордыня. Она-то и послужила тем камешком, который вызвал обвал лавины церковных нестроений.

¹ *Wiles M. Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries.* – Oxford, 1996. – P. 1–26.

² Подробно см.: *Bouларанд E. Les debuts d'Arius // Bulletin de Literature Ecclesiastique.* – 1965. – Т. 65. – P. 175–187; *Williams R. Arius. Heresy and Tradition.* – London, 2001. – P. 29–47.

³ Творения святого Епифания Кипрского. – Ч. IV. – М., 1880. – С. 109–110.

⁴ Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. – СПб., 1851. – С. 57.

⁵ *Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений и первый Вселенский собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви.* – СПб., 2007. – С. 10.

Насколько Арий был плодотворным писателем, сказать трудно, ибо от его сочинений дошло до нас, как уже отмечалось, очень немногое¹. Эти образцы литературной деятельности ересиарха позволяли (и позволяют) строить различные гипотезы об истоках его лжеучения, некоторые из которых явно канули в Лету. Так, в настоящее время уже вряд ли возможна та дилемма, которая вызвала горячий спор в нашей церковноисторической науке и который кратко сводился к следующему: находятся ли эти истоки в Антиохийской школе, или же ересь Ария определяется развитием Александрийской школы.

А. П. Лебедев полагал, что эти школы «создали всю или почти всю богословскую литературу того времени, были ключом к тогдашней богословской учености. От влияния школ не освобождался ни один замечательный деятель в церковной среде того времени». Отсюда он делает следующий вывод: «Центральным пунктом антиникейского направления была Антиохия Сирийская, подобно тому, как Александрия была главнейшим пунктом, откуда распространялось направление Никейское»². Однако его точка зрения вызвала резкую критику протоиерея А. М. Иванцова-Платонова, ратующего за теорию александрийских корней арианства, вследствие чего А. П. Лебедев вынужден был долго защищаться. Спор этих двух русских ученых был тесно связан с полемикой среди протестантских исследователей и затронул других русских церковных историков. Сам автор склоняется к александрийской гипотезе, считая, что «Ориген есть в сущности последний из восточных богословов, в системе которого мы можем искать корни арианской доктрины»².

Причем данные школы мыслились именно как *богословские* направления, с присущими им специфическими чертами. Что касается Антиохийской школы, то происхождение арианства связывалось с личностью св. Лукиана Антиохийского – пресвитера, дидаскала и мученика, учениками которого были многие видные представители арианствующего движения (Евсевий Никомидийский, Марк Халкидонский, Феогнис

¹ См.: *Bouларанд Е. L'hérésie d'Arius et la "foi" de Nicée.* – Paris, 1972. – P. 39–65.

² См.: *Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V вв. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской.* – СПб., 2004. – С. 11, 51; *Лебедев А. П. Из истории Вселенских соборов IV и V вв. Poleмика А. П. Лебедева с прот. А. М. Иванцовым-Платоновым.* – СПб., 2004; *Свящ. Д. Лебедев. Вопрос о происхождении арианства // Отдельный оттиск из «Богословского Вестника».* – Сергиев Посад, 1916. – С. 31–32.

Никейский и др.) и которого некоторые западные исследователи называли Арием до Ария¹. Однако следует учитывать два существенных обстоятельства: во-первых, св. Лукиан был преимущественно «текстологом Священного Писания» и относительно его догматических воззрений сохранились очень скудные сведения; во всяком случае, из этих сведений можно заключить, что учение о Святой Троице этого прославленного мученика носило, скорее, антиарианский, чем протоарианский или проарианский характер. Во-вторых, Антиохийская школа как богословское направление начинается со св. Евстафия Антиохийского – одного из самых непримиримых врагов арианства, который стал первой жертвой так называемой антиникейской реакции. Следовательно, один член указанной дилеммы отпадает, и сама она, таким образом, перестает существовать. Если же обратиться к Александрийской школе, то в определенной степени можно говорить о ней как о цельном образовательном учреждении с преемственностью дидаскалов², хотя и здесь существуют некоторые проблемные моменты³. Но вот говорить об Александрийской школе как о некоем *едином богословском течении* довольно сложно. Прежде всего, богословские взгляды Оригена развивались явно по совсем иной траектории, нежели взгляды его предшественника Климента. Далее, из последующих александрийских дидаскалов Иракл (хотя о богословских взглядах его не сохранилось почти никаких сведений) и св. Дионисий Александрийский существенным образом дистанцировались от основных интуиций мирозерцания Оригена, а часто находились и в оппозиции к его основным богословским посылкам⁴. Правда, два последующих дидаскала – Феогност

¹ В данном случае мы опираемся на работу: Сидоров А. И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики (к предыстории Антиохийской школы) // Альфа и Омега. – 2007. – № 1 (48). – С. 36–50; № 2 (49). – С. 38–57. Был ли сам Арий учеником св. Лукиана, остается неясным, ибо кроме одного личного свидетельства ересиарха, обращавшегося к Евсевию Никомидийскому как к «солукианисту», у нас нет никаких данных.

² Дьяконов А. П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. Типы высшей богословской школы в древней Церкви в III–IV вв. и др. – СПб., 2006. – С. 447–466.

³ Так, сомнения возникают относительно того, являлся ли Ориген учеником Климента Александрийского. См.: Bardy G. Aux origines de l'école d'Alexandrie // Recherches de Science Religieuse. – 1937. – Т. 27. – Р. 83–85.

⁴ См.: Bienert W. A. Dyonisius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. – Berlin – N.Y., 1978. – S. 106–133, 222–223.

и Пиерий – находились преимущественно в русле воззрений Оригена¹, но со св. Петром Александрийским маятник качнулся в другую сторону. «Он первый открыто восстает против основных заблуждений Оригена, ведет долгую и упорную борьбу с приверженцами Оригеновской партии и, наконец, сообщает новое направление Александрийской школе. Но тот же Петр глубоко уважает Оригена за его научные труды и разделяет его воззрения, чуждые крайности. Строго православный по своему направлению, он дает ход православию и оно при нем одерживает явную победу»². Наконец, с Дидимом Слепцом Александрийская школа вновь возвращается к оригенизму, но это был ее «последний аккорд». Таким образом, как богословское направление Александрийская школа характеризуется диссонансом мировоззренческих тенденций, порой скрыто, а порой и открыто вступающих в конфликт друг с другом. Тем не менее личность и мирозерцание Ария никак не вписывается в этот диссонанс. Единственной точкой пересечения арианского лжеучения и оригенистских интуиций является триадология, но и здесь различие между Арием и Оригеном, по характеристике В. В. Болотова, «коренное и существенное», хотя нет и недостатка и в пунктах их соприкосновения³. Однако в христологии, сотериологии, эсхатологии прочих догматических воззрениях взгляды двух ересиархов часто развивались совсем в противоположных направлениях. Поэтому искать в оригенизме истоки лжеучения Ария – занятие, по нашему мнению, довольно бессмысленное, хотя отдельные элементы его взглядов можно обнаружить как у греческих апологетов II в. (например, у Афинагора), так и у представителей Александрийской школы⁴. Но дело не в отдельных элементах, а в том, что объединяет их в единое целое, т. е.

¹ Изложение их богословских взглядов на основе весьма скудных источников см.: *Radford L. R. Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter. A Study in the Early History of Origenism.* – Cambridge, 1908. – P. 1–57.

² *Чистосердов П.* Св. Петр Александрийский (его жизнь и деятельность). – Харьков, 1901. – С. 52. Правда, антиоригенизм св. Петра подвергается сомнению в кн.: *Vivian T. St. Peter of Alexandria. Bishop and Martyr.* – Philadelphia, 1988. – P. 110–122. Но эти сомнения, по нашему мнению, зиждутся на очень зыбких основаниях.

³ *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. – Т. I.: Учение Оригена о Св. Троице. – М., 1999. – С. 386–387.

⁴ См.: *Barnard L. W. The Antecedents of Arius // Vigiliae Christianae.* – 1970. – V. 24. – P. 172–188.

как бы в «жизненном принципе» арианства, который кардинально отличался от духа православного христианства.

В прошлом неоднократно предпринимались попытки видеть этот «жизненный принцип» арианства в философии.

«В арианстве “подняло голову” против христианского Откровения некоторое общее направление, стремившееся отодвинуть его на задний план, а первое место представить философии. С формальной стороны именно в этом и заключалась сущность разногласия между арианством и учением Церкви. Арий со своими единомышленниками стоял на почве философии и диалектики, так как источником познания божественных истин он считал естественный разум; Священное Писание он ценил лишь настолько, насколько оно, по его мнению, доказывало результаты его рассуждений. Ариане стремились приблизить сверхъестественные истины к пониманию их человеческим рассудком, и по законам и понятиям последнего судили о достоинстве этих истин»¹.

И действительно, исследователи обнаруживают определенную рецепцию различных ответвлений античной философии (особенно платонизма) у Ария². Тем не менее вряд ли такая рецепция детерминировала сущностные черты мирозерцания ересиарха³. Конечно, весомый элемент рассудочной изворотливости присутствовал в его мирозерцании, но Арий все же пытался опираться на Священное Писание и, насколько это было возможно, на церковное Предание. В определенной степени можно сказать, что целью его было «развить основанный на Писании и рационально последовательный катехизис»⁴.

¹ См.: *Иеромонах Владимир (Благодарумов)*. Св. Афанасий Александрийский. Его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. – Кишинев, 1895. – С. 30. Ср. также суждение: арианство есть только философия своего времени, облаченная в христианскую одежду (is only the philosophy of the day put into a Christian dress). *Gwatkin H. M.* The Arian Controversy. – London, 1914. – P. 6.

² См.: *Ricken F.* Zur Rezeption platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios // *Theologie und Philosophie*. – 1978. – Bd. 53. – S. 337–343.

³ См. замечание, что идеи Ария коренятся в неправильном толковании Священного Писания, т. е. носят преимущественно экзегетический характер: *Bouларand E.* Aux sources de la doctrine d’Arius // *Bulletin de Literature Ecclesiastique*. – 1967. – Т. 68. – P. 18–19.

⁴ *Williams R.* Arius. – P. 111.

В том-то и состояла опасность этой «архетипической ереси», что она предстала в облики церковности, будучи по сути своей «рационализирующей псевдоцерковностью». И неслучайно церковный историк Сократ, говоря об ересиархе, замечает: «Новыми умозаключениями он возбудил многих к исследованию – и малая искра превратилась в великий пожар»¹. Примечательно, что великие искушения в Церкви IV в. начались, казалось бы, с безобидной богословской дискуссии, где св. Александр Александрийский выступил первоначально в качестве третьей стороны в споре Ария и его оппонентов. По свидетельству Созомена, Арий высказал свой главный тезис: «Сын Божий произошел из несущего, и было время, когда Его не было. По самопроизволению Он способен ко злу и к добродетели. Он есть создание и тварь». Затем историк продолжает: «Вероятно, много и другого говорил Арий, когда подтверждал свои мнения и рассуждал о каждом из этих вопросов. Некоторые, слыша подобные выражения, начали порицать Александра, зачем он, вопреки долгу, терпит нововведения в догмате. Александр, признав за лучшее в деле сомнительном дать волю говорить той и другой стороне, чтобы устранить мысль о принуждении и примирить спорящих убеждением, сел как судья вместе с клириками и ввел обе стороны в состязание. Но в словесных спорах обыкновенно всякий старается одержать победу. Арий защищал высказанные им положения, а прочие доказывали, что Сын единосущен и совечен Отцу. Было и другое заседание и рассуждение о тех же вопросах, но спорившие опять не сошлись между собою. Так как рассматриваемый предмет казался очень сомнительным, то сперва колебался несколько и Александр, похваляя иногда одних, иногда других, но, наконец, присоединившись к стороне тех, которые утверждали, что Сын единосущен и совечен Отцу, он приказал, чтобы и Арий, оставив противоречия, мыслил таким же образом. Однако же Арий не слушался, тем более что около него было уже много епископов и клира, которые думали, что он говорит правильно. Поэтому Александр отлучил от Церкви как его самого, так и клириков, державших в догмате его сторону»². Эта пространная выдержка из труда Созомена хорошо показывает детали генезиса арианства: искру богословской дискуссии превратило в пламя пожара догматических споров *непослушание* пресвитера своему владыке, который, кстати, «руководил прениями с большой умерен-

¹ Сократ Схоластик. Церковная история. – М., 1996. – С. 10.

² Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. – С. 57–58.

ностью и благожеланием»¹. Конечно, как всегда в истории Церкви, идейные расхождения сильно осложнились и запутывались личными отношениями, ибо Арий в прошлом был соперником св. Александра в качестве кандидата на Александрийскую кафедру.

Блаж. Феодорит, называющий Александра «мужественным поборником евангельских догматов», сообщает, что когда преемником Ахилла, занимавшего кафедру после св. Петра Александрийского, был избран Александр, то «стоявший в чине пресвитеров и имевший поручение изъяснять Божественное Писание Арий, видя, что Александр получил кормило архиерейства, не вынес приражения зависти, но, возбуждаемый ею, изыскивал предлоги ко вражде и ссоре. Достохвальная жизнь Александра, конечно, не позволяла ему сплесть на него клеветы, однако же, движимый завистью, он не мог и успокоиться»².

Как считает владыка Лоллий, «несомненно, что на выборах происходила крупная борьба, и все избиратели разделились на две партии: пресвитеры и прочие клирики стояли за Ария, народ же всецело был на стороне Александра. Если для пресвитеров Арий был их сослуживец и даже приятелем и притом человеком передовым среди них, коему покойный Ахилла дал особые полномочия и права, то для народа он был еще новичком, недавним мелитианином и запрещенным диаконом. В Александре же народ видел пресвитера давнего и человека жизни достохвальной»³.

Кроме того, Арий чувствовал поддержку определенной части александрийского клира и мирян, поскольку, по словам св. Епифания, он «отвлек от Церкви для единения с собою девственниц числом семь сот. Есть слух, что он же увлек еще семь пресвитеров и двенадцать диаконов. Яд его достиг даже и до епископов. Ибо он убедил Секунда Пентапольского и других действовать вместе с ним»⁴.

По мнению А. А. Спасского, «всех клириков, оставшихся верными Александру, насчитывается 26 пресвитеров и 44 диакона, если же исключить мареотских клириков, то на долю собственно александрийских клириков падет 17 пресвитеров и 24 диакона. Таким образом, Арий увлек за собой почти 1/3 клира, а если считать одних александрийских, то почти 1/2»⁵.

¹ Дюшен Л. История древней Церкви. – Т. II. – М., 1914. – С. 88.

² Феодорит епископ Кирский. Церковная история. – М., 1993. – С. 25.

³ Архиепископ Лоллий (Юрьевский). Александрия и Египет. – СПб., 2001. – С. 88–89.

⁴ Творения святого Епифания Кипрского. – Ч. IV. – С. 110.

⁵ Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений. – С. 12.

Однако, сколько бы важными и весомыми не были эти личные и церковно-политические обстоятельства, последующий ход развития событий в Церкви определили не они, а принципиальное догматическое противостояние.

Высказывая свои положения о том, что «некогда было, когда Сына не было» и что Сын произошел «из несущего» (ἐξ οὐκ ὄντων), а потому есть Тварь (хотя Тварь исключительная, превышающая все прочие твари), Арий «выходит из понятия Бога как абсолютно единой Первопричины всего сущего. Бог как таковой нерожден, безначален, неизменяем и один только в собственном первоисточном смысле владеет бессмертием, премудростью, всемогуществом, благостью и другими совершенствами. И ничто из происшедшего не может сравниться с Ним, ни по субстанции, ни по славе, ни по вечности, потому что это противоречило бы идее единства Божия, простоты и неизменяемости. Понятие простоты и неизменяемости, по его мнению, не допускает и рождения в смысле сообщения божественного существа. Естественно, что для Сына остается только творческая сила Отца. И хотя один только Сын произведен действием творческой силы самого Отца, тем не менее Он принадлежит к разряду творений»¹. Рассматриваемое в таком ракурсе лжеучение Ария производит впечатление скучного и достаточно унылого философствования, прикрываемого «фиговым листочком» библейских цитат. И неслучайно А. А. Спасский охарактеризовал это лжеучение следующим образом: «Догматика Ария проста до чрезвычайности, ясна до прозрачности, и в то же время суха и скудна содержанием как логическая формула»². Но в таком случае остается непонятным, каким образом эта «логическая формула» увлекла не только Ария, но и достаточно большое количество его приверженцев, ибо подобные формулы сами по себе в истории остаются уделом немногих чудаков, не привлекая к себе массы. Попыткой обнаружить внутренний движущий мотив арианства являются работы двух американских исследователей, которые постарались обрисовать сотериологическую подоплеку арианской ереси³. Согласно мнению этих исследователей,

¹ Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). – СПб., 1890. – С. 26–27.

² Спасский А. А. История догматических движений. – С. 169.

³ Мы опираемся на две работы: Gregg R. C., Groh D. E. Early Arianism. A View of Salvation. – Philadelphia, 1981; Greg R. C., Groh D. E. The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica. – 1984. – V. XV. – Part 1. – P. 305–316.

суть христологических и сотериологических заблуждений ранних ариан (которые, естественно, находились в органической связи с их заблуждениями триадологическими) можно обозначить так: называя Сына Богом без артикля (Θεός), они подразумевали, что Он является божественным (θεῖος). Кроме того, по их учению, только Бог-Отец не может изменяться (непреложен – ἄτρεπτος), а Сын – изменчив (τρέπτός), как прочие твари. Поэтому, нарушая онтологическое единство Отца и Сына, Арий и его сторонники тяготели к адопцианству, полагая, что Христос стал Сыном Божиим «по причастию», вследствие Своего нравственного преуспевания (προκοπή). – Если эта христологическая и сотериологическая подоплека первоначальных арианских заблуждений соответствует истине, то резюме подобных заблуждений сводится к одной незатейливой фразе: Христос как Тварь спасает прочие твари. Или, перефразируя известное положение античной философии: «подобное познается подобным», содержание арианской сотериологии сводится к формуле: «подобное спасается подобным». Каковы истоки такой еретической христологии и сотериологии – иудеохристианская «ангелохристология», или адопцианство Павла Самосатского¹ – не очень важно. Главное в том, что такая еретическая концепция вступала в непримиримое противоречие со всей православной сотериологией вообще и с идеей обожения, в частности.

И неслучайно св. Александр Александрийский в своем послании, передаваемом блаж. Феодоритом², пишет об Арии и его последователях: «Осуждая все апостольское благочестивое учение и, подобно иудеям, составив христороственное сборище, они отвергают Божество Спасителя нашего и проповедают, что *Он равен всем людям*. Собирая все выдержки из Писания, в которых говорится о спасительном Его Домостроительстве и уничтожении ради нас, посредством этих выдержек они стараются подтвердить нечестивую свою проповедь, а от выражений, говорящих об исконной Его Божественности и неизреченной славе у Отца, отвращаются»³. Сотериологическая подоплека

¹ См. предположения в работе: Lorenz R. Arius judaizanz? Untersuchungen zur dogmengeschichtliche Einordnung des Arius. – Göttingen, 1979. – S. 135, 177–179.

² Здесь оно адресуется Александру Константинопольскому, но получателем этого письма был, вероятно, Александр Фессалоникийский. См.: Бриллиантов А. И. К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства. – СПб., 2006. – С. 94–95.

³ Феодорит епископ Кирский. Церковная история. – С. 27.

конфликта Ария с Православием, защищаемым св. Александром и иже с ним, здесь явно налицо. А, кроме того, обнаруживается также и экзегетическая составляющая догматических споров, поскольку в таком идейном столкновении речь постоянно шла о правильном понимании и изъяснении Священного Писания¹. И в творениях преемника св. Александра Александрийского – св. Афанасия Великого, удивительной личности даже среди неисчислимого сонма осиянных благодатью Божией отцов, – также проявляются обе эти существенные черты догматической борьбы IV в.

Ср. его характеристику: «Не много в истории можно найти лиц, чьих действия и все обстоятельства жизни были бы сосредоточены на одном деле, как это было у Великого Святителя Александрийского; еще менее можно встретить мужей, которые с такой верностью выдержали бы себя в своей продолжительной деятельности и поступали бы с такой последовательностью, единством и непреклонностью для достижения цели, однажды им принятой. Пламенея любовью к св. Церкви Христовой, подвергавшейся опасности от упорнейших и злых еретиков, почитая дело ее как бы своим собственным, и всегда будучи готовым принести себя в жертву за благо Церкви, св. Афанасий в продолжении всего своего пастырского служения не искал ничего, кроме блага Церкви, а в арианах видел только то, чем они были на самом деле, т. е. врагов Церкви и ее Православия»².

Противостояние двух сотериологических позиций в этой борьбе один наш православный ученый выразил следующим образом: «Ариане верили в совершение дела нашего искупления, но представляли его таким делом, которое мог вполне совершить вымышленный ими посредник между Богом и миром – тварь. Св. Афанасий, напротив, показывает, что дело искупления людей есть столь великое дело, что его не могла исполнить никакая тварь, сколько бы ни была она высока по своему достоинству в ряду прочих тварей – что это дело мог совершить только Бог»³. Ересь арианства для св. Афанасия, как и для всех православных богословов, была неприемлемой в первую очередь именно

¹ См.: *Kannengiesser Ch. Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis.* – Berkeley, 1982. – P. 1.

² *Ловягин Е.* О заслугах святого Афанасия Великого для Церкви в борьбе с арианством. – СПб., 1850. – С. 126–127.

³ *Иеромонах Кирилл (Лопатин).* Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). – Казань, 1894. – С. 120.

потому, что она не только искажала, но и прямо уничтожала *душу и сердце* христианского Благовестия – учение о спасении. А, согласно Александрийскому святителю, «спасение людей было возможно только при условии внутреннего перерождения всей человеческой природы чрез соединение ее с высшей Божественной силой. Лишь соединение человека в тайне Боговоплощения с Божественностью, препобеждающей осуждение и немощь естества, могло даровать ему спасение»¹.

Иногда высказывается мнение, что Христос, согласно св. Афанасию, является «Автором спасения» преимущественно благодаря Своему Боже-ству, а человеческая природа Его при этом служит как бы «инструментом»². Однако подобное акцентирование на «инструментальности» человеческого естества Господа при внешней, казалось бы, правильности его таит в себе, на наш взгляд, определенную некорректность и искажает перспективу богословия св. Афанасия. Для него приятие Богом Словом полноты человеческой природы (обозначаемой часто термином «плоть») и обоже-ние ее в этой полноте играло первостепенную роль.

Такая сотериологическая перспектива немыслима без идеи обоже-ния, которую св. Афанасий (вслед за св. Иринеем) развивал и защищал с неутомимой энергией³. Помимо этого, сотериология и христология святителя определяла его экзегезу, хотя, в свою очередь, толкование Священного Писания уходило у него своими корнями в учение о Боге Слове воплотившимся⁴. Среди подлинных творений Александрийско-го почти нет экзегетических, в прямом смысле этого слова произведе-ний, но его блестящее знание Писания позволило ему во всеоружии противостоять арианской лжеэкзегезе⁵.

Как известно, столкновение Ария со св. Александром Александрийским и опекаемым им молодым диаконом Афанасием, уже тогда

¹ *Скурат К. Е.* Учение о спасении Афанасия Великого. – Сергиев Посад, 2006. – С. 178–179.

² *Roldanus J.* Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie. – Leiden, 1977. – P. 356.

³ *Понов И. В.* Труды по патрологии. – Т. I. – С. 78–93.

⁴ *Torrance Th. E.* Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. – Edinburgh, 1995. – P. 230.

⁵ *Иеромонах Кирилл (Лопатин).* Указ. соч. – С. 88–113; *Kannengiesser Ch.* Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. – Leiden, 2006. – P. 708–713.

проявившим себя в качестве сильного богослова, быстро вышло за пределы Египта и привело к созыву первого Вселенского собора. События, развернувшиеся до собора и на нем самом, достаточно хорошо описаны. Не касаясь их, можно только сказать, что сам Никейский символ, дополненный позднее на втором Вселенском соборе, представляет собой, по точности, ясности и глубине формулировок, несомненный богословский шедевр, невозможный без действия Святого Духа, Который достоверно показал, как сила Божия в немощи человеческой совершается. И само собой разумеется, что «постановление Первого Вселенского собора имеет огромное значение, потому что оно утвердило учение о единстве и равнобожественности Отца и Сына и Их совечности и ввело в богословие понятие единосущия, точно выражающее объективное единство Троицы»¹. Помимо всего прочего, Никео-Цареградский символ веры, по сравнению с предшествующими крещальными символами, обрел совсем иное качество: он стал «тестом православия»², на который ориентировались все последующие соборные изложения православного вероучения и который, что следует особо подчеркнуть, превратился в неотъемлемую и важнейшую часть литургической жизни Церкви. Могло создаться впечатление, что точка в догматических спорах поставлена: «Никейский Собор окончил свои великие деяния; ересь обличена, разногласие примирено; составлены и по всему христианскому миру разосланы правила для руководства Церкви; непокорные голосу Собора – наказаны. Казалось бы, теперь всюду в Церкви должен был водвориться мир, которого так сильно желали император и созванные им епископы. К сожалению, это благочестивое желание друзей мира не было удовлетворено вполне, или, если и было удовлетворено, то весьма ненадолго»³. Началась новая фаза догматических споров.

Арий нашел себе серьезных покровителей среди ряда восточных епископов, из которых выделялся в первую очередь Евсевий Никомидийский. Необычно изворотливый и ловкий политик, он был слабым богословом, но личностью, вероятно, притягательной⁴. На Никейском

¹ *Верховский С. С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете православия. – М., 2004. – С. 439.

² См.: *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. – London, 1960. – P. 205 ff.

³ *Иоанн, епископ Аксайский.* История Вселенских соборов. – М., 1995. – С. 41.

⁴ *Сидоров А. И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега. – 2007. – № 2 (49). – С. 39–43.

соборе он лицемерно подписал символ, но отказался подписать анафематствование Ария, поэтому был сослан; однако вскоре Евсевий вернулся, сумел завоевать расположение Константина Великого и, по сути дела, возглавил «антиникейскую реакцию». Тезка его, Евсевий Кесарийский, был не менее влиятелен. Ибо «Евсевия Кесарийского Константин чтит искренне как человека, чрезвычайно полезного для победы христианства над миром языческой культуры и для закрепления и углубления государственного значения Церкви, чего особенно хотел достичь Константин. Ему импонировал Евсевий энциклопедическим знанием наук: эллинской литературы, философии, истории, хронологии, текста и экзегезы Библии»¹. Заслуженно стяжав славу «отца церковной истории», Евсевий тем не менее и до собора поддерживал Ария и при начавшемся антиникейском движении стал на сторону его, считая, что поддержанное большинством епископов это движение способно обеспечить мир в Церкви².

По мнению М. Муретова, Евсевий Кесарийский «не совсем благосклонно смотрел на богословские распри и своего времени и вообще довольно толерантно относился к догматическим разномнениям тогдашних партий, не придавая богословско-спекулятивным тонкостям первенствующего значения в деле веры и спасения»³. Впрочем, представлять Евсевия Кесарийского этакой «богословской амебой», на наш взгляд, некорректно: его полемика с Маркеллом Анкирским показывает серьезную вовлеченность в тонкости догматических распрей. Правда, в этих тонкостях он, следует признать, разбирался плохо.

К этому антиникейскому движению примкнуло много и других восточных епископов, которые упорно отказывались называть себя арианами. Св. Афанасий цитирует одно послание их, где говорится: «Не были мы последователями Ариевыми; ибо как нам, быв епископами, последовать пресвитеру? Не принимали мы иной какой-либо веры, кроме переданной изначала; напротив того, став последователями веры его (Ария. – *Прим. авт.*), скорее сами приблизили его к себе,

¹ Карташев А. В. Вселенские соборы. – М., 1994. – С. 41.

² Сидоров А. И. Древнецерковная историческая письменность. Основные этапы становления древнецерковной историографии // Альфа и Омега. – 2007. – № 3 (50)6. – С. 377–379.

³ Муретов М. Евсевий Памфил. Возражения на книгу Н. Розанова «Евсевий Памфил епископ Кесари Палестинской» // Отдельный оттиск из Православного Обозрения. – М., 1881. – С. 25.

нежели ему последовали»¹. Консервативный настрой основной массы «антиникейцев», которых связывали с Арием порой чисто личные или конъюнктурные соображения, ощущается здесь достаточно ясно.

С богословской точки зрения антиникейское движение также было очень пестрым. По словам А. Орлова, «не только общий состав антиникейской коалиции, но и убеждения отдельных ее представителей, даже выдающихся по своей учености и влиянию, отличались крайней спутанностью и неустойчивостью: характерным примером в данном случае является Евстафий Севастийский, в течение своей долгой жизни стоявший и под никейским, и под арианским, и под омиусианским и евномианским знаменами. Несмотря на внутреннюю противоречивость и спутанность богословских воззрений у различных представителей характеризуемой группы, одна общая черта объединяла ее в единое целое: отчасти подозрительное, а отчасти и прямо отрицательное отношение к никео-афанасиевской идее «единосущия»². Конечно, в этой пестрой коалиции были люди, последовательно отстаивающие главные принципы арианского лжеучения: таковым являлся, например, Астерий Софист, упорно защищавший, среди прочего, и намеченную выше арианскую сотериологию³. Но они были скорее исключением, чем правилом. Многие представители «антиникейской реакции» позднее примкнули к «омиям», защищавшим, против никейского единосущия, только подобие Сына Отцу.

2. Защитники Никейского символа веры

Стан защитников Никейской веры был более сплоченным, хотя их богословские позиции не всегда отличались однородностью. Если так можно выразиться, на «полюсе чистого православия» находилась благодатная личность св. Афанасия, защита единосущия трех Лиц Святой Троицы, как уже указывалось, целиком и полностью основывалось на сотериологии и христологии.

Ср. еще суждение отца Георгия Флоровского: «В своем богословском исповедании св. Афанасий исходил из созерцания исторического

1 *Святитель Афанасий Великий*. Творения. – Т. III. – М., 1994. – С. 118.

2 *Орлов И.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. – С. 218.

3 См.: *Сидоров А. И.* Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега. – 2007. – № 2 (49). – С. 43–48.

лика Христа, Богочеловека и Спасителя, и тринитарный вопрос для него есть прежде всего христологический и сотериологический вопрос, – не вопрос умозрения, но вопрос живого религиозного опыта. Действительность свершившегося спасения свидетельствует для св. Афанасия о божественности и “единосущии” воплотившегося Слова, – ибо только Воплощение Единородного может быть спасительным. Смысл спасения он видит в том, что тварное человеческое естество соединилось (или, вернее, воссоединилось) с Богом»¹.

Конечно, главное значение этого святителя в раскрытии православной триадологии. Здесь важно подчеркнуть, что «догмат Троичности или, точнее, догмат Троиединства св. Афанасий признавал исключительно христианским, а в христианстве самым основным. Он называл его самым первоначальным Преданием, учением и верою вселенской Церкви. Св. Троица, по его мнению, есть основание христианской Церкви, а потому кто отпадает от Нее, тот не может быть членом христианской Церкви и носить имя христианина»². Несомненно, идея искупления, немыслимая, естественно, без идеи обожения, составляла одно из центральных тем всего богословского мирозерцания Александрийского святителя. Для него несомненным фактом было то, что «Христос таинственно *живет и действует* в каждом верующем. Своею смертью и воскресением Он, конечно, даровал нам победу над смертью, жизнь вечную и блаженство, но этим еще не исторгнуты от смерти все, *в частности*, лица, словом – искупление, хотя и совершенно для человеческого *рода*, но оно должно быть усвоено каждым человеком *в частности*»³. Данная идея искупления находится в зависимости от онтологии св. Афанасия, в которой отношения Бога к твари мыслятся в диалектической связке *инаковости* и *близости*; но здесь наличествует не только диалектическая, но и диалогическая связь: род человеческий не только пассивно воспринимает благодать Божию, но и активно участвует в этом *диалоге* Бога и твари⁴. Подобный *диалог*

¹ Флоровский Г. В. Восточные отцы Церкви. – М., 2005. – С. 67.

² Иеромонах Кирилл (Лопатин). Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице. (Сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). – Казань, 1894. – С. 272.

³ Иеромонах Владимир (Благодарзумы). Указ. соч. – С. 383.

⁴ Khaled Anatolius. Athanasius. The Coherence of his Thought. – London – N.Y., 1998. – P. 206–207.

для святителя немислим без подвижничества, в котором свободная воля активно взаимодействует с благодатью¹.

Соратником Александрийского святителя был св. Евстафий Антиохийский, которого св. Афанасий называет «исповедником и благочестивым в вере мужем»²; перемещенный с Берийской кафедры на Антиохийскую, вероятно, в 324 г., он сразу же собрал поместный собор, осудивший Ария³. На Никейском соборе он занимал одно из главенствующих мест, входя в ту группу почтенных архиереев, в которую обычно включаются «образованные защитники православия, хорошо понимавшие, в чем состоит сущность арианской ереси и какими средствами должно бороться против нее»⁴. После собора он вступил в полемику с Евсевием Кесарийским, о которой Сократ говорит так: «Антиохийский епископ укорял Евсевия Памфила в том, что он искажает Никейскую веру. А Евсевий говорил, что не приступает ее, и нападал на Евстафия, как на водителя Савеллиевой ереси»⁵. Судя по всему, эта полемика, которая шла рука об руку с «чисткой» Евстафием своего клира от всяких «арианобезумствующих»⁶, подготовила падение Антиохийского архипастыря. «Восточные епископы, по понятным причинам, чутко прислушивались к этой полемике. Будучи же в своей массе настроенными оппозиционно по отношению к учению о единосущии, они в душе или открыто становились на сторону Евсевия»⁷. И как только представился случай (произошло это, скорее всего, в 330 г.), св. Евстафий был лишен кафедры и отправлен в ссылку, где и скончался, став первой жертвой «антиникейской реакции». По словам Златоустого отца, написавшего «Похвалу святому Евстафию», арианствующие, «не в силах будучи противиться мудрости Евстафия и видя, что укрепления охраняются, изгоняют, наконец, проповедника из города»⁸. Причиной

¹ Brakke D. Athanasius and the Politics of Asceticism. – Oxford, 1995. – P. 152–1537.

² Святитель Афанасий Великий. Творения. – Т. II. – М., 1994. – С. 108.

³ Подробно о событиях, связанных с собором, и роли св. Евстафия в них см.: Бриллиантов А. И. К вопросу о философии Эригена и т. д. – С. 93–120.

⁴ Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений. – С. 36.

⁵ Сократ Схоластик. Церковная история. – С. 48.

⁶ Так (или «ариоманитами») называл ариан св. Епифаний Кипрский.

⁷ Кудрявцев Н. Евстафий Антиохийский // Отдельный оттиск из Богословского Вестника. – Сергиев Посад, 1910. – С. 22.

⁸ Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. – Т. II, кн. 2. – М., 1994. – С. 647.

этого изгнания, несомненно, служила непоколебимость св. Евстафия в защите Никейского символа веры, хотя формальные обвинения его носили совсем иной характер.

Как сообщает св. Афанасий, «поелику же он много ревновал по истине, ненавидел арианскую ересь и не принимал державшихся ее, то его оклеветали перед царем Константином; выдуман был и предлог, будто бы Евстафий оскорбил цареву мать»¹.

Можно еще отметить, что св. Евстафий, которого следует считать родоначальником Антиохийского богословского направления, был достаточно плодотворным писателем. Однако полностью сохранилось только одно его сочинение – «Об Аэндорской чревоушительнице против Оригена», где он критикует стиль экзегезы александрийского «дидакалы». Прочие творения Антиохийского святителя сохранились лишь во фрагментах, что весьма затрудняет адекватную реконструкцию его богословских взглядов². Если попытаться кратко суммировать эти взгляды, то можно сказать, что св. Евстафий подчеркивает единство Отца и Сына по Божеству, указывая следующий момент: Сын *по природе* есть истинный Сын Божий (φύσει Θεοῦ γνήσιος Υἱός). О Святом Духе как Лице Святой Троицы Антиохийский предстоятель говорит реже, хотя и упоминает о Нем. Момент ипостасного бытия Сына оттеняется им слабее, чем единосущие Его с Отцом, и у него встречаются отзвуки идей греческих апологетов II в. (особенно св. Феофила Антиохийского), что Слово (или Премудрость) есть Сила (δύναμις) Отца, рожденная для творения мира. Именно это, вероятно, и давало основание Евсевию Кесарийскому обвинять св. Евстафия в «савеллианстве».

Личность и учение Савелия, римского пресвитера первой половины III в., предстают в источниках весьма расплывчато, но в историю Церкви он вошел с дурной репутацией «классического монархианина». По словам одного исследователя, «к IV в. Савелий уже повсеместно известен

¹ *Святитель Афанасий Великий*. Творения. – Т. II. – С. 108.

² Изложение этих взглядов на русском языке см.: *Кудрявцев Н.* Указ. соч. – С. 39–57. Из западных исследований они наиболее полно освещаются в работе: *Sellers R. V.* *Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine*. – Cambridge, 1928. – P. 82–120. На эту работу опирается в своем серьезном труде: *Hanson R. P. C.* *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy*. 318–381. – Edinburgh, 1993. – P. 208–217.

как человек, который проповедовал совершенное тождество Отца и Сына и который утверждал, что они представляют собой “одно лицо”. Правдивость данного описания теперь оценить невозможно – все, что можно сказать по этому поводу, – это то, что фигура Савелия, поданная в таком виде, отбросила длинную тень на историю последующего богословия»¹. Учитывая это, суть савеллианства можно свести к следующему: Бог есть чистая Монада (Единица), которая в состоянии покоя выступает как «Бог молчащий», а в состоянии деятельности – как «Бог глаголющий». Для искупления мира Он является в трех Лицах, а, точнее, «Личинах»: Лицо Отца явилось в законе Моисея и вернулось опять в состояние покоя; Лицо Сына явилось в Вочеловечивании Бога и также, после Вознесения, вернулось в Монаду; для усвоения же людьми искупления и для освящения Церкви Бог предстал в Лице Духа. Когда эта роль будет исполнена, «Бог навеки вернется к состоянию чистой, безразличной Монады»². Безусловно, триадология св. Евстафия кардинальным образом отличается от савеллианства, но определенная нечеткость терминологии Антиохийского предстоятеля позволила Евсевию обвинять его в этой ереси.

Впрочем, центр тяжести его богословия находился не столько в учении о Святой Троице, сколько в христологии. Признавая во Христе две природы, святитель обозначает их различными понятиями; причем человечество Христа описывается им не только как «Человек» (ὁ ἄνθρωπος), но и как «Человек Христа», и даже как «человеческое орудие» (τὸ ἀνθρώπινον ὄργανον), а иногда – как «храм», «скиния» и «жилище». Что особенно важно в христологии св. Евстафия, так это постоянный акцент на полноте человеческого естества Господа: Он обладает не только единосущным нам телом, но и душой, которая разумна и единосущна всем прочим человеческим душам. Способ соединения двух естеств Христа св. Евстафий часто обозначает довольно подозрительным с точки зрения последующей терминологии понятием «сочетание» (συνάφεια), которое могла иметь смысл не только соединения, но и соприкосновения. Это иногда создавало впечатление, будто Антиохийский предстоятель учил лишь о «нравственном соединении» безличностного Логоса с человеком³. Однако это впечатление неверно и искажает объективное видение христологии св. Евстафия.

¹ *Иерей Иоанн Бер.* Указ. соч. – С. 130.

² *Мелиоранский Б. М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (I–VIII вв.). – Вып. 1. – СПб., 1910. – С. 144.

³ *Sellers R. V. Eustathius.* – P. 102–103.

Ибо, во-первых, «учение Антиохийского епископа об образе соединения естеств во Христе не может быть признано последовательным до конца»¹ вследствие зыбкости его терминологии. А, во-вторых, несмотря на такую зыбкость и текучесть терминологии, а также несмотря на его высказывания о том, что Слово обитало в Человеке или что Оно облачилось в этого Человека, св. Евстафий ясно осознавал тот факт, что Субъектом Вочеловечивания является Бог Слово, а поэтому ему был чужд христологический дуализм, предполагающий наличие двух субъектов во Христе².

Хотелось бы обратить особое внимание на акцентирование значения души в человеческой природе Христа у св. Евстафия. Оно, несомненно, связано с антиарианской полемикой святителя, который первым ясно осознал опасность отрицания человеческой души Господа, характерного для арианской христологии³. В лжеучении самого Ария этот момент, в качестве ясно выраженной формулировки, отсутствует⁴, но если попытаться выстроить логику рассуждений ересиарха, то подобный ход мысли совсем не представляется абсурдным. Ведь Слово, согласно Арию, было Тварью, разумной и способной изменяться, и в качестве таковой Оно осуществляло Домостроительство спасения. Воплотившись, Слово заняло место человеческой души, поскольку два разумных субъекта немислимы во Христе⁵. Эту логику, вероятно, почувствовал Евсевий Кесарийский, который, полемизируя с Маркеллом Анкирским, высказал положение, что Слово приводило в движение воспринятую Им плоть наподобие [обычной] человеческой души

¹ Кудрявцев Н. Указ. соч. – С. 52.

² Sellers R. V. Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. – London, 1940. – P. 123–124. Подобный христологический дуализм (иногда, правда, в смягченном варианте), или христологию типа «Логос-человек», обнаруживает у св. Евстафия, например: Liébaert J. Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) // Handbuch der Dogmengeschichte / Hrg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. – Bd. III, 1. – Freiburg – Basel – Wien, 1965. – S. 65–66.

³ Greer R. A. The Captain of our Salvation. A Study of the Patristic Exegesis of Hebrews. – Tübingen, 1973. – P. 135–139.

⁴ Barbel J. Jesus im Glauben der Kirche. Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. – Aachenburg, 1976. – S. 157.

⁵ Lorenz R. Die Christusseele im arianischen Streit // Zeitschrift für Kirchengeschichte. – 1983. – Bd. 94. – S. 35–36.

(τὴν σάρκα κινῶν ψυχῆς δίκην)¹. Еще более четко этот тезис арианской христологии высказал Евдоксий: он заявлял, что Сын не *воплощился*, а только *воплотился*. Ибо, согласно Евдоксию, Сын не воспринял человеческой души, но стал только плотью, так что Бог был явлен нам людям, как через занавес. Поэтому в [в Богочеловеке] нет двух природ (οὐ δύο φύσεις), ибо [Слово] не было совершенным человеком, но оно было Богом (конечно, *низшим* Богом) во плоти, заменив здесь душу (ἀντὶ ψυχῆς Θεὸς ἐν σαρκί), т. е. было в целом единой (одной) природой по сочетанию (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν)². Таким образом, арианская христология во многом предваряла ересь Аполлинария Лаодикийского и последующее монофизитство. По крайней мере, Аполлинарий был единомушен с Евсевием Кесарийским в своей полемике против «диопросопической христологии», которая, как он считал, была представлена не только деятелями Антиохийской школы, но и Маркеллом Анкирским, являвшимся, по его мнению, последователем Павла Самосатского³. Поэтому св. Евстафий, стремясь опровергнуть ее, постоянно подчеркивал значимость человеческой души Христа в деле Домостроительства спасения⁴. Почти не вызывает сомнений тот факт, что хотя позднейший сотериологический принцип: «что не воспринято, то и не исцелено», и не высказан Антиохийским предстоятелем, но является внутренним двигателем его антиарианской полемики.

Третьим серьезным богословом, защищающим Никейский символ веры, являлся Маркелл Анкирский, которого иногда считают крайним антиподом Ария⁵. Он прожил долгую (почти столетнюю), насыщенную событиями, бурную жизнь, вызвав самые противоречивые оценки как у современников, так и у ученых Нового времени.

¹ Behr J. The Nicene Faith. – Part 1. – P. 74–75.

² Сидоров А. И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега. – 2007. – № 2 (49). – С. 53.

³ Kelley McCarthy Spoerl. Apollinarian Christology and the Anti-Marcellian Tradition // Journal of Theological Studies. – 1994. – V. 45. – P. 545–568.

⁴ Вряд ли следует искать в христологии св. Евстафия следы оригеновского учения о «предсуществующей душе Христа», как это делает: Lorenz R. Die Christusseele. – S. 7–10. Богословское мирозерцание Антиохийского святителя развивалось совсем в иных параметрах, нежели мировоззрение Оригена.

⁵ См.: Simonetti M. La crisi ariano nel IV secolo. – Roma, 1975. – P. 66–71.

В 314 г. Маркелл был уже епископом, умер он в 70-х гг. IV в. Предполагается, что родился он около 285 г., или даже раньше, в той же Анкрире¹.

Несомненно, что Маркелл один из первых почувствовал опасность арианства² и сразу же поддержал св. Александра Александрийского, заняв на Никейском соборе также четко выраженную антиарианскую позицию³. Когда началась «антиникейская реакция», Маркелл, не раздумывая, бросился в бой, защищая Никейский символ веры.

Ср. суждение В. В. Болотова: «Маркелл был одним из выдающихся умов своей эпохи. Это была натура не оригинальная, но очень крепкая в воспринятых воззрениях. Он получил богословское образование не такое, как современные ему богословы; лукианизм его не коснулся. Он воспитался на старых патристических системах. И вот этот своеобразный ум решил вступить в борьбу с арианством во благо Церкви. Маркелл хотел бороться собственными средствами: он написал огромное сочинение в обличение ариан, представил его Константину и просил его прочесть лично. Маркелл глубоко возмущался той ролью, которую теперь играли ариане; а они умели играть роли. Теперь они выдавали свои воззрения за “церковное” богословствование. В известном смысле евсевиане, конечно, были правы. Если понимать Церковь как союз верующих с епископом, то общий голос был бы в пользу арианских воззрений, потому что все важнейшие кафедры были заняты еретикам. Маркелл в своем послании к Константину постарался разъяснить ему, что это за церковное богословствование, и просил рассудить об этом серьезнее»⁴.

И, естественно, на Константинопольском соборе 336 г. (некоторые историки датируют его 335 г.) он был осужден как «савеллианин»

¹ Подробно о его жизни см.: *Gericke W. Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologie und Biblizist. Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament.* – Halle, 1940. – S. 1–27; *Lienhard J. T. Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and the Fourth-Century Theology.* – Washington, 1999. – P. 1–9; *Marcellus von Ankyra. Die Fragmente. der Brief an Julius von Rom.* Herausgeben, eigeleite und ubersetzt von M. Vinzent. – Leiden – N.Y., 1997. – S. XIII–XXV.

² По мнению В. Герики, эта опасность была «опасностью острой эллинизации христианства» (*Gefahr einer akuten Hellenisierung des Christentums*). Ibid. – S. 4.

³ *Ortiz de Urbina I. Nicée et Consantinople // Histoire des conciles oecuméniques.* – Т. I. – Paris, 1962. – P. 55.

⁴ *Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских соборов.* – С. 84–85.

и отправлен в ссылку, разделив судьбу св. Афанасия¹. Последний, говоря о Маркелле, пишет: «Всем известно, как обвиняемые им прежде в нечестии Евсевиевы сообщники сами обвинили его и довели старца до изгнания. Он, прибыв в Рим, оправдался, и по требованию их дал письменное исповедание веры, которое принял и собор Сардикский»². Действительно, в Риме Маркелл был принят папой Юлием также благосклонно, как и св. Афанасий³: они были несомненными союзниками в борьбе за православие. Маркелл стал главным оппонентом Евсевия Кесарийского, написавшего против него специальное произведение; позднее он еще несколько раз ссылался, но репутация Анкирского епископа, как стойкого защитника Никейской ортодоксии, была подмочена его учеником Фотином, развившим идеи учителя до явного монархианства, вследствие подобного факта св. Афанасий даже на некоторое время прервал отношения с Маркеллом, хотя позднее восстановил их.

Согласно А. И. Бриллиантову, «если Маркелл только приближался к монархианству Савеллия, то Фотин со своей христологией прямо почти проповедовал динамическое монархианство Павла Самосатского. Такая ересь, понятно, встретила сразу же отрицательное отношение к себе и на Западе, восточные же старались особенно отметить связь Фотина с его учителем и на первых порах совсем, по-видимому, не делали различия между его учением и учением Маркелла»⁴.

Вероятно, именно по причине связи Анкирского епископа с Фотином св. Василий Великий в своем послании к св. Афанасию передает и мнение некоторых западных христиан и свое собственное о Маркелле: его ересь является «несносной, злойредной и чуждой для здоровой веры», ибо он «обнаружил в себе нечестие противоположное Ариеву».

Суть этой ереси святитель формулирует следующим образом: Маркелл «нечестиво учил о самом осуществлении Божества в Единородном и неправо принимал наименование Слова. Он говорит, что, хотя Словом

¹ Подробно об этом Константинопольском соборе см.: *Hefele Ch. J. Histoire des conciles d'après les documents originaux.* – Т. I, pt. 2. – Paris, 1907. – P. 667–678.

² *Святитель Афанасий Великий.* Творения. – Т. II. – С. 109.

³ См.: *Barnes T. D. Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire.* – London : Cambridge (Mass.), 2001. – P. 56–62.

⁴ *Бриллиантов А. И.* Лекции. – С. 165–166.

наименован Единородный, исшедший по нужде и на время, однако же опять возвратился в Того, из Кого исшел, как прежде исшествия нет Его, так и по возвращении Он не существует»¹.

Более осторожно суждение св. Епифания (который обычно бывает резок в оценках): он констатирует, что Маркелл «произвел некоторое разделение в Церкви в то время», но особо указывает раздражение ариан на Анкирского епископа: «Некоторые порицали его за то, будто он пристал к заблуждению савеллиан. Другие же, напротив, защищали его, говоря, что это несправедливо, но что он жил безукоризненно, и утверждали, что он правильно мыслит». Сам св. Епифаний колебался и не мог высказать решительного суждения о богословии Маркелла, но он сообщает одну характерную деталь: «Некогда я сам спрашивал блаженного папу Афанасия о том, какого он мнения об этом Маркелле. Он и не защищал его и не отнесся к нему враждебно; но только, улыбнувшись, тайно высказал, что он недалеко ушел в заблуждение и считал его оправданным»². Такой вердикт великого святителя, лучше всех знавшего Маркелла, заставляет несколько насторожиться и побуждает не спешить с однозначными оценками воззрений Анкирского предстоятеля.

Примечательно и сообщение блаж. Иеронима: «Известны написанные против него книги Астерия и Аполлинария, обвиняющие его в Савеллиевой ереси. И Иларий также в седьмой книге против ариан упоминает о нем, как о еретике. Но Маркелл утверждает, что он не принадлежит ереси, в которой обвиняется, но огражден общением с Юлием и Афанасием, Римским и Александрийским епископами»³.

Однако объективная оценка этих воззрений затрудняется вследствие плохой сохранности сочинений Маркелла.

А. И. Бриллиантов, в частности, говорит: «Маркелла можно было охарактеризовать со стороны формальных его принципов как своего рода представителя “библейского богословия” в IV в.; он хочет дать в своей системе извлеченное им из Библии учение». Характерной чертой Маркелла является его критическое отношение к Оригену. «Но он

¹ *Святитель Василий Великий, архиепископ Кесари Каппадокийской.* Письма. – М., 2007. – С. 161–162.

² Творения иже во святых отца нашего Епифания, епископа Кипрского. – Ч. IV. – М., 1880. – С. 277, 282–283.

³ Творения блаженного Иеронима Стридонского. – Ч. 5. – Киев, 1910. – С. 303.

вооружается не против его экзегетических приемов, а против неуместного влияния идей греческой философии в его богословии»¹.

Подлинным в прямом смысле слова можно признать лишь «Исповедание веры» Маркелла в послании к папе Юлию, цитируемое св. Епифанием, а главное произведение Анкирского епископа, написанное против ариан (в первую очередь – против Астерия Софиста), сохранилось лишь в выдержках, которые приводят его оппоненты. А подобные вырванные из контекста фрагменты, как известно, далеко не всегда отражают истинное содержание мыслей в цитируемом источнике. Маркеллу еще приписывается сочинение «О святой Церкви», которое в рукописях значится под именем священномученика Анфима Никомидийского, а также ряд творений, надписываемых именем св. Афанасия Великого («О Воплощении и против ариан» и др.)², но насколько эти атрибуции соответствуют истине, сказать трудно, ибо аргументация в пользу их очень гипотетическая³. Если исходить из указанных фрагментов, то Маркелл мыслил Бога как единую *сущность*, или *ипостась*, отождествляя оба эти термина и понимая определение Бога как *единосущного* в смысле *тождественносущего* (ταὐτοῦσιος). Слово (Логос) существует в Боге потенциально (δυνάμει) всегда, а в действительности (ἐνεργείᾳ) – только когда проявляется вовне. Такой выход вовне, или Откровение Его, осуществляется поэтапно: при творении мира, или «первом Домостроительстве»; затем – при Воплощении, когда Слово становится *Сыном*, или «втором Домостроительстве»; и, наконец, при «третьем Домостроительстве», или «Домостроительстве Духа», завершающем второе Домостроительство спасения людей. Когда это Домостроительство достигнет своего конца, то Царство Сына также закончится: Бог, как Монада (Единица), «расширившаяся» сначала в «Двоицу», а затем в «Троицу», вновь «стягивается» в Саму Себя. Данное учение, прослеживающееся во фрагментах, имеет явный монархианский оттенок,

¹ На русском языке лучшим, на наш взгляд, изложением учения Маркелла является: *Бриллиантов А. И.* Лекции. – С. 155–164. Более подробно приводится изложение взглядов Маркелла в кн.: *Gericke W.* Op. cit. – S. 103–169. Можно еще указать на емкое описание их в кн.: *Hanson R. P. C.* Op., cit. – P. 217–235.

² *Quasten J.* Patrology. – V. III. – Utrecht – Antwerp, 1975. – P. 198–200; *Gee-rard M.* Clavis partum graecorum. – V. II. – Turnhout, 1974. – P. 131–135.

³ *Lienhard J. T.* Op. cit. – P. 19–27.

и обвинения Маркелла в савеллианстве со стороны Евсевия Кесарийского и других арианствующих представляются обоснованными. Собственно христологии здесь почти не уделяется место, ибо, по мнению В. Герике¹, она очень противоречива (носит то модалистический, то докетический характер), поскольку для Маркелла было чуждо «чувство истории» и то воззрение, что именно в истории совершается Домостроительство спасения.

Однако, если обратиться к посланию Маркелла к папе Юлию, содержащему исповедание веры Анкирского епископа², то картина предстает совсем иная. Опровергая арианские тезисы, что Господь наш Иисус Христос не есть истинное и собственное Слово Вседержителя, а является иным Словом и Премудростью, Маркелл говорит: «Следуя Божественным Писаниям, верую, что [существует] один Бог и Его Единородный Сын – Слово, всегда соприсущее (ὁ ἀεὶ συνυπάρχων) Отцу и никогда не имеющее начало бытия, истинно от Бога сущее, всегда царствующее с Богом и Отцом, “и Царству Его – как свидетельствует Апостол – не будет конца” (Лк. 1:33). Он – Сын, Он – Сила, Он – Премудрость, Он – собственное и истинное Слово Божие, Господь наш Иисус Христос – нераздельная Сила Божия, и через Него произошло всё приведенное в бытие (τὰ πάντα τὰ γινόμενα)». Далее, сославшись на несколько евангельских мест, Маркелл говорит, что Господь наш Иисус Христос в последние дни, снизойдя (κατελθὼν) ради нашего спасения и родившись от Девы Марии, воспринял Человека (τὸν ἄνθρωπον ἔλαβε)». Это исповедание веры Маркелла практически не вызывает никаких сомнений с точки зрения православия, и данное впечатление усиливается еще и тем, что он цитирует, в слегка измененном виде, Никейский символ веры. Кроме того, Р. Хансон приводит несколько выдержек из псевдоафансиевых сочинений («Изложение веры», «Слово пространнейшее о вере»), которые также никак не гармонируют с учением, представленным во фрагментах³. Если не считать данное учение полностью фальсифицированным оппонентами Маркелла (а подобное предположение вряд ли возможно),

¹ Gericke W. Op. cit. – S. 153–169.

² Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Епифания епископа Кипрского. – Ч. IV. – С. 278–282. Оно немного исправляется по греческому тексту: Epiphanius III. Panarion haer. 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. – Berlin, 1985. – S. 256–259.

³ См.: Hanson R. P. C. Op. cit. – P. 231–235.

то можно прийти к одному выводу: Анкирский предстоятель в пылу полемики с арианами преувеличенно подчеркнул единство Лиц Святой Троицы и выступил за пределы Православия, склонившись к монархианству. Но затем он, осознав это, откорректировал свои богословские положения, которые уже вполне вписывались в допустимые рамки Правомыслия. Поэтому и понятна отмеченная выше реакция св. Афанасия на вопрос св. Епифания. Определять Маркелла как законченного еретика, что пытались сделать Евсевий Кесарийский и другие противники Анкирского епископа, вряд ли представляется корректным. И, наверное, можно согласиться с мнением русского исследователя, который пишет: «В то время, при недостаточной определенности собственно православных воззрений и при необработанности богословской терминологии, очень легко было и совершенно невинного человека запутать в какую-нибудь ересь и на основании неправильного употребления выражений делать самые страшные заключения о писателе»¹.

Правда, о том, насколько был «невиновен» Маркелл, возникают сомнения; и вообще, его пример показывает, что известная максима: «Блюдайте, как опасно ходите» особенно применима к сфере православного богословия. Ибо небрежность в Богомыслии, как небрежность и неряшливость в духовной жизни, чревата серьезными последствиями. Кроме того, пример Маркелла научает еще и тому, что ревностное изобличение ереси, при отсутствии должного внутреннего бдения – как духовно-нравственного, так и интеллектуального, может привести ко впадению в противоположную крайность.

Насколько можно уравнивать в смысле православности Маркелла и Евсевия – вопрос спорный. Так, М. Муретов полагает, что и тот, и другой «не могут быть признаны еретиками в собственном и строгом смысле слова: оба они имели в сущности своей одинаковые представления о тричности Лиц в Божестве и желали высказать одно и то же, но только – различным способом и в разной форме. Разница между учением Маркелла и Евсевия заключалась не в том, что один держался савеллианства, а другой – арианских воззрений, но в том, что одно и то же, более или менее правильное и в существе своем согласное с Новым Заветом, учение каждый из них рассматривал со своей, отличной от другого, точки

¹ Розанов Н. Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. – М., 1880. – С. 203.

зрения и построил своим, отличным от другого способом»¹. Однако подобный релятивизм в оценке двух богословов, на наш взгляд, не совсем уместен: во-первых, речь должна идти не только о «согласии с Новым Заветом», но и о согласии с церковным Преданием, а, во-вторых, не следует забывать того факта, что Маркелл, при всех его колебаниях и богословских неточностях, тяготел все-таки к полюсу православия, а тяготение Евсевия имело противоположную тенденцию.

3. Новые догматические течения: «омии», «аномеи» и «омиусиане»

Конечно, догматическая борьба, развернувшаяся после Никейского собора, была неоднозначной и велась на нескольких уровнях, часто напоминая, по выражению Сократа, «ночное сражение»², где соратника можно было принять за врага, и наоборот. И тем не менее основные тенденции данной борьбы намечались довольно ясно. Политические события оказывали большое влияние на эту борьбу – данное обстоятельство, характеризующее, как известно, всю историю Церкви эпохи Вселенских соборов, проявлялось весьма отчетливо и в IV в. Смерть Константина Великого (337), разделение империи между тремя его сыновьями, а затем воссоединение державы под властью Констанция (Констанция, 353 г.), не только симпатизирующего арианствующим, но и всячески поддерживающего их мощными рычагами государственной власти, привело, казалось бы, к торжеству ереси в лице омиев. Но внешнее торжество обернулось проявлением внутренней слабости. Два Антиохийских собора (341 и 344 гг.), Сирмийский (357) и некоторые другие соборы пытались найти адекватную «формулу веры», которая бы заменила Никейский символ веры, но все эти попытки оказались безуспешными – данные «формулы» поражали своей расплывчатостью, нечеткостью и как бы «богословской беззубостью». Следует отметить, что на развитие богословской мысли оказало влияние и почти одновременная смерть тех, руками которых был зажжен пожар в Церкви: в 336 г. умирает, буквально накануне своего торжества, т. е. приема в церковное общение, Арий.

И умирает, следует признать, смертью некрасивой: по словам св. Афанасия, «много суесловив, идет он в нечистое место для удовлетворения

¹ Муретов М. Указ. соч. – С. 64.

² Сократ Схоластик. Церковная история. – С. 48.

нужды, и внезапно, по Писанию, *нищ быв, проседая посреде* (Деян. 1,8), немедленно упав, испускает дух, лишается вдруг и того и другого, и общения с Церковью, и жизни»¹.

Около 341 или 342 г. заканчивает свой отнюдь не безупречный жизненный путь Евсевий Никомедийский, ставший за несколько лет до этого Константинопольским предстоятелем:

«Его смерть, связанная со страшным землетресением, опустошившим в течение года многие города востока и между ними особенно Антиохию, участникам собора (Антиохийского. – *Прим. авт.*) показалась карой Божией за церковный разрыв»².

Также в 341 г. скончался и Евсевий Кесарийский.

Ср. характеристику первого церковного историка: он «был и остался до конца своей жизни человеком, который более склонен к тихой, спокойной жизни, чем к перенесению часто достающихся в удел христианину тяжелых испытаний. Очень смысленный, довольно вкрадчивый, он, казалось, как будто бы и родился придворным человеком. Его сферой была скорее придворная жизнь, чем жизнь строго православного христианского епископа со всеми ее невзгодами. Он имел уж слишком материальное представление о благе Церкви, поставляя последнее почти исключительно во внешнем благополучии»³.

Таким образом, «антиникейская реакция» почти одновременно лишилась всех своих руководителей (Астерий Софист также умер около 341 г.), и эта пестрая коалиция начала распадаться. На ее руинах образовалось два основных догматических течения.

От «омиев», с их расплывчатым тезисом о подобии Сына Отцу и потому представляющих относительно умеренное крыло среди арианствующих, резко отличалось радикальное крыло ариан – «аномеи», или «неоариане», как их иногда называют в западной историографии. Данное течение оформилось в конце 50-х гг. IV в.⁴ и во главе его стояли две личности – Аэтий (Аэций) и Евномий. Жизнь первого была достаточно бурной: родившись в Антиохи около 313 г., он был

¹ *Святитель Афанасий Великий*. Творения. – Т. II. – С. 101.

² *Гидулянов П. В.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских соборов. – Ярославль, 1908. – С. 228.

³ *Розанов Н.* Указ. соч. – С. 33.

⁴ *Kopeček Th. A.* A History of Neo-Arianism. – Cambridge (Mass.), 1979. – P. 133.

золотых дел мастером и врачом, самостоятельно занимаясь философией и тяготея «к логическим созерцаниям» (πρὸς λογικὰς θεωρίας – выражение Филосторгия), Аэтий богословское образование получил в кругу арианствующих епископов (Афанасия Аназарбского, Павлина Тирского и др.)¹.

Как свидетельствует св. Епифаний, «Аэтий до зрелого возраста, как говорят, был вовсе невежда в мирских науках. Поживши еще, он учился в Александрии у одного аристотелика, философа и софиста, и, изучив диалектику, вздумал изложение учения о Боге представлять в фигурах. На свободе он занимался и сидел над этим непрерывно с утра до вечера, изучая и стараясь достигнуть говорить о Боге и составлять о Нем определения посредством геометрии и фигур»².

Как говорит А. Спасский, «неглубокий мыслитель, но тонкий софист, Аэций смотрел на христианское учение как на обыкновенный философский материал для диалектических упражнений, не связывал с ними никакого религиозного чувства и хотел достигнуть в догматике одной только ясности и определенности <...> Необыкновенно находчивый и остроумный, всегда имевший в запасе ядовитую насмешку, чтобы обезоружить своего противника, Аэций мог оказаться опасным пропагандистом аномейства. Но Аэций довольствовался тем, что одерживал победы на диспутах даже с такими умственно сильными людьми, как Василий Анкирский или Евстафий Севастийский, задирал каждого встречного, все осмеивал и вовсе не думал вступать в какую-нибудь серьезную борьбу за свои воззрения»³. Позднее, хотя Аэтий «первый сделал опыт диалектического обоснования системы Ария»⁴, не ему, а его ученику Евномию суждено было стать центральной фигурой в аномействе⁵. Родом он был из Каппадокии (родился около 330 г.), происходил из бедных земледельцев, потом стал школьным учителем и ритором. Затем, по сообщению Филосторгия, «Евномий, по слуху о мудрости Аэция, пришел из Каппадокии в Антиохию и обратился к Секунду, тот познакомил его с Аэцием, который в то время жил в Александрии. Оба они поселились вместе: один как наставник,

¹ См.: *Κορεΐσκ Th. A. Op. cit.* – P. 61–132.

² Творения святого Епифания Кипрского. – Ч. V. – М., 1882. – С. 49.

³ Спасский А. А. История догматических движений. – С. 353–354.

⁴ Самуилов В. Указ. соч. – С. 31.

⁵ О личности и учении Евномия см.: *Hanson R. P. C. Op. cit.* – P. 611–636.

а другой как наставляемый в Божественных Писаниях»¹. Позднее он был рукоположен в диакона, пресвитера и, наконец, в епископа города Кизика, причем эту епископскую хиротонию совершил один из самых деятельных руководителей арианской партии – Евдоксий Константинопольский. Судя по всему, у Евномия был от природы сильный дар убеждения людей: когда между ним и Евдоксием возникли догматические разногласия, то, как сообщает Филосторгий, «был поставлен в необходимость оправдываться перед константинопольским клиром, Евномий так изумил людей, сперва волновавшихся, что они совершенно изменили свои о нем мысли и даже сделались пламенными свидетелями его благочестия»². Умер Евномий в ссылке после второго Вселенского собора (скорее всего, около 394 г.), а Аэтий значительно раньше (около 370 г.). Оба они были одаренными людьми, но, поставив свой талант не на служение Церкви, а на самоугождение (а потому – и на разрушение Тела Христова), они лишились блаженной участи на небесах, попав под вечное осуждение.

Пример этих двух ересиархов еще раз показывает, что внутренним психологическим двигателем аномейства, как и всякой ереси, являлась гордыня, которая у них приобрела резко выраженный оттенок интеллектуальной спеси. Это отчетливо проявляется в словах Аэтия, которые передает св. Епифаний: «Я так отлично знаю Бога и так понимаю Его, что столько не знаю себя, сколько знаю Бога»³. Что же касается лжеучения аномеев, то оно по своей сути является развитием тезисов раннего арианства; новое в нем сводится только к предельному акцентированию слова «нерожденный» как главного и чуть ли не единственного определения Бога, а также к предельной «философической» обработке своих положений и выхолащиванию из христианства всего, что связано с религиозностью и благочестием.

Обычно это связывается с сильным влиянием логики Аристотеля (частично – и стоиков) на мировоззрение аномеев (хотя порой подобное влияние преувеличивается)⁴.

¹ *Георгий Пахимер*. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. – С. 381.

² Там же. – С. 392.

³ Творения иже во святых отца нашего Епифания. – Ч. V. – С. 53.

⁴ *Ghellinck J., de*. *Patristique et Moyen Age. Étude d'histoire littéraire et doctrinale*. – Т. III. – Bruxelles-Paris, 1948. – P. 256–296.

Св. Епифаний приводит обширные выдержки из сочинения Аэтия («Синтагматикон»)¹ в виде глав, где это выхолощенное богословие предстает очень ярко и наглядно. Каждая его глава представляет силлогистическое умозаключение, например: «Если понятие *нерожденность* означает сущность, то по справедливости различается от сущности рожденного. Если же *нерожденное* не означает, то тем более ничего не означает *рожденное*. Каким же образом ничто будет противопоставляться ничему?». Или: «Если Бог пребывает в нерожденной природе, то должно отнять от Него знание (τὸ εἰδέναι) Самого Себя в рождении и нерожденности. Если допустить распространение Его сущности на нерожденное и рожденное, то Он не ведает собственной сущности, отвлекаемый рождением и нерожденностью». Характерно, что Господь наш Иисус Христос упоминается в самом конце сочинения Аэтия, который, как бы спохватившись, накидывает на свои логические упражнения флёр христианства. Резюмируя свои силлогизмы, он говорит: «Саморожденный Бог, названный единым истинным Богом от посланного Им Иисуса Христа, истинно существовавшего (ὑποστάτως) прежде веков и истинно рожденной ипостаси (ὁντος ἀληθῶς γέννητης ὑποστάσεως), да соблюдет вас невредимыми во Христе Иисусе Спасителе нашем, через Которого всякая слава Отцу ныне и присно и во веки веков». Христос здесь выступает только как тварный Посредник между Богом и миром, будучи абсолютно чуждым по сущности Отцу – единственному Богу: этот Бог есть нерожденный, а Христос – «рожденная ипостась (т. е. сущность)». В таком своем качестве система Аэтия предстает как система философствующего суемудрия, радикально противоположная православию. Не изменил принципиально этой системы и Евномий, который «выступает со своей теорией с полным убеждением в ее истинности и, несмотря на негодование со стороны церковных людей, выводит все ее последствия с неподражаемой логической прямоотой»². Он также считает, что Сын по сущности совершенно неподобен Отцу, хотя «Его сущность выделяется из разряда сущностей, сотворенных Им. Он создан

¹ Творения иже во святых отца нашего Епифания. – Ч. V. – С. 65–76. Следует отметить, что в указанном критическом издании текст этих выдержек несколько отличается от старого русского перевода, сделанного по старому переводу. Поэтому мы несколько изменяем перевод по изданию: Eriphanus III, S. 351–350.

² Спасский А. А. История догматических движений. – С. 355.

не просто по подобию Божию, но по преимущественному подобию (κατ' ἕξαιρέτων ὁμοιότητα). Характерно также, что Евномий полагал, будто «Сын принял человеческую плоть без души», а Святой Дух есть «продукт первого проявления творческой силы Сына и потому выделяется по природе из остальных творений»¹. Таково вкратце лжеучение аномеев, которые довели до логической завершенности все основные интуиции раннего арианства. Примечательно, что в аномействе, тяготеющем к логической завершенности и стройности, обнаруживается глубинное внутреннее противоречие: с одной стороны, оно, казалось бы, утверждало абсолютную трансцендентность Бога, а, с другой – было в определенной степени *человекобожием*, о чем свидетельствует приведенное выше горделивое изречение Аэтия о его способности познать Бога.

Аналогичное изречение Евномия передает Сократ: «О сущности Своей Бог знает несколько больше нашего. Нельзя сказать, что Ему ведома она более, а нам менее, но что знаем о ней мы, то же вообще знает Он; и наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас»². Стирание границы между Творцом и тварями, о соблюдении которой, казалось бы, так пеклись аномеи, здесь очевидно. Следует отметить, что высказывания Аэтия и Евномия тесно связаны с особой теорией имен, согласно которой «кто знает имя, тот знает и сущность, потому что сущность будто вполне выражается в усвоенном ей имени. Согласившись на такой аргумент, нужно будет сказать, что кто знает подлинное имя Бога, тот знает и Его сущность и, следовательно, знает Его действительно так же хорошо, как и самого себя»³.

Это человекобожие и являлось тем стержневым моментом, который делал аномейство совершенно несовместимым с православием как религией прежде всего *Богочеловечества*.

Вторым течением, образовавшимся на развалинах антинекейской коалиции, было омиусианство, утверждающее *подобие по сущности* Лиц Святой Троицы. Его иногда совершенно неправильно обозначают как «полуарианство», а его представителей – как «полуариан»; и следует признать, что автором подобного некорректного обозначения (ἡμιαρεῖων) является св. Елифаний Кипрский, который говорит,

¹ См.: Самуилов В. Указ. соч. – С. 35–38.

² Сократ Схоластик. Церковная история. – С. 173.

³ Священник Евграф Овсянников. Арианский спор о познаваемости Бога // Вера и Разум. – 1910. – № 4. – С. 437.

что «полуариане», хотя и отрекаются от имени Ария, «однако облечены в него и в его нечестивое учение и притворным видом полагают на себя совсем другую личину, подобно тому, как это делается на сцене при драматическом представлении»¹. Конечно, св. Епифаний, будучи самым выдающимся древнецерковным ересиологом, ревностно радел о православии², однако порой ему были свойственны неточности и неверные оценки.

См.: «Богословское образование Епифания было твердо и во всяком случае православно: но при слабости общего образования и неглубоком развитии мысли, в самих богословских его рассуждениях, наряду с понятиями твердыми и истинно православными, высказывались иногда понятия неглубокие, нетвердые, и оригинальные и произвольные можно сказать до странности и наивности <...> Горячая ревность к обличению учений противных православию, при недостаточно глубоком в иных случаях понимании самого православия и мнений представляющихся несогласными с ним, естественно могла иногда увлекать в излишнюю строгость суждений и подозрительность, при которой и всякое не особенно значительное уклонение мысли от общепризнанного мнения представлялось злостью и упорною ересью, подрывом всех основ христианства»³.

Сам термин «омиусианство» иногда признается не совсем удачным⁴, но обозначаемая им группа церковных деятелей одно время предстает перед нами как нечто единое; данная группа находилась в оппозиции как к аномейству, так и к учению Маркелла Анкирского, вульгаризированному Фотином. Поэтому «их система необычно близко подходит к православному учению и отличается скорее по форме, чем по существу»⁵. Как особое направление богословской мысли, существовала эта группа очень недолго: с самого конца 50-х гг. до начала 70-х гг. IV в., а затем она распалась, либо слившись с православием, либо уклонившись в ересь духоборцев. Главными представителями «омиусиан» являлись Василий Анкирский и Георгий Лаодикийский; к ним примыкали св. Мелетий Антиохийский, Евстафий Севастийский

¹ Творения святого Епифания Кипрского. – Ч. IV. – С. 295.

² См. положительную оценку этой ревности и искренней приверженности к высоким идеалам Православия в предисловии: *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. – Book I / Translated by F. Williams. – Leiden, 1987. – P. XXVI.

³ *Протоиерей А. М. Иванцов-Платонов*. Ереси и расколы первых трех веков христианства. – М., 1877. – С. 271–273.

⁴ *Hanson R. P. C.* Op. cit. – P. 348–349.

⁵ *Самуилов В.* Указ. соч. – С. 57.

и ряд других епископов. Наиболее характерным отражением взглядов их можно считать послание Анкирского собора, созванного по просьбе Георгия Лаодикийского и призванного дать отпор возобладавшим в Антиохии аномиям¹. Данное послание, дополняемое «Памятной запиской Василия и Георгия и их приверженцев»² начинается с изложения «веры во Отца, и Сына, и Святого Духа». Исходным пунктом такой веры является четкое разграничение понятий «Творец» и «тварь», причем подчеркивается, что Сын не относится к категории тварей, а есть «Единородный Отца». Характерно, что авторы послания, опираясь на св. Апостола Павла (1 Кор.1:17; 2:1), восстают против всякой «силлогистической мудрости», противопоставляя ей «объюродившую мудрость», обладающую «чуждой силлогизмов силой» (τῆς ἀσύλλογιστου δυνάμεως), или «веру, ведущую ко спасению тех, кто приемлет проповедь (τὸ κήρυγμα)». Именно такая «объюродившая мудрость» и способна одна только слегка приоткрыть завесу над тайной Святой Троицы. Ибо благодаря ей мы знаем, что Бог-Отец является Премудрым по сущности, а Сын есть Премудрость от сущности Премудрого, вследствие чего Он будет подобен по сущности Отцу (ὁμοίᾳ ἔσται κατ' οὐσίαν τοῦ σοφοῦ Πατρός). Примечательна христология послания: Сын, «быв в подобии человеков (ср.: Рим.8:1), хотя и Человек был, но человек не по всему; Он являлся Человеком по восприятию плоти, поскольку «Слово стало плотью» (Ин.1:14), однако же не был человеком, поскольку Его рождение неподобно рождению прочих людей, т. е. Он родился не от семени и совокупления. Следовательно, Он, Предвечный Сын, есть Бог, так как Он – Сын Божий, но вместе с тем Он есть Человек, как Сын Человеческий. Он не тождествен (οὐ ταῦτόν) родившему Его Богу Отцу, равно как не тождествен Он человеку, поскольку родился без истечения и страсти, без семени и вожделения. Стало быть, Господь был «в подобии плоти греховной» (Рим.8:3), поскольку «терпел во плоти голод, жажду и сон – каковыми страстями возбуждаются ко греху тела. Однако Он, перенося вышеназванные страсти, не побуждался ими ко греху». Таким образом, в послании (основным автором которого был, скорее всего, Василий

¹ См. на сей счет свидетельство: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. – С. 248–250. Об обстоятельствах созыва собора и его деятельности см. также: *Hefele Ch. J. Op. cit.* – Т. I, pt. 2. – Р. 903–908.

² Русский перевод: Творения святого Епифания Кипрского. – Ч. IV. – С. 296–336. Текст: Eriphanius III. – S. 268–295.

Анкирский) четко разграничиваются понятия «подобие» и «тождество», и на основе такого разграничения утверждается двойное подобие по сущности Сына – Его сущностное подобие Отцу по Божеству и такое же подобие нам по человечеству. В этом вероучительном документе содержится и много других интересных моментов, важных с точки зрения истории богословия, но главное в нем – принципиальное противостояние псевдодиалектическому суемудрию аномеев.

В частности, констатируется, что, «наряду с таким до наглядности отчетливым определением субстанциального единства и ипостасного различия божественных Лиц, Василию Анкирскому принадлежит честь первого провозвестника так называемой новоникейской тринитарной терминологии, – точного разграничения между понятиями *ὁμοία* и *ὁμοουσιος*, в течение десятилетий смущавшими христианский православный Восток и Запад, и являвшимися огромным препятствием на пути их церковно-догматического единения»¹.

Такое противостояние целиком зиждется на церковной вере в непререкаемую действенность спасения людей, осуществленного и осуществляемого воплотившимся Богом Слово. Эта же существенная черта «омиусианства» прослеживается и в других памятниках данного богословского движения (например, в «Беседе» св. Мелетия Антиохийского). Поэтому можно сказать, что «омиусианство» отражает «не совсем удавшуюся богословско-теоретическую попытку выразить свое истинно церковное веросознание в наиболее соответствующих терминах»². Не случайно свт. Афанасий высказывается об «омиусианах» следующим образом: «С теми, которые принимают все прочее из написанного в Никеи, сомневаются же только в речении: *единосущность*, надобно обходиться не как с врагами, и мы не восстаем против них, как против ариан и противоборствующих Отцам, но рассуждаем как братья с братьями, имеющими ту же с нами мысль, и только сомневаемыми об именовании. Ибо исповедующие, что Сын от сущности Отчей и не от иной ипостаси, что Он не тварь и не произведение, но преискреннее по естеству рождение, и вечно соприсущ Отцу как Слово и Премудрость, недалеко от того, чтобы принять это речение: *единосущный*. Таков Василий Анкирский, писавший о вере»³.

¹ Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. – С. 251.

² Виноградов В. О литературных памятниках полуарианства // Богословский Вестник. – 1911. – № 9. – С. 755.

³ Святитель Афанасий Великий. Творения. – Т. III. – С. 146–147.

4. Святые каппадокийские отцы

Важное значение омиусианства заключается еще и в том, что с ним в период своей «богословской молодости» был тесно связан св. Василий Великий, воспринявший ряд лучших интуиций этого догматического движения¹. Можно сказать, что он осуществил то, что не удалось реализовать омиусианам, ибо, «вращаясь среди представителей самых разнообразных догматических направлений, Василий лучше всех мог понимать то зло, какое приносила Церкви эта разрозненность богословской мысли, и те средства, какие должны были помочь этому нестроению. Уже с самого начала епископства в его голове возник грандиозный план, отчасти подсказанный уже предшествующей историей. Он задумал соединить около себя все лучшие силы распадавшихся догматических партий Востока, активизировать в них жизнедеятельность, составить из них солидное большинство, способное противостоять разлагающемуся омииству, и под знаменем Никейского символа примирить их с Западом и Египтом, и выполнению этой великой задачи он посвятил всю свою жизнь»². Его жизнь была короткой (святитель, как известно, не дожил и до пятидесяти лет), но весьма яркой не только в смысле церковно-политической и архипастырской, но и в смысле богословской и литературной деятельности³. Данная деятельность охватывает многие сферы христианского вероучения: учение о Богопознании, о Святой Троице, Домостроительстве спасения, космологию, антропологию и т. д. Хотя творчество св. Василия достаточно активно изучалось в эпоху нового времени и не менее активно изучается теперь – как православными, так и инославными учеными⁴, можно сказать, что как богослов он еще по настоящему не оценен.

¹ *Rousseau Ph.* Basil of Caesarea. – P. 98–99.

² *Спасский А. А.* История догматических движений. – С. 479.

³ См. на сей счет нашу вступительную статью: *Сидоров А. И.* Святитель Василий Великий. Жизнь, церковное служение и творения // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. – Т. 3. – М., 2008. – С. 12–90.

⁴ Большую роль в этом изучении играет установление правильной хронологии творений святителя. См.: *Gribomont J.* Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium / Ed. by P. J. Fedwick. – Toronto, 1981. – P. 21–48.

Особенно это касается нашей русской историографии, где нет ни одного серьезного труда, предметом которого являются (хотя бы в самых общих чертах) богословские взгляды святителя.

Находясь в центре церковной жизни, Кесарийский архипастырь был, естественно, вовлечен и в догматическую борьбу своего времени, выступая с полемикой не только против аномеев, но и против последователей Маркелла Анкирского (именуемых им савеллианами). Поэтому в одном из своих посланий он пишет: «Савеллианство есть иудейство, под личиною христианства введенное в евангельскую проповедь. Ибо кто Отца и Сына и Святого Духа называет чем-то единым многоличным (ἐν πρᾶγμα πολυπρόσωπον – букв. ‘единой многоликой вещью’) и из трех Ипостасей возвещает только одну, тот что иное делает, как не отрицает предвечное бытие Единородного? Отрицает также Его Домостроительное Пришествие к человекам, нисшествие в ад, воскресение, Суд. Отрицает и исключительное свойственное Духу свойство»¹. В том же послании св. Василий выражает суть православного учения о Святой Троице так: «Сказавший имя Отца и наименовавший три [Ипостаси] соединил их союзом, научая тем, что каждому Имени присвоится Свое означаемое, потому что имена суть знаки именуемых предметов (πραγμάτων ἐστὶ σημαντικὰ τὰ ὀνόματα). А что сии Именуемые (букв. ‘вещи’ – τὰ πράγματα) имеют Свой особенный образ бытия (букв. ‘особое и самодовлеющее бытие’ – ἰδιάζουσαν καὶ αὐτοτελή τὴν ὑπαρξιν), в этом не сомневается никто, сколько-нибудь участвующий разумению. Ибо одно и то же естество Отца и Сына и Святого Духа, и Божество Их едино, но наименования различны и представляют нам определенные и полные понятия (“мысли” – τὰς ἐννοίας). А пока мысль не достигает до неслитного представления о личных свойствах каждого, дотоле невозможно ей совершить славословия Отцу и Сыну и Святому Духу»². В этой сжатой формулировке православной триадологии важны два момента. Первый: она содержит (правда, в имплицитном виде) ответ на аномейскую теорию имен и, соответственно, на еретическое учение о Богопознании.

¹ Святитель Василий Великий архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письма. – М., 2007. – С. 360. Греческий текст по изданию: ΒΑΣΙΛΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΛΟΣ. (ΜΕΡΟΣ Ε.). ΑΘΗΝΑΙ, 1975. – Σ. 245.

² Там же. – С. 362. Ibid. – Σ. 246.

Св. Василий (как и два последующих каппадокийских отца Церкви) исходит из того, что «уразумение сущности Божией – выше всякой разумной (тварной) природы. Но непостижимость сущности Божией не должна внушать человеку мысль о совершенной невозможности познавать Бога каким бы то ни было путем и с какой бы то ни было стороны»¹. Поэтому еретически-самонадеянной псевдобогословской гносеологии он противопоставлял взвешенную и трезвенную православную гносеологию.

Ср.: «не следует полагать, что Василий Великий, отрицающий возможность сущностного познания вещей, проповедовал гносеологический пессимизм. Наоборот, он противопоставляет интеллектуализированному и обедненному миру Евномия мир чрезвычайно богатый и для мысли неистощимый: пассивному сущностному откровению, запечатленному Богом в душах, он противопоставляет всю действенность и активность человеческого познания и одновременно всю его объективность. Потому что воспринимаем мы именно реальные свойства объектов, даже если имена, которыми мы их определяем, не выражают того, чем они являются по своей сущности»².

Важным аспектом этой гносеологии, проявляющимся прежде всего в учении о Богопознании, является различие *сущности* и *действий* («энергий»). И следует отметить, что «св. Василий не говорит в своих писаниях, что Бог прост, но что Его сущность проста или же, что Он прост по существу, но множествен в Своих энергиях и что эта множественность не нарушает простоты Его сущности». Причем, проводя такое различие, св. Василий подразумевает не только интеллектуальный акт с нашей стороны, ибо речь идет «скорее о движении Бога, в котором Он, оставаясь недоступным и единым в Своей сущности, умножает Себя и нисходит к нам в Своих энергиях, без того, чтобы простота Его сущности нарушалась бы этим»³. В последующей истории православного богословия, уже на закате Византии, это различие сыграло большую роль, и св. Григорий Палама, пользуясь им, искусно ниспровергал противостоящих ему врагов православия.

¹ Лосев С. Учение свв. Отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений // Вера и Разум. – 1898. – № 7. – С. 410.

² Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 181.

³ Архиепископ Василий (Кривошеин). Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей. – Т. 3. – С. 1098, 1100.

По учению св. Григория Паламы, «энергии или выступления не суть самая сущность Божия, а только то, чем Бог обращен к миру, что видится в тварях, т. е. премудрость, художество и сила Божия. Поэтому тот, кто, созерцая великолепие творений, думал бы, что видит сущность Творца, уподобился бы Евномию, как это показывает св. Василий»¹.

Второй: в приведенной выше фразе св. Василия обозначается различие естества (или сущности) и трех Ипостасей Троицы, благодаря которому «Василий Великий первый в истории построения учения твердо высказывается за ту схему, которую мы привыкли встречать в нашей догматике; он утвердил ту богословскую почву, на которой мы стоим, и, можно сказать, создал наш богословский язык»². Наиболее ясно и рельефно диалектика понятий «сущность (природа)» и «ипостась» представлена в знаменитом 38-м послании св. Василия. Правда, данное послание ряд исследователей считают принадлежащим перу младшего брата св. Василия – св. Григория Нисского³, но даже если это так, то в других творениях Кесарийского святителя мы обретаем аналогичную диалектику⁴. Таким образом, в творениях его мы наблюдаем серьезное «терминологическое преуспевание» по сравнению с предшествующим православным богословием.

Даже по сравнению со св. Афанасием Великим, который порой отождествлял природу с ипостасью⁵. Правда, архимандрит Киприан Керн отмечает и слабое место подобного разграничения: «Если таково различие между этими двумя основными тринитарными терминами, то надо признать необходимое метафизическое предположение, что “общее” (т. е. природа, или сущность) не имеет своего отдельного бытия и осуществляются только в частном. Природа, как совокупность известных признаков, может быть только умопостижима, но свое реальное выражение находит

¹ *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – С. 288.

² *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских соборов. – С. 125.

³ См.: *Fedwick P. J.* A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38 th Letter of Basil of Caesarea // *Orientalia Christiana Periodica*. – 1978. – V. 44. – P. 31–51.

⁴ См.: *Simonetti M.* Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea // *Basilio di Cesarea. La sua eta, la sua opera e lie basilianismo in Sicilia* // *Atti del Congresso Internazionale*. – Messina, 1983. – P. 169–197.

⁵ *Abramowski L.* Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // *Theologie und Philosophie*. – 1979. – Bd. 54. – S. 41.

она только в отдельном. Иными словами, там, где нет частных видов, не может быть и речи об общей природе»¹.

Следует отметить, что в триадологии св. Василия довольно часто обнаруживают один «изъян»: он не называет прямо Святой Дух Богом, но только подразумевает и лишь косвенно описывает эту Божественность Духа, особенно в специальном трактате «О Святом Духе»². Однако подобный факт объясняется только соображениями «церковной тактики», поскольку св. Василий всегда был уверен в Божественном достоинстве третьей Ипостаси Святой Троицы – именно в этом принципиальном вопросе он разошелся с теми омиусианами, которые пошли по скользкой и опасной дорожке духоборчества.

Ср. суждение: «Хорошо известно, как далеко заходил св. Василий Великий на пути “догматической икономии”, стремясь к христианскому единству и церковному благу. Чтобы объединить все силы против арианства, он избегал лично называть Святого Духа Богом и требовал от других не открытого исповедания Его Божества, а только безусловного принятия Никейской веры и анафематствования тех, кто утверждал, что Дух Святой тварен»³.

В первую очередь он разошелся здесь с Евстафием Севастийским – своим бывшим духовным наставником и учителем⁴. Думается, что подобное «домостроительное (икономическое)» отношение св. Василия к Ипостаси Святого Духа определялось не только «тактическими» соображениями, но и той глубокой богословской интуицией, которую верно подметил В. Н. Лосский. Он пишет: «Само учение о Святом Духе характерно как предание более сокровенное и менее раскрытое, сравнительно с яркими свидетельствами о Сыне, провозглашенными Церковью по всей вселенной. Святой Григорий Богослов отмечает таинственную “икономию” в познании истин, относящихся к Лицу Святого Духа»⁵. И нет сомнений в том, что св. Григорий здесь полностью единоклубен со своим преискреннем другом.

¹ *Архимандрит Кириан (Керн)*. Золотой век Свято-Отеческой письменности. – М., 1995. – С. 81.

² *Сидоров А. И.* Свяtitель Василий Великий.

³ Церковь владыки Василия (Кривошеина). – Н.-Новгород, 2004. – С. 231.

⁴ *Haykin M. A. G.* And Who is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church of Tarsus // *Vigiliae Christianae*. – 1987. – V. 41. – P. 377–385.

⁵ *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 121.

Вообще, значение св. Василия Великого как богослова отнюдь не ограничивается областью триадологии. Так, его христология характеризуется четким различием двух естеств Господа, однако не в ущерб их единству. Хотя святитель и не уделял особого внимания христологии¹, но можно сказать, что, как и у св. Афанасия Великого, сотериология определяет основные траектории христологических рассуждений Кесарийского святителя. Это прослеживается в одном из его посланий, где он полемизирует против современной ему формы докетизма – против учения о «небесном теле» Христа. Здесь, в частности, говорится: «Если не было Пришествия Господа во плоти, то Искупитель не дал цены за нас смерти и не пресек Собою царство смерти. Если бы одно было то, над чем царствует смерть, а другое – то, что воспринято Господом, то смерть не прекратила бы своего действия, – страдания богоносной плоти не принесли бы нам пользы и не были бы оживлены мы, умершие во Адаме; не было бы воссоздано падшее, восстановлено ниспроверженное, усвоено Богу отчужденное от Него обольщением змия. Ибо все это уничтожается утверждающими, что Господь пришел, имея небесное тело». Святитель здесь отстраняется и от примитивного «теопасхизма», утверждая, что человеческие страсти Господа не переходят на Его Божество. Причем проводится различие между «страданиями (страстями) плоти» (σαρκὸς πάθη), «страданиями (страстями) одушевленной плоти» (σαρκὸς ἐμψύχου) и «страданиями (страстями) души, пользующейся телом» (ψυχῆς σὸματι κεχρημένως) – последние можно, наверное, обозначить как «душевные страсти» (печали, беспокойства, заботы). Следующее, еще более важное различие, сводится к тому, что одни «страсти (страдания)» суть естественные и необходимые для жизни живого существа, а другие – происходят от порочного произволения и отсутствия упражнения в добродетели. Из этого различия вытекает вывод, что «Господь принял на Себя естественные страдания в подтверждение истинного, а не мечтательного (κατὰ φαντασίαν – «призрачного») Вочеловечивания»; те же многочисленные страсти, которые происходят от порочности и оскверняют чистоту жизни нашей, Он отверг, «как недостойные пречистого Божества». Вследствие этого «как смерть, которая Адамом передана нам по плоти, поглощена была

¹ См.: Bellini E. La cristologia di S. Basilio Magno // Bessarione. – 1979. – N 1. – P. 126.

Божеством, так и грех потреблен праведностью, которая во Христе Иисусе, почему при воскресении мы воспринимаем плоть ни смерти не подлежащую, ни греху не подверженную». Этот христологосотериологический шедевр святителя завершается словами: «Таковы, братия, тайны Церкви и они же суть предания отцов»¹. Последняя фраза весьма показательна: св. Василий как бы вводит читателей своего послания в святая святых православного богословия.

Не останавливаясь на прочих аспектах богословского мирозерцания святителя, можно только отметить, что им освещается и ряд сложных вопросов экклесиологии, причем для него «единство было существенным признаком Церкви»². В своих знаменитых «Беседах на Шестоднев» он касается некоторых важных граней христианской космологии. И «изъясняя историю мироздания и рассматривая свойства того или другого творения, он показывает, с одной стороны, всемогущество, премудрость и благодать Бога Творца и Создателя, с другой – из тех или иных свойств твари выводит нравственно-назидательные уроки для своих слушателей»³. Если же обратиться к учению о человеке св. Василия, то можно отметить, что для него характерна сотериологически-аскетическая направленность.

«В теме о человеке главным для него является его падшее состояние, лишение райской чистоты, его смертность»⁴.

В общем же ему, как и всем святым отцам, присуща удивительная гармония жизни и мирозерцания: «Василий Великий – человек нравственно цельный, личность христиански завершившаяся, установившаяся, сложившаяся и определившаяся всецело на строго христианских началах»⁵. Значение этой великой личности состоит еще

¹ Русский перевод: Святитель Василий Великий архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письма, с773-475. Он немного исправлен по изданию: ΒΑΣΙΛΙΟΥ Ο ΜΕΓΑΣ (ΜΕΡΟΣ Β'), σ.325-326.

² Церковь владыки Василия (Кривошеина). – С. 235.

³ *Вадковский А. В.* Св. Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды // Православный Собеседник. – 1872. – Ч. II. – С. 26.

⁴ *Архимандрит Киприан (Керн).* Антропология св. Григория Паламы. – С. 145.

⁵ *Тихов А.* Пастырская деятельность святого Василия Великого // Душеполезное Чтение. – 1898. – Ч. II. – С. 419.

и в том, что именно Кесарийский святитель во многом подготовил торжество православия на втором Вселенском соборе.

Ср. мнение: «Если в 381 году при императоре Феодосии Великом из Восточной префектуры могло собраться на собор, впоследствии признанный вторым *Вселенским*, 150 епископов, стоявших за Никейскую веру, то это заслуга Василия Великого. Доживи он до этого собора, и, очень может быть, собор прошел бы спокойнее и признан бы был повсюду [и западом] за Вселенский гораздо скорее»¹.

Разумеется, искренними сотрудниками ему в этом были оба Григория – друг и младший брат. Если обратиться к другу, то психологически он был человеком совсем иного плана, нежели св. Василий. Кесарийский святитель, стремясь порой к жизни уединенной и созерцательной, был настолько энергичен и жизнедеятелен, что, пребывая он в сугубой «исихии» достаточно длительный срок, наверное, впал бы в скорбь. Поэтому Промысл Божий и ставил его как бы всё время в эпицентре церковной и общественно-политической жизни. Совсем иным человеком предстает перед нами св. Григорий Богослов: тончайшая организация души и глубокая поэтичность природы делала для него пребывание в обществе постоянным источником страданий и душевных мук. «Вся жизнь его, согласно с обетом матери, была одушевлена одним главным стремлением – к тому, чтобы, по его собственным словам, “как бы замкнув чувства, отрешившись от плоти и мира, собравшись в самого себя, без крайней нужды не касаясь ничего человеческого, беседуя с самим собою и Богом, жить превыше видимого и носить в себе божественные образы, всегда чистые и несмешанные с земными и обманчивыми образами, быть и непрестанно делаться истинно чистым зеркалом Бога и божественного, приобретать ко свету свет, к менее ясному лучезарнейший, упованием уже пожинать блага будущего века, сожительствовать с Ангелами и, находясь еще на земле, оставлять землю и возноситься духом горе”. Углубляться умом в богооткровенные истины, раскрывать и уяснять их себе, сколько было возможно, для св. Григория было выше всех наслаждений в жизни. Сладость созерцания, наполнявшего его душу священным восторгом, делала для него пустыню настоящим раем, – и много душевных мук испытывал он, когда неотступные просьбы тех, с кем

¹ Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории древней христианской Церкви // Странник. – 1910. – № 9. – С. 231–232.

он был связан узами родства, дружбы или Веры, отрывали его от собеседования с Богом и самим собою в совершенном безмолвии»¹.

Ср. также характеристику святителя: «Любитель безмолвия и бездействия, своей волею всегда стремившийся к уединению, чтобы в тиши предаваться Богомыслию, – чужой волею и волей Божией, он был призван к слову и делу, к пастырскому действию, – среди житейского мятежа, треволнений и смуты»².

Впрочем, нельзя представлять личность св. Григория, этого подлинного «исихаста», в слишком плоском и однозначном виде: мир притягивал и увлекал (и порой очень сильно) его, часто вызывая в душе бурные волнения и борения.

Он пишет о себе такие вдохновенные строки: «Отрешившись от здешней жизни, от омрачающего зрения, от всего, что, пресмыкаясь по земле, блуждает и вводит в заблуждение, желаю чище приникнуть в постоянное, чтобы не в смеси (как обыкновенно доселе) с неясными образами, которыми зрение даже самого острого ума вводится в обман, но чистыми очами видеть саму истину»³.

Поэтому он и пишет: «Меня изнуряет брань с пресмыкающимся змием; она тайно и явно похищает у меня всякую хорошо продуманную мысль. То простираю ум к Богу, то опять увлекаюсь в худую слитность мира; и не малую часть души моей исказил смутный мир»⁴. Эти борения не оставляли святителя до самой блаженной кончины: когда, после блестящего взлета его богословско-пастырского служения в Константинополе, его триумф на втором Вселенском соборе неожиданно для архипастыря превратился в падение и закат его церковного и общественного служения и он вынужден был покинуть столичную кафедру, то и в Арианском уединении не прекращались душевные смуты, усугубленные телесными немощами.

¹ Шалфеев П. И. Св. Григорий Богослов как учитель веры // *Христианское Чтение*. – 1861. – Ч. I. – С. 266.

² Флоровский Г. В. *Восточные отцы Церкви*. – С. 139.

³ *Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский*. Творения. – Ч. II : полное собр. творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. – Т. 2. – М., 2007. – С. 183.

⁴ *Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский*. Творения. – Ч. II : полное собр. творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. – Т. 2. – М., 2007. – С. 189.

«Мысль добровольного изгнанника часто возвращалась к месту и свидетелям его подвигов, и любила приветствовать из дальнего уединения знакомые местности, дорогие лица и памятные сердцу сцены. В этих воспоминаниях часто изливается вся скорбь наболевшего чувства благородной, любящей души, незаслуженно оскорбленной в самых лучших своих привязанностях. Эта скорбь восходит до высокой поэзии в его знаменитом сне о храме Анастасии, который был для него дороже всего на свете. Жгучее чувство скорби по оставленным друзьям, дорогим местам и сценам не покидало св. Григория до конца жизни, хотя своим недругам и завистникам он давно простил в своей душе нанесенную ему обиду»¹.

Эти черты личности св. Григория, вкупе с богодарованной ему способностью тайнозрения и удивительным даром церковного поэта, стяжали Назианзину высокое наименование *Богослова*. Для понимания личности и мировоззрения св. Григория важно следующее: «Истинное богословие настолько неразрывно соединено с деятельною верою, с христианскою жизнью в лоне православной Церкви, что он не разделяет их даже в мыслях. Поэтому православное богословие везде он называет “благочестием”, которое противопоставляет злочестию и нечестию, или богохульству, разумея при этом ариан и других современных ему еретиков и их “излишнее, сладкоречивое и ухищренное богословствование”. Себя же св. Отец называет “недерзновенным богословом”, который всякий раз, когда говорит о Боге, имеет “трепетный язык, и ум, и сердце”. А о богословии своем Григорий замечает, что он излагает его “по способу Рыбарей, а не Аристотеля, духовно, а не хитросплетенно, по уставам Церкви, а не торжища, для пользы, а не из тщеславия”»². Подобное понимание богословия, выдержанное в духе предшествующего церковного Предания, св. Григорий завещал и всем последующим поколениям православных мыслителей.

Данное понимание наложило отпечаток и на все те грани христианского вероучения, которые раскрывал св. Григорий. Оно запечатлело в первую очередь его учение о Святой Троице, т. е. ту область догматики, которая весьма живо и активно обсуждалась во всех слоях церковного общества того времени.

¹ См.: *Троицкий И. Е.* Последние годы св. Григория Богослова // Христианское Чтение. – 1863. – Ч. II. – С. 150.

² *Иеромонах Пантелеимон (Успенский)*. Три богослова: св. Ап. Иоани Богослов, св. Григорий Богослов и преп. Симеон Новый Богослов. (Общие черты их учения вообще и теории Богопознания в частности) // Богословский Вестник. – 1913. – Ч. I. – С. 92.

Ср.: «Для настоящего времени не совсем понятно, как о таких высоких предметах, какова тайна Св. Троицы, – мог говорить св. Григорий с церковной кафедры и говорить так, как он говорил. Но надобно послушать св. Григория, чтобы узнать, с каким жаром о таких предметах говорили тогда везде, – не только в домах, но и на площадях. При всеобщем внимании к великому догмату, слова св. Григория о нем могли быть доступны для всех, или, по крайней мере, они были необходимы для всех, особенно в том виде, в каком говорено в них о догмате. Неумеренный жар, с каким выступали тогда в споры о таинствах веры, люди призванные совсем не к тому, люди унижавшие истину спорами о ней, – был неразумен. И сей-то жар охлаждал Григорий, его-то вводил он в свои границы, вместо его-то он возбуждал живительную теплоту любви деятельной»¹.

И как отмечает наш знаток творчества Богослова, «нет ни одного догмата, которым бы св. Григорий занимался с таким вниманием и который бы раскрыл с такой полнотой и основательностью, как догмат о Пресвятой Троице. В его богословской системе догмат этот составляет центр, вокруг которого группируются все другие догматы». Причем «он постоянно говорил о Троице и в Назианзе, и в Константинополе, и перед верными, и перед неверными. Его нисколько не устрашала злоба врагов, бросавших в него не только словами, но и камнями: он смело и открыто опровергал противников Святой Троицы и твердо проповедовал истину, не щадя своей жизни»². И действительно, блестящие и глубокие изложения и экскурсы в это таинственное средоточие христианского вероучения встречаются на многих страницах творений святителя. Необычайно рельефно оттеняется им принципиальное отличие православия от триадологических ересей: «Мы поклоняемся Отцу и Сыну и Святому Духу, разделяя личные свойства и соединяя Божество. Не смешиваем трех (Ипостасей) в одно, чтобы не впасть в недуг Савелиев, и единого не делим на три (сущности), разнородные и чуждые, чтобы не дойти до Ариева безумия»³. Или же в предельно краткой формуле: «Неслитность трех Ипостасей соблюдается в

¹ *Архиепископ Филарет (Гумилевский)*. Историческое учение об отцах Церкви. – Т. II. – М., 1996. – С. 128.

² *Священник Николай Виноградов*. Догматическое учение святого Григория Богослова // Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. – Т. 1. – М., 2007. – С. 697.

³ Там же, С. 256.

едином естестве и достоинстве Божества»¹. Эксплицируя эту формулу, св. Григорий пишет: «У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя веруется в Трех; потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог; и Один не прежде, и Другой не после: Они и хотением не отделяются и по силе не делятся; и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того, если выразиться короче, Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света. Посему, когда имеем в мысли Божество, первую Причину и Единоначалие, тогда представляемое нами – одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее довременно и равночестно, тогда Полноняемых – Три»². Это православное учение о Святой Троице святитель раскрывает не только в своих «Словах» (Особенно в пяти знаменитых «Словах о богословии»), но и в стихотворениях, где он, говоря о «моей Троице», приоткрывает свой тайнозрительный опыт: «Сие только свету, который во мне, открыло Троичное сияние из-за воскрилий завесы внутри Божия храма, за которыми скрыто царственное естество Божие. А если нечто большее открыто ангельским ликам, то еще гораздо более ведомо Самой Троице»³. Такой тайнозрительный опыт трудно запечатлеть в сухих понятиях и только образное мышление художника способно частично отразить его.

Ср. характеристику догматических стихотворений св. Григория: «Сила чувства, преобладающая над спокойным размышлением, обращения к самому себе, к своему сердцу, живость и по местам драматизм изображений ярко отличают эти богословские стихотворения от богословских проповедей того же автора, хотя предметом тех и других служат одни и те же отвлеченно-догматические вопросы. При сличении “Таинственных песнопений” Григория с его пятью “Словами о богословии” оказывается разница настолько же в самих произведениях, насколько и в психических средствах, имевшихся в распоряжении автора в том и другом случаях. В догматических проповедях его читателя поражает гибкий и проницательный ум; в догматических стихотворениях нас трогает своей непосредственностью и теплотой глубокая душа; там царство

¹ Там же, С. 379.

² Там же, С. 382.

³ *Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения.* – Т. II. – С. 16.

богословской мысли поделено между неумолимой логикой и ее неизменной спутницей – диалектикой; здесь в области тайн веры простая истина является об руку со своей родной сестрой – красотой»¹.

Но даже это образное мышление часто бывало бессильно выразить существо троического богословия – и св. Григорий, наверное, как никто другой, ясно чувствовал данное бессилие², хотя он с младых лет питан как искусной греческой риторической культурой, так и насыщенной образностью Священного Писания³. Несомненно одно: излагая учение о Святой Троице, св. Григорий никогда не покидал русла церковного Предания, особенно подчеркивая здесь роль св. Афанасия Великого. В «Похвальном слове» ему («Слово» 21) он, называя Александрийского святителя «блаженным, поистине Божиим человеком и великой трубой истины», говорит, что «он прекрасно соблюл единое относительно к Божеству, и благочестиво научил признавать Трех, относительно к личным свойствам, не слив Их воедино и не разделив на трех, но пребыв в пределах благочестия через избежание как излишней преклонности к тому или другому, так и излишнего сопротивления тому и другому»⁴. Естественно, что триадология св. Григория была единой с аналогичной учением его друга св. Василия Великого, хотя между двумя каппадокийскими отцами наблюдаются некоторые различия в этой области, носящие, на наш взгляд, не субстанциальный характер.

К этим различиям можно отнести ясное и недвусмысленное обозначение Святого Духа «Богом» у св. Григория, избрание им терминологической пары «Безначальный – Начало» (ἀναρχος ἢ ἀρχή) для описания отношения Отца и Сына вместо «Нерожденный – Рожденный» (ἀγέννητος ἢ γεννητός) у св. Василия и др.⁵.

¹ *Говоров А. В.* Святой Григорий Богослов как христианский поэт // Там же. – С. 652.

² «Хотя Григорий многократно пытался представить в чувственных образах отношение Св. Троицы, впрочем всегда признавался, что все они недостаточны». *Павский Г.* Григория Богослова догматическое учение // Христианское Чтение. – 1827. – Ч. XXXI. – С. 277–278.

³ *Ruether R. R.* Gregory of Nazianz. Rhetor and Philosopher. – Oxford, 1969. – P. 55–128.

⁴ *Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский.* Творения. – Т. II. – С. 265.

⁵ См.: *Markshies Chr.* Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. – Tübingen, 2000. – S. 210–216.

Естественно, что не только учение о Боге в Самом Себе и о взаимоотношении трех Божественных Лиц раскрывалось св. Григорием, поскольку бытие *ad extra*, по отношению к миру и человеку, постоянно притягивало к себе мысленный взор Богослова. Бог, как Творец и Промыслитель мира и человека, является одной из главных констант его мирозозерцания¹. По словам святителя, «Бог, как скоро устроил мир, с первого же мгновения, по великим и непреложным законам, движет и водит его <...> Ибо не самослучайно естество сего обширного и прекрасного мира, которому нельзя и вообразить чего-либо подобного, и в продолжении толикого времени предоставлен не самослучайным законам». Поэтому «Бог управляет вселенной. Божие Слово и здесь, и там распределяет все, чему положено в Его совете быть на небесах и на земле; и одним тварям даны навсегда непреложно постоянная стройность и течение, а другим уделена жизнь изменяющаяся и принимающая многие виды. О них иное явил нам Бог, а иное блюдет в тайниках Своей премудрости, чем хочет обличить пустое тщеславие смертного; одно поставил Он здесь, а другое явится в последние дни»². Разумеется, для св. Григория, как и для всех святых отцов, особым попечением Божиим всегда пользовался и пользуется человек: Творец «особенным образом печется о нашей участи, хотя жизнь наша и проводится среди различных противностей»³. Поэтому в творениях святителя большое место уделяется антропологии: человек мыслится как царь творения, «малый мир» («микромир») и образ Божий долженствующий выполнить здесь великое предназначение; однако драма грехопадения не позволила осуществить это предназначение⁴. Впрочем, «своим падением человек искажил в себе образ Божий, но не уничтожил его: существенные черты его сохранились в нем. Он омрачил свой ум, но не совсем лишил его Божественного Света; отворотившись от Бога, человеческий ум и в падшем своем состоянии “стремится горе”, жаждет и ищет этого Света. Он извратил свою волю, но не лишил ее уже всякой способности к

¹ Подробно см.: *Виноградов Н.* Указ. соч. – С. 807–814.

² *Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский.* Творения. – Т. II. – С. 18–19.

³ *Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский.* Творения. – Т. I. – С. 193.

⁴ *Szymusiak J. M. Grégoire de Nazianze et le péché // Studia Patristica.* – 1966. – V. IX, pt. 3. – P. 289.

доброму: хотеть и избирать доброе принадлежит ей и в падшем человеке. Одним словом, рассуждает Богослов, человек поражен грехом, но “не неисцельно”, неисцельность свойственна злой и враждебной природе, людям же, после греха, свойственно обратиться»¹. Целью Домостроительства спасения и является такое исцеление падшего естества человека.

Св. Григорий, считая, что образ Божий полностью не изгладился после грехопадения, полагал, что этот образ «в полной чистоте восстанавливается только искуплением чрез Иисуса Христа, которое совершено во время Его явления на земле»².

В поле зрения св. Григория попадает, естественно, и ветхозаветный этап этого Домостроительства, но основной акцент делается им на Вочеловечивании Бога Слова, которое является радикальным средством излечения человечества³. И здесь у Назианзина, как и у многих отцов Церкви, сотериология находится в неразрывной связи с христологией. Такое сопряжение особо рельефно обозначается в двух посланиях св. Григория к Кледонию (101 и 102)⁴, которое дополняется еще посланием к Нектарию (202). Данные послания, являющиеся первым серьезным и обоснованным святоотеческим ответом на вызов ереси Аполлинария Лаодикийского, можно вне сомнения считать христологическим шедевром⁵.

Во всех трех письмах достаточно подробно разоблачаются основные еретические посылки аполлинарианства и, в частности, дилемма: следует ли поклоняться «человеку Богоносцу» (ἄνθρωπον θεοφόρον) или «Богу плотоносцу» (Θεὸν σαρκοφόρον)? Как показывает святитель, данная дилемма является типичной софистической

¹ Виноградов Н. Указ. соч. – С. 811–812.

² Павский Г. Указ. соч. // Христианское Чтение. – Ч. XXXII. – С. 163.

³ Winslow D. F. *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus.* – Cambridge (Mass.), 1979. – P. 79.

⁴ Winslow D. F. *Christology and Exegesis in the Cappadocians* // *Church History.* – 1971. – V. 40. – P. 394.

⁵ Об обстоятельствах написания посланий и их анализ см. предисловие к критическому изданию текста (мы опираемся на данное издание): *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques* / ed. par Gallay // *Sources chrétiennes.* – N 208. – Paris, 1971. – P. 11–24. Русский перевод: *Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский. Творения.* – Т. II. – С. 479–488, 537–538.

уловкой и забавой; можно еще добавить, что подобные софистические «игрушки», основывающиеся на *альтернативном мышлении*, обычно используются еретиками для введения в заблуждение людей простодушных.

Что же касается положительного содержания рассматриваемых посланий, то здесь можно выделить несколько существенных моментов. Первый – постоянный акцент на единстве Богочеловека. Согласно св. Григорию, в Нем Человек не отделяется от Божества, ибо Он есть и предвечный Бог или Единородный Сын, и «Человек, воспринимаемый ради нашего спасения». Он – подверженный страданию («страстный») по плоти и бесстрастный по Божеству, ограниченный («описуемый» – *περίγραπτόν*) по телу, неограниченный (*ἀπερίγραπτον*) по духу; Тот же Самый – земной и небесный, зримый и умопредставляемый, востимый и невостимый. И это для того, чтобы всецелым Богом и всецелым Человеком был воссоздан всецелый человек (*ὅλος ἄνθρωπος*), подпавший под грех. Последняя фраза, увенчивающая предшествующие антитезы, пронизывается сотериологическим пафосом. Чуть ниже горячее золото этого пафоса святитель отчеканивает в знаменитую классическую фразу: «Невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается».

Здесь ясно обозначается одна грань святоотеческой аргументации против арианства и аполлинарианства; суть же этой аргументации «состоит в том, что для спасения человека недопустима ущербность, неистинность и неполнота какой-либо из двух природ во Христе. Если Христос не истинный Бог, единосущный Отцу, то человек не восстановлен в общении с истинным Богом (против Ария). Если же во Христе ущербная, неполная человеческая природа, то всецелый человек не был спасен (против Аполлинария)»¹. Правда, учитывая обозначенную выше арианскую христологию, можно констатировать, что антиаполлинаристская аргументация действительна и в отношении арианства.

Далее, подчеркивая единство Богочеловека, св. Григорий четко соотносит данное единство с различием естеств в Нем. И опять мысль святителя здесь кристально чиста: в Спасителе есть «иное и иное, из которых Он» (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ*), в отличие от Троицы, где есть «Иной и Иной» (*ἄλλος καὶ ἄλλος*).

¹ Священник Вадим Леонов. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. – М., 2005. – С. 109.

Другими словами, решительно отрицается наличие двух субъектов во Христе: имеются две природы (φύσεις δύο), но «не два сына» (υἱοὶ δὲ οὐ δύο). Важно еще указать, что христология и сотериология не мыслятся святителем вне учения о Всесвятой Богородице. Здесь он краток: «Если кто не признает Святую Марию Богородицей (Θεοτόκον), то он отлучен от Божества». В этой лаконичности Назианзина чувствуется сила и мощь церковного Предания, носителем которого он являлся.

Догматический смысл этого тезиса св. Григория можно эксплицировать следующим образом: «Мы именуем Святую Деву в собственном Богородицею не потому, будто от Нее родился Господь и Спаситель наш Своим Божеством (естество Божеское вечное, никогда не изменяющееся, не может быть рождено от Девы), а потому, что Бог Слово и Господь наш родился от Нее по Своему человечеству. Но известно, что *человеческое естество* Господа и Бога нашего Иисуса Христа с самой минуты Его Воплощения стало нераздельно и *ипостасно соединено в Нем с Божеством Его*, оно соделалось собственным Божественному Лицу Его. Поэтому и состояние зачатия Его в утробе Девы и, по прошествию определенного времени чревоношения, рождение, равно как и младенчество, возрастание и другие состояния и действия человеческие принадлежат собственно Тому, Кто есть истинный Бог, истинно явившийся во плоти. Следовательно, хотя Сын Божий заимствовал от Святой Девы не Божественное естество, а воспринятое Им в единство Своей Божественной Ипостаси человеческое естество; но, как родившая Бога во плоти, Она собственно есть Богородица, и называется именем в собственном смысле, без всякой несообразности с понятиями о Божестве»¹.

Подчеркивание единства Христа и обозначение Пресвятой Девы как *Богородицы* предполагает у св. Григория и идею взаимообщения и взаимопроникновения естеств в Господе, или идею «перихоресиса»², – ей суждено сыграть большую роль в последующей святоотеческой христологии. Наконец, в органическое единство всех этих богословских тезисов входит и идея обожения, которая у св. Григория опять высказывается лаконично: оба естества Господа

¹ *Архимандрит Алексий (Ржаницын)*. О Преподобной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: сборник работ. – М., 2001. – С. 22–23.

² *Weigl E.* Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373–429). – München, 1925. – S. 63–64.

находятся «в срастворении (ἐν τῇ συκράσει) – и Бог вочеловечился, и человек обожился (Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος)». Следует отметить, что идея обожения была весьма значимой для св. Григория, поскольку понятия «спасение» и «обожение» являлись у него взаимозаменяемыми, хотя и не тождественными¹.

В общем же можно сказать, что в удивительной личности св. Григория Богослова гармонично сочетались верность духу Священного Писания и Священного Предания с яркой экспрессией и новизной выражения этого духа. Такая новизна выражения предполагала неизменность сути Откровения², а потому она кардинальным образом отличалась от «новшества» или «нововведения» (καινοτομία), в которое впадали еретики, уповающие на собственное суемудрое рассуждение. Это – одна из главных причин того, что «св. Григорий оказал огромное влияние на богословие последующего времени. Творения его иногда приравнивались к Священному Писанию и широко использовались песнотворцами»³.

Если обратиться к третьему каппадокийскому отцу Церкви – св. Григорию Нисскому, то его отличие от первых двух отцов один наш исследователь обозначил так: тогда как св. Василий был «по преимуществу муж дела», а св. Григорий Богослов – «представитель слова, ораторского церковного искусства», то у Нисского святителя «истинной стихией его духа было христианское знание», а поэтому его можно считать по преимуществу представителем «теоретической церковной мысли, христианской философии»⁴. Безусловно, подобное различие каппадокийских отцов весьма условно и достаточно грубовато (что осознает и А. Мартынов), но философский склад ума св. Григория Нисского и его постоянное тяготение к умозрению вряд ли следует отрицать. Правда, эта черта личности и мировоззрения его порой приводит некоторых западных ученых к тому, чтобы рассматривать Нисского святителя в сугубом контексте позднеантичной философской мысли и видеть в нем оригинального мыслителя, находящегося в традиции

¹ Winslow D. F. *The Dynamics of Salvation*. – P. 179.

² Plaignieux J. *Saint Grégoire de Nazianz théologien*. – Paris, 1952. – P. 61–63.

³ Скурят К. Е. *Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая половина V в.)*. – Сергиев Посад, 2003. – С. 102.

⁴ Мартынов А. *Учение св. Григория Нисского о природе человека. (Опыт исследования в области христианской философии IV в.)*. – М., 1886. – С. 4–5.

«неоплатонического мистицизма»¹. Подобное рассмотрение, естественно, полностью искажает сущностной характер мирозерцания святителя² и тем не менее «философический» настрой его личности и взглядов часто проявляется вполне рельефно. Поэтому не так далеко от истины мнение, что «он попытался ввести философский элемент в христианское богословие, попытался именно сделать философию христианской и богословие философским; но при этом он стремился не к переработке догматического содержания христианства, а только к его философскому проникновению». Другими словами, св. Григорий «совершенно не считал возможным довести союз философии и богословия до их полного слияния и отождествления, потому что обе эти науки выходят из различных источников, и положения их имеют разные степени достоверности». Поэтому «для св. Григория философия имела значение не сама по себе, а лишь постольку, поскольку она давала ему необходимое вспомогательное средство к такому пониманию христианства, в котором удобно находили бы себе полное оправдание и общечеловеческая цель Божественного Откровения, и высшее назначение человека»³. Данное мнение, отражающее определенный «момент истины», вряд ли можно считать полностью адекватным, поскольку в нем не учитываются два серьёзных обстоятельства. Первое: понятия «богословие» и «философия» мыслятся здесь в духе Нового времени, как нечто отдельное друг от друга, что не соответствует реалиям святоотеческого мышления. Ибо, начиная с греческих апологетов II в., ясно обозначился процесс «возвращения философии к самой себе», основу которого положило Пришествие на землю Сына Божия: философия стала активно преображаться в *любомудрие по Христу*⁴.

¹ Danielou J. Grégoire de Nysse et la philosophie // Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationale Kolloquium über Gregor von Nyssa / Hrsg. Von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schraum. – Leiden, 1976. – P. 3–18.

² Понимают это и наиболее трезвенные из западных исследователей. См.: Young F. M. From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background. – London, 1996. – P. 116–119.

³ Несмелов В. Догматическая система Святого Григория Ниссаго. – Казань, 1887. – С. 6–8.

⁴ Подробно см.: Сидоров А. И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв. (Некоторые наблюдения) // Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. – М., 2003. – С. 461–476.

И святые каппадокийские отцы активно участвовали в этом процессе, четко отделив *истинную философию* (любомудрие по Богу или «наше любомудрие») от *ветхого философствования* («внешней философии»)¹. Второе: св. Григорий Нисский, как и его старший брат и св. Григорий Богослов, был прежде всего великим подвижником, для которого любомудрие по Христу не могло мыслиться без аскетического и молитвенного делания. Отсюда основным постулатом его мирозерцания являлось то, что «правило благочестия утверждено на правом догмате веры»². Поэтому путь к богословию (или к истинному любомудрию), согласно Нисскому святителю, является путем тернистым, требующим от человека тяжелых подвигов очищения души и тела и отсечения всех нечистых страстей и помыслов. Или, как говорит он сам, «богословие – крутая и трудная гора, и большинство людей с трудом достигает лишь ее подножия»³. Так понимаемое богословие является преимущественно *тайнозрительным богословием* и Нисского святителя, ничуть не в меньшей степени, чем св. Григория Богослова, следует считать в первую очередь тайнозрителем.

Поэтому понятие «богословие», идущее в неразрывной связке с жизнью любомудренной (ὁ κατὰ φιλοσοφίαν βίος) или добродетельной (ὁ κατ'ἀρετὴν βίος), было тождественно для него с понятием «Боговедение» (θεογνωσία)⁴.

На вершине тайнозрения Боговедение превращается в бесконечный процесс соединения с Богом, и это соединение представляется Нисскому святителю «путем, превосходящим ведение и θεωρία, путем, проходящим за гранью разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь, или, вернее, где гнозис становится агапой: ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται. Все больше и больше желая Бога, душа непрестанно возрастает, себя превосходя, сама из себя выходя. И по

¹ Malingrey A.-M. "Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des presocratiques au IVe siècle. – Paris, 1981. – P. 207–261.

² Фраза из его сочинения «О цели [жизни] по Богу и об истинном подвижничестве». См. наш перевод в кн.: Творения древних отцов-подвижников. – М., 1997. – С. 144.

³ Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / пер. А. С. Десницкого. – М., 1999. – С. 64.

⁴ Leys R. La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse // Studia Patristica. – 1957. – V. II, pt. 2. – P. 497.

мере того, как она все более и более соединяется с Богом, ее любовь становится все пламеннее и ненасытнее. Поэтому возлюбленная *Песни песней* достигает своего Жениха в сознании того, что соединению не будет конца, что восхождение ее к Богу не имеет границ, что блаженство есть бесконечное продвижение по беспредельному пути...»¹.

В области христианской догматики св. Григорий во многом шел по стопам старшего брата, развивая многие его идеи. В частности, он продолжил полемику против Евномия, написав против него солидный труд, где среди прочего говорит: «Однажды навсегда научены мы Господом, на что надлежит обращать внимание мыслью, Кем совершается претворение из естества смертного в бессмертное – это есть Отец и Сын и Святой Дух»². Другими словами, учение о Святой Троице для святителя не является неким «рациональным догматом», но в первую очередь представляет собою спасительную веру, без которой для человека невозможны и вечная жизнь, и обожение. В этой связи он, как и все каппадокийские отцы, подчеркивает апофатический характер христианской триадологии в противоположность языческой «естественной теологии», с которой сближались аномей³. Естественно, св. Григорий, подобно св. Василию, является непримиримым антагонистом теории имен, выдвинутой Евномием. Для него «имена Божии есть только указания на действия и свойства Божии». В противоположность аномейской «религии разума» святитель «видит спасение в живом общении людей с Богом, а не теоретических лишь рассуждениях о Нем, не “в ухищренных словах и в искусственных рассуждениях о рожденном и нерожденном”, и потому отстаивает почитание религиозных символов как средств к такому общению с Богом»⁴.

Ср. здесь точное замечание о сути лжеучения Евномия: «Вечная жизнь, на его взгляд, заключается в абсолютном познании Бога, и христианство есть познанию, есть лишь система догматов, и в точности этих догматов (δογματων ἀκριβεια), дающих возможность разуму проникнуть

¹ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 192–193.

² Свт. Григорий Нисский. Догматические сочинения. – Т. II. – Краснодар, 2006. – С. 118.

³ См.: Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. – New Haven – London, 1993. – P. 234.

⁴ Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. – Краснодар, 2002. – С. 64–65.

в сущность Божества, и заключается его сущность. Спасается, по его мнению, тот, кто больше знает Бога, и через свое знание приближается к Нему; вне знания нет спасения, и проповедь о спасении есть вместе с тем и проповедь знания»¹. – Типологически лжеучение Евномия достаточно близко к ереси гностицизма.

Поэтому Нисский архипастырь подчеркивает, что христианское богословие есть прежде всего таинство и понятийный аппарат, используемый в этом богословии, лишь очень приблизительно описывает данное таинство. Характерно в этом плане одно рассуждение о Троице в «Большом огласительном слове», где говорится: «Кто до точности вникает в глубины таинства (τὰ βάθη τοῦ μυστηρίου), тот, хотя объемлет душой некое умеренное, в силу непостижимости, понятие об учении Боговедения (μετρίαν τινὰ κατανόησιν τῆς κατὰ τὴν θεογνωσίαν διδασκαλίας), не может, однако же, уяснить словом этой неизреченной глубины таинства: как одно и то же и числимо (доступно исчислению – ἀριθμητόν ἐστι), и избегает счисления; и отдельным кажется, и заключается в единице; и различается по ипостаси, и не разделяется в подлежащем; ибо иное по ипостаси Дух, и иное Слово, и опять иное есть Тот, Кто имеет Слово и Духа»². Отсюда ясно, почему в этом, одном из самых блестящих по содержанию и форме, творении св. Григория наблюдается некая текучесть терминологии в учении о Святой Троице³: эта текучесть позволяет адекватно отразить живое дыхание Троицаго Бога, животворящее нас своей благодатью. Тем не менее в ряде моментов изложения православной триадологии святитель предельно четок. Так, со всей энергией он отстаивает Божественность Святого Духа. Например, в «Слове о Святом Духе против македонян духоборцев» св. Григорий предельно ясен: «Если истину говорит утверждающий о Духе, что Он есть Божество, то неложно говорит и полагающий, что Он есть досточтимый, так же как и славный, благий, равно как и сильный, ибо все эти представления соединяются в понятии Божественности, так что необходимо одно из двух: или не называть Его Богом, или не отнимать от Божественности никакого из

¹ Там же.

² *Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово.* – Киев, 2003. – С. 56–57.

³ См. предисловие к изданию: *Grégoire de Nysse. Discourse catéchétique / ed. par R. Winling // Sources chrétiennes.* – N 458. – Paris, 2000. – P. 47–52.

приличествующих Богу свойств. Посему должно непременно соединять в мысли вместе и то, и другое: и Божеское естество со свойственным понятием о нем, и благочестивые понятия о Божеском естестве»¹. Причем можно отметить, что, утверждая Божественное достоинство Святого Духа, св. Григорий первенствующее значение уделяет действию Его в человеческой жизни². Особенно ясно это подчеркивается в уже упомянутом сочинении «О цели жизни по Богу», где говорится, что Дух омывает нас «в источнике таинства». Ибо «велико святое крещение для приемлющих его со страхом [Божиим] в деле стяжания умопостигаемых [благ]. Ведь богатый и независтливый Дух присно течет в приемлющих благодать, преисполненные которой святые Апостолы явили Христовым церквам плоды полноты. Этот Дух пребывает в искренне принявших дар, по мере веры каждого из причастующих [Ему]; содействуя [в верующих] и сообитая [с ними], Он созидает в каждом благо для усердия души в делах веры»³.

Большое внимание в своих творениях св. Григорий уделял и такой важнейшей области христианского богословия, как христология. Подобно св. Григорию Богослову, он, защищая православное учение о Лице Господа Иисуса Христа, борется на два фронта: против аномеев отстаивает полноту Божества Господа, а против аполлинаристов (а частично – против тех же аномеев) акцентирует полноту человеческого естества Его⁴. Особенно важной представляется антиаполлинаристская полемика святителя, которой он посвятил достаточно трактат кратко называемый «Антирретик».

В. Несмелов, отмечая некоторые недостатки трактата, при этом констатирует, что, несмотря на них, «*Антирретик* имел все-таки несомненное значение в истории христологических споров. Им пользовались и целые соборы, и отдельные церковные писатели. Отцы IV Вселенского собора, например, читали отрывки из *Антирретика* и принимали их за

¹ *Свт. Григорий Нисский. Догматические сочинения.* – Т. I. – Краснодар, 2006. – С. 175.

² *Jaeger W. Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist.* – Leiden, 1966. – S. 101–121.

³ Творения древних отцов-подвижников. – С. 145.

⁴ Подробно см.: *Lenz J. Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie.* – Trier, 1925. – S. 16–87; *Hübner R. M. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung des "physischen" Erlösungslehre.* – Leiden, 1974. – S. 103–147.

точное раскрытие православного учения; равным образом, и отдельные православные богословы, как, например, Леонтий Византийский, Иоанн Дамаскин и Евфимий Зигабен – много раз цитировали *Антирретик* как замечательное догматико-полемическое сочинение»¹.

Однако, на наш взгляд, наиболее рельефно христология святителя проявляется в третьем послании его, адресованном неким «сестрам», т. е. монахиням². Прежде всего, здесь отмечается, что с исповеданием Христа истинным Богом «соединяются все благочестивые и спасающие нас понятия» (τὰ εὐσεβῆ καὶ σῶζοντα ἡμᾶς νοήματα). Поэтому Божество Христово озаряет весь состав наш, т. е. душу и тело, и приобщает его к Собственному Свету «срастворением (ἀνακράσει) с Собою соделав его тем, что есть Он Сам». Вследствие чего «сила Всевышнего, чрез наитие Святого Духа, срастворившись (ἐγραθεῖσα) со всем нашим естеством, стала существовать и в душе нашей, ибо подобает ей быть в душе, и смешалась (καταμίγνυται) с телом, чтобы спасение наше было полным во всех отношениях, причем как в начале человеческой жизни, так и в конце ее, Божество сохраняет боголепное и высокое бессмертие. Ибо ни начало Его жизни не подобно началу нашей, ни конец Его – нашему концу, но как там, так и здесь Он проявил Божескую власть, ибо начало Его не было осквернено наслаждением, ни конец не окончился ислением». – В этом рассуждении Нисского святителя проявляются сразу же несколько характерных черт христологии его: помимо акцента на полноте человеческой природы Господа, он особо подчеркивает единство двух естеств в Нем. Для этого св. Григорий использует, как отмечают исследователи, весьма богатую терминологическую палитру, отражающую динамику Домостроительства спасения и постоянно предполагающую идею *взаимообщения свойств* этих естеств³. Далее, говоря о том, что человечество Христа является полным, состоя из души и тела, св. Григорий указывает на кардинальное отличие Богочеловека от прочих людей. Наконец, у него, как у св. Григория Богослова и подавляющего

¹ Несмелов В. Указ. соч. – С. 61.

² Русский перевод: Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. – М., 2007. – С. 252–259. Текст: *Grégoire de Nysse. Lettres / ed. par P. Maraval // Sources chrétiennes.* – N 363. – Paris, 1990. – P. 124–147.

³ *Lenz J. Op. cit.* – S. 88–119; *Bouchet J. R. La vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse // Revue thomiste.* – 1968. – T. 68. – P. 533–582.

большинства других святых отцов, сотериологический пафос определяет главные аспекты христологии. В частности, он считает крестную смерть Спасителя единственным основанием человеческого спасения и «потому признавал ее за самый важный и существенный акт в тайне Домостроительства»¹.

Раскрывая учение о Домостроительстве спасения, Нисский архипастырь не мог, естественно, не касаться и тесно связанных с ним прочих тем христианского вероучения, представляющих большую важность. Не углубляясь в них, можно только заметить, что святитель не мог обойти, например, проблему зла, столь мучительную для многих представителей позднеантичной языческой интеллигенции; затрагивая ее, он, в духе Священного Писания, указывает на несубстанциальность зла, возникшего в результате грехопадения прародителей, послушавшихся лукавого, обещавшего им открыть якобы подлинное бытие². Отмечая, что зло есть «одно только отчуждение от истинного добра» и что «свободным движением вовлекли мы себя в общение со злом»³, св. Григорий находится в общем русле святоотеческого решения указанной проблемы.

Отцы Церкви «всесторонне разъяснили нам, как на основании Божественного Откровения, так и на соображении человеческого разума, что виновником зла, господствующего в мире, был не Бог, как Творец мира, а сам человек, под влиянием искушений со стороны дьявола злоупотребивший дарованной ему свободой»⁴.

Такое решение немислимо без ясного видения антропологической проблемы, и именно антропология есть «та область, на которой еп. Нисский по преимуществу стяжал себе имя христианского философа». Изучение человеческой природы он сделал «центром всей своей философско-догматической системы»⁵. В своем особом сочинении, специально посвященном антропологии («Об устройении человека»), св. Григорий подчеркивает исключительное положение человека

¹ Несмелов В. Указ. соч. – С. 538.

² *Philippou A. J. The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa // Studia Patristica. – 1966. – V. IX, pt. 3. – P. 254–255.*

³ *Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. – С. 96, 108.*

⁴ *Протоиерей Тимофей Буткевич. Зло, его сущность и происхождение. – Т. 1. – Киев, 2007. – С. 104.*

⁵ Мартынов А. Указ. соч. – С. 40.

в мироздании, ибо «ни одно другое существо не уподобляется Богу, кроме этой твари – человека»¹. Отмечается и его царственное достоинство: «Человек введен последним в творение, не потому, как нестоящий, отринут на самый конец, но потому что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных»². Уделяя особое внимание понятию *образа Божия* в человеке, Нисский архипастырь, в отличие от традиции античной философии (преимущественно – традиции платонизма), где указывалось *либо* подобие образа с архетипом, *либо* отличие образа от архетипа, фокусирует внимание на обоих моментах: и подобии, и отличии³. В произведении «О душе и воскресении» это прослеживается довольно отчетливо. Говоря здесь о душе, св. Григорий пишет: «Сотворенное по образу, конечно, во всем имеет уподобление Первообразу, умственное – умственному и бесплотное – бесплотному, свободно от всякого бремени, как и Первообраз, подобно ему избегает всякого пространственного измерения, но по свойству природы есть нечто иное с ним; потому что не было бы образом, если бы во всем было одно и то же с Первообразом»⁴. Указывая на духовное начало в человеке как на преимущественно образ Божий, святитель не ограничивает понятия образа только этим началом, ибо и тело человека не чуждо данному понятию, поскольку, будучи «образом души», оно является тем самым как бы «образом образа»⁵. Конечно, грехопадение разрушило должное соотношение духовного и телесного начал в человеке и их гармонию, но не уничтожило их совсем. Как бы «регулирующим принципом» взаимоотношения двух начал в человеке является свободная воля: «Поелику естество в нас двояко, одно тонко, духовно и легко, а другое дебело, вещественно и тяжело, то по всей необходимости в каждом из них есть стремление с другим несогласимое и особенное, потому что духовное и легкое имеет свое парение к горнему, а тяжелое и вещественное всегда клонится и несется к дольнему. Посему, так как движения их естественно противоположны, невозможно преодолевать одному из них, пока не изнемогло

¹ Творения Святаго Григория Нисскаго. – Ч. I. – М., 1861. – С. 78.

² Там же. – С. 85.

³ Leys R. L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. – Paris, 1951. – P. 23–25.

⁴ Свт. Григорий Нисский. Догматические сочинения. – Т. I. – С. 107.

⁵ Leys R. Op. cit. – P. 50.

другое в естественном своем стремлении. Занимающая же средину между ними свободная наша сила и произволение, от себя сообщают и крепость естеству слабеющему и расслабление усиливающемуся»¹.

Важно констатировать, что человека св. Григорий мыслит постоянно в эсхатологической перспективе. И эта перспектива заставляет его постоянно обращаться к теме смерти, которая, по его воззрению, есть как бы имманентная сила, неотделимая от нашей здешней жизни². Святитель «видел в смерти наказание, соединенное с доброй целью. Он смотрел на смерть, как на мудрое средство, которым Бог врачует человеческую природу от примешавшегося к ней зла (τὸν τῆν κακίαν ἡμῶν ἰατρούοντα), которым Он восстанавливает ее в первобытное состояние»³. Поэтому Нисский архипастырь говорит, что «когда мы через смерть переходим к бесплотности, то приближаемся к тому естеству, которое чуждо всякой телесной грубости, и сняв с себя плотную оболочку, как бы какую гнусную личину, возвращаемся к сродной нам красоте, по которой были образованы от начала, будучи созданы по Первообразу»⁴. Высказывая эту мысль, св. Григорий находится, с одной стороны, в русле предшествующего святоотеческого Предания, а с другой – намечает и существенные интуиции последующего православного богословия.

Например, св. Феофил Антиохийский пишет, «что через физическую смерть Бог оказал человеку “великое благодеяние”, ибо таким образом ограничивается время греховного состояния человека. Смерть служит гарантией тому, чтобы человек “не был вечно связан грехом”. Святитель Григорий Нисский высказывает эту истину еще более ясно, с присущей ему философской рассудительностью и принципиальностью: чтобы не увековечивалось зло, которое развилось в душе человека, “сосуд”, т. е. тело, на время разрушается смертью; и эт. е. милость мудрой Благости и человеколюбивого Промысла Божия»⁵.

¹ Святитель Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней Соломона. – М., 1999. – С. 350–351.

² См.: Urs von Balthasar H. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. – San Francisco, 1995. – P. 83.

³ Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. – М., 1999. – С. 282.

⁴ Творения Святаго Григория Ниссаго. – Ч. VII. – М., 1865. – С. 562.

⁵ Василиадис Н. Таинство смерти. – Сергиев Посад, 1996. – С. 94.

Преп. Максим Исповедник, развивая мысли св. Григория Нисского, подчеркивает, что Крестная Смерть Господа соделала физическую смерть человека в принципе одним только благодеянием¹.

Вообще же можно отметить, что Нисский святитель, как, наверное, никто другой из святых отцов, в своих творениях уделяет много внимания эсхатологическим мотивам. Его эсхатология является многоплановой и не всегда однозначной. Наиболее пререкаемым пунктом ее представляется учение о всеобщем «апокатастасисе» («восстановлении всего»), сущность которого «сводится к тому, что некогда вся разумная тварь, освободившись не только от физических следствий греха, но и от морального зла, снова возвратится в то состояние, в каком она вышла из рук своего Творца»². Опять же не углубляясь в этот сложный вопрос, можно только указать, что такая пререкаемая теория «апокатастасиса» высказывалась св. Григорием в плане очень гипотетическом, с рядом оговорок и внутренним противоречием и борением. От аналогичной еретической теории в оригенизме она отличалась важным моментом: «первобытное состояние», в которое должно восстановиться всякой разумной твари, не будет доисторическим бытием бестелесных духов (или чистых умов), поскольку телесное воскресение является ключевым элементом всех эсхатологических рассуждений Нисского епископа³.

Несомненно, творения трех каппадокийских отцов составляют целую эпоху в истории православного богословия. По словам Н. И. Сагарды, «в их богословских трудах тринитарная проблема получила окончательное разрешение, и установленное ими понимание церковного учения о Святой Троице и созданные ими формулы сделались драгоценным достоянием православной богословской догматики; но они только истолковали и раскрыли церковное вероучение, как оно выражено было в Никейском исповедании, не изменяя его сущности. Миссия Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского была иная, чем св. Афанасия: в критический момент церковной жизни

¹ Сидоров А. И. Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию» 61) // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. – М., 2004. – С. 475–493.

² Митрополит Макарий (Оксиюк). Указ. соч. – С. 506–507.

³ Daley B. E. The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology. – Cambridge, 1991. – P. 85–89.

они призваны были дать форму и точное выражение учению, которое от начала соблюдалось в кафолической Церкви и защиту которого св. Афанасий поставил целью своей жизни. Св. Григорий Богослов представил это учение с полной ясностью и дал ему совершеннейшее выражение, делающее высокие тайны веры общедоступными. Василий Великий провел его в жизнь, а Григорий Нисский дал ему научно-философское обоснование»¹. Впрочем, значение трех каппадокийских отцов Церкви, как уже неоднократно указывалось, выходит далеко за пределы собственно триадологии, поскольку, раскрывая учение о Святой Троице, они одновременно решали множество других сложных и спорных богословских вопросов.

Четвертый, самый младший из каппадокийских святителей, св. Амфилохий Иконийский, обычно отступает в тень и привлекает к себе меньшее внимание ученых. Будучи проповедником по преимуществу, и к тому же не очень плодотворным в литературном отношении, он в догматике следовал за свв. Василием Великим и Григорием Богословом, которые были (особенно первый) его духовными наставниками. Поэтому Иконийский предстоятель, «подобно им, горячо защищал в своих сочинениях православное учение о Св. Духе, а также о тайне Воплощения Сына Божия и о двух естествах в Иисусе Христе, а в последние годы своей жизни специально полемизировал против ариан и мессалиан». Впрочем, «не одна близость его к двум великим светилам Церкви Григорию и Василию, <...> но также ученость, благочестие, многополезная для Церкви иерархическая и научно-богословская деятельность создали Амфилохию ту славу, какой он пользовался у современников»². Обычно отмечается «простота» богословия св. Амфилохия и его всецелая опора на Священное Писание³; подчер-

¹ Сагарда Н. И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.), – ее главнейшие направления и характерные особенности // Творения блаженного Феодорита епископа Кирского. – М., 2003. – С. 678.

² Барсов Н. Очерки из истории христианской проповеди. – Вып. 3. Представители ораторски-практического типа проповеди в IV в. на Востоке. – Харьков, 1895. – С. 51–52.

³ Автор первой серьезной монографии о св. Амфилохии констатирует: “Seine Theologie ruht auf einfachen religiösen und biblischen Motives”. См.: Holl K. Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. – Tübingen–Leipzig, 1904. – S. 237.

кивается также отсутствие у него вкуса к «философской» разработке богословских вопросов.

«В развитии учения о Троице и в своей христологии он остается исключительно на библейской почве. В критике еретических учений Амфилохий является популярным полемистом, не углубляющимся в вопросы, а выдвигающим только такие стороны спорного учения, которые доступны для рядового члена паствы и на которые легко дать понятный для всех ответ. Но если отсутствие глубокого философского анализа догматических вопросов является слабой стороной его сочинений, то, наоборот, точное, чеканное выражение мысли составляет их силу. Именно этой стороной своих сочинений он оказал влияние на последующую святоотеческую литературу. Амфилохию принадлежит большая заслуга в выработке догматической терминологии»¹. Правда, «заслуга в выработке догматической терминологии» и «точное, чеканное выражение мысли» предполагают, на наш взгляд, хорошую (как минимум) философскую культуру.

Такого рода характеристики, как нам представляется, не являются минусом в оценке православного богослова, ибо отсутствие или присутствие «философского вкуса» нисколько не препятствует или, наоборот, нисколько не содействует проникновению в тайны Богомыслия. Несомненно, одно: в сохранившихся творениях св. Амфилохия читателя привлекает глубокая теплота религиозного чувства и ясность видения ключевых вопросов христианского вероучения. Тайна Боговоплощения и Крестной Смерти Господа является центральной осью его духовного опыта и богословских умозрений. Великий парадокс святитель описывает так: «Господин с рабами», «Бог с людьми» и «Судия с виновными вкушает общую трапезу. Именно поэтому пришел Он на землю, не оставив при этом небо, и именно для того стал Человеком, не переставая быть Богом, чтобы и по морю плавая, оказавшихся в пучине житейского моря извлекать из глубины греха, и, обходя веси и города и пробегая по тропам, стезям и дорогам, заблудшихся на распутьях, как овец, не имеющих пастыря, привести в Свое стадо»². Тайна Милосердия Божия, проявившаяся столь ярко в Воплощении Бога Слова, делается предельно выразительной на Кресте: «О новое и необычайное чудо! Распростерший словом небеса

¹ Попов И. В. Труды по патрологии. – Т. I. – С. 259–260.

² Свт. Амфилохий Иконийский. Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее. Перевод иеромонаха Вассиана (Змеева) // Богословский Вестник. – 2004. – № 4. – С. 13.

на Древе простирается и Связавший море песком в узы заключается, и Даровавший источники меда испивает желчь, и Увенчавший землю цветами венчается терном, и Поразивший в водах главу фараона терпит избиение тростью по главе, и Тот, на Которого не смеют Херувимы взирать, был оплеван в лицо»¹. Показывая этот великий парадокс Крестной Смерти Господа, Иконийский епископ, как и все каппадокийские святители, отстраняется от примитивного «теопасхизма»: «Сын Божий на Крест возносится и плотью за нас распинается, и хотя плоть страдает, Божество остается бесстрастным»². Эти выдержки из творений св. Амфилохия показывают, как остро он переживал и ясно осознавал самое грандиозное событие в мировой истории, описанное русским священномучеником следующим образом: «Голгофа и Крест – поворотный пункт истории. Прежде человек шел от Бога, теперь он обращается к Богу. Не судится Бог с человеком на Голгофе, не самоудовлетворяется казнью Сына, но сретает и радостно лобызает возвращающегося блудного несчастного сына. Совершилось! Горохищное овча, естество человеческое, воплотившийся Сын Божий, на Рамо восприим, принес к Отцу. Голгофа и Крест – перелом сознания и воли грешного человечества. С болью и страданием совершается всякий нравственный перелом. Так совершился он и на Кресте, где за нас, ради нас, но и вместе с нами, как братьями нас называющий, пострадал Христос»³. Поэтому без творений свт. Амфилохия Иконийского картина богословия каппадокийских святителей предстает явно неполной. Эти творения, помимо всего прочего, показывают, что история православного богословия немыслима без учета проповеднической деятельности святых отцов и церковных писателей. За кажущейся внешней простотой и как бы незатейливостью их формы часто скрывается мощная сила вероучительного содержания.

Для IV в., помимо св. Амфилохия, можно привести пример св. Астерия Амасийского. «Среди страстной и шумной, порою бесчинной, полемики о догматах» его творения – «это очень краткое и притом положительное, чуждое полемической горячности и полное внутренней силы,

¹ Свт. Амфилохий Иконийский. Слово на Великую Субботу / пер. игумена Вассиана (Змеева) // Богословский вестник. – 2005–2006. – № 5–6. – С. 62.

² Свт. Амфилохий Иконийский. Слово о новокрещенных / пер. иеромонаха Вассиана (Змеева) // Богословский вестник. – 2003. – № 3. – С. 26.

³ Священномученик Илларион (Троицкий). Творения. – Т. 2. – М., 2004. – С. 285.

исповедание православной веры. Среди богословско-философских трактатов диалектического ума, это – простое, убедительное слово любящего сердца, среди настойчивых, порою даже дерзких стремлений проникнуть в сокровенную жизнь Божества, слово Астерия – это небесная весть, из царства милосердия идущая в мир жестокости, преступления, слез, евангельская проповедь грешной земле, сострадательное проникновение в жизнь несчастного человеческого сердца»¹.

5. Прочие церковные богословы

Параллельно греческому богословию, игравшему, безусловно, ведущую роль в IV в., на Западе развивалось и латинское богословие. Здесь необходимо отметить две главные фигуры – св. Илария Пиктавийского и св. Амвросия Медиоланского. Их церковная и богословская деятельность была во многом связана с догматическими спорами IV в., хотя, разумеется, не исчерпывалась ими. Известно, что арианство появилось на латинском Западе только во второй половине этого века и внедрилось «сверху» – под нажимом императорской власти.

До середины IV в. на Западе «об арианстве не только миряне, но даже большинство западных епископов не имело никакого понятия <...> Виновниками появления арианства на Западе были император Констанций и два иллирийских епископа Урзакий и Валент, главные вожди западного арианства»².

Подобный нажим и как бы «продавливание» арианского лжеучения и его насильственное внедрение в западное христианское общество вызвало здесь сильную реакцию, идейным вдохновителем которой в период с 355 г. и до своей кончины в 367 г. стал св. Иларий Пиктавийский, получивший почетное прозвище «западного Афанасия»³. О его жизни до периода активной борьбы с арианством мало что известно, но, несомненно, он был человеком хорошо образованным и взыскующим высшего идеала человеческой жизни. В первых четырнадцати главах своего замечательного труда «О Троице» Пиктавийский епископ описывает свой путь обретения «благочестивого ума» (*religiosa*

¹ *Архимандрит Модест*. Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. – М., 1911. – С. 40.

² *Самуилов В.* Указ. соч. – С. 1–2.

³ См.: *Meslin M.* Hilaire et la crise arienne // Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers 29 septembre 3 octobre 1968. – Paris, 1969. – P. 19–42.

mens), который он стяжал, сначала обратившись к чтению Священного Писания Ветхого Завета, а затем – к чтению «Евангелия от Иоанна». Именно последнее даровало ему спасительное ведение (*salutaris cognitionis*), которое включало в себя познание Бога Слова, как «Бога от Бога» (*ex Deo Deum*), воплотившегося ради нашего спасения. По словам св. Илария, Слово стало плотью, чтобы через воплотившееся Слово плоть достигла бы Бога Слова (*caro proficeret in Deum Verbum*). Именно в этом заключается «учение Божественного таинства», ведущее нас к возрождению через веру. Такое учение превосходит человеческий интеллект (*intelligentia humanae sensum*) и всякую человеческую философию¹. Пройдя таким путем обретения истинной веры и стяжав большой духовный опыт, св. Иларий стал пользоваться среди западных христиан (и не только в Галлии) большим авторитетом и Промыслом Божиим был выдвинут руководителем их в борьбе за чистоту православия. Его сослали на греческий Восток, но «ссылка не поколебала ни убеждений, ни решительности Илария. Он и в ссылке решил не отступать от исповедания истинного учения о Христе, не считался с обидами и притеснениями, которые должна была повлечь за собой его твердость. Этот же дух мужества и сопротивления он поддерживал и в своих товарищах по изгнанию»². Правда, в ссылке он пробыл сравнительно недолго (356–361), но она была для него весьма плодотворной: он близко познакомился с различными течениями в греческом богословии (особенно с омиусианством) и начал весьма активную литературно-полемическую и богословскую деятельность³.

Арианствующие (омии) сами осознали ошибочность решения сослать святителя. «Удалили его из Галлии и этим еще более укрепили духовную связь между ним и галльскими епископами. Сослали его на Восток в среду омиусиан, и омиусиане стали православными. Они опасались теперь, чтобы св. Иларий не вырвал из их рук и той жалкой победы, какой они достигли. Его объявили “сеятелем несогласий и возмутителем востока” и нашли, что в Галлии св. Иларий может менее причинить им вреда, чем в ссылке. Констанций дал приказ Иларию возвратиться в свое отечество»⁴.

¹ *Hilaire de Poitiers. La Trinite // Sources chrétiennes.* – Т. I. – N 443. – Paris, 1999. – P. 202–234.

² *Попов И. В. Труды по патрологии.* – Т. I. – С. 424.

³ *Galtier P. Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur l’Eglise latin.* – Paris, 1960. – P. 45–73.

⁴ *Самуилов В. Указ. соч.* – С. 68.

Излагая православное учение о Святой Троице, св. Иларий прежде всего подчеркивал единство природы Отца и Сына. Как он говорит, «Бог есть Отец, Бог есть и Сын (Deus est Pater, Deus est et Filius): Бог в Боге». Причем Они являются единым Богом, поскольку Бога следует мыслить единым (unum), и не «одиноким» (solitarium)¹. Вследствие чего «из единства природы и рода вытекает подобие Сына Отцу по природе, по субстанции или по роду и родовым свойствам. Поэтому Иларий часто говорит о similitudo Patris et Filii [подобие Отца и Сына], которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, aequalitatis»². Отмечается, что третье Лицо Троицы у св. Илария не получает четкой и ясной терминологической обозначенности, вследствие чего «Ипостась Св. Духа в его богословии порою как бы утрачивает свой активный (личный) характер и выступает просто как обозначение богатства (даров) Божественной сущности, изливаемого в тварном мире»³. Однако божественное достоинство Святого Духа утверждается им вполне определенно⁴. Триадология Пиктавийского архиепископа находится, естественно, в тесной связи с христологией. Констатируя наличие двух естеств во Христе, он рассматривает бытие Его в трех состояниях: на этапе предсуществования как Бога Слова, затем следует этап «истощания» («кеносиса») и, наконец, этап Крестной Смерти и Вознесения⁵. Описывая этап «истощания» Слова, св. Иларий не всегда четок и ясен и порой как бы предполагает «временное нарушение единства Логоса с Отцом» и «умаление Логоса в божественной славе»⁶. Однако «истощание» Слова не являлось «изменением самой Его сущности, поскольку это истощание было, по мнению Илария, лишь своеобразным внутренним сжатием божественной славы Логоса, сокрытием ее в человеческой плоти»⁷. Во всех христологических рассуждениях св. Илария лейтмотивом проходит мысль о единстве Богочеловека. И, наконец, идея обожения, столь

¹ *Hilaire de Poitiers. La Trinité // Sources chrétiennes.* – Т. II. – N 448. – Paris, 2000. – P. 168.

² *Полов И. В. Труды по патрологии.* – Т. I. – С. 547.

³ *Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского.* – С. 336.

⁴ См. предисловие к изданию: *Hilaire de Poitiers. La Trinité.* – Т. I. – P. 91–95.

⁵ См.: *Newlandes G. M. Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method.* – Bern, 1978. – P. 123.

⁶ *Орлов А. Христология Илария Пиктавийского.* – С. 100.

⁷ Там же. – С. 108.

дорогая для греческих отцов Церкви, является логическим завершением всей христологии святителя. «По глубине и яркости идеала обожения христология “западного Афанасия” может быть смело поставлена наряду с христологией Афанасия Александрийского и сродных с ним других великих восточных богословов IV и V вв.»¹. Можно еще отметить и эсхатологическое измерение данной идеи у св. Илария: в царстве будущего века преображенное человеческое естество тех, кто удостоился обожения, соединится и как бы войдет в преображенное человечество Господа².

Младший современник Пиктавийского предстоятеля, св. Амвросий Медиоланский, продолжил его борьбу с арианством на Западе. Его триадология во многом является развитием предшествующей латинской триадологии, особенно учения Тертуллиана. Правда, Миланский святитель дополняет эту триадологию «учением о вневременном рождении Сына, более полным учением о Святом Духе и о равенстве Ипостасей»³. Примечательно, что, борясь с арианством, он рассматривал это догматическое заблуждение в первую очередь как *христологическую* ересь⁴. И, кроме того, св. Амвросий был первым западным богословом, выступившим против аполлинарианства⁵. Поэтому христология занимала важное место в его богословских рассуждениях. Говоря о двух природах во Христе, св. Амвросий указывал и на наличие в Нем не просто полноты человеческого естества, но и наличие человеческой воли, поэтому православные диофелиты VII в. часто ссылались на него⁶. Однако, указывая на различие двух природ в Господе, Медиоланский архипастырь отрицал их разделение, не устывая подчеркивать единство Богочеловека (*non divisus, sed unus*)⁷; результатом такого единства являлось взаимопроникновение («перихоре-

¹ Там же. – С. 190.

² Burns P. C. *The Christology in Hilary of Poitiers's Commentary of Matthews.* – Roma, 1981. – P. 130.

³ Адамов А. Святитель Амвросий Медиоланский. – Сергиев Посад, 2006. – С. 251.

⁴ См.: Schwerdt P. K. *Studien zur Lehre des Heiligen Ambrosius von der Person Christi.* – Bückeburg, 1937. – S. 39.

⁵ Copa G. *Cristo in Sant' Ambrosio // Bessarione.* – 1979. – N 1. – P. 45.

⁶ Ibid. – P. 52–53.

⁷ Schwerdt P. K. *Op. cit.* – S. 75–76.

сис») природ во Христе (*Deus in homine et homo in Deo Christus*)¹. Эта христология запечатлела и всю сотериологию св. Амвросия, который, кстати сказать, во многом зависел здесь от св. Иринея Лионского. В частности, от Лионского святителя воспринял он идею «двух Адамов» (восходящую к св. Апостолу Павлу), в которой сфокусировались многие моменты учения о спасении Медиоланского предстоятеля. Например, он говорит: «Прежде мы были наследниками греха, а теперь все сделали наследниками Христа. Первое наследие было наследием преступлений, а второе есть *virtutis haereditas* [наследие добродетелей]; то нас связывало, а это разрешило; первое нас, обремененных долгом, присудило врагу, а второе снискало Христу нас, искупленных честью Господних Страстей. Злое наследие Евы пожрало всего человека, преславное *haereditas* [наследие] Христа освободило *totum hominem* [всего человека]»². Подобное наследие Христово требует от человека, для стяжания его, предельных усилий – духовных, нравственных и телесных. Только этими усилиями и стяжается полнота наследия Господа, которая обретается в Царстве будущего века: «Нам нужно искать то, в чем есть совершенство, в чем есть истина. Здесь тень, здесь образ, а там истина. Тень в законе, образ в Евангелии, а истина в небесном (Евр. 1, 1 и сл.). Прежде приносился в жертву агнец и телец, теперь приносится Христос, но приносится как человек, как подверженный страданиям; и (в то же время) Он приносит Сам Себя как Первосвященник (*sacerdos*), чтобы отпустить нам грехи; здесь в образе, там в истине, – там, где Он выступает пред Отцем, как Ходатай за нас. Здесь мы ходим во образе, во образе и видим, там же, где полное совершенство, там лицом к лицу, потому что всякое совершенство возможно только (*est*) в истине»³. Именно такая эсхатологическая перспектива придает мировоззрению св. Амвросия глубину и объемность, противопоставляя его, как истинного «рыбаря» в духе первых учеников Господа, плоскостному видению «совопросников века сего».

Антитеза «рыбарей-философов» – одна из излюбленных тем в творениях св. Амвросия, особенно в полемических; здесь он полностью единоклубен со свв. Афанасием Великим и Василием Великим⁴.

¹ Ibid. – S. 82–83.

² Цит. по кн.: *Адамов А.* Указ. соч. – С. 375.

³ «Об обязанностях священнослужителей» (*De officiis ministrorum*), творение св. Амвросия Медиоланского / пер. Г. Прохорова. – Казань, 1908. – С. 189.

⁴ *Madec G.* Saint Ambroise et la philosophie. – Paris, 1974. – P. 214–244.

Безусловно, обозначенными выше (хотя и кратко) тенденциями и «мировоззренческими ликами» святых отцов отнюдь не исчерпывается панорама церковного богословия IV в., которая была куда более богатой и разнообразной. Например, особое место в этом богословии занимал св. Кирилл Иерусалимский, который «первоначально признавался арианами если не своим, то, во всяком случае, не внушающим опасений для их интересов, но затем подвергается преследованиям именно со стороны ариан. Однако в своих катехизических поучениях он не называет ариан и не ведет полемики с ними. В основу своих оглашений он полагает Иерусалимский символ, а не Никейский, и совершенно не употребляет в них термин *ὁμοούσιος*, стоявшего на знамени борцов православия. Между тем учение его о Сыне Божиим и Св. Духе – вполне православное». Неслучайно, «на соборе в Селевкий в 359 г. он оказывается в рядах омиусиан, а на втором Вселенском соборе выступает как чисто православный деятель»¹. Догматические воззрения св. Кирилла (особенно его учение о Святой Троице и христологии) ясно обнаруживаются в его одиннадцатом и двенадцатом «Огласительных поучениях»². Здесь он, в своей триадологии отталкиваясь от крайностей монархианства и арианства (полемика с этой ересью, вопреки мнению Н. И. Сагарды, присутствует в «Оглашениях»), четко формулирует идею *царского*, или *среднего*, пути, который тождествен пути православия: «Не будем говорить, что Он (Господь. – Прим. авт.) некогда существовал и не был Сыном; также не будем допускать Сыно-Отечества: но пойдем Царским путем, не уклоняясь ни налево, ни направо». Божественное достоинство второй Ипостаси Троицы святителем энергично подчеркивается: «Когда слышишь, что Христос есть Сын Божий, не принимай сего в несобственном смысле, но верь, что Он есть истинно Сын, Сын естественный, безначальный, не из рабства перешедший в достояние усыновления, но Сын предвечно рожденный неизъяснимым и непостижимым образом». Основные тезисы арианства для Иерусалимского предстоятеля абсолютно неприемлемы, а поэтому им утверждается, что Бог «не привел Сына Своего из небытия в бытие». Впрочем, как уже отмечалось, св. Кирилл не склоняется и к ясному Никейскому определению Сына как

¹ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века. – М., 2004. – С. 691–692.

² См. русский перевод: *Святитель Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные*. – М., 1991. – С. 136–174. Ссылки на прочие «Поучения» будут указаны дополнительно.

единосуцного Отцу, предпочитая более расплывчатую формулировку: Христос «от начала родился Сыном, Сыном Отца, подобным во всем Родившему Его». Однако подобная настороженность святителя в отношении *единосуция* определяется, как представляется, боязнью того, что данный термин может быть использован в монархианском смысле; пример Маркелла Анкирского и, особенно, Фотина указывали на подобную опасность. Меньшее внимание обращает он на третье Лицо Святой Троицы, хотя здесь св. Кирилла нельзя упрекнуть в каком-либо неправославном искажении учения о Святом Духе: «Един есть только Дух Святой, Утешитель. Как один есть Бог Отец, а другого Отца нет, и как один есть Единородный Сын и Слово Божие, а брата не имеет: равным образом, один есть только Дух Святой, и нет другого духа, равного Ему. Итак, Дух Святой есть величайшая Сила, существо Божественное и непостижимое»¹. Вся триадология так же, как и христология, зиждется у св. Кирилла на сотериологии: «Не удивляйся тому, что мир весь искуплен: ибо Тот, Кто умер за оный, не был простой человек, но Сын Божий Единородный»². Наконец, идея обожения отнюдь не чужда Иерусалимскому святителю, хотя обретает у него небольшой своеобразный оттенок: поскольку мы «не могли взирать на Него и наслаждаться Им в том Его состоянии, в каком Он был, то Он соделался тем же, что и мы, дабы таким образом мы удостоились наслаждаться Им». В данном случае «наслаждение» подразумевает, скорее всего, радость общения с Богом, а в таком случае Воплощение Слова имело своей целью, согласно св. Кириллу, такое дерзновение Богообщения, какое не имел и первоначальный человек в Раю. Это дерзновение (*παρρησία*) стало доступно для нас только благодаря Вочеловечиванию Бога, Который приблизился к нам, чтобы нас приблизить и уподобить Себе. Или, как говорит сам св. Кирилл, «поелику человек мог слышать только от подобного ему лица, то Спаситель принял на Себя подобное ему естество, дабы удобнее научить людей». Такое Богонаучение немыслимо, естественно, без *синэргии*, но следует всегда помнить, что действие (*энергия*) Бога как Творца и действие (*энергия*) человека как твари не могут быть равнозначными и равноправными, вследствие чего речь может идти только об «асимметричной синэргии». Осознавая это, Иерусалимский

¹ Там же. – С. 249.

² Там же. – С. 176.

предстоятель стремился, предпочитая поэтический и метафорический язык¹, сохранить в неприкосновенности сокровенные тайны Богомыслия, а поэтому, подобно всем святым отцам, старался ограничить греховную самонадеянность человеческого интеллекта, имеющего тенденцию лишь по собственной безблагодатной инициативе выступать за пределы своего тварного состояния, вместо обожения предпочитая человекобожие.

Ср., например, рассуждение св. Кирилла: «Для чего же ты любопытствуешь о том, что Дух Святой не сказал в Писании? Не зная и написанного, ты любопытствуешь о том, что не написано. В Божественном Писании много находится предметов для изыскания, и написанного мы не понимаем. Для чего же любопытствовать нам о том, чего не написано?»

Св. Кирилла Иерусалимского сопоставляют (особенно, в учении о Святой Троице) с Евсевием Емесским (300–360), отмечая, среди прочего, озабоченность обоих единством Церкви и церковным миром. Почти ныне не известный², в IV в. он был весьма заметным церковным деятелем и писателем, о чем свидетельствуют Сократ Схоластик и блаж. Иероним.

Ср. Сократ Схоластик (*Церк. ист.* III, 6): «Он был родом из Эдессы Осроенской и происходил от благородных родителей, с детства, по обычаю предков, изучал Священное Писание, потом, посещая бывших в той стране наставников, узнал и греческие науки, а впоследствии, под руководством Евсевия Памфилова и предстоятеля Скифопольского Патрофила, занимался толкованиями Божественных книг. Прибыв в Антиохию в то время, когда случилось низвержение Евстафия по обвинению клира, Евсевий жил дружески с преемником его Евфронием. Из Антиохии, избегая священного сана, он удалился в Александрию слушать тамошних философов и, научившись их наукам, возвратился в Антиохию, где опять обращался с преемником Евфрония, Плакитом. Во время бывшего здесь собора Константинопольский епископ Евсевий хотел было возвести его на кафедру александрийскую, ибо думал, что он, как муж обходительный и весьма красноречивый, легко отклонит египтян от привязанности к Афанасию, но так как избираемый отказался от этого назначения,

¹ См.: *Stephenson A. A. S. Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology // Studia Patristica. – V. XI, pt. 2. – P. 235.*

² См.: *Barten T. Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Emèse et la théologie semi-arienne // Revue des sciences philologiques et theologiques. – 1960. – T. 52. – P. 38–75.*

опасаясь встретить ненависть александрийцев, которые не хотели никого видеть на месте Афанасия, то предстоятельство Александрийской церкви вверено было Григорию, а Эмесской – ему. В Эмессе сделавшись причиною возмущения, – ибо клевета приписывала ему занятие тою частию астрономии, которою называют гадательною (*apotelesmatik*)on), он убежал в Лаодикию к тамошнему епископу, своему другу Георгию. Георгий, отправившись вместе с ним в Антиохию к епископам Плакиту и Наркиссу, сделал то, что Евсевий возвратился в Эмессу. Он пользовался расположением царя Констанция; ибо, когда царь отправлялся на войну против персов, то брал его с собою. Говорят, что чрез него Бог совершил много чудес, как свидетельствует Георгий Лаодикийский, рассказавший о нем это и иное кое-что. Но быв таким мужем, Евсевий не избег однако зависти от людей, которые обыкновенно не терпят доблестей другого. Он также подвергался клевете, будто держится мыслей Савеллия». (Сообщение Сократа (*Церк. ист.* II, 9) тождественно свидетельству Созомена.)

Ср. блаж. Иероним: «Евсевий, Эмесский епископ, человек высокого ума и красноречия, написал бесчисленное множество способных возбуждать народные рукоплескания книг и, строже других держась исторических фактов, весьма учердно читается теми, которые желают научиться декламаторскому искусству. Из его сочинений особенно замечательны книги против иудеев, язычников и новациан, десять книг на Послание к Галатам и очень, хотя и кратких, бесед на Евангелия. Он жил во времена императора Констанция, при котором и скончался, и погребен в Антиохии».

Долгое время о нем, как о церковном писателе, можно было судить по жалким сохранившимся фрагментам, однако в Новое время были обнаружены 29 проповедей сирийского архипастыря в переводе на латинский язык¹ (8 из них дошли еще и в армянском переводе), которые заставили патрологов по-новому взглянуть на этого церковного автора. Если судить по сохранившимся свидетельствам современников, то Евсевий Эмесский являл собою типичный образец того слоя «церковной интеллигенции», которая, начиная со II в., играла важнейшую роль в истории Церкви и в формировании церковного вероисповедания; особенно сильно значение этого слоя ощущается в IV в., когда он был наиболее мощным и влиятельным. Вероятно, мягкий и рассудительный по характеру, Евсевий чуждался крайностей во всем, и эта черта характера Эмесского предстоятеля определила во многом

¹ На русском языке см. о нем краткую справку в кн.: *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный корпус лекций по патрологии. – СПб., 2004. – С. 931.

суть его богословских воззрений. Он примыкал к тому «консервативному большинству» клириков и мирян, которое и составляло основу «антиникейской реакции». Принимая участие в Антиохийском соборе 341 г., Евсевий, безусловно, разделял взгляды, господствующие на нем и определившие его решения, а «это был собор консервативно настроенных епископов, смущавшихся термином «единосущный» и желавших отстоять церковное учение в той неприкосновенности, в какой оно было принято ими от древности до возникновения арианских споров». Поэтому обозначение Евсевия расплывчатым и неточным термином «полуарианина» вряд ли возможно. Проживи Евсевий дольше, он, скорее всего, примкнул бы к омиусианам, как и его друг и панегирист Георгий Лаодикийский, ставший одним из руководителей и организаторов этого церковно-догматического движения. А омиусиане «веровали не от того, что говорили, а говорили от веры», и в своих рассуждениях «пытались исчерпать глубину своей веры, насколько возможно, а в этой глубине мы видим крепко заложенные истины: единства Божия и полного равенства Лиц Св. Троицы. Они не сумели представить эти истины в логически правильной схеме и органической связи, но здесь *не недостаток веры, а слабость мысли*»¹.

Примечательно, что, в отличие от Евсевия Кесарийского, своего учителя и тезки, которого он почитал и называл блаженным мужем, Евсевий Емесский остался практически незатронутым влиянием Оригена². Далее, хотя он и полемизировал против различных еретических заблуждений прошлого (манихейства, учения Павла Самосатского и пр.), в догматической борьбе своего времени Емесский епископ стремился занять положение «над схваткой» – старался не затрагивать спорных вопросов и избегать инвектив против представителей враждующих догматических «партий». Его credo выражалось словами: «Я решил не говорить ничего, что выходило бы за пределы Священного Писания или природы». Поэтому в творениях этого сирийского архиерея отсутствуют всякие попытки анализа спорных понятий: «сущность» и «ипостась» («мы не должны любопытствующе исследовать, как Отец рождает Сына, ибо даже не знаем, как мы сами порождены»). Не высказывался Евсевий и о сотворении Сына (тем более – о создании Его

¹ *Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en latin / Ed. par E. M. Buytaert. – T. I–II. – Louvain, 1953–1957.*

² *Спасский А.* Указ. соч. – С. 315.

«из ничего»), признавая, что «Бог рожден Богом» и что естество Сына произошло от Отца, вследствие чего Господь есть Сын Божий по природе, в отличие от нас – сынов по благодати. В христологии Евсевий также избегал резких формулировок: признавал человеческую душу Христа, утверждал, что на Кресте страдало и претерпевало только человеческое тело Воплощенного Слова, но отнюдь не Божество Его и т. д. В своих проповедях он затрагивал преимущественно проблемы христианской нравственности и конкретной церковной жизни. В целом можно сказать, что Евсевий Емесский, конечно, не был «богословским светилом первой величины», наподобие свв. Афанасия Великого и каппадокийских отцов, но, проникнутый благоговейным трепетом перед тайной Богословия, предпочитал лучше обойти молчанием спорные догматические вопросы, чем неточно выразиться на счет них или дать какое-либо неверное определение. По натуре своей Евсевий не был «бойцом первой линии», являясь, скорее, «интендантом»: духовно окормляя и просвещая свою паству, он ждал, делая свое дело, когда сражение окончится и соборный разум Церкви решит наболевшие вопросы – и решение этого соборного разума он (если бы дожил до второго Вселенского собора), безусловно, с полной искренностью принял, подобно св. Кириллу Иерусалимскому. Значение его в истории Церкви и церковной письменности отнюдь не умаляется такой «нерешительностью», ибо «рати Христовой» нужны не только «бойцы», но и «интенданты». Впрочем, не являясь «бойцом» с точки зрения догматической борьбы, Емесский предстоятель был таковым (и даже «военачальником») в сфере духовной брани. Как церковный писатель он является одним из ярких представителей того мощного аскетического движения, которое в IV в. охватило как греческий и сирийский Восток, так и латинский Запад. Все дошедшие до нас сочинения Евсевия пронизаны неутолимой жаждой высшего совершенства и соединения с Богом. Для него Христос для того и пришел на землю, т. е. Слово стало человеком, чтобы людей возвести в «чин Ангелов и Архангелов». Другими словами, Воплощение Бога Слова имело своей главной целью создание «Церкви подвижников и мучеников»¹. Вообще, не углубляясь в эту проблему, можно отметить, что догматическое значение древне-церковной аскетической и монашеской письменности в полной мере

¹ Так, например, определяет его Й. Кастен («Semi-Arian»): *Quasten J. Op. cit.* – V. III. – P. 349.

еще не оценено. Ведь как нами уже указывалось, все содержание этой письменности определялось ответом на главный вопрос христианского жития: «Как спастись?», поэтому «вокруг этой сотериологической оси сосредоточивались антропологические, нравственно-аскетические и эсхатологические проблемы, диапазон которых был очень широк, а регистры звучания поражали богатством оттенков»¹. Это, например, отчетливо проявляется в одном из самых великих светочей святоотеческой аскетической письменности – у преп. Макария Египетского². Естественно, что сотериология шла в теснейшей увязке с христологией, без которой немислима вся святоотеческая христология.

Причем, здесь вряд ли стоит проводить различие между *догматическим* и *нравственным* раскрытием этой христологии, как это делает один наш исследователь, который пишет: «Святоотеческая христология представляет из себя замечательно обдуманное истолкование Воплощения Сына Божия и искупления рода человеческого Крестом Христа Спасителя. Однако, встречаясь и в догматических, и в нравственных творениях святых отцов, эта христология неодинаково раскрывается под пером богомудрых отцов: судя по тому, с какой точки зрения смотрят святые отцы на христологию – с догматической или нравственной – форма ее раскрытия принимает на себя ту или иную особенность, хотя содержание везде остается тождественным самому себе. Если в догматических сочинениях истолкование христологии более всего (но не исключительно) покоится на тех или иных изречениях Священного Писания, которые по справедливости считаются несомненными показателями истины, то в нравственных – на первое место чаще всего выдвигается *самая жизнь* Основателя, как воплотившая в себе идеал совершеннейшего пути ко спасению»³. Не говоря о том, что Священное Писание (как и Предание) равным образом является фундаментальной основой всех без исключения христологических рассуждений святых отцов, само резкое различие *догматики* и *нравственности* представляется абсолютно некорректным.

Наконец, завершением всего богословия IV в. можно считать творения святителя Иоанна Златоуста. Однако, поскольку расцвет его пастырской и архипастырской деятельности приходится на период после второго Вселенского собора, то подробно останавливаться на

¹ Евсевий некорректно определяется, как «отъявленный ненавистник учения о единосущии». *Спасский А.* Догматические движения. – С. 370–372.

² *Виноградов В. П.* О литературных памятниках «полуарианства». – С. 87–88.

³ Здесь и далее мы опираемся на кн.: *Hanson R. P. C.* The Search. – P. 387–398.

нем не следует, так как это выходит за рамки данной работы. Нужно только констатировать, что жизнь и церковное служение Златоустого отца исследованы достаточно подробно как в русской, так и в зарубежной научной литературе, однако богословское мирозерцание этого великого отца Церкви остается еще во многом terra incognita. Обычно в нем видят преимущественно (а иногда и исключительно) «моралиста», т. е. церковного писателя, полностью погруженного в область проблем нравственности. Типичным представляется в этом плане суждение Э. Пюша: «Св. Златоуст не обладал умом, по природе склонным к метафизике, и не трудился для разработки богословия, так что можно писать историю догматов, даже не упомянув его имени. Он почерпает свою веру в Евангелиях, изъясняя их по весьма мудрой для своего времени методе, скорее исторической, чем аллегорической. Впрочем, эта метода не исключительно принадлежит ему, но свойственна всей Антиохийской школе, весьма отличной от школы Александрийской. Он чтит христианство потому, что быстрое распространение его кажется ему чудесным и носит, по его мнению, в себе самом очевидный признак истины. Главным же образом, он верит в силу потребности сердца, в силу преклонения пред возвышенною красотою учения Христа. Православие он принимает в том виде, в каком оно определено на Никейском соборе, и повторяет неизменно те положения, которые сделались традиционными со времен Афанасия Великого. Св. Иоанн оригинален только в области морали». Безусловно, в таком суждении (и в подобных ему оценках) относительно Златоустого отца есть существенный «момент истины»: все его творения пронизывает этот сугубо нравственный настрой, который определяет, в частности, и его многочисленные экзегетические сочинения. Этот настрой во многом определяется еще и тем, что св. Иоанн был одним из главных вдохновителей монашества в конце IV – начале V вв., считавших монашескую жизнь образцовым путем к достижению высот христианской жизни¹. Однако еще раз хотелось бы подчеркнуть, что в православии догматика и учение о нравственности столь тесно и неразрывно связаны, что хороший учитель нравственности не может быть плохим «догматистом». Средоточием всего христианского вероучения для св. Иоанна, как и для большинства отцов

¹ Winn R. E. The Church of Virgins and Martyrs: Ecclesiastical Identity in the Sermons of Eusebius of Emesa // Journal of Early Christian Studies. – 2003. – V. 11. – P. 309–338.

Церкви, является учение о Домостроительстве спасения. Поэтому он, изъясняя, например, «Евангелие от Иоанна», говорит, что, обозначая Христа как *Жизнь*, Евангелист «полагает основание учению о воскресении и предначинает то дивное Благовестие, что с пришествием к нам Жизни разрушена держава смерти, что по озарении нас светом уже нет тьмы, а всегда пребывает в нас жизнь, и смерть уже не может преодолевать ее». Тем самым любимый ученик Господа стремится к тому, чтобы «мало-помалу возвести нас на высоты догматов»¹. И неслучайно христология Златоустого отца может служить образцом корректности и четкости: различая два естества в Господе, он непрерывно акцентирует их единство; особенно важно, что в этой христологии ясно обозначены существенные моменты православного диофелитства, т. е. учения о двух действиях Христа². С христологией у св. Иоанна сопряжено и его учение о Евхаристии, поскольку он, среди прочего, «признает существенное тождество Евхаристического Тела с земным, воспринятым Сыном Божиим при Воплощении, видя в них различные явления одного и того же тела Господа Христа». Таким образом, в творениях этого отца богословие Церкви в IV в. находит одно из высших своих выражений, передавая эстафету святоотеческому богословию следующего столетия.

Как начальный этап развития богословской мысли рассматриваемого века был связан с личностью императора святого и равноапостольного Константина Великого, так и завершение этого развития в IV столетии в немалой степени определялось личностью и религиозными взглядами императора Феодосия Великого. Он, «признав Никейскую догматику за безусловную истину, не подлежащую никаким изменениям, старается при помощи государственных мер сделать ее обязательным религиозным кодексом для каждого подданного, насколько не спрашиваясь с личными запросами последнего и даже вовсе не желая знать о них. Никейская вера представляется Феодосию настолько очевидно истинной, что всякое противление ей император считает государственным преступлением, а всякого антеникейца – мятежником государства. Вот почему конечной целью своей религиозной

¹ Сидоров А. И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной монашеской письменности. – М., 2002. – С. 68–69.

² Сидоров А. И. Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // Творения преподобного Макария Египетского. – М., 2002. – С. 54–63.

деятельности Феодосий Великий поставляет создание религиозного единства путем широкого проведения в жизнь Никейского вероучения. И к этому побуждают императора не только высшие запросы духа и чистый интерес религии, но и политические выгоды государства»¹. Подобная установка этого выдающегося государя, сыгравшего к тому же основную роль в торжестве христианства над язычеством², весьма способствовала победе православия, но она же и весьма осложнила эту победу, поскольку основной постулат религии Христовой – *сила в Истине* – отчасти смешивался здесь с совсем противоположным принципом – *истина в силе*, которым определялось, определяется и будет определяться бытие ветхого человечества. Впрочем, насколько действен был последний принцип ветхозаветного человечества в период царствования Феодосия I – остается вопросом спорным. Во всяком случае, заслуживает внимания точка зрения нашего выдающегося церковного историка, который говорит об этом императоре следующее: «Православную Церковь Феодосий взял под покровительство государственной власти и рядом указов против язычества и ересей – строгих, впрочем, кажется по букве, а не по выполнению и потому часто повторяющихся (против ересей – до 18 разных указов) – он пытался утвердить окончательно в Империи торжество христианства и именно православия. Союз между государством и Церковью был заключен еще при Константине Великом. Но императоры на Востоке, начиная с Константина, покровительствовали до сих пор арианству. Теперь в ближайшие отношения к гражданской власти становится православие. Союз этот при Феодосии носит вообще характер сводных отношений. Император не хочет стеснять свободу Церкви и с высоким уважением относится к авторитету церковной власти. В то же время он не стоит и сам в невольной зависимости от каких-либо “придворных” епископов»³. Как бы то ни было, именно при этом императоре и благодаря его инициативе состоялся второй Вселенский собор, знаменующий собой очередную победу православия.

¹ Пономарев П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV в. – Казань, 1899. – С. 114.

² Пюш Э. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. – СПб., 1897. – С. 341.

³ Kelly J. N. D. Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop. – Duchworth, 1995. – P. 95.

Глава III

ЦЕРКОВНОЕ БОГОСЛОВИЕ В НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ (ДО ЕФЕССКОГО СОБОРА): СОБЛАЗНЫ ЕРЕСЕЙ И БОРЬБА ЗА ПРАВОСЛАВИЕ

Учение о Лице Господа нашего Иисуса Христа и особенно учение о таинстве Боговоплощения составляет, как известно, основу всего православного вероучения. Или, по словам нашего известного ученого, «догмат о Воплощении Сына Божия в Лице Иисуса Христа для искупления и спасения человека составляет основу, начало и сущность христианства, – камень, лежащий во главе угла (Мф. 21, 43–44). На вере в Боговоплощение зиждется вся духовное ведение (или мирозерцание) христианина и вся духовная жизнь его, все его чаяния и упование, самое его спасение»¹.

Уже начиная с самых истоков христианского богословия, это учение составляло Альфу и Омегу его². И в период так называемых триадологических споров христология вкупе с сотериологией представляла собой один из главных нервных центров догматической борьбы³. Начиная с конца IV в., такое центральное положение христологии становится все более ясным и весомым. Тенденция, ведущая к более глубокому постижению церковным веросознанием великой тайны Домостроительства нашего спасения, вызвала и нарастающее сопротивление духов злобы поднебесной, действующих через людей. Поэтому Церковь вступала в один из самых бурных и опасных периодов своей истории, который продолжался около трех столетий.

¹ A Comparison between a King and a Monk / Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysostom / Translation and Introduction by D. H. Hunter. – N.Y., 1988. – P. 17.

² Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста. – Т. VIII, кн. 1. – М., 2002. – С. 48.

³ Подробный анализ этой христологии и соответствующей терминологии см. в работах: Juzek J. H. Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener. – Breslau, 1912. – S. 19–53; Hay C. St John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ // Franciscan Studies. – 1959. – V. 19. – P. 290–317.

1. Парадокс Аполлинария Лаодикийского

Этот парадокс достаточно наглядно обозначил А. В. Карташев: «Курьез истории, что с арианством сошелся в разрешении этого вопроса о двух природах во Христе самый твердый антиарианин, блестящий богослов эпохи, Аполлинарий Младший (Аполлинарий Старший – был его отец), епископ Лаодикии Сирской»¹. Этот Аполлинарий Младший (ок. 310–390) был личностью, несомненно, одаренной и незаурядной². Один из самых образованных людей своего времени, он глубоко усвоил античную культуру и сам был профессиональным ритором.

Церковный историк Сократ замечает об обоих Аполлинариях: «Отец был удостоен пресвитерства в тамошней (Лаодикийской. – *Прим. авт.*) церкви, а сын занимал степень чтеца. Оба они преподавали греческие науки: отец – грамматику, а сын риторику. Отец, родом из Александрии, прежде учил в Берите, потом переселился в Лаодикию и, женившись здесь, прижил сына Аполлинария. Вместе с ними жил в том же городе софист Епифаний, с которым они были очень дружны и питали к нему уважение»³.

Насколько вошла эта культура в его христианское мировоззрение и органично переработалась им – вопрос сложный. Но, видимо, у современников на сей счет были определенные сомнения.

Сократ повествует о конфликте отца и сына с Лаодикийским епископом Феодотом, который запретил им поддерживать дружбу с упомянутым Епифанием, «опасаясь, чтобы от частого сношения с этим человеком они не уклонились в язычество»⁴.

Правда, личная жизнь Аполлинария (как и его отца) была безупречной, и не случайно А. А. Спасский характеризует его так: «Он принадлежал к числу тех лиц IV в., которые с блестящим классическим

¹ Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях свт. Иоанна Златоуста // Христианское Чтение. – 1896. – Т. I. – С. 572.

² Чернявский Н. Ф. Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. Опыт церковно-исторического исследования. – Сергиев Посад, 1913. – С. 159.

³ В 391–392 гг. он издал «два указа, совершенно запрещающих языческие богослужения, как публичные, так и частные. С этого времени Империя стала и конституционно, и юридически христианским государством, а язычники стали едва терпимым меньшинством». (*Протопресвитер Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика. – М., 2000. – С. 20–21.*)

⁴ Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. – С. 257.

и богословским образованием соединяли глубокую склонность к подвижничеству и проводили строго аскетическую жизнь»¹. Эта строгость жизни и эрудиция Аполлинария скоро сделали его известным среди восточных христиан, особенно когда он сблизился со св. Афанасием и стал его верным соратником в борьбе с арианами. И не случайно св. Епифаний Кипрский характеризует его так: «Старец (ὁ πρεσβύτερος) и досточтимый, всегда возлюбленный для нас и для блаженной памяти папы Афанасия, а равно и для всех православных»². Принимая активное участие в догматических спорах, Аполлинарий выступал не только против ариан, но и против Оригена, будучи к тому же ярким апологетом христианства. Широко известен был Аполлинарий и как толкователь Священного Писания³; судя по его сохранившимся экзегетическим произведениям, он по стилю толкования приближался к антиохийской экзегезы и его влияние прослеживается в толкованиях блаж. Феодорита Кирского⁴. Наконец, Лаодикийский епископ проявил себя и как христианский поэт. Показательно свидетельство Созомена: «Обладая всякой другой ученостью, Аполлинарий был также и поэт, знаток различных стихотворных метров, чем доставлял многим удовольствие и располагал их внимать себе. И мужчины как на пирах, так и за работой, и женщины за ткацкими станками пели его песни; потому что он написал много идиллий на всякий случай, – на случай труда и отдыха, на дни праздничные и иные, и все его идиллии клонились к прославлению Бога»⁵.

¹ *Протоиерей Н. Малиновский*. Очерк православного догматического богословия. – Т. I. – Сергиев Посад, 1911. – С. 381.

² *Сидоров А. И.* Становление древнецерковного богословия и его характерные черты (некоторые размышления) // Альфа и Омега. – 2009. – № 1 (54). – С. 160.

³ *Сидоров А. И.* Церковное богословие в период от Первого до Второго Вселенского соборов (325–381) // Христианское Чтение. – 2009. – № 7–8. – С. 7–8.

⁴ *Карташев А. В.* Вселенские соборы. – М., 1994. – С. 188.

⁵ На русском языке подробная биография его приводится в кн.: *Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, кратким предварительным очерком его жизни. – СПб., 2005. – С. 1–89; Из западных работ одной из главных в этом плане остается монография: *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. – Tübingen, 1904. – S. 1–42; см. также: *Raven Ch. E.* Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church. – Cambridge, 1923. – P. 126–176. О роли Аполлинария в догматических спорах IV в. См.: *Mühlenberg E.* Apollinarius von Laodicea. – Göttingen, 1969. – S. 26–63.

Стало быть, Аполлинарий Младший незаурядностью своей личности явно выделялся среди христиан своей эпохи. Догматист, полемист, экзегет и поэт, он первоначально ревностно поставил все свои таланты на служение Церкви. Естественно, что дружбой с ним дорожили свт. Афанасий Великий, свт. Епифаний Кипрский и многие другие выдающиеся люди того времени. К Аполлинарию, как к богословскому авторитету, обращался и молодой Василий Великий¹, который, правда, никогда тесно не сближался с ним, а позднее стал дистанцироваться от впадающего все глубже и глубже в ересь Лаодикийского епископа². В оппозицию к аполлинарианству встал и св. Григорий Богослов, который увидел в нем пагубное «новшество» (или «нововведение» – *καινοτομία*), увлекающее людей простодушных³, а св. Григорий Нисский, став одним из главных обличителей этой ереси, прямо обвинил Аполлинария «в уничтожении совершенного Иисусом Христом дела спасения людей»⁴. Подобную точку зрения на Аполлинария отныне стали разделять все православные. Духовно-нравственная и психологическая подоплека такой печальной метаморфозы из борца за православие в еретика представляется довольно заурядной. Ее вполне четко обозначил Руфин, который дал такую характеристику новому в его время ересиарху: «Епископ Аполлинарий, муж среди всех весьма эрудированный, но движимый стремлением к спорам и находивший удовольствие идти наперекор всего, чтобы кто ни говорил, породил остротой ума очень серьезную ересь».

Опять же блаж. Иероним замечает: «В Антиохии часто я слушал и уважал Аполлинария Лаодикийского и тогда, как он наставлял меня в Священном Писании, я никогда не принимал его спорного, неразумного учения»⁵.

Созвучен с ним и блаж. Иеронима: «Аполлинарий написал прекрасные сочинения против Порфирия: и я одобряю труд этого мужа,

¹ Сократ Схоластик. Церковная история. – М., 1996. – С. 188.

² Сократ Схоластик. Церковная история. – М., 1996. – С. 188.

³ Спасский А. А. Указ. соч. – С. 37.

⁴ Творения святого Епифания Кипрского. – Ч. V. – М., 1882. – С. 176. Греческий текст: *Ephanius III. Panarion haer. 65–80. De fide* / Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. – Berlin, 1985. – S. 416.

⁵ Там же. – С. 362.

хотя осуждаю неразумное во многом его учение»¹. Таким образом, с духовно-нравственной точки зрения ересь Аполлинария возникает как результат весьма примитивного порока, возникшего в человечестве в результате грехопадения: желая показать свое интеллектуальное превосходство, утверждая свою греховную самость. Им руководила, прежде всего, не любовь к Истине, а стремление возобладать над прочими «менее одаренными индивидуумами»; т. е. аполлинарианство, как и все прочие ереси, является продуктом гордыни – страсти, по своей внешней стороне более утонченной и изощренной, чем все прочие наши страсти, но, по сути своей, столь же незатейливой и грубой, как и они.

Несколько сложнее обстоит дело с вопросом о генезисе аполлинарианства как еретической христологической системы. Иногда предполагается, что лжеучение Аполлинария является логическим продолжением и развитием христологических тезисов ариан². Более часто высказывается мнение, что основной причиной возникновения аполлинарианства есть «симметричная», или «разделительная», христология, представителей Антиохийской школы, особенно Диодора Тарсского³.

Ср.: свой источник заблуждение Лаодикийского епископа «находило в противодействии Аполлинария крайним воззрениям антиохийских богословов его времени, учивших о двух сынах и двух лицах во Христе. Аполлинарий много сил потратил на опровержение этого несовместимого с христианской верой понятия о Христе, и потратил не безуспешно. Можно сказать, что главные тезисы несторианства были оспорены им ранее, чем появился на сцене тот, кто дал имя этой ереси. Но восставая против разделения одного Христа на два лица и двух сынов, Аполлинарий впал в противоположную крайность и признал во Христе не только одно Лицо, но и одну природу, – высказавши тот тезис, против которого Церковь должна была долго бороться позднее»⁴.

¹ См.: *Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity.* – Leiden–Boston, 2006. – P. 721–722.

² Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. – СПб., 1851. – С. 128.

³ См. сохранившиеся остатки их переписки: *Святитель Василий Великий Архиепископ Кесарии Кесарийской.* Творения. – Т. 2. – М., 2009. – С. 945–951.

⁴ *Pouchet R. Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance.* – Roma, 1992. – P. 110–115, 398–401, 489–508.

Разновидностью этой последней гипотезы представляется утверждение, что основным нервом становления аполлинарианства была оппозиция «диопросопической» христологии Маркелла Анкирского и его ученика Фотина, которая восходила к Павлу Самосатскому¹.

В принципе на то же предположение опирается и А.Гриллмайер, который, указывая на одно свидетельство св. Григория Нисского, утверждает, что предшественниками Аполлинария были оппоненты Павла Самосатского на Антиохийском соборе 268 г.²

Все эти гипотезы, за исключением, пожалуй, первой, содержат какие-то моменты истины, но генезис того или иного учения или лжеучения не объясняют всей его сути. Это подобно тому, как характерные особенности родителей, дедов и прадедов какого-либо человека не могут объяснить всей полноты его личности, хотя некоторые черты ее получают свое объяснение.

Суть же лжеучения Аполлинария достаточно емко охарактеризовал Руфин. По словам этого церковного историка, «он утверждал, что при Воплощении Господом было принято только тело без души. Когда же он был опровергнут в этом очевидными свидетельствами из Евангелия (где Сам Господь и Спаситель утверждает, что Он имеет душу и лишается ее, когда захочет, и принимает снова, и говорит, что она тревожная и скорбная до самой смерти), изменил суждение, но чтобы показалось, что он отказался от всего и побежден, заявил, что хотя Он имел душу, но не из той части, что была разумной, но лишь от той, которая оживляет тело»³. Таким образом, аполлинарианство имело свою эволюцию, пройдя два основных этапа: 1) отрицание человеческой души в Господе и 2) отрицание разумной души или ума в Нем. Как ересь аполлинарианство состоялось, видимо, в 70-е гг.

¹ *Святитель Григорий Богослов Архиепископ Константинопольский*. Творения. – Т. 2. – М., 2007, С. 479. Более подробно о полемике св. Григория с аполлинарианством см. предисловие к изданию: *Grégoire de Nazianz. Lettres théologiques* / ed. par P. Gallay et M. Jourjon // Sources chrétiennes. – N 208. – Paris, 1974. – P. 11–23.

² *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000. – С. 481.

³ *Тюленев В. М.* Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. – СПб., 2005. – С. 274.

IV в., но эволюция данного лжеучения продолжалась и после смерти ересиарха, хотя после Халкидонского собора оно как самостоятельное течение перестало существовать¹. Впрочем, за всей этой динамикой исторического развития аполлинарианства прослеживается некая постоянная величина данной ереси, составляющая ее неизменное ядро и состоящая из нескольких конституирующих идей и интуиций.

Для понимания этих основных интуиций богословских воззрений Аполлинария необходимо исходить из того несомненного факта, что он был убежденным и принципиальным противником арианства, а поэтому его христологические постулаты при внешней схожести их с арианскими, существенно различны². Это во многом объясняется тем, что исходные сотериологические принципы Лаодикийского епископа кардинальным образом отличались от арианских: для него тварь (даже высшая) не могла спасти других тварей; это возможно было только Богу. В данном случае Аполлинарий был искренне единомышлен со свт. Афанасием и прочими православными отцами.

А. Спасский на сей счет замечает: «Раскрывая понятие о Христе, как Боге во плоти, Аполлинарий на этой ступени своего развития шел в одном направлении с великими отцами Церкви и, действительно, учил тому, “во что веровали все благочестивые греки”, или, точнее говоря, вся Церковь. Защищаемые им вместе со многими другими церковными писателями положения о Божестве Христа и единстве Его Лица не только выражали ту веру Церкви, какую она исповедовала с самых первых времен своего существования, но и впоследствии точно были сформулированы соборами и поставлены неизменным правилом благочестия. Эти положения составляли здравую сторону учения Аполлинария на первой ступени его развития»³.

Однако, исходя из такого верного сотериологического убеждения, Аполлинарий довел идею Никейского единосущия до логического конца (тем самым превратив его в абсурд) и пришел к мысли о субстанциальном единстве Бога Слова и плоти, которой Он стал (см. Ин. 1:14 – «и Слово стало плотью»). Причем в этом единстве Бог играет активную роль, Он действует (ἐνεργεῖ), а плоть, или «человек», как ее иногда называет Аполлинарий, является «орудием» (τὸ ὄργανον),

¹ Творения блаженного Иеронима Стридонского. – Ч. 2. – Киев, 1894. – С. 416.

² Gwatkin H. M. *Studies of Arianism*. – Cambridge, 1882. – P. 250–254.

³ *Raven Ch. E. Op. cit.* – P. 177–180.

а такому «орудию» и «Движущему» (τὸ κινῶν) присуще образовывать единое действие (μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν); «если же единое действие, то и единая сущность (μία καὶ ἡ οὐσία), а потому возникла единая сущность Слова и орудия»¹. Идею такого единства ересиарх иллюстрирует так называемой антропологической парадигмой (или: моделью), т. е. сравнением единства Божества и плоти во Христе с единством души и тела в человеке², причем использует эту «парадигму» весьма активно и делает из нее очень далеко идущие выводы, как никто из христианских богословов до него³. Он говорит: «Как человек есть одна природа, так и Христос, сделавшийся подобным человекам (Флп. 2:7)»⁴.

Отмечается, что названная «парадигма» не является у Аполлинария просто образом, но конституирует саму структуру его христологии, которая определяется в значительной степени антропологией⁵.

Еще Христос уподобляется «единой природе, состоящей из обеих частей (φύσεως μίας ἐξ ἐκάτερου μέρους συνατασένης)»⁶. Следовательно, Богочеловек, по представлению Аполлинария, есть *одна сущность* и *одна природа*. Лишь как следствие, вытекающее из подобного сущностного единства, он мыслит Христа в качестве *одного Лица* и *одной Ипостаси*. К подобному выводу ересиарх пришел исходя из логики дискурсивного мышления. Ее хорошо уловил один наш историк Церкви, передавая ход рассуждения Аполлинария таким образом: «Если Сын Божий, истинный Бог, соединяется с совершенным человеком, то при таком единении должна происходить упорная борьба между Его Божеством, как самодвижным и всегда Себе равным Умом, и человечеством, как умом также самодвижным, но ограниченным

¹ Снасский А. А. Указ. соч. – С. 460.

² McCarthy Spoedl K. Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition // Journal of Theological Studies. – V. 45. – 1994. – P. 545–568.

³ Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. – V. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). – London – Oxford, 1975. – P. 330.

⁴ Тюленев В. М. Указ. соч. – С. 274.

⁵ Данная эволюция и история аполлинарианства хорошо прослежены в двух старых работах: Voisin G. L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le debut des controversies christologiques au IVE siècle. – Louvain, 1901. – P. 70–135; Lietzmann H. Op. cit. – S. 10–41.

⁶ Hebart F. Zur Struktur der altkirchlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense. – Heidelberg, 1973. – S. 209–210.

и изменчивым. Каждый будет управлять одной и той же плотью соответственно своей ограниченной или неограниченной природе, и “где Бог, там не будет человека, а где человек, там не будет Бога”. Ум человеческий, по своей ограниченности и изменчивости приобвыкший ко греху и принявший преемство греха, и при единении с Умом Божественным не может освободиться от греха и его увлечения; так что Сын Божий, подобно нам, будет нуждаться в очищении и освящении от живущего в Нем и противоборствующего Его Божественному Уму греха»¹. А подобная логика дискурсивного мышления, вполне приемлемая в ограниченной сфере некоторых областей тварного бытия, делается не просто абсолютно негодной, но и вредной там, где наш ум и мысль соприкасаются с заповедными тайнами Домостроительства спасения, лишь очень частично постигаемыми нами, только по благодати Божией, гармонией сердечного и умного понимания.

Итак, предельный акцент на единстве Богочеловека является центральной интуицией всего лжеучения Аполлинария. В этом единстве человеческое начало во Христе, если не поглощается полностью началом Божественным, то подавляется и попирается Им. Конечно, ересиарх не учил о том, что Свою плоть Слово «принесло с неба», в чем его неоднократно упрекали оппоненты², но признание ущербности человеческого естества Господа искажало всю перспективу христианского вероучения, в том числе и учение об обожении³.

Один из учеников Аполлинария, по имени Тимофей, приводит цитату учителя, где тот говорит, что в соединении плоть пребывает такой, какая она есть, она не прелагается [в Божество] и не теряет своего естества (μένουσαν καὶ ἐν τῇ ἐνώσει σάρκα μὴ μεταβαλλομένην μηδὲ ἐξισταμένην τῆς ἰδίας φύσεως), так же как и Слово остается Богом, не превращаясь в естество тела⁴. Впрочем, данная цитата могла быть

¹ Спасский А. А. Указ. соч. – С. 459–460.

² Все тексты Аполлинария цитируются по указанному изданию Г. Литцманна: Lietzmann H. Op. cit. – S. 235–236.

³ В христологии данную «парадигму» в IV в. использовали Евсевий Эмесский и некоторые другие богословы разных направлений, но особенно активно этот образ был в ходу у аполлинаристов. См.: Gahbauer F. R. Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon. – Würzburg, 1984. – S. 32–224.

⁴ См.: Liébaert J. Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). – Freiburg – Basel – Wien, 1965. – S. 81.

заимствована из сочинения Аполлинария, написанного им тогда, когда он был еще православным.

Подобное кардинальное искажение понимания Домостроительства спасения в аполлинарианстве А. И. Бриллиантов сформулировал следующим образом: «Божественная природа не терпит при Воплощении никакого изменения, она принимает лишь, соединяясь с низшей стороной человеческой души и телом, орудие для выполнения своих целей. Человеческая природа во Христе является, конечно, несовершенной сама по себе, как не имеющая ума. Но мы не должны рассматривать ее отдельно от Божества, и Божественный Ум есть более чем достаточный эквивалент недостающего человеческого: Сам Христос в целом является “совершенством Божественным, а не человеческим” (τέλειος θεῖα τελειότητι καὶ οὐκ ἀνθρωπίνη). В результате получается совершенно особое, единственное в своем роде существо – и не цельный человек в обычном смысле слова, но и не просто Бог, а нечто среднее, образовавшееся из Бога и элементов человеческой природы (μεισότης οὔτε ἀνθρώπος οὔτε Θεός, ἀλλὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις). Не будучи человеком, это существо подобно человеку, только высшая духовная сторона в нем заменяется Божеством»¹. Данная интуиция Аполлинария была тесно связана с его глубоким пессимизмом (за что его упрекали в манихействе): для него говорить о человеческом уме можно только как об уме *совершенно падшем и бессильном*, а поэтому предполагать, что Слово восприняло такой ум, было бы полным абсурдом². Кроме того, признание человеческого ума в Господе, согласно мнению Лаодикийского епископа, «представляет такую непреодолимую метафизическую трудность, что скорее можно скалу пробуравить пальцем, чем конструировать одно Лицо Христа при двух умах, Божеском и человеческом. Всякий ум по природе самодержавен, обладает способностью самоопределения (αὐτοκίνητον), производит в душе те или другие действия: как же человечество могло существовать во Христе при двух умах, из которых каждый мог определить Его по-своему, к действиям прямо противоположным? Существование двух умов в одном лице так же невозможно метафизически, как физически невозможно существование двух тел в одном пространстве»³.

¹ Lietzmann H. S. 257.

² Norris R. A. Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia. – Oxford, 1963. – P. 90–97.

³ Lietzmann H. – S. 187.

И опять можно наблюдать характерную черту аполлинарианства, как и многих других ересей: логические апории здесь явно преобладают над глубинным веросознанием Церкви, в данном случае – церковным убеждением в полноте человечества Христа.

В целом можно сказать, что горячо полемизируя против арианства, Аполлинарий в христологии пришел практически к тем же выводам, что и ариане. Впрочем, следует отметить, что эта близость христологических тезисов ариан и аполлинаристов напоминает близость двух концов разомкнутого круга: по сути, между ними дистанция весьма большая. Следует особо подчеркнуть тот факт, что если христологические заблуждения ариан не имели далеко идущих последствий, то аналогичные заблуждения Аполлинария вызвали в Церкви бурю нестроений, ибо он стал непосредственным предшественником монофизитства, вызвав в то же время в среде христианских богословов реакцию, чреватую и противоположной крайностью, т. е. несторианством. Печальный пример Аполлинария показателен в том плане, что он выявляет одну закономерность: ревностная борьба с ересью, при отсутствии должного догматического целомудрия, внутреннего смиренного мудрия и постоянной и всецелой ориентированности на церковное благочестие, с неизбежностью приводит к рождению новой ереси.

2. Становление антиохийской христологии. Диодор Тарсский и Феодор Мопсуестийский

Деятельность Аполлинария в Антиохии и его вовлеченность в «Антиохийскую схизму», вследствие которой в столице греческого Востока образовались, помимо ариан, три группы христиан, каждая во главе со своим епископом (сторонников свт. Евстафия во главе с Павлином, «омиусиан» во главе с Мелетием и аполлинаристов во главе с Виталием), привели к тому, что именно в Антиохии Лаодикийский епископ встретил наиболее ревностных своих противников. Из них самыми яркими в плане богословия являлись на этой стадии становления особой антиохийской христологии Диодор Тарсский и Феодор Мопсуестийский. И если следовать терминологии отца Георгия Флоровского, они, противостоя «антропологическому минимализму» Аполлинария, отражающему тенденцию «гнушения человеком», уклонились в противоположную крайность – «антропологический максимализм»¹.

¹ Лебедев А. П. Лжеучение Аполлинария и его значение в истории христианской догматики // Христианское Чтение. – 1878. – № 9–10. – С. 7.

Согласно мнению автора, для этих богословов «стал распадаться образ Христа. С особой настойчивостью они утверждали самостоятельность человеческого естества во Христе. И это слишком приближало Богочеловека к простым людям, к “только людям”». Различие этих двух типов христологии иногда обозначается как несхожесть «христологии сверху» (*Christologie von oben*), т. е. александрийской, и «христологии снизу» (*Christologie von unten*), т. е. антиохийской; причем подчеркивается, что обе христологии содержали в себе моменты истины¹.

Первый по времени из них – Диодор был современником Аполлинария (умер ок. 390–393 гг.) и значительную часть своей жизни провел в Антиохии, где он, скорее всего, неоднократно встречался с Лаодикийским епископом². Вместе со своим искренним другом Флавианом (будущим предстоятелем Антиохийским) Диодор, после обучения в Афинах посвятив себя служению Церкви, стал одним из непримиримых противников ариан, горячим защитником христианства против язычников и ярким толкователем Священного Писания, а также одним из основателей антиохийского монашества. Будучи где-то очень близким с Аполлинарием по уровню образованности и литературному и богословскому таланту, Диодор являлся одним из основных оппонентов впавшего в ересь Лаодикийского епископа. Примечательно, что их экзегетические принципы практически мало чем отличались друг от друга, но христологические воззрения развивались в диаметрально противоположных направлениях.

К сожалению, утеря всех догматических сочинений Диодора не позволяет восстановить в полном виде эти воззрения. Однако, сохранившиеся фрагменты их позволяют наметить некоторые из основных «траекторий» христологии Тарсского епископа. Как оппонент Аполлинария, он стремился подчеркнуть полноту человечества Христа – и в этом его несомненная заслуга. Здесь Диодор являлся преемником ранних отцов Церкви (свв. Игнатия Богоносца, Ириней Лионского и др.), активно полемизировавших против докетизма.

См. замечание на сей счет: «Истина всецелого уподобления Христа Спасителя Своим братьям – людям (Евр. 2,17) во все времена составляла

¹ *Sellers R. V. Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine.* – London, 1940. – P. 58.

² *Russel N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition.* – Oxford, 2004. – P. 189–190.

неотъемлемое достояние церковного сознания и особенно раскрывалась святыми отцами и учителями Церкви в противовес гностическим и докетическим ересям первых веков христианства»¹.

В определенной степени было оправдано и отрицание им «антропологической парадигмы», которая, по мнению Диодора, затемняет различие естеств во Христе². Примечательно, что Тарсский предстоятель полагал, что человеческая душа и тело, образующие единую личность, являются «неполными природами», тогда как Божество и человечество во Христе представляют собой «полные природы». Данную идею Диодора позднее воспринял и Несторий³. Но при таких несомненных положительных моментах, наблюдается тот факт, что акцент на *неслиянности* естеств во Христе у Диодора явно оттеснял на задний план идею их *нераздельности*. А это порой приводило его к предположению, что Господь есть «иной и иной» (ἄλλος καὶ ἄλλος): подобное предположение вплотную граничило с теорией «двух сынов». Сам Тарсский епископ неоднократно старался отмежеваться от этой теории, полагая, что Сын Давидов может быть назван Сыном Божиим, но только в несобственном смысле (κατὰχρηστικῶς). Отсюда представление о взаимообщении свойств двух естеств в Господе было неорганичным для Диодора, что искажало правильность видения им всего Домостроительства спасения. Такое искажение проявилось в сугубом тяготении к *симметричной христологии*, что уводило богословскую мысль от православной «акривии». Ибо «согласно церковному учению, точно сформулированному св. Иоанном Дамаскиным, взаимодействие и проникновение двух природ в Иисусе Христе совершалось так, что преобладающее значение оставалось за Божеством, а не за человечеством; и проникновение собственно произошло со стороны Божеского естества, а со стороны человеческого лишь настолько и так (тайным, для нас неизъяснимым образом), насколько и как даровано ему Богом»⁴. Можно еще добавить, что «сугубой

¹ См.: Lietzmann H. – S. 278.

² Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. – СПб., 2007. – С. 291.

³ См.: Cattaneo E. Trois homélies Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. – Paris, 1981. – P. 187.

⁴ Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. – М., 2007. – С. 185–186.

симметрии» двух природ в Богочеловеке не может быть уже и потому, что их разделяет в некотором роде «онтологическая пропасть», поскольку Божественное естество – нетварно, а человеческое является тварным естеством; такая пропасть легко переступается и преодолевается только Богом, Его «кеносисом» и «снисхождением». Следовательно, «асимметричная христология» более полно проявляет глубинную суть Домостроительства спасения, чем «симметричная», хотя крайности «асимметрии» (как в аполлинарианстве и, позднее, в монофизитстве) являются не менее опасными, чем «сугубая симметрия».

Эта последняя крайность более резко, чем у Диодора, была выражена у Феодора Мопсуестийского (ок. 350–428). О жизни его сохранилось мало сведений¹, но сообщения церковных историков Сократа, Созомена и Феодорита, а также некоторых других источников позволяют восстановить ряд моментов ее.

Кроме того, этот автор замечает: «Наиболее активной стороной в искупительном подвиге Христа Спасителя было Божество, и это именно оно давало Ему известный смысл и должное направление для достижения той главной и единственной цели – обожения человека, ради которой и приходил на землю Небесный Адам»².

Точно известно, что, происходивший из состоятельного и знатного антиохийского рода³, Феодор, после обычных циклов школьных занятий, обучался в училище знаменитого ритора Ливания вместе с св. Иоанном Златоустом и Максимом, будущим епископом Селевкийским.

Блаж. Феодорит замечает: «В Селевкии, что близ Тавра, епископствовал бывший некогда соученик Иоанна, Максим, а в Мопсуэсте Феодор, оба стяжавшие знаменитость как учителя»⁴.

Именно тогда началась дружба Феодора с Златоустым отцом, продолжавшаяся до самой кончины святителя. Скорее всего, под влиянием

¹ Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. – М., 2005. – С. 322–323.

² Grillmeier A. Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. – Freiburg im Breslau, 1975. – S. 224.

³ В данном случае мы целиком опираемся на свою работу: Сидоров А. И. Диодор Тарсский (Из истории Антиохийской школы) // Альфа и Омега. – 2009. – № 2 (55). – С. 23–45.

⁴ Чекановский А. Искупительный подвиг Христа Спасителя с точки зрения церковного учения о Лице Его // Труды Киевской Духовной Академии. – 1913. – Ч. III. – С. 5.

св. Иоанна (бывшего чуть старше своего друга) Феодор увлекся подвижнической жизнью: оба молодых человека стали членами той ученой монашеской общины, которую возглавлял Диодор (вместе с неким Картерием) и которая получила название «аскетерий».

Сократ сообщает, что именно св. Иоанн Златоуст убедил «Феодора и Максима, посещавших с ним школу софиста Ливания, оставить жизнь роскошную и избрать простую и скромную»¹. Это же сообщение повторяется и у Созомена.

Как говорит блаж. Феодорит, Феодор «наслаждался учением прежнего Диодора и был общником и сотрудником божественного Иоанна, ибо они сообща почерпали из духовных источников Диодоровых»². Златоустый отец оставил нам замечательный памятник – два «Увещания к Феодору падшему»³, где он так описывает жизнь в этой обители: «Роскошные яства были презрены, драгоценные одежды отринуты, всякая пышность поправа, вся ревность о внешней мудрости была обращена на Слово Божие; целые дни проводимы были в чтении, целые ночи – в молитвах; не вспоминалось отцовское достоинство, не приходило на ум богатство; но касаться колен и припадать к ногам братьев – это ты считал выше всякого благородства» (II, 1). Называются и некоторые имена из этих братьев: «святой Божий Валерий, по всему брат его Флорентий, мудрый Христовой мудростью Порфирий и многие другие» (II, 4). Скорее всего, то были истинно ревностные подвижники и христианские любомудры. Наверное, Феодор в этом благодатном сообществе братьев быстро преуспевал, но затем его постигло искушение: он захотел вернуться к мирской жизни и жениться. Избранница его сердца была, вероятно, достойной и красивой девушкой; и неслучайно св. Иоанн пишет: «Ты теперь восхищаешься красотой Ермионы и думаешь, что на земле нет ничего подобного ее благообразию» (I, 14). Однако, его терзали сомнения и он впадал в отчаяние. Причину этих душевных терзаний молодого Феодора («тебе нет еще и двадцати лет» – II, 4) ясно раскрыл Златоустый отец: «Но тебе уже невозможно соблюсти законность брака: потому что кто, сочетавшись с Небесным Женихом, оставляет Его и сочетается с женой,

¹ *Gahbauer F. R.* Op. cit. – S. 236.

² *Greer R. A.* The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews. – Tübingen, 1973. – P. 164–165.

³ *Чекановский А.* Указ. соч., с.23.

тот совершает прелюбодеяние, хотя бы тысячу раз ты назвал это браком; а вернее сказать, это хуже и прелюбодеяния настолько, насколько Бог превосходнее людей» (II,3). Увещания св. Иоанна и молитвы братьев подействовали – Феодор вновь вернулся к подвижнической жизни.

Это важнейшее событие в жизни Феодора описывает Созомен. По его словам, Феодор «отличался сведениями как в священных книгах, так и в других науках – риторских и философских. Занимаясь сперва божественными законами и беседуя с духовными лицами, этот муж хвалил правила их, а светскость презирал, однако же недолго оставался в таком расположении, но, раскаявшись, увлекся к прежней жизни. Раскрасив свое намерение, вероятно, противными мыслями из древних примеров, – ибо был многосведущ в истории, – он возвратился в город и рассуждал, что это будет лучше того, к чему он стремился. Узнав, что Феодор занимается делами и думает о бракосочетании, Иоанн написал к нему послание, по изложению и мыслям превосходящее силы человеческого разума, и отправил. Прочитав его, тот раскаялся, тотчас же оставил имущество и отказался от брака. Совет Иоанна спас его и возвратил к жизни созерцательной; так что, мне кажется, и из этого легко заключить, какую сильною убедительностью цвело слово Иоанна, когда он побеждал ею даже тех, которые сами, подобно ему, могли говорить и убеждать»¹.

Спустя некоторое время он принимается в клир Антиохийской церкви и около 382–383 гг. становится пресвитером при архиепископе Флавиане. Сразу же Феодор проявляет себя как ревностный защитник христианства в этом древнем «мегаполисе», где традиции язычества были еще очень мощными, а так же как искусный полемист против ересей арианства и аполлинарианства. Приблизительно в 392–393 гг. Феодора возводят на Мопсуестийскую кафедру и это позволяет расцвести его проповедническому таланту. Из периода его епископского служения обычно отмечается факт приема изгнанных с Запада (в 418 г.) пелагиан во главе с Юлианом Экланским. Изгнанники появились сначала в Ефесе, но навлекли на себя нареkanie церковной власти; та же судьба постигла их и в Константинополе, где поместный собор, возглавляемый столичным архиереем Аттіком,

¹ Они тщательно собраны и проанализированы в единственной пока у нас монографии: *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестийский. – М., 1890. – С. 14–53. См. также краткий очерк биографии Феодора в кн.: *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. – Città del Vaticano, 1948. – P. 1–4.

осудил их. После этого они нашли приют в Мопсуестии, пробыв там достаточно продолжительное время¹. Подобное расположение Феодора к западным еретикам, возможно, в какой-то мере объясняется общностью их подхода ко Священному Писанию, ибо Юлиан был достаточно известным экзегетом, по стилю своих толкований сближающимся с историко-грамматическим методом, приверженцем которого был и Феодор². Богословские позиции их также обладали некоторым внешним сходством, хотя основные посылки сотериологии и антропологии Феодора и Юлиана существенным образом отличались друг от друга. По словам П. Гурьева, «с течением времени, когда Феодор все более и более ознакомлялся с образом мыслей Юлиана, для него, несомненно, начало становиться ясным то глубокое различие, какое на самом деле существовало между его собственными и пелагианскими воззрениями. Он должен был увидеть, что его учение имеет в некоторых пунктах только чисто внешнее сходство с пелагианским и совершенно отлично от него по своей основе»³.

По словам А. Кремлевского, уже после ухода пелагиан из Мопсуестии в Киликии «составился провинциальный собор, на котором пелагианское учение было осуждено. Вместе с другими осудил его на этом соборе и Феодор, убедившись, вероятно, в том, что последовательно проведенное до своих последних выводов пелагианство действительно вело к искажению христианства»⁴.

Из других событий епископского служения Феодора можно указать на сообщение в «Хронике Сеерта», что он в Мопсуестии вел непримиримую борьбу с язычеством, ибо этот город был оплотом идолопоклонничества. Также здесь говорится о его полемике с македонянами и защите Божества Святого Духа⁵. Наконец, нам известно, что когда св. Иоанна Златоуста постигла опала, Феодор прилагал

¹ Чекановский А. Указ. соч. – С. 25.

² Об этом прямо говорится в так называемой «Хронике Сеерта», или «Несторианской истории», источнике позднем (XI в.) и наполненными различными легендами, но содержащем также и ряд подлинных сведений. См.: *Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert) / ed. par A. Scher. – Turnhout, 1981. – P. 285.*

³ *Феодорит епископ Кирский. Церковная история. – М., 1993. – С. 204.*

⁴ *Сократ Схоластик. Церковная история. – С. 242.*

⁵ *Феодорит епископ Кирский. Церковная история. – С. 215.*

все усилия и использовал все доступные ему каналы влияния, чтобы помочь старому другу. И хотя эти старания не увенчались успехом, Златоустый отец был очень признателен Мопсуестийскому предстоятелю. Одно его послание (№ 112, а в русском переводе № 99) ясно свидетельствует об этом.

Оно достаточно кратко, а поэтому можно привести его целиком: «Если бы можно было нам пойти, обняться с твоим благоговением и насладиться личным свиданием с твоей любовью, то мы сделали бы это с живым усердием и со всевозможной скоростью. Но так как это теперь не в нашей власти, то мы исполняем то же самое посредством письма. Хотя бы нас заточили на самые крайние пределы Вселенной, никогда мы не можем забыть твоей любви, искренней, горячей, неподдельной и бесхитростной, которую ты оказывал к нам исстари и изначала, как оказал ее и теперь. Нам не безызвестно, как твердо, и словом и делом, стоял ты честнейший и боголюбезнейший мой владыко. Если же из этого ничего не вышло, во всяком случае Бог заплатит тебе за твое старание и усердие полнейшей наградой. Со своей стороны мы никогда не перестанем питать благодарность к твоему святительству и прославлять перед всеми твое благоговение, усердно прося тебя вместе с тем неослабно сохранить ту же любовь к нам навсегда. Несмотря на свое заточение в пустыне, мы чувствуем необыкновенное утешение при мысли, что в сердце хранится у нас такое великое сокровище и богатство – любовь твоей неусыпно бодрствующей и благородной души»¹.

Можно еще добавить, что у Феодора был родной брат Полихроний, о котором блаж. Феодорит замечает, что он «прекрасно также пас церковь апамейскую, был богат и даром слова и блеском жизни»². Этот Полихроний Апамейский был в свое время также известным экзегетом, но от его сочинений сохранились лишь фрагменты. Судя по ним, Полихроний совсем не разделял ошибочные подходы к Священному

¹ Они адресованы Феодору Мопсуестийскому и написаны до 386 (возможно, ок. 350 г.). Оба «Увещания», из которых первое является аскетическим трактатом, а второе – собственно посланием) цитируются по русскому переводу: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского в русском переводе. – Т. I. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – С. 99–42. Об этих произведениях см. вступительную статью к изданию: *Jean Chrysostome. A Théodore / ed. par J. Dumortier // Sources chrétiennes.* – N 117. – Paris, 1966. – P. 10–23.

² Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. – С. 548–549.

Писанию брата и был чужд его неправомысленных суждений в области вероучения¹.

Таким образом жизнь Феодора практически не вызывает никаких нареканий. Он скончался в мире с Церковью в 428 г. По словам блаж. Феодорита, апологета антиохийской богословской традиции, «Феодор на своей кафедре провел тридцать шесть лет и во все время сражался с полчищами Ария и Евномия, одерживал верх над разбойнической шайкою Аполлинария и святым овцам доставлял превосходное пастбище»². П. Гурьев дает ему более объективную характеристику: «Феодор обладал умом чрезвычайно живым и восприимчивым. Он быстро усваивал себе познание всякого предмета и не любил долго останавливаться над трудностями, разрешая их так, как подсказывал ему его природный здравый смысл. Он не был глубоким мыслителем. В его литературных произведениях не видно ни возвышенного парения ума, ни глубокого сосредоточения мысли на том или другом предмете. Напротив, в них он везде проявляет стремление к непосредственному рассудочному познанию предмета»³. Эта характеристика, как нам представляется, близка к истине.

Как церковный писатель Мопсуестийский предстоятель был чрезвычайно плодотворен, но от его огромного литературного наследия сохранилось очень немногое. В греческом оригинале до нас дошло только «Толкование на двенадцать пророков», а от остальных сочинений сохранились лишь отрывки⁴. Что касается названного толкования, то здесь ясно проявляется обычная для антиохийцев историко-грамматическая экзегеза, предполагающая сугубое внимание к историческому и филологическому контексту Ветхого Завета. На основании подобной экзегезы возводится здание прообразовательного (типологического) толкования, поскольку за буквальным смыслом или «доступной истиной» (ἀλήθεια κατὰ πρόχειρον) следует «подлинная Истина» [Евангельского Благовествования], подражанием (μίμησις) или обнаружением (μῆνυσις) которой является первая

¹ *Кремлевский А.* История пелагианства и пелагианская доктрина. – Казань, 1898. – С. 145–146.

² *Lamberights M.* Pelagius and Pelagians // *The Oxford Handbook of Early Christian Studies.* – Oxford, 2008. – P. 267–270.

³ *Гурьев П.* Указ. соч. – С. 46. (Более подробно этого отличия автор касается ниже: С. 295–297.)

⁴ *Кремлевский А.* Указ. соч. – С. 146.

истина¹. Догматические вопросы в этом комментарии Феодора затронуты слабо, вследствие чего данное произведение, вероятно, и сохранилось. Тем не менее ряд богословских тем (учение об Откровении, триадология, сотериология и т. д.) в нем присутствует, хотя они, в основном, выдержаны вполне в корректных, с точки зрения православия, тонах². Ряд фрагментов дошел и в латинском переводе; кроме того, в конце XIX в. был опубликован латинский перевод «Толкований на Послания св. Апостола Павла» (десяти посланий)³.

Здесь, кстати, говорится, что «сила Феодора, как толкователя, обнаруживается главным образом не столько в грамматической и лексической, сколько в логической стороне его комментария, так как, углубляясь в исследование языка Павловых посланий, он видит в этом лишь средство к тому, чтобы лучше уяснить те мысли, для которых язык служит выражением». Впрочем, отмечается, что «главным недостатком Феодора, как толкователя, заключается в его тенденциозности. Ум Феодора до такой степени находился под влиянием его собственной, своеобразной богословской системы, что и в Павловых посланиях постоянно читал между строками»⁴.

Среди сирийских несториан Феодор пользовался огромным авторитетом, поэтому в древности были переведены на сирийский язык почти все его произведения. Естественно, от этого обширного корпуса его произведений до Нового времени дошло сравнительно немного, а иногда и сохранившиеся вновь терялись. Так, в начале XX в. был найден один из главных догматических трактатов Мопсуестийского епископа – сочинение «О Воплощении», но оно было утеряно во время бурных перипетий Первой Мировой войны⁵.

Вероятно, об этом сочинении пишет в своей «Книге о церковных писателях» Геннадий Массилийский: «Феодор, пресвитер Антиохийской Церкви, муж образованный и красноречивый, автор труда “О Господнем Воплощении” против последователей Аполлинария и евномиян

¹ Histoire nestorienne. – P. 286–287.

² Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского : пер. на рус. – Т. III. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – С. 744.

³ *Феодорит епископ Кирский*. Церковная история. – С. 215.

⁴ См.: *Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur.* – Bd. III. – Freiburg im Breisgau, 1912. – S. 322–324.

⁵ *Феодорит епископ Кирский*. Церковная история. – С. 215.

в пятнадцати книгах и тысяче стихах. Доказывает он, и аргументируя в совершенстве и к свидетельствам Священного Писания обращаясь, единственность и полноту божественного и человеческого в Иисусе, указывая также, что и человек несет в себе два начала – божественное и плотское, что суть не две противоположные сущности, но врожденные свойства самой души – и мыслящей, и чувствующей. В четырнадцатой книге своего труда разобрал он вопросы, связанные с объяснением единой, нетварной и господней природы Святой Троицы, а также замысла творения, опираясь в рассуждениях своих на авторитет Священного Писания. Завершает работу пятнадцатой книгой, составленной в том числе из цитат Отцов Церкви»¹.

Но такая судьба постигла далеко не все литературные труды Феодора: помимо довольно большого количества фрагментов, на сирийском языке имеется почти полностью «Толкование на Евангелие от Иоанна» – обширное произведение, состоящее из 7 книг, которое было написано в зрелый период творчества Феодора². Полностью дошел также и перевод «Диспута с македонянами», важный с точки зрения учения о Святом Духе его. Особенно следует отметить сирийский перевод «Огласительных проповедей» Мопсуестийского архиерея, изданный (с переводом на английский язык) А. Минганом³. Будучи числом шестнадцать, эти проповеди подразделяются на две группы: первая (10 «гомилий») является достаточно подробным изъяснением Символа веры⁴, а вторая содержит толкование Молитвы Господней и разъяснение смысла церковных таинств; эта вторая часть особенно важна для понимания экклесиологии и литургического богословия Феодора⁵. Написаны они в период священнического служения Феодора (382–392) и важны не только в том плане, что отражают его личные воззрения, но и тем, что показывают «богословский климат» эпохи⁶. Во всех 16 проповедях прослеживается

¹ Гурьев П. Указ. соч. – С. 50–51.

² Все это собрано в «Патрологии» Миня. См.: PG 66, 123–1020.

³ Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII prophetas. Einleitung und Ausgabe von H. N. Sprenger // Göttinger Orientforschungen. V. Reihe: Biblica et Patristica. – Wiesbaden, 1977. – S. 84–110.

⁴ Ibid., S. 111–149.

⁵ Соколов В. Об английском издании сочинений Феодора Мопсуестийского // Прибавления к творениям Святых Отцов : пер. на рус. – 1883. – Т. XXXI. – С. 619–647. (с.645).

⁶ Соколов В. Об английском издании сочинений Феодора Мопсуестийского // Прибавления к творениям Святых Отцов : пер. на рус. – 1883. – Т. XXXI. – С. 645.

стремление автора ориентироваться на церковное Предание, однако нередко данное стремление остается одним лишь намерением и не переходит в плоскость реальности. В учении о Боге он, явно остерегаясь невольных языческих ассоциаций своих слушателей, подчеркивает единство Бога и меньше акцентирует внимание на различие Лиц во Святой Троице. Тем не менее антиарианская тенденция постоянно ощущается там, где Феодор говорит о Боге Слове, поскольку Божественное достоинство второго Лица Троицы выступает на передний план. Еще характерно, что эсхатологическая перспектива, с акцентом на Воскресении Христовом, определяет основную тональность многих «гомилий». Поэтому «Огласительные проповеди» Феодора являются необходимыми для понимания многих существенных граней его мирозерцания.

Довольно часто Мопсуестийского предстоятеля рассматривают в качестве экзегета *par excellence*; сирийские несториане так и называли его – «Толкователь»¹. И подобная точка зрения имеет под собой определенные основания, поскольку большинство литературных трудов Феодора посвящено изъяснению Священного Писания. Но, констатируя данный факт, следует учитывать то существенное обстоятельство, что в Церкви Христовой толкование Священных словес немыслимо не только вне духовной жизни толкователя, но и вне всего контекста его богословского мировоззрения. Этот общий принцип распространяется, естественно, и на Феодора, поэтому неудивительно мнение, что богословие Мопсуестийского епископа есть систематизация его экзегезы². Но указанный принцип имеет еще одно важнейшее значение: искажение в каком-либо из составляющих начал этого триединства (т. е. в духовной жизни, богословии и экзегезе) влечет за собой некорректности, а также серьезные ошибки и промахи в других. И в этом плане можно констатировать, что подход Феодора к Священному Писанию вряд ли был безупречным³.

Но в данном случае создается впечатление, что наш ученый находится под сильным влиянием протестантских исследователей и, рассматривая методы толкования Писания у Мопсуестийского епископа, часто не

¹ *Devreesse R. Op. cit. – P. 44–45.*

² Церковные историки IV–V вв. – М., 2007. – С. 66.

³ Р. Девреесс издал и большое количество греческих фрагментов этого «Толкования»: *Ibid. – P. 289–419.*

замечает существенных недостатков их. Более точно и ярко нецерковный характер ряда моментов экзегезы Феодора отмечен в старой работе католического ученого¹.

По крайней мере, ему можно сделать два серьезных упрека: непризнание канонического достоинства некоторых как ветхозаветных («Книги Иова», «Песнь песней» и др.), так и новозаветных книг («Послания Иакова», «Апокалипса» и др.), а также отрицание мессианского значения ряда ветхозаветных пророчеств. Эти моменты, вкупе с сугубой приверженностью Мопсуестийского архиеерея к историко-грамматическому методу толкования Священного Писания сыграли определенную роль в том, что в последующей греческой церковной письменности Феодор приобрел сомнительную репутацию «иудео-мыслящего». Можно оспаривать подобную характеристику Мопсуестийского предстоятеля, но вряд ли приходится сомневаться в том, что в своем подходе к Священному Писанию он явно вышел за пределы православной «акривии» и не испытывал должного почтения к церковному Преданию. И это привело к определенной аберрации его богословского видения.

Свои воззрения Феодор стремился (вполне искренне) основывать на Священном Писании и Священном Предании, однако далеко не всегда эти два столпа православия были для него незыблемым фундаментом. Это почувствовал соборный разум Церкви, о чем свидетельствуют споры относительно богословия Мопсуестийского предстоятеля, возникшие вскоре после его смерти и продолжающиеся вплоть до настоящего времени. Сомнения в Церкви возникли главным образом относительно учения Феодора о Лице Господа Иисуса Христа, хотя и некоторые другие моменты его мирозерцания далеко не всегда можно считать безупречными. Так, спорной является его точка зрения относительно того, что до Сошествия Святого Духа на Апостолов людям не была известна, пусть даже и в прикровенном виде, Троичность Лиц в Боге. Явно еретическим можно признать учение Феодора о расстроенном состоянии человеческого естества Христа, подверженного греховным страстям, и, соответственно, о Его постепенном

¹ Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed. Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacrament of Baptism and Eucharist / Ed. by A. Mingana // Woodbrook Studies. – V. V–VI. – Cambridge, 1932–1933.

нравственном совершенствовании через борьбу с этими страстями¹. Определенные вопросы вызывает и его учение о двух состояниях («кастасисах») мира: настоящем и будущем, а также некоторые другие грани его воззрений². Но самым пререкаемым пунктом богословия Феодора стала и продолжает быть его христология. В Православном Предании, начиная со свт. Кирилла Александрийского и, особенно, после Пятого Вселенского собора, сложилась вполне устойчивое видение этой христологии, которое сводится к одному краткому тезису: Феодор является несомненным предшественником Нестория³.

В западном католическом богословии (не говоря о протестантской науке, где, как известно, границы между *ортодоксией* и *ересью* практически никогда не признавались)⁴ эта точка зрения также была долгое время преобладающей. Однако, после Первой мировой войны и среди католических исследователей началась бурная дискуссия относительно ортодоксальности христологических взглядов Феодора. Они разделились на два лагеря: одни ученые занимаются преимущественно его «реабилитацией» и доказывают его полное правосмыслие, а другие, наоборот, придерживаются традиционной точки зрения⁵. Не углубляясь в эту дискуссию, можно только сказать, что она часто вращается вокруг вопроса о достоверности греческих фрагментов, дошедших до нас в большинстве случаев в передаче православных оппонентов Феодора; этой греческой традиции противопоставляются сирийские переводы его произведений, отражающие, якобы, более полно его богословские взгляды. Как считают защитники ортодоксальности

¹ Причем этот Символ, хотя и очень близок к Никео-Цареградскому, но отличается от него в ряде моментов, имея черты сходства с Антиохийским и Римским Символами, См. предисловие к немецкому переводу: *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien. – Teilband 1. Übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns // Fontes Christiani. – Bd. 17/1. – Freiburg, 1994. – S. 24–35.*

² См. предисловие: *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien. – Teilband 2 // Fontes Christiani. – Bd. 17/2. – Freiburg, 1995. – S. 239–296.*

³ См. предисловие к французскому переводу: *Théodore de Mopsueste. Homélie catéchétique. – Paris, 1996. – P. 3–21.*

⁴ См.: *Young F. M. From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background. – London, 1996. – P. 203.* Именно так он называется в «Хронике Сеерта», где, кстати, отмечается, что император Феодосий был счастлив, когда Феодор разъяснял ему темные места Писания. См.: *Histoire nestorienne. – P. 287.*

⁵ *Greer R. A. Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian. – Westminster, 1961. – P. 150.*

Мопсуестийского епископа, греческие фрагменты его догматических сочинений восходят к тому флорилегию (собранию выдержек), на который опирался свт. Кирилл Александрийский в своей полемике против антиохийцев и который в значительной степени составлен аполлинаристами¹. Иногда эти защитники даже полагают, что христология Мопсуестийского архиерея принципиально не отличалась от учения о Лице Господа Иисуса Христа свт. Кирилла Александрийского²; порой они стараются доказать, что Феодор был предшественником вероопределения Халкидонского собора, отождествляя понятия «ипостась» и «лицо», а также указывая на нераздельность природ во Христе и на их неслиянность³. При доказательствах подобного рода исследователи часто проявляют утонченную филологическую технику и подлинное профессиональное мастерство в выстраивании логики своей аргументации. Единственное, чего им, как правило, не хватает, так это элементарного чувства церковности и, в первую очередь, сердечного понимания церковного Предания. Поэтому все их построения, базирующиеся на филологических изысках и филигранной логике дискурсивного мышления, обычно оказываются карточными домиками, поскольку логика и филологическая техника хороши только в том случае, если они увенчивают здание церковного понимания, ибо дом, как известно, нельзя начинать строить с крыши. Поэтому сторонники традиционного взгляда на богословие Феодора, подчеркивающие принципиальную корректность греческих фрагментов и указывающие на дуалистический характер его христологии⁴, имеют явное преимущество, поскольку они (иногда даже невольно и неосознанно) исходят из соборного опыта Церкви, вынесшей свой определенный вердикт относительно христологических воззрений Мопсуестийского епископа. Один маленький пример доказательства того факта, что Феодор был одним из первых богословов, учивших

¹ Изложение экзегезы Феодора см. в кн.: *Гурьев П.* Указ. соч. – С. 194–241.

² *Pirot L.* L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. 350–428 après J.-C. Rome. – 1913.

³ *Священник Вадим Леонов.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. – М., 2005. – С. 159–163.

⁴ Подробно см.: *Гурьев П.* Указ. соч. – С. 241–304. Можно отметить, что изложение учения Феодора в упоминаемой книге Р. Девреесса (*Op. cit.*, Р. 94–124) очень поверхностно и тенденциозно: автор старается отретушировать все неправославные мнения Феодора.

об ипостасном соединении естеств во Христе, оказываются неосновательными, поскольку приводятся убедительные контраргументы: понятие «ипостась» у Мопсуестийского архиеерея отнюдь не отождествлялось с понятием лица, а, наоборот, тесно сближалось с термином «природа»¹. Можно привести еще несколько аналогичных примеров.

Не разбирая детально учение о Лице Господа Иисуса Христа Мопсуестийского предстоятеля, следует констатировать, что он в определенной степени исходил из христологических тезисов своего учителя Диодора и развивал их в сторону все большей дисгармонизации с основными интуициями православного мировидения². Тенденция к резкому разграничению естеств во Христе у него явно усилилась, а их единство выражалось очень слабо. Это проявляется даже в «Огласительных проповедях», сам жанр которых не предполагал увлечения богословскими тонкостями. Христологическая тематика особенно рельефно выступает в шестой и восьмой «гомилиях». Так, в первой из них³ подчеркивается, что от Девы родилась, конечно, не Божественная

¹ Это видение четко прослеживается, например, в работе А. П. Доброклонского, указывающего на внутреннее сродство христологических воззрений Феодора и Нестория. См.: *Доброклонский А. П. Христологическое учение Феодора Мопсуестийского. (К вопросу о происхождении несторианства) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – 1880. – Ч. I. – С. 471–494. См. также вывод П. Гурьева (Указ. соч., С. 328): христология Феодора «всецело носит на себе несторианский отпечаток».*

² Так, известный А. Гарнак считает Феодора, наряду с Оригеном, «единственными великими богословами, которыми обладала греческая Церковь». См.: *Harnack A., von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. – Bd. II. – Darmstadt, 1990. – S. 505.*

³ Краткий обзор начавшихся научных споров о Феодоре см.: *McNamara K. The Problem of Theodore of Mopsuestia // The Irish Theological Quarterly. – 1957. – V. 24. – P. 175–184.* Сам автор, кстати, придерживается традиционной точки зрения: *Ibidem. Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy // Irish Theological Quarterly. – 1952. – V. 19. – P. 254–278; 1953. – V. 20. – P. 172–191.* С православной точки зрения эти споры освещаются в статье: *Romanides J. S. Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach // Greek Orthodox Theological Quarterly. – V. 5. – 1959–1960. – P. 140–185.* Наиболее подробно, ясно и четко названная дискуссия обзревается в кн.: *Clayton P. B. The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451). – Oxford, 2007. – P. 53–74.*

природа, ибо нельзя говорить, что Тот, Кто «рожден от Своего Отца прежде всех век», Он же рожден и Марией. Правда, тут же говорится о единстве двух естеств: оно есть единство «Воспринявшего» и «воспринятого», которое реализуется в одном Лице и представляет собой «точное сочетание» (συνάφεια ἁκριβής). В этой связи автор апеллирует к св. Апостолу Павлу и приводит ссылку на Флп. 2:6–7, трактуя данное место так: здесь Апостол ясно различает природу Того, Кто есть «образ Божий», и природу Того, кто есть «образ раба», т. е. Того, Кто принял «образ человека», и Того, Кто был воспринят.

Примечательно, что Феодор не акцентирует внимания на фразе: «Но уничижил *Себя Самого*». Можно сравнить с толкованием блаж. Феофилакта, который подчеркивает тот момент, что именно *Бог Слово* принял «образ раба», а слова: «сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» изъясняет подобным образом: «Господь не все имел наше, но чего-то и не имел, именно: не родился по естественному порядку и не грешил. Но Он не был только тем, чем казался, *но и Богом*: не был Он обычным человеком. Поэтому Апостол и говорит: *подобным человекам*, потому что мы душа и тело, а Он *душа и тело и Бог*»¹.

Само собой разумеется, что крестная смерть постигла не Божественную природу, а «воспринятого человека», или храм Бога Слова. Этот человек хотя и удостоился всеобщего поклонения вследствие общения с Божественным естеством, но о смысле, содержании и характере такого «общения» ничего конкретного в данной проповеди не говорится. Замечается только, что страдания Христа не касались Божественного естества, хотя «Воспринявший» и их принял каким-то образом на Себя. В примечании французского переводчика предполагается, что здесь речь идет о «взаимообщении», или «общении свойств» (communicatio idiomatum) природ во Христе, но сам текст не дает оснований для подобного вывода.

Об этом «общении свойств» см.: оно «состоит в том, что в Лице Иисуса Христа каждое Его естество передает свойства свои другому, и именно – свойственное Ему по человечеству усваивается Ему, как Богу, а свойственное по Божеству усваивается Ему, как человеку». Поэтому «и в писаниях отеческих, и в церковных песнях очень нередко встречаются выражения о Христе: “Бог пострадал”, Творец и Царь веков “вкусил смерть”, или:

¹ Это главный тезис Р. Девреесса в указанной книге, который в ряде своих положений опирался на разработки М. Ришара.

“предвечный Младенец” и подобное. Это потому, что Божество и человечество не составляют во Христе двух особых лиц, а соединены нераздельно и неразлучно в единую Ипостась; потому, что одна и та же Ипостась Бога Слова пребывает во Христе всецело и нераздельно Ипостасию и естества Его Божеского, и естества человеческого»¹. Указанные выражения «Бог пострадал» и т.д. были абсолютно невыносимы и чужды для Феодора.

Если и можно говорить о некоем расплывчатом «общении» естеств Господа у Феодора, то только в плане их соприкосновения. Это подобно тому, как человек «общается» с мешком, который он положил на свои плечи, но не более. Намеченные идеи частично повторяются, а частично получают развитие в восьмой «гомилии»². Так, опять говорится о «Воспринявшем» и «воспринятом»: Бог обитал в храме «воспринятого человека» (ссылка на Ин. 2:19) и обладал полной властью над этим храмом. Констатируется, что единство их неизреченно и нерасторжимо, но при этом указывается, что природа остается различной, а их единство – нераздельно, поскольку «воспринятый» соединен *по чести и славе* с «Воспринявшим». Отсюда ясно, что Христос есть и Сын Давидов, и Господь: Сын Давидов Он *по природе*, а Господь – по причине славы, воздаваемой Ему. Весьма эмоционально Феодор пытается устранить всякий намек на представление о «двух Сынах» или «двух Господах», но сразу же вслед за этим приводит совершенно неприемлемое сравнение соединения двух природ во Христе с единством двух супругов в браке – сравнение, которое тесно ассоциируется с указанным представлением.

Таким образом, при самом беглом рассмотрении двух «гомилей» Мопсуестийского предстоятеля обнаруживается, вне всяких сомнений, основная дуалистическая интуиция его христологии. Она преобладает и в греческих фрагментах. Так, в одном из них (PG 66, 976) говорится, что Сын Божий, вселившись (ἐνοικήσας) в «воспринятого» (τὸν λαμβανόμενον), приготовил его сопричастовать всей той славе, которой Сам вселившийся причаствует по природе; в результате образуется одно Лицо (ἓν πρόσωπον). В другом отрывке (PG 66,981) высказывается мысль, что это Лицо по единению (или: «в соответствии

¹ См.: Galtier P. Théodore de Mopsueste. Sa vraie pensée sur l'Incarnation // Recherches de Science Religieuse. – Т. 45. – 1957. – P. 161–186, 338–360.

² Richard M. Opera minora. – V. II. – Turnhout, 1976. – N 42. – P. 21–28; McKenzie J. L. Annotation on the Christology of Theodore of Mopsuestia // Theological Studies. – V. 19. – 1958. – P. 345–373.

с соединением, согласно единению» – ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἔνωσιν) образуется так, как образуется едина плоть мужа и жены (см.: Мф. 19:6). Поэтому различием естеств не разрушается «единение Лица» (τοῦ προσώπου ἢ ἔνωσις). Ибо когда мы различаем естества, то говорим, что совершенна природа Бога Слова и совершенно Лицо [Его], ибо нет безличной ипостаси (οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστι ὑπόστασις); и аналогичным образом – совершенна природа [воспринятого] человека, как [совершенно] и лицо [его]. В следующем сразу за этим отрывке фрагменте (Ibid.) данная мысль опять повторяется, но с новыми нюансами: мы говорим, что у Бога Слова есть Своя собственная сущность (οὐσία), а у [воспринятого] человека – своя, ведь различные естества в соединении образуют одно Лицо. Поэтому, когда мы пытаемся различить (διακρίνειν) [эти сущности], то говорим, что совершенно лицо [воспринятого] человека и совершенно Лицо Божества. А когда мы обращаем свой взор на единение (πρὸς τὴν ἔνωσιν), то провозглашаем, что оба естества есть одно Лицо, причем человечество с помощью Божества воспринимает от сотворения (παρὰ τῆς κτίσεως) славу, а Божество в нем совершает должное (τὰ δέοντα). Еще один отрывок (PG 66, 1013) также очень важен: «Способ соединения по благоволению (κατ' εὐδοκίαν ἐνώσεως), сохраняя естества неслиянными и нераздельными (ἀσυγχύτους φυλάττων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαίρετους), являет единое Лицо обоих, а также [их] единую волю (μίαν τὴν θέλησιν) и единое действие (μίαν τὴν ἐνέργειαν), вместе со следующими за ними единым властвованием и единым господством (μίας αὐθεντίας καὶ δεσποτείας)». Последний фрагмент важен в том плане, что здесь Феодор, как это ни парадоксально, выступает предшественником монофелитов. Наконец, следует обратить внимание еще на один фрагмент (PG 66, 992), где говорится, что Дева Мария может называться и «Человекородцей», и «Богородицей»: первое наименование соответствует естеству вещи (τῇ φύσει τοῦ πράγματος), а второе – лишь относительное (τὸ δὲ τῇ ἀναφορᾷ). Ведь Она – «Человекородица» по природе, поскольку во чреве Марии был человек, который оттуда и появился на свет. А Богородица Она есть постольку, поскольку в зародившемся человеке был Бог, Который в этом человеке не ограничивался по естеству (οὐκ περιγραφόμενος κατὰ τὴν φύσιν), но пребывал в нем по расположению воли (κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης). В данном отрывке наблюдается одна из кардинальных идей Нестория, который только обнажил амбивалентную мысль Феодора и развил ее.

Итак, набросанный бегло эскиз учения Мопсуестийского епископа о Лице Господа Иисуса Христа являет в Феодоре несомненного предшественника несторианства. Конечно, мысль его билась в поисках адекватного понимания таинства Боговоплощения, и Феодор здесь был вполне искренним в поисках верного понимания. Однако напряженный поиск его богословской мысли был направлен не к эпицентру православия, а прочь от данного эпицентра. Что было причиной такого искривления и искажения богословских поисков, сказать трудно. Но, как правило, подобное «уродливое богословствование» является плодом неправильного развития духовной жизни, а об этой духовной жизни Мопсуестийского епископа мы, к сожалению, практически ничего не знаем. Но, несомненно, уклонение его в сторону от *царского пути* православия лишь поверхностным образом связано с терминологической нечеткостью и путаницей, в которых обычно видят причину основных пороков его христологии.

В данном случае далеко не во всем можно согласиться с таким суждением покойного отца Иоанна Мейендорфа: «Великий (sic!) Феодор Мопсуестийский сознавал, что Антиохийская христология “воспринявшего Слова” и “воспринятого человека” была недостаточна для того, чтобы выразить исповедание Никейского Символа веры “во *Единого* Господа нашего Иисуса Христа”, и могла привести к учению о двух “субъектах” во Христе. Поэтому во всех своих творениях он настаивал на единстве Господа, ошибочно полагая, что адекватно выражал это единство формулой: одно лицо (πρόσωπον) и две природы (φύσεις). Какой бы смысл ни вкладывал Феодор в свою терминологию, она по-прежнему вызывала путаницу, поскольку термин “лицо”, объединяющий Божественную и человеческую природы Христа, на языке того времени мог обозначать и просто маску. Термин же “природа” всегда указывал на конкретную реальность и иногда на реальность личностную. По Феодору, божественная реальность “обитала” в человеке Иисусе, его система исключала понятие “Бога-Слова, рожденного от Девы Марии”»¹.

¹ Особенно важной и актуальной донныне продолжает оставаться монография: *Sullivan F. A. The Christology of Theodore of Mopsuestia.* – Romae, 1956. – P. 35–158, 197–284. Ряд серьезных некорректных моментов христологии Феодора, особенно в связи с его антропологией и сотериологией, верно подмечаются в кн.: *Norris R. A. Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia.* – Oxford, 1963. – P. 123–234.

Можно иногда использовать неадекватные понятия и выражения, но посредством их высказывать вполне православные интуиции (как это случилось с известным выражением свт. Кирилла Александрийского об «одной природе Бога Слова»), а можно и в совершенно адекватные термины вкладывать еретический смысл. Дело здесь, скорее, во внутренней, часто почти неуловимой, связи понятий и выражений, в оттенках и смысловых переливах их жизни, которые передают и отражают (иногда совершенно парадоксальным образом) Божие присутствие в мире, в нас и в нашей мысли. С одной стороны, Феодор Мопсуестийский часто использовал в христологии очень неадекватные понятия и образы, как, например, «соприкосновение» (συναφεία) или «восприятие» (σύλληψις), «храм» или образ единства супругов в браке, но, с другой – он же, как бы предвосхищая Халкидонское вероопределение, говорил о неслиянном и нераздельном соединении естеств во Христе. Можно еще отметить, что такое излюбленное выражение Феодора, как «воспринятый человек» (*assumptus homo*), идущее всегда в тесном сопряжении с «воспринимающим Богом» (*Deus assumens*), которое имело, несомненно, подозрительные ассоциации с точки зрения позднейшего православного богословия, было вполне обычным для IV – начала V вв.¹ Но все эти как корректные, так и некорректные термины, выражения и образы выстраивались в ассоциативный (а порой – логический) ряд, который был целеустремлен к «сугубой симметрии» в христологии, породившей несторианство. Поэтому неслучайно для Феодора глубоко чуждым было и учение об обожении, которое неотделимо от христологии (так же, как и от учения о Святом Духе) и увенчивает их². Ибо «признать, что человеческое существо может быть обожжено, означало для него, что оно всецело превращается в божественное по природе, что для него одновременно непостижимо и невозможно. Поэтому неудивительно, что он рассматривал ипостасное или существенное единство во Христе как разрушающее

¹ *Sullivan F. A.* Further Notes on Theodore of Mopsuestia // *Theological Studies*. – V. 20. – 1959. – P. 264–279; *Abramowski L.* Ein unbekanntes Zitat aus *Contra Eunomium* des Theodor von Mopsuestia // *Le Muséon*. – T. 71. – 1958. – S. 97–104; *Idem.* Zur Theologie Theodors von Mopsuestia // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. – Bd. 72. – 1961. – S. 263–264; *Clayton P. B.* *Op. cit.* – P. 66–73.

² *Weigl E.* *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373–429)*. – München, 1925. – S. 25.

Его человечество. Вторжение одной природы в другую не могло сохранить целостность обоих»¹. А отрицая данное учение, Феодор вступал в непримиримое противоречие с одной из основных интуиций православного учения о спасении. Ведь «Бог оставил величие славы Своей и стал человеком, чтобы соделать богом всякого Адама. Пришел на землю Сын Божий, чтобы начать новое творение, возобновление, “приуготовление к боголепнейшему Божественного в человеке образа”, по выражению свщмч. Мефодия Олимпийского. Он пришел, чтобы возвести человека назад к “древней красоте”. Чтобы обновить нашу человеческую природу, Он рождается в убогих яслях, чтобы возобновить, очистить, преобразить, обожить человека. Это обожение сперва происходит в Лице Иисуса Христа – в человеческой природе Богочеловека. Второе Лицо Святой Троицы приняло на Себя не просто ответственность за наши грехи, но за всю нашу человеческую природу. “Весь Он всего воспринял меня и весь со мной соединился, чтобы всему мне даровать спасение, ибо что не воспринято, то не может быть исцелено” (прп. Иоанн Дамаскин). Бог усвоил человеческое, чтобы передать человеку Божественное. На основе “сообщения свойств”, как учит догматическое богословие, человеческая природа Иисуса обожилась, соединилась с Богом и восприняла живоносный луч Божества, сама не подвергшись тлению. И когда обожился Иисус как человек, может уже обожиться всякий человек, весь человеческий род, на основании таинственного единства человеческого рода»².

3. Несторий и его ересь

Наверное, в истории христианской Церкви Несторий вряд ли бы получил какое-либо заметное место, если бы по попущению Божию исторические обстоятельства не сложились так, что не очень известный и не очень талантливый сирийский монах был возведен на Константинопольскую кафедру. Один историк XIX в. характеризует Нестория следующим образом: он «обладал величавой осанкой, полным и звучным голосом (Сократ VII, 29) и природным даром слова; от природы бледное и сухое лицо его, светлый и глубокий взгляд придавали

¹ *Théodore de Mopsueste. Homélie catéchétiques.* – P. 89–103. См. также немецкий перевод: *Theodor von Mopsuestia. Ketechetische Homilien.* – S. 152–168.

² Благовестник, или Толкование, блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского. – Т. 3. – Киево-Печерская Успенская Лавра, 2006. – С. 476.

всей его фигуре нечто такое, что во все времена считалось принадлежностью оратора. Серьезную и требующую терпения науку он презирал, и не старался скрыть этого презрения. Относительно отеческих толкований и канонов, которые с течением времени становились необходимыми, Несторий не раз говаривал, что при изъяснении св. книг он не справляется ни с живыми, ни с мертвыми. За то и живые ему отомстили, а умершие еще лучше. Один современный писатель обрисовывает его в двух словах: “Он имел достаточно красноречия, но мало рассудительности”¹. С этой характеристикой можно поспорить, но некоторые существенные черты личности Нестория здесь, действительно, описаны достаточно точно.

Основные сведения о биографии Нестория (родился в последней четверти IV в., а умер ок. 450–451 гг.) до периода догматических споров, вызванных им, мы находим у Сократа. Повествуя о смерти Константинопольского предстоятеля Сисиния и о смятениях, вызванных в столичной церкви вопросом о его преемнике, этот церковный историк пишет, что «решили вызвать иноземца из Антиохии. Там был некто по имени Несторий, родом из Германикии, человек с хорошим голосом и отличным даром слова. Посему-то и решено было вызвать его как способного к проповеданию. Через три месяца Несторий явился, и весьма многие стали рассказывать о его воздержании, а каков он был в других отношениях, – это от людей умных не утаилось с самой первой его проповеди. Быв рукоположен в десятый день месяца апреля, в консульство Филока и Тавра, он тогда же в присутствии всего народа обратил речь к царю и произнес следующие замечательные слова: “Царь! (сказал он) Дай мне землю, очищенную от ересей, и я за то дам тебе небо; помоги мне истребить еретиков, и я помогу тебе истребить персов”. Хотя некоторые простые люди, питавшие ненависть к еретикам, приняли произнесенные им слова с удовольствием, но от людей, умевших по словам заключать о качествах души, не укрылись, как я сказал, ни его легкомыслие, ни вспыльчивость, ни тщеславие, ибо, не удержавшись и на минуту, он уже дошел до таких слов; не отведав еще, как говорится и городской воды, уже объявил себя жестоким гонителем»². Далее Сократ повествует о чрезвычайно жестких

¹ Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. – Т. II. – Киев, 2007. – С. 93–94.

² Théodore de Mopsueste. Homélie catéchétiques. – P. 119–131; Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien. – S. 185–202.

мерах, принятых Несторием по отношению к арианам, новацианам и македонианам. Впрочем, подобные меры вряд ли вызвали отрицательную реакцию христианского населения Константинополя, если бы ни более серьезные обстоятельства, которые Сократ описывает так: «При Нестории был пресвитер Анастасий, приехавший вместе с ним из Антиохии. Несторий весьма уважал его и в делах пользовался его советами. Однажды, уча в церкви, этот Анастасий сказал: “Пусть никто не называет Марию Богородицей, ибо Мария была человек, а от человека Богу родиться невозможно”. Эти слова устрашили многих – как клириков, так и мирян, ибо все издревле научены были признавать Христа Богом и никак не отделять Его, по Домостроительству, как человека, от Божества <...> Итак, когда в Церкви, сказал я, произошло смятение, Несторий, стараясь подтвердить слова Анастасия, – ибо ему не хотелось, чтобы человек, им уважаемый, обличен был в нечестивом учении, – стал часто проповедовать в церкви о том же предмете, нарочито предлагал о нем вопросы и всегда отвергал название Богородицы. А так как вопрос об этом различными людьми был понимаем различно, то в Церкви произошли разделения, – и христиане, как бы сражаясь ночью, утверждали то одно, то другое, то соглашались с новым учением, то отвергали его. Между тем, Несторий у многих прослыл таким человеком, который учил, что Господь есть простой человек, и будто бы вводит в Церковь ересь Павла Самосатского и Фотина. Касательно сего предмета возникло столько споров и такое смятение, что нужен был даже Вселенский Собор. Но, прочитав изданные Несторием сочинения, я нахожу его человеком несведущим и буду говорить о нем справедливо, ибо как не неприязнь к нему заставила меня упомянуть о его недостатках, так и не угождение кому-либо расположить – высказать все то, что я нашел в нем. Мне кажется, Несторий не подражал ни Павлу Самосатскому, ни Фотину, да и не называл Господа совершенно простым человеком. Он боялся, как призрака, одного названия Богородицы, и это с ним случилось от крайней необразованности. Будучи от природы красноречивым, Несторий считал себя образованным, а на самом деле не имел никакой учености, да и не хотел изучать книги древних толкователей. Ослепленный своим даром слова, он не показывал внимания к древним, но предпочитал всем самого себя»¹.

¹ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М., 2000. – С. 17.

Таково это свидетельство Сократа Схоластика, которое и является для нас главным источником относительно возникновения новой волны догматических споров. По поводу доброкачественности этого свидетельства возникали и возникают порой сомнения¹, но, во-первых, это наш главный и почти единственный источник; во-вторых, Сократ, естественно, как любой историк, не мог быть «абсолютно объективным» (он, например, испытывал явные симпатии к представителям Александрийской школы и не скрывал этих симпатий), но, при всех своих личных особенностях, он стремился быть беспристрастным.

Ср. нашу характеристику этого церковного историка: «Он выступает как тонкий и внимательный собиратель сведений о церковных событиях, спокойный повествователь деяний давно прошедших и недавних дней, имеющий на всё свою точку зрения, но старающийся быть предельно объективным»².

Об этом явно свидетельствует и тот факт, что он постарался обратиться к собственным сочинениям Нестория и, изучив их, отверг ту «напраслину», которая возводилась на ересиарха, т. е. обвинение его в близости к Павлу Самосатскому и Фотину. Для сравнения можно привести один несторианский источник – проповедь Мар Нарсая (умер в 502 г.), который говорит: «Ревностный Несторий служил жителям Византии <...> Он мудро строил и сплачивал слово истины, да не пошатнется оно противными ветрами еретиков. Еретики же суетно возненавидели друга истины и стали чинить лживые коварства против слов его <...> они воздвигли обвинения ложные. Лжецы избрали свидетелей неправды, чтобы судить праведника, как прежде Иезавель, чтобы судить Навуфея (3 Цар. 21:8–16)». И далее: «Беззаконная зависть недобрых людей возненавидела праведника из-за слова веры, излагаемого им. Больной Египтянин (подразумевается св. Кирилл Александрийский. – Прим. авт.) в раздражении своем восстал...»³. Контраст между свидетельствами Сократа и Нарсая столь очевиден, что не требует никаких комментариев. Но хотелось бы отметить один факт: в несторианских источниках, как и в последующей протестантской историографии, а также среди светских историков основная вина

¹ Galtier P. Op. cit. – P. 164–166.

² См. на сей счет рассуждения нашего выдающегося богослова: Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – М., 2000. – С. 273–278.

³ Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. – М., 2002. – С. 49.

на возникшие в связи с Несторием церковно-политическими и догматическими нестроениями возлагается на св. Кирилла Александрийского. Однако этот святитель вступает в борьбу уже на последующих этапах догматических споров, *вынужденный* последователями Нестория ввязаться в сражение. А сам конфликт уже разгорелся до него, и, это следует подчеркнуть особо, носил сугубо *принципиальный* характер, поскольку близкий к нему пресвитер Анастасий посягнул на наименование Девы Матери «Богородицей». Был ли Несторий здесь невольным заложником обстоятельств – вопрос весьма спорный.

В данном случае мы не можем согласиться с мнением В.В.Болотова, что «Несторий шел не впереди, а позади своих приверженцев, умеряя и сдерживая их порывы. Не он, а его пресвитер Анастасий первый бросил вызов константинопольскому населению проповедью против Θεοτόκος. Не Несторий, а Дорофей Маркианопольский провозгласил, как утверждали, анафему тому, кто Святую Деву называет Богородицей. Несторий был сравнительно умерен в своих воззрениях»¹. Еще отмечается полная неопытность и неискушенность Нестория в земных делах, которая, вкупе с его тщеславием, создала новому Константинопольскому предстоятелю много проблем².

Но вряд ли без его согласия (а скорее – прямо по его инициативе) упомянутый пресвитер выступил с провокационной проповедью. Самому Несторию как патриарху подобная провокация явно была не к лицу, но на то, что он был единомышлен со своим присным пресвитером, указывает все последующее развитие событий.

Оставляя в стороне детали этого развития, следует обратиться к догматической подоплеке описываемых событий. Камнем преткновения стало понятие «Богородица», которое является органичной частью всего православного вероучения и неразрывно связано с христологическим догматом. Эту глубинную связь четко сформулировал один наш богослов: «Мы именуем Святую Деву в собственном смысле Богородицею не потому, будто от Нее родился Господь и Спаситель наш Своим Божеством (естество Божеское вечное, никогда не изменяющееся, не может рождено быть от Девы), а потому, что Бог Слово и Господь наш родился от Нее по своему человеческому естеству.

¹ *Архимандрит Никита (Вутирас)*. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов. – М., 2008. – С. 178.

² *Тьерри А.* Несторий и Евтихий, ересиархи V в. – Киев, 1880. – С. 7–8.

Но известно, что *человеческое естество* Господа и Бога нашего Иисуса Христа с самой минуты Его Воплощения стало нераздельно и *ипостасно соединено в Нем с Божеством Его*, оно соделалось собственным Божественному Лицу Его, так что уже и состояния, свойственные человеческому естеству, становятся собственными Божественному Лицу Его. Поэтому и состояние зачатия Его в утробе Девы и, по прошествии определенного времени чревоношения, рождение, равно как младенчество, возрастание и другие состояния и действия человеческие принадлежат собственно Тому, Кто есть истинный Бог, истинно явившийся во плоти. Следовательно, хотя Сын Божий заимствовал от Святой Девы не Божественное естество, а воспринятое Им в единство Своей Божественной Ипостаси человеческое естество; но, как родившая Бога во плоти, Она собственно есть Богородица, и называется именем в собственном смысле, без всякой несообразности с понятиями о Божестве»¹. И вопрос о том, когда появился сам термин «Богородица», в данном случае играет второстепенное значение, ибо и понятие «единосущия», например, возникло сравнительно поздно, но оно, выражая саму суть православной триадологии, было принято Церковью, хотя и не без борьбы.

Один исследователь проводит сравнение этих двух понятий, подчеркивая, что слово «единосущный» было преимущественно богословским термином и не получило широкого распространения среди верующего народа; наоборот, термин «Богородица» служил выражением веры простого люда².

Так и слово «Богородица» к первой половине V в. стало неотъемлемой частью православного Предания, поскольку «все древние Пастыри и Учители Церкви, когда только представлялся случай касаться лица Пресвятой Девы в связи с рассуждениями о Ее Сыне, как Богочеловеке, или прямо называли Ее Богородицею, или же эту мысль о Ней необходимо предполагали или подразумевали, когда по примеру того, как проповедовалось в символах, утверждали, что от Нее Бог поистине родился»³. Если все же коснуться этого второстепенного вопроса,

¹ Сократ Схоластик. Церковная история. – С. 294.

² Там же. – С. 296–297.

³ См., например: Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V вв. Обзор их догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской. – СПб., 2004. – С. 151–152.

то можно констатировать, что в III в. понятие «Богородица» уже было в ходу среди церковных писателей: по крайней мере, его употребляли св. Ипполит Римский и Ориген¹. Указывается иногда, что названное понятие использовали преимущественно богословы александрийского направления, однако можно указать пример Антиохийского собора, состоявшегося накануне первого Вселенского Собора и определившего во многом догматическую деятельность его. В послании этого собора прямо говорится, что Сын [Божий] и Бог Слово, родившийся и воплотившийся от Богородицы Марии (ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας), страдал и умер, а затем восстал из мертвых и вознесся на небо². Но наиболее яркое доказательство того, что слово «Богородица» вполне было приемлемо и для антиохийцев, представляет послание предстоятеля Антиохийской церкви Иоанна (умер в 441–442 гг.), который был насельником того же монастыря, что и Несторий (св. Евпрепия), и так же в 428 году был избран на Антиохийскую кафедру³. Своему со товарищу Иоанн пишет так: «В учении о спасении нас Христом, Царем всего мира, всего лучше употреблять слово, соответствующее Ему (подразумевается “Богородица”. – Прим. авт.), употребляемое многими отцами и соответствующее истине спасительного рождения Его от Девы. Твое благочестие не должно отвергать этого, как такого, в чем нет опасности. Не должно также думать, что не прилично говорить против самого себя. Ибо если твой ум мыслит также, как отцы и учителя Церкви (а это мы знаем о тебе, владыка, через многих общих нам друзей), то для чего тяготиться открыто сказать благочестивую мысль словом, соответствующим этой мысли, и притом в такое время, когда началось такое беспокойство от твоих толкований веры?». Иоанн верит в благочестивое содержание веры Нестория и считает, что он проявляет только непонятное упорство в отношении одного понятия, а потому продолжает убеждать его: «Ибо как скоро отвергнется это

¹ Сидоров А. И. Древнецерковная историческая письменность. (Основные этапы становления древнецерковной историографии) // Альфа и Омега. – 2008. – № 1 (51). – С. 368.

² Цит. по кн.: Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока. – М., 2005. – С. 42–43.

³ История Церкви в период Вселенских соборов. – С. 227. В подобном духе выдержана характеристика Нестория как «невинной жертвы трагической судьбы» в кн.: Loofs F. Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine. – Cambridge, 1914. – P. 60.

слово, а, следовательно, и тот смысл, какой в нем заключается, то отсюда будет следовать мысль, что Тот, Кто для нашего спасения неизреченно являлся на земле, не был Бог, что Бог Слово, истощивший Себя до принятия образа раба (Филипп. 2,7), не показал нам неизреченного Человеколюбия; тогда как Священное Писание более всего утверждает Божие Человеколюбие к нам, когда говорит, что Единородный Сын Бог, вечный и всегда с Ним пребывающий, бесстрастно родился от Девы, о чем так говорит божественный Апостол: *посла Бог Сына Своего, рождаемого от жены* (Галат. 4,4). Он ясно указывает, что Единородный неизреченно родился от Девы... Если ради этого рождения отцы называли Деву Богородицею, как и мы ныне называем Ее сим именем: то не знаю, для чего нам (извини меня за эти слова) еще приниматься за совершенно ненужное исследование этого догмата, к смущению, как видишь самих себя и церковного мира? Для нас нет никакой опасности говорить и мыслить согласно с знаменитыми учителями Церкви Божией. Считаю излишним перечислять имена их; ты знаешь их не меньше, чем и каждый из нас, потому что и ты сам, и мы все считаем для себя за честь быть их учениками¹. Эти рассуждения Иоанна Антиохийского настолько красноречивы и ясны, что не требуют особого разъяснения. Его четкая церковная позиция в отношении рассматриваемого вопроса показывает, что понятие «Богородица» было органичным и для антиохийского богословия.

Совсем иной была точка зрения Нестория: он всячески избегал названного понятия. Но дело не только в этом понятии – отрицание слова «Богородица» нерасторжимым образом связано со всем контекстом его христологии и вообще его догматического учения.

Ср. на сей счет замечание В.Н.Лосского: «Догматическая тема Θεοτόκος, утвержденная в борьбе против несториан, есть тема прежде всего христологическая: в противоположность тем, кто отрицал Богоматеринство, здесь отстаивается ипостасное единство Сына Божия, соделавшегося Сыном Человеческим. Таким образом, здесь все сосредоточено непосредственно на христологии». В то же время наш крупнейший богослов подчеркивает: «Если о Христе проповедают на кровлях, возвещают, чтобы Он был познан всеми, учат, обращаясь ко всему миру, то тайна Богоматери открывается внутри Церкви верным, принявшим слово Божие и стремящимся “к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе” (Флп. 3, 14). Здесь не только предмет нашей веры, но и нечто

¹ См.: *Nau F. Nestorius d'après les sources orientales.* – Paris, 1911. – P. 13.

большее – основание нашей надежды: плод веры, созревший в Предании». Именно этот зрелый плод веры и был недоступен Несторию, поскольку его гордыня, закрыла для него доступ к тайне Богоматеринства, открывающейся внутри Церкви¹.

Это выявляется уже в его первом послании к папе Келестину (Целестину), где ересиарх обвиняет своих оппонентов в арианстве и аполлинарианстве, считая, что они богохульствуют, уча следующее: «Бог Слово, единосущный Отцу, получил начало от Христородицы Девы (de Christotoko virgine), как бы от Нее приняв бытие; они говорят, что после того, как возведен был Его храм (cum templo suo aedificatus esset – подразумевается человеческое естество Господа. – Прим. авт.), Он был погребен вместе с плотью, после же Воскресения срастворился с тою же плотью, и потом перешел в Божественное естество <...> Плоть же, соединенная с Божеством, соделалась, как богохульно учат они, божественною, получив обожение в Самом Слове (ipso Verbo deificationis) <...> Они и Деву Христородицу с такою же дерзостью называют Богородицею»². Из этого отрывка видно, что, обвиняя своих идейных противников в ереси, Несторий отрицает два рождения Богочеловека (и сам этот термин был глубоко чужд ему), а также учение об обожении, не говоря уже об отвержении слова «Богородица». Что же касается этого слова, то св. Кирилл Александрийский вполне справедливо обличает Нестория за тот его тезис, противоречащий Священному Писанию, что Бог произошел от Христородицы Девы (τὸ προελθεῖν τὸν Θεὸν ἐκ τῆς Χριστοτόκου παρθένου), но не рожден (γεννηθῆναι) от Нее³. Таким образом, Несторий, отвергая слово «Богородица», пытался заменить его новым и совершенно чуждым церковному Преданию термином «Христородица».

Церковный историк VI в. Евагрий Схоластик, имевший под рукой греческий текст «Книги Гераклида» (о ней см. ниже), описывает

¹ *Архимандрит Алексий (Ржаницын)*. О Преподобной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери / под ред. иерея Вадима Леонова: Сборник работ. – М., 2000. – С. 22–23.

² *Bethune-Baker J. F.* Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of Evidences. – Cambridge, 1908. – P. 13.

³ *Архимандрит Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). – Т. IV. – СПб., 2008. – С. 114.

самооправдание Нестория в этом сочинении так: «Когда святая Церковь лишилась порядка, и одни говорили, что Марию следует называть Человекородицей, а другие – Богородицей; чтобы, говорит, не ошибиться и в том и в другом, либо присоединя бессмертное [к смертному], либо привлекая к себе одну из сторон, лишаясь другой, он придумал выражение “Христородица”»¹. Однако данное самооправдание Нестория, сделанное уже задним числом в египетской ссылке, неубедительно, поскольку термин «Человекородица» в споре не называл никто, кроме пресвитера Анастасия.

Правда, сам Несторий, обращаясь к евнуху императора Схоластику, говорит, что он неоднократно употреблял слово «Богородица» (*qua Dei genitrix nominantur, sicut nits, saepius diximus*)². В одной из трех проповедей, посвященных второму искушению Господа (Мф.4:6), которые были опубликованы в начале XX в. и которые, по утверждению издателей, принадлежат Несторию, мы, действительно, встречаем подобное словоупотребление, где Пресвятая Дева сравнивается с ветхозаветной Фамарью в Быт. 38:24 (τούτου δὲ τῆ θεοτόκῳ παρθένῳ συζευγῆκότος)³. Исходя из этого, иногда делается вывод, что ересиарх восставал только против «манихейского» и «аполлинаристского» употребления этого понятия и, вообще, в данном случае мало чем отличался от св. Кирилла Александрийского⁴.

Данный тезис практически повторяет и Н. Н. Селезнев: «Несторий не был категоричным отрицателем имени Θεοτόκος, однако было бы ошибкой считать, что он вовсе не возражал против его употребления. Он считал его богословски некорректным, и утвердился в таком воззрении, очевидно, оказавшись свидетелем споров вокруг этого имени в Константинополе»⁵.

Но, думается, такой вывод является прямым искажением реальной действительности. Прежде всего, единственное употребление

¹ Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. – Oxford, 1978. – P. 639.

² Athanasius Werke. Bd. III, 1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streit. Hrsg. Von Hans-Georg Opitz. – Berlin–Leipzig, 1934. – S. 39.

³ О нем см.: Scipioni L. I. Nestorio e il concilio di Efesa. – Milano, 1974. – P. 195–299.

⁴ См. русский перевод: Деяния Вселенских Соборов. – Т. I. – СПб., 1996. – С. 188–190.

⁵ Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – С. 320–321, 335.

указанного слова еще ни о чем не говорит; далее, Несторий, подобно своему предшественнику Феодору Мопсуестийскому, употреблял его, скорее всего, в несобственном смысле; и, наконец, слишком мощная оппозиция нововведению Анастасия и самого Нестория заставила ересиарха, как представляется, пойти на попятную и иногда в очень ограниченном смысле использовать имя «Богородица». В том же первом послании к Келестину ересиарх говорит, что это слово «можно употребить о Деве только в том отношении, что храм Бога Слова рассматривается нераздельно с нею (*inseparabile templum Dei Verbi ex ipsa*), а не потому, что она как бы есть Матерь Бога Слова: ибо ни одна мать не может родить того, кто был прежде нее»¹. Это высказывание Константинопольского предстоятеля ясно указывает, что для него притворное признание имени «Богородица» было лишь тактическим ходом, призванным скрыть его принципиальное неприятие данного понятия.

Поэтому следует признать очень некорректным суждение Я. Пеликана: «В конце концов Несторий счел возможным примириться даже с наименованием Богородица – не только потому, что в некотором смысле он мог принять ортодоксию этого термина, но, возможно, и потому, что оно настолько укоренилось в христианском богослужении, что было неоспоримо»². Подобная «мягкая апология Нестория» у весьма уважаемого православного ученого выдержана, к большому сожалению, в духе протестантской и либерально-католической тенденции, стремящейся пересмотреть строгие вердикты соборного разума Церкви.

Впрочем, подобные маневры Нестория никого не обманули, поскольку дело было не только в самом имени, но и в самом глубинном контексте его учения о Лице Господа Иисуса Христа.

Данный контекст определяется, несомненно, в первую очередь его оппозицией арианству и аполлинарианству. Об этом ясно свидетельствует уже упоминавшееся первое послание Нестория к Келестину, где он обвиняет своих оппонентов в учении о «срастворении», или «смешении» (*confusionem*). Но эта вполне похвальная тенденция уводит Нестория в неопозволенные крайности, одна из которых четко

¹ Деяния Вселенских Соборов. – Т. I. – С. 163–164. Текст несколько исправлен по изданию: *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius / Gesammelt, untersucht und herausgeben von F. Loofs.* – Halle, 1905. – S. 166–167.

² *Ibid.*, S. 277–278.

обозначается в том же послании: «Плоть же, соединенная с Божеством, сделалась, как богохульно учат они, божественною, получив обожение в Самом Слове (ipso Verbo deificationis)»¹. Из этого высказывания ересиарха следует, что Несторий, подобно Феодору Мопсуестийскому, отрицал идею обожения, усматривая в ней лишь следствие «преложения» Божества в человечество, а не результат ипостасного соединения двух естеств и вытекающего из этого соединения взаимодействия свойств.

Ср. суждение выдающегося сербского богослова: «Естественным следствием ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе является обожение (ή θεώσις) Его человеческого естества. Ипостасно соединенное с Богом Словом человеческое естество в Господе Иисусе Христе всецело возвысилось, совершенно преуспело и обожилось до конечных пределов, но при этом оно не утратило своего характера, своей ограниченности, своей человечности. Оно обожилось всецело: и плоть, и душа, и ум, и воля, – но при этом не перестало быть человеческим и осталось в своих границах»². А один из выдающихся русских богословов начала XX в. – священномученик Илларион – ясно на сей счет замечает: «В совершенном согласии с древнецерковной мыслью Церковь Православная существо нашего спасения усматривает в обожении и обновлении нашего греховного естества Воплощением Сына Божия»³. Для многих святых отцов эта идея является центральной осью всего учения о спасении. См., например, у свт. Григория Паламы, по мнению которого, «обожение человеческой природы впервые осуществилось в лице Христа. Его человеческая природа соединилась с Божественным Словом и восприняла полноту обоживающей энергии, исходящей из божественной сущности и явленной Христом Своим ученикам на Фаворе. Таким образом, человеческая природа Христа стала сосудом нетварной божественной энергии и с тех пор изливает эту благодать в Святом Духе всем верующим. Возрождаясь через таинство крещения, человек становится одной плотью со Христом через причастие Его обоженого Тела и таким образом участвует в Его новой жизни и становится гражданином Небесного Царства»⁴.

¹ *Евагрий Схоластик*. Церковная история / пер. с греч., вступ. ст. и прилож. И. В. Кривушина. – СПб., 2006. – С. 70–71.

² Nestoriana. – S. 191.

³ *Nestorius*. Le Livre d'Héraclide / Traduit en français par F. Nau. – Paris, 1910. – P. 345.

⁴ *De Halleux A.* Nestorius. Histoire et Doctrine // Irénikon. – 1993. – N 2. – P. 165.

Более того, указанная оппозиция приводит еретичествующего Константинопольского предстоятеля не только к резкому разделению природ во Христе, но и к идее двух субъектов в Господе. Один из его фрагментов достаточно ясно указывает на эту идею: здесь говорится, что Слово Божие восприняло не плоть, а человека. Единородный по природе и истинно есть Сын Божий, а человек, которого Он воспринял ($\acute{\omicron}\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\lambda\alpha\beta\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$) не является по природе Богом, будучи таковым лишь соименно ($\acute{\omicron}\mu\omega\nu\acute{\omicron}\mu\omega\varsigma$) вследствие воспринявшего его Сына Божиего¹. В данном случае можно согласиться с одним исследователем, верно подметившим, что Несторий, не осознавая сути апофатического богословия отцов Церкви, сопоставляет Божественную и человеческую сущность ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) на одном онтологическом уровне, не понимая того, что в святоотеческом Предании Божественная природа представляется превыше всякой тварной онтологии². Таким образом, эта «онтологическая симметрия» ересиарха заставляет его тяготеть к различению двух субъектов во Христе. Правда, он сам чувствовал внутреннюю слабость своей позиции и стремился всячески отвести от себя подозрение в подобном явно несовместимом с православием учении. Поэтому Несторий заявляет: «Не иной был Бог Слово и не иной человек, в котором Он (Бог) был ($\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \eta\nu\ \acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\nu\ \hat{\omega}\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$). Ибо одно Лицо обоих благодаря достоинству и чести ($\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\iota\mu\acute{\eta}$); Ему воздается поклонение от всякой твари и Оно никоим образом и не в каком-либо временном отношении не разделяется инаковостью желания и воли ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\tau\eta\tau\iota\ \beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \theta\epsilon\lambda\acute{\eta}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$)). В том же духе выдержан и предшествующий фрагмент, гласящий: «Мы сохраняем естества [Господа] неслиянными, [считая их] сочетавшимися не по сущности, а по воле ($\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\ \acute{\omicron}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$, $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \sigma\upsilon\nu\eta\mu\acute{\mu}\epsilon\nu\alpha\varsigma$). А поэтому мы отмечаем одну волю ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\nu$), одно действие и одно владычество ($\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$) их, проявляющиеся в равенстве достоинства. Ибо Бог Слово, восприняв человека, которого Он до этого заранее предопределил, на основании [Своей Божественной] власти ($\tau\hat{\omega}\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omega$) не отделил [Себя] от него, провидя его [особую] внутреннюю расположенность»³. В данных выдержках

¹ Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока. – С. 70.

² Деяния Вселенских Соборов. – Т. I. – С. 164. Текст: *Nestoriana*. – S. 167–168.

³ Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. – Т. 1. Возникновение католической традиции (100–600). – М., 2007. – С. 230.

Нестория ясно прослеживается его фундаментальный тезис об *онтологической симметрии Божества и человечества* во Христе. Эта симметрия предполагает несомненную тенденцию к выделению в Нем двух субъектов (например, Бог Слово заранее predetermined *человека* к Своему вселению в него). Кроме того, эти фундаментальные интуиции христологии Нестория подкрепляются и своеобразным монофелитством и монэнергизмом. С последующими монофелитами Константинопольского ересиарха объединяет убеждение, что *воля и действие* («энергия») соотносятся не с природой или сущностью, но с *лицом*.

В этой связи возникает многократно дискутируемый вопрос о понимании Несторием «просопического единения». Здесь необходимо обратиться к «Книге Гераклида» – сирийскому переводу (датирующемуся VI в.) сочинения, греческий оригинал которого ныне утерян¹. Опубликованный в начале XX в., данный перевод получил неоднозначную оценку ученых, особенно это касалось проблемы авторства сочинения. Вскоре после публикации «Книги Гераклида» было высказано мнение, что она отражает как богословские взгляды, так и стиль Нестория, хотя нельзя отрицать и гипотезу более позднего написания произведения, скомпонованного каким-либо учеником ересиарха (возможно, неким Гераклидом из Дамаска)². Высказывалось и более категоричное суждение в пользу принадлежности всего сочинения Несторию, который, как предполагалось, создал его накануне своей смерти³. Но подобная категоричность вызвала большие сомнения у Л. Абармовски, считающей, что первая часть трактата (так называемый «Диалог») не написана ересиархом, а принадлежит некоему константинопольскому монаху, создавшему ее в период 450–533 гг.⁴ Однако и подобное предположение в свою очередь подверглось критике⁵. Можно еще указать, что «Книга Гераклида» невысоко оценивалась с точки зрения своего богословского содержания: отсутствие внутренней логики и слабость аргументации в ней производят, как

¹ Nestoriana. – S. 166–167. Деяния. – С. 163–164.

² Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). – Т. II. – М., 2006. – С. 468.

³ Священномученик Илларион (Троицкий). Творения. – Т. 3. – М., 2004. – С. 264.

⁴ Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. – Сергиев Посад, 2003. – С. 126.

⁵ Nestoriana. – S. 217–218.

отмечалось, удручающее впечатление¹. Впрочем, вне зависимости от того, принадлежит ли вся «Книга Гераклида» самому Несторию или же частично – его ученикам, основные интуиции лжеучения Константинопольского ересиарха выражаются здесь вполне отчетливо.

Суть этих интуиций английские переводчики «Книги Гераклида» сводят к девяти пунктам: 1) автор отрицает, что единство Христа есть «естественное соединение (composition)», в котором два элемента сочетаются волей внешнего «творца»; 2) он отрицает, что Воплощение имело следствием изменение Божества в человечество, или наоборот; 3) он отрицает, что Бог был во Христе таким же образом, как и во всех святых, и т. д. Но в средоточии всех аргументов автора находится утверждение, что принцип единства двух природ обретается в *лицах* (prosôpa) Божества и человечества; эти два лица объединяются в *одно лицо* воплощенного Христа². Следовательно, согласно «Книге Гераклида» выстраивается следующее понимание великого таинства Боговоплощения у Нестория и его последователей: *две природы – два лица – одно лицо единения*. А отсюда вытекает, что ключ к разгадке основного заблуждения несторианства находится в понимании термина «лицо» (πρόσωπον). Следует сразу отметить, что данный термин, имея большое многообразие оттенков, традиционно обозначал *лик, наружную часть, внешний вид*, а довольно часто и *обличье, маску, личину*³. Вследствие чего «в древнегреческом словоупотреблении πρόσωπον не имел онтологического наполнения, характеризуя внешнюю, преходящую, а, следовательно, онтологически относительную, акцидентальную сторону действительности»⁴. Такое основное значение *проявленности вне* указанного понятия было поколеблено в христианстве, основную роль здесь сыграли великие каппадокийские отцы, сблизившие термин «лицо» с понятием ипостаси. А благодаря такому тесному сближению указанный термин приобрел «онтологическое, субстанциальное измерение»⁵.

¹ *Brebis G. S.* «The Apology» of Nestorius: A New Evaluation // *Studia Patristica*. – V. XI, Pt. 2. – 1972. – P. 108.

² *Nestoriana*. – S. 224.

³ См. предисловие к английскому переводу произведения: *Nestorius. The Bazaar of Heracleides* / Ed. by Driver G. R. and Hodgson L. – Oxford, 1925. – P. IX–XVI.

⁴ *Jugie M.* Nestorius et la controverse nestorienne. – Paris, 1912. – P. 71–73.

⁵ *Bethune-Baker J. F.* Op. cit. – P. 33–36.

Этот серьезный прорыв в богословской терминологии, осуществленный каппадокийскими отцами, остался совершенно чужд Несторию. Для него понятие «ипостась» всегда шло в теснейшей связи с терминами «сущность» и «природа», но никак не с термином «лицо»¹. Следует отметить, что подобное соотношение данных основополагающих богословских терминов было характерно и для всей последующей несторианской традиции, а вследствие этого для нее было органичным учение о *двух ипостасях* во Христе, восходящее к Несторию². Что же касается понимания «просопического единства» во Христе, отраженного в «Книге Гераклида», то его суть Н. Н. Селезнев формулирует следующим образом: «*Просопон* – это совокупность явленных свойств, действий, отношений и состояний, уникальная для конкретной частной данности природы, позволяющая отличить одну ипостась от другой. Но совокупность явлений какой природы дана в *просопон* Христа? Ответ для Нестория очевиден – *обеих*. “Лицо единства” есть “общее *просопон*”, оно в равной мере принадлежит каждой из природ. “Общее *просопон* двух природ – это Христос”. Христос – имя, объединяющее собою обе природы, и лицо Христа – это лицо Богочеловека. Для Нестория невозможно *выделить* из лица Богочеловека как отдельно существующее лицо Слова, как это делал Кирилл. Таким образом, либо явления природы в одном лице были бы разделены на два лица, либо (в случае отождествления лица Христа с лицом Слова) человечество лишалось бы всех своих проявлений. “Слово”, как уже говорилось, для Нестория, так же, как и для всех антиохийцев, было обозначением божества, но можно ли говорить о Нем после Воплощения как о несоединившемся с человечеством? “Вещи, различные по естеству, суть поклоняемы в одном поклонении, – говорит Несторий, – и о них говорится как о поклоняемых вместе, но когда мы говорим о единстве лица, а в лице нет разделения, как возможно, чтобы одно было выделено, и о нем говорилось как о поклоняемом отдельно?”»³. Из этих рассуждений современного апологета несторианства следует, что Нестория отделяли от православия не только терминологические нюансы, поскольку за различиями в терминологии прослеживаются

¹ *Abramowski L.* Untersuchungen zum Liber Heracleides des Nestorius. – Louvain, 1963. – S. 135–201.

² *Chesnut R. C.* The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides // *Journal of Theological Studies*. – 1978. – V. 29. – P. 392–398.

³ *Vine A. R.* An Approach to Christology. – London, 1948. – P. 33–35.

глубинные и принципиальные расхождения в исходных догматических постулатах. Следует подчеркнуть, что в православии нет «отождествления лица Христа с лицом Слова», так как здесь утверждается, что *один и Тот же Бог Слово* (т. е. вторая Ипостась Святой Троицы) сначала родился по Божеству от Отца, а затем по человечеству – от Пречистой Богородицы Марии. И если для Нестория *Слово* (т. е. Бог Слово) «было обозначением Божества», то для православных богословов, начиная с великих каппадокийцев, Оно было обозначением одного из трех «способов бытия» (τρόπος τῆς ὑπόρξεως) Божественной сущности. В еретической христологии Нестория исходной онтологической реальностью служат *две природы* Христа, а в православной – онтологическое первенство принадлежит *Ипостаси* Бога Слова. Ибо «человеческая природа, или субстанция, принятая на себя Словом, получает свое существование в качестве этой природы, этой частной субстанции, только с момента Воплощения, т. е. она сразу связана с Лицом, Ипостасью, Сына Божия, ставшего человеком. Это означает, что человечество Христа, по которому Он стал «единосущным нам», никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природа была «индивидуальной субстанцией», и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос «совершенен в Своем человечестве», «истинный человек» – из разумной души и тела (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος). Поэтому человек Христос таков же, что и другие частные человеческие субстанции, или природы, которые именуются ипостасями, или личностями. Однако если бы мы применили это понимание ипостасное единство Христа на два друг от друга отличных «личностных» существа»¹. Такое серьезное заблуждение ересиарха и послужило основой для отрицания им слова «Богородица». Ведь «имя “Богородица” подчеркивает, что Рожденный от Марии не “простой человек”, не человеческая личность, а Единородный Сын Божий, Один из Святой Троицы. Это – краеугольный камень христианской веры»². Данный краеугольный камень веры и отбросил Несторий, поэтому его *христологический дуализм* практически сразу вызвал неприятие подобного заблуждения православным веросознанием.

¹ Nestorius. The Bazaar of Heracleides. – P. XXXII.

² См. экскурс в значение этого термина: Ibid. – P. 402–410.

4. Православное отторжение несторианства: св. Прокл Константинопольский, Феодот Анкирский и автор трактата «Против несториан», приписываемого преп. Марку Подвижнику

Это отторжение началось практически сразу же в Константинополе. «Ревнителем православия из среды мирян, адвокатом Евсевием (впоследствии епископом Дорилейским), прервавшим однажды проповедь Нестория восклицанием, что Само предвечное Слово родилось вторым рождением (от Девы), написана была и распространилась от имени константинопольского клира записка (*δίαμαρτυρία*), где учение Нестория сопоставлялось с анафематствованным за 160 лет до этого учением Павла Самосатского»¹. Но главным центром православной оппозиции в столице стал св. Прокл. К сожалению, мы очень немногое знаем об этом замечательном святителе. Главное свидетельство принадлежит Сократу Схоластику: «Прокл с ранних лет был чтецом, посещал школы и ревностно занимался риторикой. Достигнув же мужского возраста, большей частью находился при епископе Аттике в должности его секретаря. Так как на этом месте сделал он значительные успехи, то Атик возвел его в сан диаконский, а потом, удостоенный и пресвитерства, он <...> возведен был Сисинием на епископство кизическое <...> Прокл был человек прекрасного нрава и отличался этим больше других. Воспитанный Аттиком, он подражал всем его добродетелям, а незлобием превосходил и его самого, ибо Атик иногда бывал страшен для еретиков, а Прокл на всех действовал кротко и старался привести их к истине скорее этим средством, чем силой»². Помимо этого свидетельства прочие биографические сведения о св. Прокле очень скудны и отрывочны, а поэтому детали его жизненного пути восстанавливаются с большим трудом³. Родился он ок. 390 г. (а вполне возможно, и в 375–380 гг.) в Константинополе и, вероятно, в семье достаточно благополучной и состоятельной, позволившей ему получить очень приличное образование. В византийских хрониках и некоторых других поздних источниках сохранились указания, что св. Прокл был учеником св. Иоанна Златоуста, но подобное указание

¹ Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX в. – М., 2009. – С. 26.

² Там же. – С. 44.

³ Bethune-Baker J. F. Op. cit. – P. 5053.

вряд ли соответствует исторической истине¹. Впрочем, если брать понятие «ученик» в широком смысле слова, то по духу своего богословского мировоззрения св. Прокл, действительно, во многом следовал Златоусту отцу². Неслучайно, по словам Сократа, именно Прокл, став Константинопольским предстоятелем, был главным инициатором перенесения мощей св. Иоанна Златоуста в столицу³. Но в основном наставником молодого Прокла был Атик, после смерти которого (425) его духовное чадо впервые выдвигается в качестве претендента на константинопольскую кафедру; однако же Прокл лишь с четвертой попытки стал столичным предстоятелем – случай уникальный в истории⁴. В третий раз, когда предпочтения столичных христиан разделились между св. Проклом (бывшим тогда, правда чисто номинально, Кизическим епископом) и его соперником Филиппом Сидетом, императорский двор предпочел пригласить в Константинополь из Сирии малоизвестного тогда монаха Нестория.

Когда этот ересиарх начал всенародно распространять свое лжеучение о Пресвятой Богородице, то основным его оппонентом, помимо упомянутого Евсевия, выступил св. Прокл. Как сообщает хронист Феофан Исповедник, «Несторий же, желая всюду утвердить свое учение, провозглашал, что Господь был простой человек. В один воскресный день, в присутствии Нестория, Прокл, которому назначено было проповедовать, сказал: “Беседу о Богородице”; начал же проповедовать так: “Девственное похвала ныне, братие”. Тогда нечестивый Несторий сделался ненавистным для всех как по гордости, так и по зловерию своему»⁵. Гомилия, произнесенная св. Проклом, хорошо известна; это

¹ *Richard M. Opera minora.* – Turnhout, 1976. – N 42. – P. 44; *Abramowski L. Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // Theologie und Philosophie.* – 1979. – Bd. 54. – S. 49; *Scipioni L. I. Ricerche sulla cristologia del “Libro di Eraclide” di Nestorio. La formulazione teologico e il suo conteste filosofico.* – Friburgo, 1956. – P. 53–55. Уже в VII в. это нашло отражение в официальной христологической формуле несторианской церкви: *две природы – две ипостаси – одно лицо.* См.: *Abramowski L. Die Christologie Babais des Grossen // Symposium Syriacum.* – 1972. – Roma, 1974. – S. 222.

² *Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока.* – С. 82.

³ *Лосский В. Н. Богословие и Боговидение.* – М., 2000. – С. 296.

⁴ *Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история.* – М., 1998. – С. 167.

⁵ *Бриллиантов А. И. Лекции.* – С. 346. См. также: *Pesch Ch. Nestorius als Irrlehrer. Zu Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage.* – Paderborn, 1921. – S. 18–19.

«Слово о Пресвятой Деве Богородице». Иногда ее датируют концом 430 г.¹, но подобная датировка представляется нам слишком поздней, ибо Феофан относит произнесение «Слова» к первому году пребывания Нестория на столичной кафедре, что и отвечает логике развития событий. Поэтому проповедь была произнесена, скорее всего, в 428–429 гг.² Как отмечает один церковный историк XIX в., «эта беседа Прокла вызвала единодушные рукоплескания слушателей и осталась знаменитой в древности как самое ясное и точное выражение догмата Воплощения, какое мы только имеем»³. Действительно, богатейшая греческая рукописная традиция проповеди, а также ее переводы на различные древние языки (латинский, сирийский, армянский, грузинский и др.)⁴, свидетельствуют о ее широчайшей популярности во всем христианском мире. В последующем церковном Предании (в том числе, и на Ефесском соборе) данная гомилия цитировалась как образец догматической «акривии» и ясности богословского мышления⁵.

Сама по себе проповедь очень невелика по объему⁶ и посвящена какому-то празднику Богородицы, который тогда праздновался в Константинополе. По этому случаю св. Прокл говорит: «Нас собрала здесь святая Мария (русский перевод неточен: “святая и Богородица Дева Мария”), чистое сокровище девства, мысленный (λογικὸς – “словесный, разумный”) Рай второго Адама, мастерская единства естеств (τὸ ἐργαστήριον τῆς ἐνότητος τῶν φύσεων)». Пресвятая Дева Мария называется в проповеди еще «брачным Чертогом, в котором Слово уневестило Себе плоть», а также «единственным мостом, [соединяющим] Бога и человека». Кроме того, Пресвятая Дева именуется «приводящим в трепет ткацким станком [Божиего] Домостроительства, на котором неизреченным образом был соткан хитон соединения [естеств]», причем «Ткачом» являлся Дух Святой, «Пряхой» – осенившая [всех] свыше Сила, а «шерстью» – изначальное руно Адама. Прославляя

¹ Сократ Схоластик. Церковная история. – С. 304.

² Очерк жизни святителя хорошо представлен в работах: Bauer F. X. Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. – München, 1919. – S. 5–114; Constas N. Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in the Late Antiquity. – Leiden–Boston, 2002. – P. 10–124.

³ См.: Constas N. Ibid. – P. 22–25.

⁴ См.: Bauer F. X. Op. cit. – S. 16–17.

⁵ Сократ Схоластик. Указ. соч. – С. 306.

⁶ Bauer F. X. Op. cit. – S. 18.

Богородицу, св. Прокл, естественно, не мог не коснуться и христологии вкупе с сотериологией. Поэтому он говорит: «Родившийся от Жены не есть только Бог (Θεὸς οὐ γυνὴς) и не есть просто человек (ἄνθρωπος οὐ ψιλός): этот Родившийся явил древнюю дверь греха вратами спасения. Где змий, чрез преслушание [человека], влил свой яд, там Слово, чрез послушание, вошло, воздвигнув Себе храм (τὸν ναὸν); откуда был произведен Каин – первый ученик греха, оттуда бессеменно родился Христос – Искупитель рода [человеческого]». Развивая далее идею великого «задолжания» рода человеческого, в результате которого мы все стали рабами дьявола, автор проповеди замечает, что столь большие долги сам человек не мог заплатить, а потому и не мог обрести спасение. Вследствие чего оставалось только, «чтобы Бог, непричастный греху, умер за согрешивших. Это было единственным средством для расторжения зла». Наконец, с этим связана и идея обожения, которую св. Прокл искренне разделяет: «Если бы Слово не вселилось в чрево, то плоть не воссела бы на [Божественном] престоле». Рассуждая о спасении человечества, святитель постоянно проводит мысль о единстве воплотившегося Бога Слова, одновременно избегая всякого намека на примитивный «теопасхизм». В частности, он говорит: «Тот же Самый (ὁ αὐτός) был и в лоне Отца и во чреве Девы», а поэтому «Он, Еммануил, будучи Богом, соделался человеком: и то, чем Он был, спасло, а то, чем Он соделался, страдало».

Таким образом, рассматриваемая гомилия показывает, что основные богословские интуиции св. Прокла находились в непримиримом противоречии с базовыми положениями лжеучения Нестория. И не только потому, что учение о Богородице святителя можно суммировать в одной его собственной фразе: «Святая Богородице Дева Мария»¹, но и потому, что за ней скрывалось совсем иное, чем у Нестория, понимание таинства Боговоплощения. Ибо «догматическая тема Θεοτόκος, утвержденная в борьбе против несториан, есть тема прежде всего христологическая: в противоположность тем, кто отрицал Богоматеринство, здесь отстаивается ипостасное единство Сына Божия, соделавшегося Сыном Человеческим»². А посягательство на это величайшее таинство равнозначно предательству Господа. Отсюда

¹ Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. Приск Панийский. Сказания Приска Панийского // Византийская историческая библиотека. – Рязань, 2005. – С. 86.

² Constas N. Op. cit. – P. 58.

понятна и суровость осуждения Нестория: «Νεστορίῳ νεῶ Ἰούδα – Несторию, новому Иуде – так была надписана хартия от Вселенского собора к Несторию, с низложением и отлучением его от Церкви. Имя злосчастливого ученика-предателя переносится на душу, уничивившую Преблагословенное имя Матери Господа нашего Иисуса Христа, Богородицы Марии!»¹

Что же касается св. Прокла, то чуть позже низложения Нестория он занял столичную кафедру, пробыв на ней до самой кончины (434–446). Именно уже в качестве столичного архиерея он принял участие в спорах относительно Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского, которые вспыхнули после третьего Вселенского собора. Не касаясь всех деталей этого сложного и многопланового спора², можно только сказать, что жаркая дискуссия относительно богословского наследия этих двух представителей Антиохийской школы сначала вспыхнула в Эдессе. В период 412–435 гг. епископом здесь был Раввула – человек, несомненно, яркий и неординарный³. Хотя по матери и христианин, он, принадлежа к состоятельному сословию сирийского населения Римской империи, получил типично эллинское (т. е. языческое) образование. Лишь возмужав, Раввула принял Святое Крещение, сразу же посвятил себя жизни подвижнической. Следует отметить, что строгим и ревностным подвижником он остался до самой своей кончины. Как богослов Раввула во многом следовал традициям св. Ефрема Сирина, полемизируя против многих ересей, которых тогда много было в сирийском ареале (вардесаниты, манихеи и т. д.). В то же время он разделял многие богословские взгляды Александрийской школы и, в частности, горячо защищал слово «Богородица», как наиболее емко выражающее таинство Домостроительства спасения. И неслучайно христологические воззрения Раввулы тесно сближались с христологией св. Кирилла Александрийского, поэтому в спорах относительно Нестория Эдесский епископ, несколько не колеблясь, встал на сторону Александрийского святителя⁴. Именно в качестве Эдесского предстоятеля

¹ Этой же датировки придерживается и автор классического труда по патрологии: *Quasten J. Patrology.* – V. III. – Utrecht – Antwerp, 1975. – P. 145.

² *Тьеппи А.* Несторий и Евтихий, ересиархи V в. – Киев, 1870. – С. 24.

³ *Leroy F. X. L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes.* – Citta del Vaticano, 1947. – P. 44–67.

⁴ *Constas N.* Op. cit. – P. 128.

Раввула оказывал всяческое покровительство и поддержку возникшей здесь еще в IV в. знаменитой школе¹. Однако большинство преподавателей и учеников этой школы ориентировались на традицию Антиохийской школы, высоко ставя авторитет Диодора и Феодора. Во главе их стоял Ива, являвшийся как бы «руководителем проекта» по переводу произведений указанных антиохийских богословов на сирийский язык; после смерти Раввулы, в 435 г. Ива занял Эдесскую кафедру². Между этими двумя разнородными, а часто и противоположными, богословскими тенденциями в Эдессе возник конфликт, который вскоре перекинулся в Армению. В римской части ее горячим сторонником св. Кирилла Александрийского и непримиримым оппонентом Нестория и Феодора Мопсуестийского был Акакий Мелитенский³, который в своих посланиях убеждал армянского католикоса Саака и армянскую знать осудить несторианство⁴. Хотя сам католикос занял нейтральную позицию в спорном вопросе, но в персидской части Армении нашлось немало христиан, поддержавших Раввулу и Акакия. Их представителями их стали ученики Месропа Маштоца пресвитеры Леонтий и Авель, которые привезли в Константинополь к Проклу послание армянских христиан, просивших столичного предстоятеля решить спорный вопрос о православности взглядов Мопсуестийского епископа⁵. Отвечая им, св. Прокл и написал свой знаменитый «Томос к армянам», датирующийся 435 г., который во многом представляет собою шедевр древнецерковного учения о Лице Господа Иисуса Христа.

Обращаясь к «Томосу»⁶, следует отметить, что он начинается как бы с нравственно-аскетического введения, поскольку его автор

¹ Мы ориентируемся на текст: *Ibid.*, P. 136–156. Имеется русский перевод: Деяния Вселенских соборов. – Т. I. – СПб., 1996. – С. 137–142.

² *Bauer F. X.* Op. cit. – S. 138.

³ *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. – С. 320–321.

⁴ *Архимандрит Алексей (Ржаницын).* О Преподобной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сборник работ. – М., 2001. – С. 52.

⁵ См. на сей счет работу: *Abramowski L.* Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesenischen Konzilien // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* – Bd. 67. – 1955/1956. – S. 252–287.

⁶ Подробно о его биографии см. исследование: *Blum G. G.* Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe. – Louvain, 1969. – S. 5–106.

теснейшим образом увязывает догматические заблуждения с преобладанием в душах людей порока (κακία). В этой связи он касается учения о добродетелях, выделяя здесь два рода такого учения: эллинское, которое устанавливает надлежащий «чин» (τάξις) для здешнего бытия и имеет относительное значение, и христианское, которое «окрыляет нас к Богу» и носит на себе отпечатление абсолютности. Таким образом, св. Прокл, в полной гармонии со всеми святыми отцами, еще раз подчеркивает, что «делание» является основой всякого подлинного Богомыслия. Причем он отмечает, что эта связь *взаимна*: если богословие невысказуемо без молитвы, телесной аскезы и борьбы со страстями, то и само подвижничество бесполезно для спасения, если оно не увенчивается догматической «акривией». Что же касается основной, вероучительной, части трактата, то в центре ее, естественно, находится учение о Воплощении. Ссылаясь на св. Иоанна Богослова (Ин. 1:14), Константинопольский предстоятель указывает, что Слово *стало плотью*, а «не вошло в [уже существующего] человека». С данной выдержкой «Евангелия от Иоанна», согласно св. Проклу, органично сочетается и высказывание в Флп. 2:7 о том, что Бог «принял зрак раба»: высказывание Евангелиста предполагает «нераздельность высшего единения» (τὸ ἀδιαίρετον τῆς ἁκρας ἐνώσεως), а слова св. Апостола Павла указывают на непреложность (τὸ ἄρρητον) [Божиего] естества. Категорически отрицается в «Томосе» всякий намек на учение о «двух сынах»: не иной есть Бог Слово и не иной Иисус Христос. При этом св. Прокл считает нужным акцентировать внимание на полноте человечества единого Господа. Ключевой фразой «Томоса» являются слова: «Я, будучи воспитан в благочестии, ведаю единого Сына и исповедую единую Ипостась Бога Слова». Само собой разумеется, что христология в рассматриваемом сочинении невысказуема без сотериологии: Бог Слово, «став человеком, подобострастным (ὁμοιοπαθεῖ) [Своим началом] спасает сродный [Ему] по плоти род, заплатив долг греха тем, что Он умер за всех как человек», а «державу смерти, т. е. дьявола, Он упраздняет как ненавидящий лукавство Бог». И исполнив всякую правду, Он «вернул нашему естеству прежнее его благородство, почтив Вочеловечиванием образованное Им из земли естество». Захотев спасти это естество, Слово поселилось в утробе – общей двери [всякого человеческого] естества, показав превышестественным рождением, что Вочеловечивание превышает разум. Согласно св. Проклу, «если Дева родила не Бога, то сия Нетленная

(ἡ ἄφθορος) не заслуживает великого удивления, ибо и многие другие жены рожали праведников». Отводя возражение, что рождаемое всегда однородно рождающему, святитель говорит: это верно, когда рождение происходит в соответствии с естеством, а предпосылкой такого естественного рождения является тление, следующее за совокуплением. Когда же рождение превышает естество, тогда Рожденный – Бог.

Таково содержание «Томоса к армянам» св. Прокла. Обычно подчеркивается, что в нем святителю удается найти «средний путь» (via media) между крайностями антиохийской и александрийской христологии¹. При несомненной верности такой констатации, хотелось бы отметить, что св. Прокл в своих богословских воззрениях стоит, безусловно, намного ближе к св. Кириллу Александрийскому, чем к Феодору Мопсуестийскому (не говоря уже о Нестории). По крайней мере, учение Феодора он явно осуждает, не называя, правда, его имени. Такие умеренные антиохийцы, как, например, блаж. Феодорит Кирский разделяли, конечно, многие богословские послышки Константинопольского предстоятеля, но в своей основной христологической интуиции последний явно тяготел к той «асимметрии» между Божеством и человечеством Христа, истину которой всем сердцем понимал Александрийский святитель, поскольку именно эта «асимметрия» и отражала наиболее полно таинство Боговоплощения. Правда, св. Прокл, в отличие от свт. Кирилла Александрийского, начал проводить в христологии то различие между понятиями «природа» и «ипостась», которое святые каппадокийские отцы ясно установили в учении о Святой Троице.

См.: «Прокл уже сознательно предпочел говорить о μία ὑπόστασις вместо μία φύσις. После Халкидона это различие позволило богословам пользоваться правильной терминологией для обозначения как единства, так и двойственности во Христе»².

Однако, несмотря на такое «терминологическое преуспевание» Константинопольского архиерея, оба святителя по сути были единокорны в своих христологических воззрениях. И оба были принципиальными противниками возникшей ереси несторианства.

Впрочем, таких противников было предостаточно, хотя далеко не все они подвизались на поприще церковной письменности

¹ Ibid. – S. 106–195.

² Hayes E. R. L'École d'Édesse. – Paris, 1930. – P. 172–189.

и богословия. Из пишущих православных оппонентов Нестория можно выделить, например, Феодота Анкирского, который в своих богословских взглядах стоял очень близко к Константинопольскому святителю. О жизни Феодота почти ничего неизвестно: единственной точной датой может служить только его кончина до 446 г. (вероятно, он умер около 445 г.)¹. Имеются еще сведения, что Анкирский епископ первоначально был другом Нестория, но когда тот отпал в ересь, он сразу же вступил в защиту православия, и седьмой Вселенский собор назвал его *соратником* (συναγωνιστής) св. Кирилла Александрийского. Нельзя сказать, что Феодот был плодотворным писателем, но его литературное наследие достойно упоминания в церковных анналах. Будучи преимущественно проповедником, Анкирский предстоятель написал тем не менее и такой замечательный трактат, как «Изъяснение Никейского символа веры»², в котором ясно показал, что лжеучение Нестория находится в непримиримом противоречии с этим символом. Из гомилий Феодота особого внимания заслуживают три проповеди, две из которых были зачитаны на Ефесском соборе в качестве образцов сугубой правильности догматического мышления, а третья была произнесена на том же соборе.

Первые две гомилии посвящены Рождеству Христову и представляют собой определенное единство, хотя в каждой из них несколько по-разному расставляются акценты. Начиная первую проповедь, Феодот подчеркивает, что таинство Боговоплощения «победило смысл природы» (τὸν τῆς φύσεως λόγον ἐνίκησε), поскольку Дева, соделавшись Матерью, не повредила девства. Она (как и у св. Прокла) сравнивается с Раем; более того, говорится, что Дева даже славнее Рая, поскольку он «был пред Богом землей возделываемой», а Дева родила «сущностное и воипостасное» Слово. Лейтмотивом всей первой проповеди служит тема Воплощения как удивительного чуда, которое недоступно никаким умозаключениям (θαῦμά σοι λέγω; μὴ κίνει τοὺς λογισμοὺς). В Воплощении чудодействует (θαυματουργεῖ) Сам Бог: пребывая тем, чем был, Он соделался тем, чем не был, не изменяя Своего Божиего естества, оставшегося бесстрастным. Такое

¹ Подробно см.: *Vööbus A. History of the School of Nisibis.* – Louvain, 1965. – P. 15–30.

² О нем см.: *Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John Damascus (750) / ed. by A. Di Berardino.* – Cambridge, 2006. – P. 179–180.

«умаление», или «истощание», Бога до «зрака раба» (Флп. 2:7) у Феодота тесно увязывается с идеей обожения: «Он соделался тем же, чем я, чтобы возвести нашу природу до Своего достоинства. Ибо соединение (ἕνωσις) производит это, сообщая одному то, что свойственно другому. Итак, Он, будучи Богом, соделался человеком, чтобы человек стал Богом, возведенный этим сочетанием (τῆ συναφείᾳ) до божественной славы, так, чтобы Один и Тот же (ἓνα καὶ αὐτὸν) и был прославлен божественным образом и претерпел человеческое». Естественно, что при этом единство Богочеловека является для Анкирского архипастыря не подлежащей никакому сомнению истиной: «То, что соединено, считается не двумя, а одним. Если же ты разделяешь [это единство] мыслью (τῇ ἐννοίᾳ) и каждую часть [такого единства] рассматриваешь как нечто отдельное, то тем самым расторгашь единение [природ во Христе]. Ибо невозможно одновременно и сохранить единство и каждую [из составляющих его частей] рассматривать в отдельности. Такое единство Богочеловека имеет для Феодота глубинную сотериологическую подоплеку: именно *Бог* воплотился, поскольку *только Он* и мог спасти человека. Или, как говорит Анкирский епископ, «никакая тварь не могла (ἦτόνει – букв. ‘была слабой, немощной’) спасти нас, поскольку порок и заблуждение стали нашим обычаем (ἔξιν). Ведь долговременная привычка к пороку заменила [их первоизданное] естество». Примечательна и мысль Феодота, что для Своего Воплощения Слово промыслительно избрало бедную и отдаленную страну и рождается от бедной Девы, чтобы тихо (ἡσυχῶς) привести человека ко спасению.

Во второй гомилии появляется «гносеологический аспект» Боговоплощения», который был намечен еще святыми Апостолами.

Например, св. Иоанном Богословом в 1 Ин. 2:23, где четко предполагается, что «кто не признает, что Иисус есть Христос, тот тем самым уничтожил для себя возможность познать Его, как воплотившегося Сына Божия. Отсюда прямо следует, что такой не знает и Отца, Который ясно открылся для людей только в Сыне и чрез Сына»¹.

Феодот исходит из обычной для святоотеческого богословия апофатики: Божественное естество недоступно уму человеческому.

¹ Sarkissian K. The Council of Chalcedon and the Armenian Church. – London, 1965. – P. 111–118.

И для устранения этого неведения (ἡ ἄγνοια), бывшего для нас несчастием, «Незримый принимает видимое естество, а Недоступный осязанию принимает на Себя осязаемое тело». Таким образом, целью Воплощения, помимо прочего, является и обретение нами Боговедения (θεογνωσίαν). Такое Боговедение было предызображено в Ветхом Завете в прообразах (ἐν τύποις), и один из этих прообразов, а именно – купина, указывал на Деву. Но такое прообразовательное ведение не сравнимо, конечно, с тем знанием, которое было явлено при Боговоплощении.

Ср. у свт. Афанасия Великого: «Искупитель мира прежде всего дал человечеству истинное познание о Боге. Люди сами по себе не способны были к этому, они не могли своими силами противостоять “бесовскому обольщению и мечтанию”. Учитель, попечительный о Своих учениках, желая оказать людям верную помощь, благоволил во плоти явить видимую полноту Божества, чтобы чрез Себя дать знание о невидимом Отце»¹.

Впрочем, сам способ, или образ (πῶς) Воплощения остается недоступным для человеческого ума. Мы можем лишь отчасти постигнуть его через аналогии. И одной из таких аналогий является сравнение с нашим внутренним словом, которое сначала рождается в нашем уме, а потом записывается на бумаге, обретая вещественность и телесность.

Эта аналогия явно восходит к различию «внутреннего слова» (λόγος ἐνδιάθετος) и «слова произносимого» (λόγος προφορικός), истоки которого обретаются в стоицизме. Данное различие было усвоено и христианами писателями, а потому «все христианские психологи патристического периода различают в ряду способностей разумной души так называемое внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος) и произносимое (προφορικός): первое рассматривается как один из моментов мыслительного процесса, или же как синоним самого мышления, а второе – как внешнее выражение мысли (ἄγγελος νοήματος), т. е. способность речи»². Своеобразие Феодота заключается в христологическом применении этого различия.

¹ *Inglisian V. Die Beziehungen des Patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakius von Melitene zu Armenien // Oriens Christianus. – Bd. 41. – 1957. – S. 35–50.*

² Мы опираемся на издание: *Acta conciliorum oecumenicorum. – T. IV, v. 2 / Ed. E. Schwartz. – Berlin, 1934. – P. 187–205.* Имеется русский перевод: Святаго Прокла Архиепископа Константинопольскаго Послание к армянам о вере // Христианское Чтение. – 1841. – С. 357–375.

Так и Бог Слово «от Отца родился по естеству, а от Девы рождается по Божественному Домостроительству; там рождается, как Бог, а здесь – как человек». Свое изложение церковного учения о Домостроительстве спасения Феодот, как и многие отцы Церкви, тесно увязывает с антропологией. Анкирский предстоятель показывает достоинство человека, ставящее его выше прочих тварей: он обладает умом, чтобы властвовать и начальствовать над прочими живыми существами, а также свободным произволением; если все остальные твари подчиняются закону необходимости, то человека Бог создал господином своей воли (κύριον ὑνόμενῃ ἰδίᾳς). Поэтому нет ничего удивительного в том, что Бог обитал в человеке, которого почтил Своим образом. Подобного рода мысли о высоком достоинстве человека постоянно встречаются в святоотеческой письменности, но своеобразным представляется объяснение Феодотом соотношения духовного и телесного начал в человеке.

Ср. рассуждение свт. Григория Паламы о человеке: «Он удостоился от Бога такого попечения, что весь этот чувственный мир был приведен в бытие до него и ради него; и тотчас от создания мира до человека и для него было уготовано Царство Небесное; до него и о нем состоялся [предвечный] Совет и рукою Божию и по образу Божию был он создан. В отличие от прочих живых существ, он не состоял весь целиком из этой материи и того, что принадлежит чувственному миру, т. е. не имел только тело, но получил душу из надмирного, точнее – от Самого Бога через неизреченное вдуновение, как нечто великое и чудесное, все [тварное] превосходящее и все способное созерцать, всем руководящее, познающее Бога и приемлющее Его, лучше всего свидетельствующее, что она есть произведение превосходного величия Художника»¹.

По словам Феодота, «Бог почтил человека Своим образом, но дает ему ничтожнее естество [тела] для того, чтобы преизобилие чести не вознесло человека и не довело его до безумия, а также чтобы он, будучи предпочтен паче [всякой тварной] природы, смирялся бы памятование о [своем брэнном] естестве и понимал, что величие чести, [даровано ему] не за его заслуги, а по благодати Даровавшего. Стало быть, делом Человеколюбия Устроившего [все] являлось то, что образ Божий имеет естество [тела] от земли, ибо это естество служило залогом смиренного мудрования (μετρίου φρονήματος)». В целом

¹ Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. – V. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). – London–Oxford, 1975. – P. 520–523.

же, человек как «благородное живое существо» (εὐγενὲς ζῷον) один только и мог, несмотря на свое падение, быть тем, в ком воплотился Бог, Который воссоединил с Собою Свой образ. «Для благого Владыки не унижительно было прийти в общение с рабом в рабском его состоянии». Исходя из подобного рода рассуждений, можно с большой долей вероятности предполагать, что для Феодота телесное начало человека не входит в понятие образа Божия, и в данном случае Анкирский епископ остался чужд той идее «премирного Богочеловечества», которую первый четко выразил св. Иринеи Лионский.

Св. Иринеи подчеркивает ценность *всего* человека, «и даже его тела, в которое не возгнушается воплотиться Бог. Лионский епископ утверждает этим важность предвечного, премирного Богочеловечества, или иными словами предназначенность от века Воплощения Бога Слова и Агнца Христа. Человек и в теле своем сотворен по образу Вечного Первообраза, Логоса Божия, имеющего в это тело воплотиться. Этим устанавливается вечная ценность плоти, способной стать храмом Божества. “Слово плоть бысть” только потому, что эта самая плоть и достойна быть, как от века богоизбранный храм, соединена с Богом в неслиянном, нераздельном, неизменном и неразлучном соединении»¹. Данная мысль позднее получила подробное развитие у преп. Анастасия Синаита, который, среди прочего, замечает: «Человек также ясно предызображает и Вочеловечивание Бога Слова – Единого от Святой Троицы. Пожалуй, одна душа есть [сотворенное] по образу одного Божества, а сочетание души и тела в нас есть [сотворенное] по подобию Воплощения Слова»².

Но Феодот вполне разделяет то святоотеческое учение, что «образ Божий не настолько повредился в падшем человеке, чтобы от него не осталось никаких следов в нем, – он только помрачился, потерял свой прежний блеск и ценность»³. Это, согласно Феодоту, и послужило основанием того, что *образ* соединился с *Первообразом*.

Подводя итог своим размышлениям во второй гомилии, Анкирский предстоятель говорит: «Бог, соделавшись человеком, воспринял человеческое (τὰ ἀνθρώπινα), чтобы дать [человеку] божественное (τὰ θεϊκὰ); Он усвоил Себе страдания (страсти – τὰ πάθη), чтобы даровать бесстрастие; подвергся смерти, чтобы даровать бессмертие».

¹ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М., 2000. – С. 30.

² Patrology. The Eastern Fathers. – P. 30–31.

³ Греческий текст см.: PG 77, 1313–1348.

Подобное усвоение страданий, или «страстей», было, со стороны Слова, добровольным (τῆ ὑπόμῃ) и не влекло за собой изменения Его Божественной природы. А поэтому «смерть, как смерть Бога, упразднила смерть; умирая, Он расторгает тиранию смерти, потому что Он был и Бог, и человек». Таково содержание второй проповеди. Что же касается третьей гомилии, то она короче, чем первые две, и в ней Феодот суммирует некоторые из своих основных мыслей, высказанных прежде. Здесь подчеркивается, что *нисхождение* («катабасис») Бога в Воплощении является основой нашего *восхождения* («анабасиса»). Основной пафос этого небольшого сочинения – в опровержении обвинения в некоем грубом «теопасхизме», которое выдвигали в адрес православных Несторий и его сторонники.

Одним из крайних и убежденных защитников Нестория был, например, Евферий – епископ Тианский. В своем сочинении «Антилогии» он особой критике подвергает тезисы православных о том, что Бог Слово «пострадал бесстрастно» (ἐπάθεν ἀπαθῶς), а также о том, что Он добровольно принял на Себя страдания¹.

Возражая им, Феодот говорит: «Не укоряй Бога за страдания, но смотри на плоды (свершения – τὰ κаторθώματα) Его страданий. Бог снизошел в состояние ничтожества, но не потерпел умаления в [Своем Божественном] естестве, а даровал [нам] благодать. Оставаясь тем, чем был, Он воспринял то, чем не был. Остался Богом в [Своем Божественном] естестве, став тем, чем ты, по Своему Человечолюбию». Толкуя Ин.1:14, Анкирский епископ констатирует: «Суший (ὁ ὄν) стал плотью; Он – Суший по причине [Божественного] естества, а стал – по причине Домостроительства».

Таковы вкратце богословские воззрения Феодота Анкирского. Он, конечно, не был выдающимся богословом, как, например, великие каппадокийские отцы или его современник свт. Кирилл Александрийский, но Анкирского предстоятеля отличает ясность и здравость православной интуиции. В христологии он постоянно акцентирует единство воплотившегося Бога Слова, будучи здесь искренне и полностью единомысленным с Александрийским святителем. Примечательно его подчеркивание *добровольности* «катастасиса» Слова. Тем самым для Феодота само собой подразумевалась та мысль, что «естественное

¹ Сагарда Н. И. Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. – Полтава, 1903. – С. 446.

и одновременно добровольное усвоение тленности и смертности природы невозможно ни для кого из потомков Адама, поскольку в нас смерть и тление действуют, по причине расстроенного первородным грехом естества, с неумолимой принудительностью, вне зависимости от нашей воли и желаний. Господь же, в силу Своей совершенной безгрешности, не имел этой греховной “принудительности” в Своей плоти, поэтому был свободен. Он воспользовался этой свободой так, как захотел – добровольно принял страдания и смерть за людей¹. Такой парадокс одновременной добровольности и естественности, как и парадокс «бесстрастного страдания» воплотившегося Слова, не может быть постигнут рассудочным мышлением, к которому тяготели несториане, но эти парадоксы органично воспринимаются верой: она, просветляемая благодатью, всегда дарует высшее знание и является стержнем всякого православного Богомыслия. Феодот Анкирский, выступая в защиту православия, ясно понимал это сердцем, сопряженным, посредством молитвенного делания, с умом. Примечательно, что он, в рассмотренных проповедях, не употребляет термин «Богородица», хотя целиком и полностью разделяет саму идею Богородицы.

Многие мысли Феодота Анкирского перекликаются с рассуждениями православного автора сочинения «Против несториан», которого довольно часто отождествляют с преп. Марком Подвижником. Следует сразу констатировать, что личность этого церковного писателя, так же как и время его жизни, весьма загадочны. Раньше в научной литературе его обычно считали тем преподобным отцом, о котором повествует Палладий в своем «Лавсаике»², а также повествуют немногие другие древние христианские писатели³. Преп. Марк известен как автор корпуса аскетических творений⁴, хотя некоторые из этих творений, как установили современные исследователи, вряд ли принадлежат преп. Марку. Богатая греческая рукописная традиция этих творений, а также переводы на некоторые древние языки (сирийский и арабский)

¹ Скурат К. Е. Учение о спасении святителя Афанасия Великого. – Сергиев Посад, 2006. – С. 190.

² Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. – Житомир, 1912. – С. 390–391.

³ См. наш перевод: *Свт. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав.* – Краснодар, 2006. – С. 41–43.

⁴ *Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы.* – М., 1996. – С. 368.

свидетельствуют о популярности произведений преп. Марка в христианском мире¹. Помимо аскетических творений перу преп. Марка приписываются и два догматико-полемических сочинения: «О Мелхиседеке» и трактат, кратко называемый «Против несториан» (полностью он надписывается: «Слово догматическое к говорящим, что святая плоть Господа не соединилась со Словом, но частично облекла [Его], подобно иматию, так что в Нем есть Носящий и носимый»). Оставляя в стороне первое из этих произведений, следует сразу обратиться ко второму. Его впервые опубликовал в России в 1891 г. ученый грек А. Пападопуло-Керамевс по рукописи XIII в., а позднее (1905) была найдена и опубликована еще одна рукопись того же произведения, датирующаяся X в.² В связи с публикацией этого трактата появились два вопроса:

- 1) принадлежит ли он (как и сочинение «О Мелхиседеке») автору аскетических творений, или мы имеем дело с двумя различными писателями;
- 2) время написания трактата и, соответственно, время жизни его автора.

Что касается первого вопроса, то большинство ученых склоняется к мнению о едином авторе всех творений, надписываемых именем преп. Марка. Однако существует гипотеза, предполагающая наличие «двух Марков». Так, практически единственный русский исследователь, занимавшийся данной проблемой, А. Юрьевский, считает, что автором аскетических творений был тот преп. Марк, о котором повествуется в «Лавсанке», а сочинение «Против несториан, принадлежит другому Марку, бывшему в юности учеником св. Иоанна Златоуста и родившегося в 70–80-х гг. IV в.; позднее он подвизался как монах в каком-то малолюдном городе (возможно, в Малой Азии)³. Его А. Юрьевский характеризует так: «Неоднократные повторения, употребления одного и того же способа опровержения еретиков, отсутствие строго выработанного плана в сочинении – все это говорит о том, что в литературном деле наш писатель был малоопытен»⁴.

¹ См. наш перевод: *Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения.* – М., 2003. – С. 37–38. Детально эта идея разрабатывается: Там же. – С. 83–118.

² *Архимандрит Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов).* – Т. III. – СПб., 2008. – С. 464.

³ *Tetz M. Eine Antilogie des Eutheries von Tyana.* – Berlin, 1969. – S. 17–20.

⁴ *Священник Вадим Леонов. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа.* – М., 2005. – С. 171.

Гипотеза двух авторов находит поддержку и у А. Грибомона¹. Широкое распространение имени «Марк» в IV–V вв. позволяет такой гипотезе не терять возможности своего существования.

Сложнее обстоит дело со вторым вопросом. Преп. Марк Нитрийский, о котором упоминает Палладий, никак не мог дожить до несторианских споров, поскольку скончался ок. 336 г.² Датой ante quem написания трактата «Против несториан» служит начало VI в., поскольку древнейшая сирийская рукопись перевода его точно определяется 553 г. Однако, вряд ли можно считать автором трактата, как это делает Г. Чадвик, того Марка, игумена монастыря близ Тарса, о котором упоминает Север Антиохийский в двух своих посланиях, написанных ок. 515–518 гг.³

С определенными колебаниями к этой гипотезе примыкает и К. Уэр, считающий личность Марка «загадкой» и полагающий возможным датировать его литературную деятельность широким диапазоном 430–535 гг.⁴

Ибо между сирийским переводом и написанием греческого оригинала должно было пройти больше времени, чем два или три десятилетия, а, кроме того, содержание трактата явно указывает на то, что

¹ Здесь передается рассказ преп. Макария, знавшего Марка еще в своей молодости, что этого подвижника причащал сам Ангел. Также сообщается, что «Марк сей еще в юности знал наизусть Писание Ветхого и Нового Завета; он был чрезвычайно кроток и смирен, как едва ли кто другой». *Палладий епископ Еленопольский. Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов.* – Клин, 2001. – С. 63.

² *Архиепископ Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви.* – Т. III. – М., 1996. – С. 47–50.

³ Имеется русский перевод: *Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника. Нравственно-аскетические Слова.* – Сергиев Посад, 1911. Это переиздание перевода, осуществленного в Оптиной Пустыни.

⁴ *Gribomont J. Marc le Moine // Dictionnaire de spiritualité. Fasc. LXIV – LXV.* – Paris, 1977. – P. 274–279. См. также предисловие к немецкому переводу: *Markus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Otmar Hesse // Bibliothek der griechischen Literatur.* – Bd. 19. – Stuttgart, 1985. – S. 4–92. Определенная черта под предшествующими изысканиями о преп. Марке подводится в предисловии к критическому изданию его творений: *Marc le Moine. Traités.* – Т. I / Ed. par G.-M. de Durand // *Sources chrétiennes.* – N 445. – Paris, 1999. – P. 37–49. В этом же издании имеются предисловия к каждому произведению. Хорошая справка по изданием и литературе о преп. Марке дана в кн.: Исихазм. Аннотированная библиография / под общ. ред. С. С. Хоружего. – М., 2004. – С. 225–227.

автор писал его, когда несторианство только появилось. Данное обстоятельство не позволяет склоняться и к слишком ранней датировке литературной деятельности предполагаемого преп. Марка.

Так, А. Гриллмайер полагает, что преп. Марк принадлежал к египетским «антиоригенистам» и писал в самом начале V в.¹

Скорее всего, трактат «Против несториан» был написан в самом конце 20-х или в начале 30-х гг. V в. (но, вероятно, до Ефесского собора). Был ли его автор настоятелем какого-то монастыря близ Анкиры² или же простым монахом, жившим в другом малоазийском городе в первой половине V в.³, неизвестно. Скорее всего, основное место жизни автора находилось в Малой Азии, на что указывает несомненное сходство его взглядов с богословием Феодота Анкирского. Впрочем, не исключается возможность, что преп. Марк был уважаемым египетским аввой, и произведение «Против несториан» было написано им в самом конце жизни (430–431)⁴.

Ср. наблюдение А. Юрьевского: «Книги Нестория, появившиеся в пустыне египетской, произвели сильное волнение среди пустынников, из которых некоторые, в увлечении ересью Нестория, стали называть Христа не Богочеловеком, а только Богоносцем. Даже Кирилл Александрийский взглянул на это волнение среди египетских монахов как на явление довольно серьезное и потому счел необходимым написать к ним послание, в котором, изложив истинное учение о Лице Иисуса Христа, просил монахов воздерживаться от суждения о непосильных и трудных для них предметах. Если уже волнения и увлечения ересью были в пустынях, тем более могли они происходить в Александрии и других больших городах того времени»⁵. Впрочем, следует оговориться, что несторианство никогда не имело твердых позиций в Египте, в отличие, например, от Сирии.

Во всяком случае, это был православный церковный писатель или отец Церкви, давший решительный отпор зародившейся ереси Нестория.

¹ См. предисловие Б. Барчунова к русскому переводу трактата: *Преподобный Марк Подвижник. Против несториан* // Богословский сборник. – 1999. – № 4. – С. 125–128.

² *Юрьевский А.* Марк Пустынный и его новооткрытое Слово против несториан // Сборник сочинений студентов Казанской Духовной Академии. – Вып. I. – Казань, 1900. – С. 29–47.

³ Там же. – С. 45.

⁴ *Gribomont A.* Marc le Moine. – P. 279.

⁵ *Юрьевский А.* Указ. соч. – С. 28.

Обращаясь непосредственно к рассматриваемому произведению¹, следует обратить внимание на то, что все оно построено на антитезе православия как Истины и ереси как заблуждения, или прелести (πλάγη). Причем, по мнению автора, «[так как] дело Истины – терпение трудов и бесчестия, [как и] и дело заблуждения – восприятие похвал и наслаждений, то для многих первая стала неудобоприятна по причине [сопутствующих ей] трудов, второе же легко для совершения из-за [возможностей] наслаждения». Поэтому противоположность православных и еретиков есть противоположность *трудолюбцев* (φιλόπονοι) и *сластолюбцев* (φιλήδονοι), т. е. названная антитеза есть, прежде всего, *нравственная антитеза* (I). И уже на ней надстраивается догматическая антитеза. Естественно, что последняя рассматривается преимущественно в области христологии. Еретики, или враги Истины, суть те, которые «разделяют надвое (διαίρουντες εἰς δύο) Господа славы» (III); они считают, что Он есть и «простой человек» (ψιλός ἄνθρωπος) и Сын Божий, а потому вводят «двух Христов» (XLV). И вообще они «суемудрствуют об образе соединения [природ Господа] (περιεργάζεσθαι τὸ πῶς ἦνωται)» или занимаются пустыми умственными хлопотами (XIII) и «тщетно рассуждают по-человечески о неизъяснимом Его единстве» (XVI). Таким образом, грех сластолюбия, согласно преп. Марку, влечет за собой суемудрие, которое, как то самоочевидно, порождает, в свою очередь, тщеславие и гордыню. И «это тщеславие мешает еретикам оставить свое заблуждение даже тогда, когда они внутренне сознают силу приводимых православными людьми доказательств и соглашаются с ними»².

На противоположном полюсе православия, согласно автору трактата, царит исповедание единого и нераздельного Сына Божия: «Мы должны веровать и ни мыслью, ни словом не привносить разделения в Сына Божия» (V), или «исповедовать неразделенного Христа» (VII). Ибо и Божественное Писание исповедует Его «не как Бога и человека по отдельности, но Христа Иисуса, из обоих (ἐξ ἀμφῶν) [естеств Состоящего]». Это «соединенное по ипостаси» (τὸ καθ' ὑπόστασιν ἦνωμένον) нельзя разделять (XVII), ибо Он – Бог Слово с собственной

¹ Chadwick H. History and Thought of the Early Church. – London, 1982. – P. 125–130.

² См. предисловие к французскому переводу: Marc le Moine. Traités spirituelles et théologiques / Intr. par K. Ware. – Abbaye de Bellefontaine, 1985. – P. IX–XV.

[Его] плотью; имя же этого неразделимого сочетания (τῆς ἀδιαρέτου συνάφειας) – Иисус Христос» (XXI). Можно отметить, что такой подозрительный, с точки зрения позднейшей догматической «акривии» (точности), термин «сочетание» (συνάφεια) преп. Марк (кстати, как и Феодот Анкирский) употребляет в совершенно православном контексте, что еще раз подтверждает важнейший факт: православная точность богословского мышления зависит не только (и даже не столько) от сугубой тщательности в терминологии, сколько от того, что *стоит* за этой терминологией.

В античной философии у неоплатоников данный термин часто был тождественен «неслиянному единению» (ἀσύγχυτος ἕνωσις). Правда у стоиков глагол «сочетать» (συνάπτω) не был равен глаголу «соединять» (ἐνώω), а ассоциировался с «соположением» (παράθεσις); но у позднейших стоиков наблюдается тенденция к сближению обоих глаголов. В христианской традиции на Западе Тертуллиан был первым, кто употреблял в качестве синонимов оба глагола (в латинских эквивалентах *conjungere* и *cohaerere*) для обозначения как единства Лиц Святой Троицы, так и единства двух природ Христа. На греческом христианском Востоке свв. Василий Великий и Григорий Богослов также использовали глагол συνάπτω для обозначения неслиянного единства Лиц Святой Троицы¹.

Поэтому, акцентируя единство Господа, автор сочинения говорит: «Распятый Христос – Божия Сил и Божия Премудрость – есть Бог Слово, соединенный (ἡνωμένος) с Его человеческим естеством» (XX).

Букв.: «с Господним человеком» (μετὰ τοῦ κυριακοῦ ἀνθρώπου). Данное словосочетание было широко распространено в христианской письменности эпохи Вселенских соборов. Как констатирует А. Гриллмайер, у преп. Марка оно встречается еще в одном сочинении – «Послании к монаху Николаю», а в другом – «О Мелхиседеке» употребляется сходное выражение: «Господнее тело» (κυριακὸν σῶμα). По мнению этого исследователя, оба выражения у преп. Марка указывают не просто на человеческое естество Господа, но на Его прославленное человечество, которое является следствием ипостасного единения с Богом Словом. Данная верная констатация искажается, на наш взгляд, предвзятым мнением А. Гриллмайера о том, что преп. Марк полемизировал не против

¹ Grillmeier A. Markos Eremitas und der Origenismus: Versuch einer Neu-deutung von Op. XI // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. – Berlin, 1981. – S. 251–284.

несториан, а против оригенистов; кроме того, у немецкого ученого встречается утверждение, что автор трактата опасно сближается с монофизитами¹. Ни рассматриваемый трактат, ни «Послание к монаху Николаю» не дают повода предполагать какой-либо антиоригенистский контекст полемики их автора. Выражение «Господний человек» здесь, скорее всего, намекает на идею обоженности человеческой природы Господа².

Для преп. Марка это – апостольское учение, поскольку «святые Апостолы не говорят, что пострадал чистый (ἕνθεν – «один только») Бог или простой человек, но и Бог, и человек вместе, т. е. Иисус Христос – Господь славы; и не разделяют Его в Домостроительстве, но исповедуют пострадавшего плотью Иисуса Христа, Сына Божиего, исповедуя Его как Единого из обоих [естеств]» (XXV). Такое бесстрастное усвоение Богом Словом человеческих страданий остается непостижимой тайной для человеческого ума, поэтому богохульно вопрошать о том, как (πῶς) это произошло (XXVI). В полном единодушии с Феодотом Анкирским преп. Марк высказывается на сей счет следующим образом: «Нам нужно только веровать, что говорит о Нем Божественное Писание, а не исследовать (μὴ περὶ ἐρῴζεσθαι), “как” [Он сотворил то или иное]. Писание же говорит, что Иисус Христос есть Сын Божий, и что ради нас распят, ради нас погребен, и воскрес, и вознесся, и сел одесную Отца, и грядет судить живых и мертвых, и пребывает во веки. Будем же веровать, что Слово бесстрастно претерпело и сотворило все то, о чем сказано в Божественном Писании. А так как [Писание] не говорит, каким [именно] образом, то [и мы] не будем исследовать» (XXXVII; см. также: XXXIV). Следовательно, таинство Боговоплощения, согласно преп. Марку, постигается преимущественно верой, которая и является исходным «гносеологическим принципом» всего нашего Боговедения. В данном случае автор трактата опять находится в полном созвучии со всем святоотеческим Преданием.

Одним из классических выражений Предания в данном вопросе является «Житие преподобного Антония», где передается беседа отца монашества с языческими философами. Здесь преподобный отец замечает: «Поскольку вы опираетесь более на доказательства из разума (τοῖς

¹ Kunze J. Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchlichen Taufbekenntnis. – Leipzig, 1895. – S. 62 f.

² См. предисловие к указанному изданию: *Marc le Moine. Traités.* – Т. I. – P. 29–35.

ἀποδεικτικῶς λόγοις – “логические доказательства”) и, владея этим ремеслом (τὴν τέχνην), требует, чтобы наше Богочитание (θεοσεβεῖν) было не без доказательств от разума, то скажите мне прежде всего: каким образом приобретается точное познание о вещах, и преимущественно ведение о Боге, – посредством ли доказательств от разума, или посредством действенности веры (δι' ἐνεργείας πίστεως)? И что первоначальнее: действенная ли вера, или разумное доказательство? – Когда же ответили они, что действенная вера первичнее и что она есть точное ведение (τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν), Антоний сказал: “Хорошо говорите. Вера происходит от внутреннего расположения души (ἀπὸ διαθέσεως ψυχῆς), а диалектика – от ремесла тех, кто ее измышляет. Поэтому, в ком есть действенность веры, тому нет нужды в доказательствах от разума; они для него даже излишни. Ибо что мы постигаем умом (νοοῦμεν) посредством веры, то вы пытаетесь сделать посредством доказательств (διὰ λόγων), и часто не можете выразить то, что мы постигаем. Вследствие чего, действенность веры лучше и тверже ваших софистических доказательств”»¹.

Именно опираясь на Священное Писание, автор суммирует свои христологические воззрения следующим образом: «Повсюду Божественное Писание говорит о едином Христе и Сыне Божиим – Боге Слове вместе с Его собственной плотью. И, говоря о Сыне Божиим, говорит о соединенном [из двух естеств] Христе (τὸν Χριστὸν ἡνωμῆνον); и если говорит о Сыне Человеческом, то говорит о Нем же: [когда] Его бьют, или предают, или гонят, [когда] в Него веруют или не веруют, [когда] Он алчет или утруждается. Или же: во всех [случаях], о которых говорит Божественное Писание, оно говорит об Одном и Том же Боге Слове, неразделимо соединенном с Его собственной плотью, Который есть Иисус Христос, Сын Бога Живого» (XXXVIII). Такое исповедание единого Господа у преп. Марка сочетается с определенной «диофелитской направленностью», в которой (что и естественно для V века) отсутствует терминологическая точность: Писание являет Одного и Того же Господа в обоих видах Его деяний (ἐν ἀμφοτέροις τοῖς πράγμασιν) – Божественных и человеческих (XLVI). Само собой разумеется, что христология в трактате не мыслится вне сотериологии: здесь описывается драма грехопадения, вследствие которой человек через преслушание впал в грех, а в результате этого греха возникла смерть. Отпав от райского света, человек все более

¹ Hesse O. Erwägungen zur Christologie des Markus Eremita // Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte. – Göttingen, 1969. – S. 90–91.

погружался в плотские удовольствия и разум его становился все более мутным; он стал рабом диавола и вместе с ним осуждался на вечную муку (XXXI–XXXII). «Поэтому против силы врага явилась воплощенная Сила Божия и Она искупает (λυτρώται) человека не по Своей Собственной воле (как бы “не авторитарно, не самовластно” – οὐκ ἐξουσιαστικῶς), чтобы не расторгнуть справедливости, но [словно] по обмену (ἀνταλλακτικῶς) и справедливо. Ибо [Христос] рождается по-человечески, чтобы воспринять человека в полноте, а через одного [человека] и всех; и страждет за нас, чтобы и отвержение человека уничтожить, и справедливость установить» (XXXIII). Таким образом, идея искупления неразрывно сочетается у преп. Марка с его учением о Богочеловеке. Характерно, что он, как и все отцы Церкви, не углубляется в тайну искупления, а только подчеркивает полное соответствие его с Правдой Божией.

Как отмечает преосвященный Сильвестр, древние отцы Церкви и церковные писатели, «когда касались искупительного дела Христова, большей частью ограничивались одним только благоговейным изображением той или другой фактической его стороны, но мало и редко занимались уяснением внутренней его стороны, а именно – уяснением как того, почему нужно было совершить дело искупления именно Сыну Божию, так и того, почему таковое искупление оказалось и оказывается спасительным для всех людей. Это, как кажется, происходило главным образом оттого, что, по их представлению, вся сущность и важность искупительного дела заключалась именно в том, что принял его Сам Сын Божий, а потому признавалось вполне достаточным только знать и уверовать, что нас искупил нашего ради спасения вочеловечившийся и пострадавший Сын Божий, чтобы надлежаще понять и оценить как необходимость и целесообразность, так и необъятную благотворность такого искупления. И это было совершенно верно»¹.

Данная идея в трактате предполагает добровольное усвоение человеком благодатных плодов искупления. Это усвоение осуществляется прежде всего в церковных Таинствах. И неслучайно преп. Марк вопрошает своего оппонента: «Разве не спогребался ты с Ним (Господом. – *Прим. авт.*) в крещении (“через крещение” – διὰ βαπτίσματος) и не совоскрес в блистающей одежде и [затем] в святых Таинствах?» (XL). Далее в сочинении говорится о Евхаристии: «Зачем ты ешь [Его] Тело, если Оно – только [тело]? И зачем ты пьешь Его Кровь, если

¹ Юрьевский А. Указ. соч. – С. 41.

Она – только [кровь]? Ведь тогда ты не принимаешь [внутри] ни Бога Слова, ни Самого Христа, а только слышишь [при этом], что [они] – Тело Христово и Кровь Христова. Итак, если они, как ты говоришь, не соединены [с Божественным естеством], то как тебя оживотворят? И если они не святы, в силу [этого] соединения, то как освятят тебя и подадут освобождение от грехов?» Согласно автору трактата, Тело и Кровь Христовы «святы по природе (κατὰ φύσιν ἅξιά εἶσι), будучи ипостасно соединены с Божеством [еще] во чреве [Матери], а [не соединяются с Ним] по причастию (κατὰ μέθεξιν) после рождения. Верующий в это исполняет затем и заповеди Христовы, а не суемудрствует о природе Его» (XLI–XLII). Следует отметить, что в период несторианских споров связь христологии и учения о Евхаристии особенно подчеркивал свт. Кирилл Александрийский, считавший, что в каждой Евхаристии происходит как бы «новое Воплощение» Бога Слова, и именно ипостасное соединение двух природ Христа сообщает Евхаристии действительную Божественную силу¹. Преп. Марк здесь вполне единодушен с Александрийским святителем, но примечательно, что у него совершенно отсутствует какая-либо рефлексия о соотношении Божественного и телесно-человеческого начал в Евхаристии. Вполне возможно, что он предполагал мысль об обожении такого телесно-человеческого начала в этом величайшем Таинстве, но совсем не артикулировал подобную мысль, ибо она, как и вопрос об образе соединения (πῶς – «как») естеств Господа, относился к образу пустого и суетного человеческого рассуждения (περιεργία).

Ср.: «Многие Святые Отцы говорят нам о том, что в Евхаристии мы спасительным для нас образом причащаемся обожженных и прославленных Тела и Крови Господа, приобщаемся человеческого естества воплотившегося Сына Божия, второго Лица Пресвятой Троицы, но человеческого естества именно пронизанного Божеством – как Его энергиях. Он – ставший человеком Животворящий Бог, Чья человеческая природа навеки соединилась в Его Лице, Ипостаси с природой Божественной и именно поэтому воспринятое Им в Воплощении Тело, ставшее

¹ Мы ссылаемся на указанный перевод Б. Барчунова (иногда слегка изменяя его), который дается с параллельным греческим текстом. См.: Богословский сборник. – № 5. – С. 129–179. Также используется греческий текст по изданию: *Marc le Moine. Traités.* – Т. II. – Paris, 2000. – P. 222–315. Ссылки даются в латинской нумерации глав.

собственной Плотью Самой Жизни и пронизанной силой Его благодати, действительности – Божественными энергиями, дарует эту Божественную жизнь и Его причастникам»¹.

Богословие преп. Марка, в том числе и его литургическое (или более узко – евхаристическое) богословие, является, как и у всех отцов Церкви, преимущественно *опытным* богословие, перспектива видения которого совсем иная, чем у рационализирующего псевдобогословия. Наверное, автор трактата мог сказать, вместе с одним замечательным греческим богословом наших дней, о Литургии так: «Совершается чудесное взаимопроникновение по благодати и несмешиваемое отождествление: весь человек, с телом и душой, вступает в беспримесный мир нетварной благодати Святой Троицы, и одновременно с этим он принимает в себя Христа с Отцом и Духом. Весь Бог преподается человеку и сотворяет в нем Свою обитель (ср. Ин. 14,23). Также и весь человек отдает себя Богу: “Сами себе и друг друга и весь живот наш Христу Богу предадим”»².

Таково основное содержание трактата «Против несториан». Как уже отмечалось, развитие мыслей автора его совпадает в ряде существенных моментов с «траекториями» богословия Феодота Анкирского и, в частности, он, будучи целиком и полностью отвержен «идее Богородицы», не употребляет самого термина *Θεοτόκος*. Это показывает, что оппозиция ереси Нестория не акцентировала внимания на каком-либо одном, пусть и весьма важном, пункте его лжеучения, но усматривала глубинное противоречие несторианской христологии православному учению о Лице Господа Иисуса Христа. В преломлении личности преп. Марка это учение сводится к следующим важным моментам: «Господь славы – Иисус Христос есть Бог и человек вместе. Соединение Бога и человека в Лице единого Иисуса Христа есть соединение не внешнее и временное, или периодическое, как учили несториане, но ипостасное, нераздельное и неслиянное. Не Бог Слово обратился в плоть, и не плоть разрешилась в Слово, но Бог Слово благоволил воспринять соединение с плотью чрез утробу Девы. И со времени зачатия Девой Марией Христа, соединение Бога с человеком в Лице Спасителя остается неразрывным и нераздельным во все

¹ Юрьевский А. Указ. соч. – С. 54.

² См.: Abramowski L. Drei christologische Untersuchungen. – Berlin–N.Y., 1981. – S. 69–93.

времена. Посему православный христианин, исповедуя свою веру в Бога Отца, Сына Божия и Духа Святаго, под Сыном Божиим должен разуметь не бесплотное Слово, но соединенное со святою плотию, и ни в мыслях, ни в речах не должен допускать деления естеств. Разделения естеств не было и во время страданий Христа. Хотя бесстрастное и бесплотное Слово не может, по самому существу Своему, утомляться, алкать и страдать, но, как ипостасно соединенное с человеком, Оно усвоило Себе страдания и все дела и состояния Христа по плоти»¹. Естественно, подобный ход мыслей автора трактата касался Домостроительства спасения, понимаемого в широком смысле слова; в своем сочинении он почти не затрагивает той области христианского вероучения, которая в традиционных пособиях по догматическому богословию именуется «учением о Боге в Самом Себе». Однако частично оно здесь все же присутствует: в трактате приводится такое исповедание веры: «Верую в Бога Отца Вседержителя, и в Господа Иисуса Христа, Бога Слово, Бога от Бога, Света от Света, Силу от Силы [рожденного], в последние дни ради нас воплощенного, родившегося, вочеловечившегося, распятого, умершего, воскресшего из мертвых, восшедшего на небеса, грядущего судить живых и мертвых» (XL). И хотя исповедание Духа Святого как Бога остается за кадром данного исповедания, оно имеется в произведении. Акцент на единстве Господа у преп. Марка вполне объясняется его противостоянием «разделительной христологии» сторонников Нестория. Иногда констатируется (А. Гриллмайер и вслед за ним О. Гессе), что трактат «Против несториан» представляет собой «своеобразную главу монашеского богословия» (ein eigenartiges Kapitel mönchischer Theologie)², но, на наш взгляд, это сочинение принципиально ничем не отличается от рассмотренных произведений св. Прокла или Феодота Анкирского, которых вряд ли можно отнести к течению именно *монашеского богословия*. Вообще, само понятие «mönchischer Theologie» вряд ли имеет право на существование, поскольку лучшие представители монахов всегда были выразителями соборного веросознания Церкви.

¹ См.: Grillmeier A. Ο ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnungen der Väterzeit // Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion. – V. 33. – 1974. – S. 25–32.

² Более подробно об этой идее см.: Священник Вадим Леонов. Указ. соч. – С. 152–159.

Именно это соборное веросознание Церкви, внутренне не принимающее и отторгающее от себя чужеродное суемудрие несторианства, выразили в своих христологических воззрениях как преп. Марк, так и св. Прокл и Феодот Анкирский. Оно сфокусировалось в личности и богословии свт. Кирилла Александрийского, за которым и пошло большинство православных. «Все было на стороне Нестория; но не было одного: не было Истины. Истина была на стороне Кирилла, и скоро восторжествовали защитники Истины»¹. В этой Истине православия нерасторжимо слились воедино вера, благодать, разум и свет. Ибо «вера христианская, ведущая в знание, есть вера знания и истины, есть вера Божественного Откровения, ибо истину знает только один Бог, и Ему единому принадлежит знание ее. Итак, если Он один знает истину, следует, что Он открыл ее знающим ее, значит, вера знания и истины есть вера Божественного Откровения. Вера Божественная Откровения есть разумная, ибо она Божественная, Божественное же разумное; вера как разумная не отвергается здравым смыслом, ибо разум не отвергает истину, вера же разумная являет веру истинную, веру, удовлетворяющую требованиям разума. Отсюда вера христианская – светлая»². Только следует подчеркнуть, что разум христианской веры есть разум, озаренный лучами благодати, и вне благодати и ее даров, подаваемых в Церкви, он теряет свою светлость, мутнеет, а часто и темнеет, превращаясь в «антиразум» или голое *ratio*. А такой «антиразум» не может претендовать на то, чтобы обладать здравым, т. е. *здоровым*, смыслом, поскольку он в самом корне своем поражен болезнью греха. Именно этот «антиразум», лишенный благодати, стяжаемой только в Церкви и только смиренномудрием и чистотой сердечной, отдается кружению суетных и страстных помыслов и сам превращается в суемудрие, опускаясь в пустоту тщетных исследований, которые и порождают в Церкви различные ереси. Данное суетное мудрование путается в антиномиях, следуя плоскостной логике альтернативного

¹ Русский перевод: *Святитель Афанасий Великий. Творения.* – Т. III. – М., 1994. – С. 287–288. Этот перевод немного исправлен по изданию: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / Ed. par G. J. M. Bartelink // Sources chrétiennes.* – N 400. – Paris, 1994. – P. 322.

² *Архимандрит Сильвестр (Малеванский). Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов).* – Т. IV. – СПб., 2008. – С. 129–130.

мышления (например, Святая Троица, или Единица, или Троица), и теряет объемность и глубину мысли, даруемым духовным опытом, благодаря которому эти антиномии органично сочетаются в единое целое и перестают быть антиномиями. Пример Нестория и его последователей, как и прочих еретиков, свидетельствует об этом.

5. Свт. Кирилл Александрийский как главный оппонент Нестория: его христология до Ефесского собора

В лице свт. Кирилла Александрийского сфокусировалась, как уже говорилось, вся православная оппозиция лжеучению Нестория. По словам русского исследователя жизни и творчества Александрийского святителя, «в числе первых почуяв всю гибельность народившейся ереси, св. Кирилл вступил с ней в борьбу, когда она еще не вполне сформировалась и не успела еще распространиться, а что особенно важно – проникнуть в народные массы. Он захватил ее, так сказать, в зародыше, и потому ему удалось сравнительно скоро и легко локализовать начавшийся пожар»¹. Впрочем, подобная «скорость» и «легкость» тушения «пожара», как нам представляется, была во многом кажущейся: преодоление пожара потребовало от Александрийского предстоятеля напряжения всех душевных и телесных сил.

Следует подчеркнуть, что вступление его в борьбу с зародившейся ересью Нестория было вынужденным². До 429 г. он занимался преимущественно своими архиерейскими обязанностями и толкованием Священного Писания. В области догматики основными оппонентами св. Кирилла были ариане (точнее, аномеи, или «неоариане»). И здесь он во многом подвел итоги тринитарных споров IV в., дав синтез православного учения о Святой Троице и одновременно выработав в какой-то мере богословско-терминологический инструментарий для будущих несторианских споров³. Конечно, святителю приходилось касаться и христологических заблуждений прошлого: иудейского и иудеохристианского «псилянтропизма» (представления

¹ См.: *Chadwick H. Op. cit.* – P. 153–156.

² *Малков П. Ю.* По образу Слова. – М., 2007. – С. 50.

³ *Архим. Василий Игумен Иверской Обители на Афоне.* Входное. Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. – Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. – С. 126–127.

о Христе как о простом человеке), гностического докетизма и др.¹, но полемика с этими заблуждениями находилась на периферии его литературно-богословского творчества. По натуре своей он не был «человеком брани», не мыслившим своей жизни без «бучи боевой кипучей». Когда святитель пишет о себе: «я человек миролюбивый, не расположенный к ссорам и спорам, но такой, который желает всех любить и заслуживать любовь всех»², то вряд ли он слишком приукрашивает свой психологический портрет. Однако в то же время характерной чертой личности св. Кирилла была всецелая преданность православию и Православной Церкви, вне которой и без которой, как известно, нет спасения. А поэтому он с полным основанием пишет: «Не дам сна очима моима, скажу словами Писания, и покоя скранияма моима (Псал. 131,4), доколе не совершу подвига за спасение всех»³. И такой подвиг он совершил.

Конечно, следует признать, что христологические и сотериологические воззрения Александрийского предстоятеля развивались, несомненно, по иным, и даже противоположным, параметрам, нежели взгляды Нестория, что и делало неизбежным их полемику и столкновение. И эта противоположность ясно ощущается уже в относительно ранних произведениях святителя, где он касается темы Воплощения. Так, в одном из них – диалоге «О Вочеловечивании Единородного, и что Христос один и Господь по Писаниям», датирующимся еще до 428 года⁴, св. Кирилл касается шести христологических ересей, из которых наибольшее внимание уделяется двум: аполлинарианству и «дипросопической» христологии. Первому, утверждающему, что плоть, соединившаяся с Богом Словом, лишена разумной души, святитель бросает упрек в противоречии с древнейшим преданием веры (ἀρχαιοτάτης πίστεως τὴν παράδοσιν), предполагающим полноту человечества Христа. Одновременно утверждается, что во Христе происходит превышающее разум «сочетание», «стечение» и единение неравных и неподобных природ (ἀνίσων τε καὶ ἀνομοίων... φύσεων). Один Христос и один Сын есть и мыслится как Бог и как человек,

¹ Юрьевский А. Указ. соч. – С. 64.

² См.: *Markus Eremita*. Asketische und dogmatische Schriften. – S. 91.

³ *Архимандрит Алексей (Ржаницын)*. Указ. соч. – С. 44.

⁴ *Святой Нектарий Пентапольский*. Христология. – Н.-Новгород. – С. 46.

и такое единство нерасторжимо¹. Подобное единство и не позволяет рассматривать во Христе человека и Бога Слова по отдельности (ἰδικῶς), т. е. считать Его имеющим два лица (διπρόσωπον), а также говорить о «двух сынах». Мысля различие естеств Божества и человечества, мы должны четко осознавать, что Тот же Самый родился от Отца как Бог, а от Девы как человек: Он не *обитал* в человеке (οὐ ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας), но *стал* человеком по природе (κατὰ φύσιν ἄνθρωπος γεγυῶς). Воспринятое Словом человечество не было чуждым Ему, но Его собственным (ἰδίον). Подобное единство двух неравных по естеству реальностей в Богочеловеке св. Кирилл сравнивает с единством души и тела в человеке, т. е. использует широко известную в древнехристианском богословии «антропологическую парадигму»². Кстати сказать, он использует эту «парадигму» (или «модель») и в других своих произведениях (в частности, в «Толковании на Евангелие от Иоанна»): здесь уже ясно видно, что она привлекается святителем только в качестве *сравнения*, но отнюдь не *отождествления*. Другими словами, нельзя сказать, что плоть Слова тождественна телесному началу в человеке, так же как и Само Слово нельзя отождествлять с душой человека. Главная идея св. Кирилла при использовании данного сравнения состоит в подчеркивании единства субъекта во Христе³. Все эти свои положения Александрийский предстоятель высказывает, опираясь постоянно на выдержки из Священного Писания. Эти выдержки, по словам святителя, подчеркивают внутреннюю гармонию единства и различия в Богочеловеке: «И Священными Писаниями Он провозглашается то как целиком человек, причем Его Божество по Домостроительству обходится молчанием, то, в свою очередь, как Бог, и при этом умалчивается о Его человечестве. Но Он никоим образом не терпит ущерба из-за сближения (σύμβασις) обоих

1 *Ляценко Т. Свящ.* Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия // Труды Киевской Духовной Академии. – 1913. – № 5. – С. 106.

2 См.: *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский: его жизнь, церковное служение и творения // Свт. Кирилл Александрийский. Творения. – Кн. I. – М., 2000. – С. 28 и далее.

3 См.: *Boulnois M.- O.* The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and Its Recapitulation into the Unity of Divinity // The Theology of St Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation. – L.-N.Y., 2003. – P. 78.

в единство»¹. Не остается без внимания в диалоге и сотериология; указывая на цель Воплощения, святитель говорит: «Единородный для того стал таким, как мы, т. е. совершенным человеком, чтобы, с одной стороны, избавить земное наше тело от прившедшего в него тления, через Домостроительство по единению снизойдя в такую же по закону жизнь, а с другой стороны, сделав собственной человеческую душу, явить ее сильнее греха, окрасив ее, словно некоей краской, крепостью и неизменностью Своей собственной природы <...> Значит, как плоть, именно когда она стала плотью животворящего все Слова, преодолевает власть смерти и тления, таким же образом и душа, думаю я, раз она стала душой того, Кто не знает прегрешений, отныне неизменно и прочно установилась во всяком добре, и остается несравненно сильнее издревле властвующего греха»². В этом сотериологическом рассуждении святителя, несомненно, присутствует мысль о *взаимобещении свойств* природ Христа, а также мысль об обожении человеческой природы во всей ее полноте, поскольку «по причастию и благодати Он сообщает уже и всему человеческому роду и нетление тела и незыблемость и крепость Божества»³.

Суть же и исходное начало «дипросопического» заблуждения Александрийский архиерей уловил очень ясно и отчетливо. Эта суть коренится в неправильной постановке вопроса, который в диалоге формулируется так: «Кого же родила Святая Дева? Человека или Слово от Бога?» По иному данный вопрос звучит следующим образом: «Кто же именно есть Иисус Христос на самом деле? Человек от жены, или Слово от Бога?»⁴ Эта альтернативность мышления, предполагающая выбор («или – или»), свойственна низменно дискурсивному мышлению, которое неспособно постигнуть глубинные таинства православного мирозерцания, поскольку оно часто зиждется

¹ См.: *Rehrmann A.* Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. – Hildesheim, 1902. – S. 11–42.

² Деяния Вселенских соборов. – Т. I. – СПб., 1996. – С. 151. Дальше это издание будет цитироваться как ДВС.

³ Там же. – С. 155.

⁴ О датировке см.: *Loon H., van.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. – Leiden–Boston, 2009. – P. 259–261. Русский перевод это диалога со вступительной статьей и примечаниями см.: *Свят. Кирилл Александрийский.* Диалог о Вочеловечении Единородного / пер. с др.-греч., вступ. ст. и прим. И. Б. Юлаева // Богословский Вестник. – 2005–2006. – № 5–6. – С. 65–150.

на «сверхпарадоксальном парадоксе», где кажущиеся антиномии разума снимаются видением *умного сердца*, движимого и живущего верой. Св. Кирилл чувствовал и осознавал это всем своим существом, вследствие чего и изрек: «Не останется без наказания тщательное исследование того, что нам не под силу; и совершенно безумно – подвергать испытанию то, что мы не способны понять. Или ты не знаешь, что именно это глубокое и превосходящее наш разум таинство почитается безыскусной верой?»¹ Именно такое *умное сердце*, просвещенное верой, позволяет одновременно и «безальтернативно» видеть во Христе и единство, и различие: «Хотя ум и созерцает некое различие природ – совсем ведь не то же самое Божество и человечество – вместе с этим в размышлении о них он принимает и соединение обеих в единство»².

Если обратиться к другому раннему сочинению святителя – семнадцатому «Пасхальному посланию», написанному в конце 428 года³, то здесь опять встречается ярко выраженный акцент на единстве Христа⁴. В частности, святитель подчеркивает, что Слово, родившееся от Бога, соединилось с нашей природой (φύσει τῆ καθ' ἡμᾶς), связывая воедино принадлежащее обоим естествам, а потому Оно мыслится не просто человеком, носящим Божество (θεοφορήσας), но Богом вочеловечившимся, принявшим собственную плоть и рождение от Святой Девы. По словам Александрийского архипастыря, «неизреченно, так что не можем ни понять, ни высказать, соединилось Божество и человечество в то, что уже мыслится после единым, чтобы в Нем мыслится и человек, подобный нам, и Бог, превысший нас (ὕπερ ἡμᾶς), т. е. Единородный и Первородный». Нельзя утверждать, что в человеке, рожденном от женщины, обитало Слово, но всегда следует помнить, что «Слово стало плотью» (Ин. 1:14). Эта фраза из «Евангелия от Иоанна» является стержневой для всей христологии св. Кирилла. Именно она и определяет защиту им термина «Богородица» (θεοτόκος),

¹ Помимо русского перевода, мы ориентируемся еще и на греческий текст по изданию: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques. Introduction, texte critique / traduction et notes par G. M. de Durand // Sources chrétiennes.* – N 97. – Paris, 1964. – P. 220–223.

² Ibid. – P. 240–247.

³ См.: *Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité le salut et la question monophysite.* – Paris, 1997. – P. 235–242.

⁴ Святого Кирилла о Вочеловечении Единородного. – С. 121.

который впервые в творчестве святителя появляется в рассматриваемой проповеди его. На сей счет он заявляет: «Как заимствованная от Святой Девы чистая и всесвятая плоть сделалась собственной плотью Слова, сущего от Бога и Отца, так равно и все, что свойственно плоти, кроме одного греха; а для плоти в особенности и более всего остального приличным должно быть рождение от матери». И это в отличие от Божества, которое бестелесно и которому присуще быть «без матери» (ἀμήτωρ). Поэтому Дева должна называться «Матерью Бога» (μήτηρ Θεού), как родившая по плоти (σαρκικῶς) явившегося во плоти ради нас Бога. И образ или способ (τρόπος) этого Домостроительства непостижим для человеческого ума. Только очевидно, что тот, кто представляет человека и Сына Божия в Эммануиле раздельными, не постигает глубины таинства Домостроительства. Это таинство лишь намечается в образе, приводимом св. Кириллом: «Как железо, брошенное в пламенеющие волны огня, тотчас окрашивается в цвет огня и обнаруживает силу накалившего, таким же образом и природа плоти, принявшего в себя нетление и животворящее Слово Божие, не осталась уже тем, чем была, но явилась превышающей тление (φθορᾶς δὲ ἀμεΐνων)». Таким образом, идея «взаимообщения свойств» двух природ Христа и обожения человеческого естества Его опять четко артикулируется святителем.

Из приведенных двух примеров можно сделать вывод, что основные моменты христологии и сотериологии св. Кирилла обозначились еще до несторианских споров и в самом начале их. По мере развития этих споров учение о Домостроительстве спасения Александрийского предстоятеля лишь уточнялось и обогащалось новыми нюансами, но принципиально нового в него не вносилось.

Это отмечается и в работе Ж.Либера, который указывает, что главной интуицией в этой христологии являлась уверенность в божестве Слова и реальности Его Воплощения. Однако полностью неприемлемым является тезис автора о том, что в учение о Домостроительстве святителя человеческая душа Господа не играла никакой роли, поэтому он тяготел к христологии типа «Логос-плоть» и был близок к аполлинарианству¹.

Конечно, антинесторианские творения св. Кирилла по своему характеру и тональности существенно отличаются от его ранних произведений, ибо речь в этих антинесторианских творениях идет об уже

¹ Там же. – С. 109–110.

самой жизненной сути (the vital core) христианской веры¹, но сама «субстанция» христологических и сотериологических воззрений святителя не претерпела существенных изменений. Это наглядно показывает сочинение «О правой вере к царицам», являющееся третьей частью трилогии, адресованной царственным особам и написанной, вероятно, в 430 г.² Эта часть, предназначенная Пульхерии и Евдокии, – женщинам, не только пользовавшимся сильным влиянием на слабохарактерного Феодосия II, но и весьма образованным, – отличается ясностью и прозрачностью богословского мышления.

По словам нашего главного знатока творчества св. Кирилла, «прежде всего, таким влиянием на императора пользовалась сестра его Пульхерия, управлявшая в годы его малолетства государством и не потерявшая своего влияния на все государственные дела и по достижении Феодосием совершеннолетия. К делам же церковным она особенно горячо относилась <...> Не малым, конечно, влиянием на императора могла пользоваться и супруга его, императрица Евдокия. Религиозные споры могли особенно интересовать эту императрицу: она была дочь философа и получила, конечно, философское образование, почему могла особенно интересоваться даже тонкостями догматических вопросов»³.

Основной массив данного сочинения состоит из развернутых толкований Священного Писания, преимущественно Нового Завета (прежде всего – посланий св. Апостола Павла). И здесь во всем блеске проявляется талант св. Кирилла как толкователя Писания, акцентирующего сияние славы Божественной природы Христа, пронизывающей Его человеческое естество, что отчетливо прослеживается во всех книгах Писания⁴.

Опять полемизируя против «разделяющих одного Христа, Сына и Господа, на двух сынов», Александрийский предстоятель основную тяжесть своей аргументации переносит на сотериологию. Идея «истощания» («кеносиса») Логоса является лейтмотивом всего произведения.

Данная идея характерна и для всего богословия св. Кирилла: «Он развивает целую систему учения об уничтожении, истощании (κένωσις) Сына Божия. При этом он иногда так сильно выражается об этом

¹ Там же.

² Там же. – С. 115, 121.

³ Там же. – С. 113–114.

⁴ Там же. – С. 116.

истощании, что для мало знакомого с его богословием или для преудбежденного читателя может показаться, что он допускает возможность некоего изменения в Божеской сущности Логоса»¹.

Именно в этом «истощании» проявляется неравенство двух естеств Богочеловека: с одной стороны, «превосходство Божественной и незыблемой природы», а, с другой – «неможное состояние человечества». Ибо «человек, нищенствуя по собственной природе, не мог обнищать, но более всего подобало претерпеть это Тому, Кто во истину богат, т. е. Слову от Бога Отца, коль скоро Оно стало таким, как мы (6). Эта «асимметричная христология», намечаемая в сочинении, исключает всякое представление о Христе как *простом человеке*: «Он не был бы равноценен всем, если бы был простым человеком (ἄνθρωπος ἁπλῶς), но если видеть (мыслить – νοοῦτο) в Нем Бога, вочеловечившегося и пострадавшего собственной плотью, тогда вся тварь ничтожна по сравнению с Ним, и для искупления поднебесной достаточна смерть одной плоти, ведь она была собственной для Слова, рожденного от Бога Отца» (7). Только потому, что Слово «было Богом во плоти» (9), Оно и могло одолеть смерть. И это для того, «чтобы, набросившись также и на Его плоть, словно какой-то дикий зверь, смерть лишилась владычества над нами, как упраздненная Богом» (25). Поэтому, будучи *вторым Адамом*, Христос «вступает в бой как человек, а побеждает как Бог» (28). Этим нисколько не умаляется человеческая природа Господа, Который подобен нам во всем, кроме греха, и по телесному, и по душевному и разумному началам нашего естества: «Подобно тому, как по Домостроительству Он позволил собственной плоти испытывать временами свойственное ей, так, в свою очередь, Он позволил и душе испытывать подходящее для нее, и Он во всем сохраняет условия истощания, даже будучи по природе Богом и превосходя все творение» (44).

Данная фраза, как и множество других высказываний св. Кирилла, не позволяет согласиться с тем утверждением, что Александрийская традиция (преимущественно в лице свв. Афанасия и Кирилла) позитивно не использовала идею человеческой души Христа, которая якобы не играла активной роли в «драме спасения»².

¹ См.: *Loon H., van.* Op. cit. – P. 290–303.

² Изложение содержания этой проповеди и выдержки из нее см. в кн.: *Миролюбов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. – Киев, 1889. – С. 191–198. Текст: PG 77, 767–790.

Полнота человечества Христа позволяет Ему стать нашим подлинным Посредником и Ходатаем (37).

Идея «посредничества» Господа, воспринятая св. Кириллом от св. Апостола Павла, была для святителя весьма важной в полемике с Несторием. Так, в частности он замечает: «Слово как прежде явления было Богом, так и сделавшись человеком и став Посредником в естестве человеческом, опять-таки есть едино. Поэтому он (Апостол Павел. – *Прим. авт.*) назвал Его Посредником Бога и людей как Единого Сущего из обеих сущностей; ибо посредствующее между какими-нибудь двумя (предметами), конечно, имеет в себе (их свойства). Таким образом, Он есть Посредник Бога, вследствие принадлежности той же самой сущности Отцу; Он есть Посредник и людей, вследствие совершенного приобщения человеческой природы, кроме греха»¹.

В качестве такого Посредника «Он убеждает прилежать к молитве», а также научает Своих последователей «тому, с каким именно расположением следует идти навстречу натиску искушений и какими надлежит быть гонимыми за благочестие ради Бога и вступившими в опасности для души и крови» (31). Подобная мысль о необходимости нашего подражания Христу является органичной и неотъемлемой частью всей «кенотической христологии» святителя². А следование за Христом и подражание Ему немислимы без волевого и разумного усилия человека, поскольку воля, как и разум, представляет собой существенную черту образа Божия в нас³. Поскольку же человек как тварь, в отличие от Бога является по природе изменчивым (τρέπτός), то это и привело его к «повороту» (τροπή) от Бога и грехопадению, что имело следствием искажение и повреждение образа Божиего в нем.

¹ Liebaert J. La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. – Lille, 1951. – P. 147–149, 154–158, 237–240.

² Russell N. Cyril of Alexandria. – London – N.Y., 2000. – P. 31.

³ Мы опираемся на русский перевод этого сочинения и вступительную статью к нему: *Свт. Кирилл Александрийский. О правой вере к царицам* / пер. с др.-греч. свящ. Василия Дмитриева; ред. пер. и вступ. ст. иеродиакона Федора (Юлаева) // Богословский Вестник. – 2008–2009 – № 8–9. – С. 68–141. Греческий текст: PG76, 1335–1420. При цитировании русского перевода в скобках указываются главы.

Эту мысль св. Кирилл, как и многие отцы Церкви, любит повторять, подчеркивая ее, кстати, и в своей полемике против Юлиана Отступника¹.

Поэтому подражание Христу способствует восстановлению изначальной чистоты этого образа.

В иной тональности выдержано написанное приблизительно в то же время «Второе послание к Несторию», которое, по оценке отца Тимофея Лященко, является одним «из лучших догматических произведений св. Кирилла. Оно потом получает всеобщее распространение как самое точное, ясное, краткое и стройное изложение православного учения о Воплощении и о двух естествах в едином лице Иисуса Христа; оно Ефесским и Халкидонским соборами признано как “ἐπιστολὴ κανονική”»². Действительно, это послание отличается лаконичностью, прозрачностью и емкостью богословской мысли³. Здесь, исходя из Никео-Цареградского символа веры, святитель подчеркивает, что Воплощение и Вочеловечивание (τὸ σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπήσαι) Слова не означает изменение Его Божественной природы в плоть, но предполагает, что Слово, «соединив с Собою по ипостаси неизреченно и непостижимо тело, одушевленное разумной душой, стало человеком и сделалось сыном человеческим, не по одной только воле и благоволению и не восприятием только лица», а соединившись с ним нераздельным образом. В этом единении сохраняются различия природ, но един Христос и Сын, [состоящий] из обоих [естеств] (εἰς δὲ ἐξ ἁμφοῖν Χριστὸς καὶ υἱός). Усвоив Себе в утробе Девы плоть, Слово по человеческому естеству «страдало за нас» подверглось смерти и воскресло. Отвергая «единение лиц» (πρόσωπων ἕνωσιν) и апеллируя к авторитету святых отцов, Александрийский архипастырь говорит: «Они дерзновенно говорили, что святая Дева есть Богородица не потому, что естество Слова или Божество Его началось по бытию от святой Девы, но потому, что от Нее родилось святое тело, имеющее разумную душу (ψυχωθέντος λογικῶς), соединившись по ипостаси с которым, Слово родилось по плоти». Таким заключительным аккордом похвалы Богородице и завершается данное послание.

¹ Священник Тимофей Лященко. Св. Кирилл, Архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. – Киев, 1913. – С. 280.

² Margerie B. de. L'exégèse christologiques de saint Cyrille d'Alexandrie // Nouvelle Revue Theologique. – Т. 102. – 1980. – Р. 425.

³ Там же. – С. 242.

Неслучайно, что когда оно читалось на Ефесском соборе, присутствующий епископ Валериан Иконийский изрек: «Это послание, “словно некое благоволие (ὄψτερ τι μύρον), возобновляет веру отцов для благоухания”»¹. Примечательно, что исходным пунктом рассуждений св. Кирилла в этом сочинении является Никео-Цареградский символ веры: хотя в несторианских спорах обе стороны видели в этом символе один из главных критериев ортодоксальности², но именно толкование символа св. Кириллом выражает суть христологического учения Церкви, содержащегося в нем. Особенно это касается идеи двух рождений Слова (по Божеству и по человечеству), четко озвученного на Никейском соборе.

По мере развития противостояния с Несторием, позиция Александрийского предстоятеля становилась более жесткой, но принципиально она опять же не менялась. Это хорошо видно из его «Третьего послания к Несторию»³, написанного в том же 430 г., но уже после осуждения Нестория на Римском и Александрийском поместном соборах. Примечательно, что в послании указывается: «Недостаточно будет того, чтобы твое благоговейство только исповедовало с нами Символ веры, изложенный некогда, во Святом Духе, святым и великим Собором, который был собран, по обстоятельствам, в Никее, ибо ты понял и объяснил его неправильно (νενόκας γὰρ καὶ ἡρμήνευσας οὐκ ὀρθῶς αὐτὸ), и даже превратно, хотя на словах исповедуешь так, как он изложен». Иначе говоря, святитель констатирует, что чисто буквальное понимание Никейского символа, как необходимейшего элемента церковного Предания, недостаточно – важно следовать не только букве, но и духу этого Предания. Такое следование духу Предания есть «царский путь» (βασιλικὴν τῆρον) и предполагает в области христологии отрицание всякого изменения или превращения в плоть Бога Слова при Воплощении. Нельзя мыслить Христа и как

¹ Young F. A. A Reconsideration of Alexandrian Christology // The Journal of Ecclesiastical History. – V. 22. – 1971. – P. 106.

² Св. Кирилл Александрийский. Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву Богородицей: Разговор с Несторием о том, что Св. Дева – Богородица, а не Христородица / пер. с греч. свящ. Василия Дмитриева // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. – Вып. I. – Сергиев Посад, 1915. – С. 11.

³ Du Manoir de Juaye H. Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d’Alexandrie. – Paris, 1944. – P. 163–164.

«богоносного человека, поскольку Слово не обитало в Нем, как в прочих святых мужа, ибо это предполагает рассечение Христа на «двух сынов». Защищая ипостасное единение двух естеств в Господе, св. Кирилл четко противопоставляет понятия *сочетание* (или: *союз, сопрیکосновение* – συνάφεια) и *единение* (*единство* – ἕνωσις) – первое представляется ему явно неадекватным и недостаточным для постижения (естественно, очень частичного и смутного) тайны Вочеловечивания¹, поскольку предполагает «соположение» (παράθεσις). Более предпочтительным представляется выражение «естественное соединение» (ἕνωσιν φυσικήν), т. е. *реальное* и *истинное* единение. Данное выражение у Александрийского архиепископа тождественно выражению «ипостасное соединение» – именно св. Кириллу принадлежит честь введения в православный богословский язык формулы «ипостасного единения», ставшей с тех пор классической для всей последующей церковной христологии². Такое ипостасное единение, с точки зрения св. Кирилла, связано с идеей о том, что Бог Слово, будучи бесстрастным по Своему Божественному естеству, ради нас пострадал плотью, т. е. Своим человеческим естеством. Этим святитель отводит всякие обвинения его в так называемом теопасхизме.

Уже довольно давно отмеченная связь христологии и учения о Евхаристии св. Кирилла³ находит в «Третьем послании» четкое выражение: «Возвещая смерть по плоти Единородного Сына Божия, т. е. Иисуса Христа, исповедуя Его воскресение из мертвых и вознесение на небеса, мы совершаем в церквах бескровную жертву (λατρείαν – служение), приступаем, таким образом, к таинственным благословениям и освещаемся, причащаясь (μέτοχοι γινόμενοι) святой Плоти и честной Крови Христа, Спасителя всех; принимаем не как обыкновенную плоть (да не будет!), не как плоть освященного и сопряженного (συνάφθέντος) со Словом единением достоинства или сделавшегося обиталищем Божества [человека], но как Кровь поистине животворящую и собственную (ἰδίαν) для Самого Слова. Посему хотя говорит нам: *аминь, аминь глаголю вам, аще не снете плоти Сына человеческого, ни пиете крове Его* (Иоанн. 6,53), однако же мы

¹ Burghardt W. J. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. – Woodstock, 1957. – P. 4–50.

² Bounois M.-O. Liberté et theodicee selon Cyrille d'Alexandrie // Studia Patristica. – V. XXXVII. – 2001. – P. 385–386.

³ Священник Тимофей Лященко. Св. Кирилл Александрийский. – С. 265.

должны разуметь не плоть человека, одного из подобных нам (ибо как плоть человека будет животворящею по собственному естеству своему?), но плоть, поистине принадлежащую собственно Тому, Кто ради нас сделался и действовал как Сын человеческий». Из данного рассуждения св. Кирилла очевидно, что его подход к таинству Евхаристии определяется преимущественно христологией¹. Можно сказать и наоборот: понимание таинства Евхаристии (и, вообще, понимание таинства христианской жизни) определяет христологию святителя. Оба эти момента его мирозерцания и мироощущения неотделимы друг от друга². Александрийского предстоятеля нельзя представлять как некоего «спекулятивного теолога», который искусно конструирует умозрительную систему христологии, используя в качестве «блоков» такие понятия, как «природа», «ипостась», «единение» и др.

К такому видению святителя тяготеет А.Гриллмайер, который в своей фундаментальной и во многих отношениях весьма ценной монографии рассматривает христологию св. Кирилла в подобном умозрительном плане, втискивая ее в надуманную схему «христологии типа Логос-плоть»³.

Для св. Кирилла, как и для всех отцов Церкви, христология – лишь органичная часть Домостроительства спасения, которое немислимо вне Церкви и Ее Таинств, в первую очередь – Таинства Евхаристии.

Поэтому в своем «Толковании на Евангелие от Иоанна», написанном, вероятно, еще до несторианских споров, он говорит: «Христос дает за жизнь всех Свое тело и опять вселяет нам чрез него Жизнь, а как (совершается это) скажу по мере сил. Поелику животворное Слово Божие вселилось в плоти, Оно преобразовал его в собственное качество, т. е. жизнь, и, все всецело соединившись с ним неизреченным образом единения, явило его животворным, каково и Само Оно есть по природе. Посему Тело Христово животворит тех, которые становятся причастниками Его, ибо изгоняет смерть, когда является

¹ Русский перевод см.: ДВС. – Т. I. – С. 144–147. Он слегка корректируется по изданию: *Acta conciliorum oecumenicorum* / Ed. E. Schwartz. – Т. I. – V. I, pars 1. – Berolini et Lipsiae, 1927. – P. 25–28. Далее это издание обозначается как АСО.

² АСО I. – V. I, pars 2. – P. 16.

³ *Wessel S. Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of Heretic.* – Oxford, 2004. – P. 113.

между умирающими и удаляет тление, нося в себе Слово совершенно уничтожающее тление»¹. Поэтому верующие, причащающиеся Тела и Крови Христовой, становятся «сотелесниками» (σύσσωμοι) Его и через это как бы запасаются «дорожными припасами» (ἐφόδιον) для перехода в жизнь вечную². В Таинстве Евхаристии «Христос приходит и является всем нам, как невидимо, так и видимо: невидимо как Бог, а видимо опять в теле. Дозволяет же и дает прикасаться Святой Своей Плоти, когда мы по благодати Божией приступаем к приобщению таинственного Благословения (Евхаристии), принимая Христа в руки, дабы и мы крепко уверовали, что истинно воскресил Он Свой собственный храм. В самом деле, что приобщение таинственной Евхаристии есть некое исповедание Воскресения Христова, это весьма ясным может стать из слов, что Он сказал, совершив Сам образ таинства. Разломив хлеб, как написано, Он стал раздавать со словами: “Сие есть Тело, за вас даваемое в оставление грехов: сие творите в Мое воспоминание (Лк.22,19; Мр.26,28)”. Таким образом, причастие Святых Таин есть воспоминание как смерти, так и воскресения ради нас и за нас Господа, для наполнения нас чрез это и Божественным благословением. Отречемся же поэтому как от губительного дела, от неверия и после прикосновения ко Христу окажемся, напротив, вернейшими и имеющими твердый ум»³. Следовательно, в Евхаристии, согласно святителю, мы имеем дело с «животворящим Благословением» (ζωοποιῶν ἐὺλογίας) воплотившегося Бога Слова. И изъясняя эту великую Тайну, Александрийский предстоятель пишет: «Господь ясно сказал: *сие есть Тело Мое* и *сия есть Кровь Моя*, чтобы ты не счел того, что видишь (τὰ φαίνόμενα – являемое), [просто] за образ (τύπον), но чтобы ты знал, что предлагаемое тебе, несомненно, превращается (μεταποιεῖσθαι) неким таинственным образом в Тело

¹ Русский перевод см.: ДВС. – Т. I. – С. 191–198. Греческий текст: АСО I. – V. I, pars 1. – P. 33–42.

² Первый термин предпочитали использовать антиохийцы, не всегда понимая его недостаточность. См.: Священник Тимофей Ляценко. Св. Кирилл Александрийский. – С. 275. Именно в «Третьем послании» св. Кирилл обратил внимание на недостаточность подобного словоупотребления. См.: Daley B. E. Nature and the “Mode of Union”: Late Patristic Models for the Personal Unity of Christ // The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God. – Oxford, 2002. – P. 172.

³ Rehrmann A. Op. cit. – S. 290, 316–317.

и Кровь Христа. Приобщаясь, мы воспринимаем в себя животворящую и освящающую силу Христа»¹. Таким образом, из приведенных высказываний святителя напрашивается вывод, что его христологические воззрения органично вписываются в общий контекст его видения сути христианской жизни.

К «Третьему посланию к Несторию» прилагаются известные «Двенадцать анафематизмов». Начиная с Ефесского собора, эти «Анафематизмы» находились в средоточии полемики между представителями Антиохийской школы (или «восточными», как их иногда называют) и св. Кириллом и его сторонниками². Безусловно, по своей словесной форме и по тону «Анафематизмы» (или «Главы») написаны очень резко и, по сути дела, они не оставляют места для поиска компромисса между спорящими сторонами³. Но если от этой резкой формы обратиться к содержанию их, то ничего необычного для учения о Домостроительстве спасения Александрийского архипастыря здесь не обнаруживается. Так, в первую очередь Еммануил исповедуется истинным Богом, а Святая Дева – Богородицей; также утверждается, что Слово, сущее от Бога Отца, ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) соединилось с плотью, а поэтому Христос есть единое (ἓν) с этой плотью, будучи одновременно и Богом, и человеком. Отсюда вытекает, что после соединения [природ] во Христе нельзя разделять ипостаси (в русском переводе – лица), но следует мыслить об их естественном соединении (καθ' ἕνωσιν φυσικῆν). Это предполагает, что евангельские и апостольские изречения нельзя относить к двум лицам и ипостасям, т. е. отдельно (ἰδικῶς) к Богу и человеку. Категорически отрицается тот тезис, что можно понимать человека Иисуса в качестве «орудия» Слова, т. е. того, кто приводится в действие (ἐνηργῆσθαι) Словом. Оставляя в стороне прочие «анафематизмы», повторяющие уже известные богословские положения святителя, можно отметить последний (двенадцатый) тезис: «Кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим смерть плотью и, наконец, ставшим первородным из мертвых

¹ Chadwick H. Eucharist and Christology in Nestorian Controversy // Journal of Theological Studies. – V. VI. – 1957. – P. 145–164.

² Gebremedhin E. Life-Giving Blessing. An Inquiry into Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. – Uppsala, 1977. – P. 83.

³ См. ряд наблюдений на сей счет в кн.: Welch L. J. Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria. – San Francisco, 1994. – P. 129–130.

(πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν), так как Он есть жизнь и животворящ, как Бог: анафема». Данный тезис впоследствии вызывал многочисленные нарекания оппонентов св. Кирилла за якобы грубый и неприкрытый «теопасхизм», хотя подобные нарекания явны лишены оснований, поскольку он активно подчеркивает, что Воплотившееся Слов страдало и претерпевало Своим человеческим естеством (σαρκί). Таким образом, «Анафематизмы» вполне традиционны для христологических воззрений Александрийского предстоятеля и отражают его всецелую ориентированность не на некую «спекулятивную христологию», но на живое и животворящее Слово Божие, воплотившееся и пострадавшее плотью ради нашего спасения¹.

Конечно, «Анафематизмы» в силу своей лаконичности требовали объяснений, что и было сделано св. Кириллом позже. В частности, протестуя против отнесения евангельских изречений к *двум лицам*, святитель отнюдь не отрицал, что Господь одно говорил и делал как Бог, а другое – как человек, что и разъяснил впоследствии: протестовал он лишь против «дипросопического» подхода к словам и делам Христа². Выражение «естественное единение», как и в самом «Третьем послании», для него означало лишь *реальность* соединения во Христе двух природ; в какой-то степени оно тесно сближалось с представлением об «ипостасном соединении», хотя полностью отождествлять оба выражения вряд ли следует, поскольку смысловые ассоциации их все же отличаются. Нельзя отождествлять «естественное единение» и с получившей широкую огласку формулой о «единой природе воплотившегося Бога Слова». Значение данной формулы в общем контексте христологических воззрений св. Кирилла сильно преувеличивается³. Известно, что ее он заимствовал из так называемых аполлинаристских подлогов, считая автором формулы св. Афанасия Великого. Подсчитано, что она встречается девять раз в творениях свт. Кирилла, причем два раза – в цитатах из указанных «подлогов», а один раз – в кратком сирийском фрагменте⁴. В период до Ефесского собора она (помимо цитат) встречается один раз в сочинении «Против

¹ Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. – V. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). – London-Oxford, 1975. – P. 473–483.

² Творения святителя Кирилла Архиепископа Александрийского. – Кн. 3. – М., 2002. – С. 30.

³ Gebremedhin E. Op. cit. – P. 111.

⁴ Творения святителя Кирилла Александрийского. – Кн. 3. – С. 878–879.

Нестория» и не несет здесь никакой смысловой нагрузки. В целом можно сказать, что в учении о Домостроительстве спасения святителя в этот период явно доминирует «диофизитский язык»¹.

Следовательно, к 431 г., когда было решено созвать Вселенский собор, позиции полемизирующих сторон, представленные в первую очередь св. Кириллом Александрийским и Несторием определились вполне отчетливо. По словам отца Тимофея Ляшенко, «в то время, как Несторий выходил в своей христологии из представления об исторической личности Христа и с этой точки зрения старался понять Его Божескую и человеческую природу и их соединение, св. Кирилл всегда выходит из представления о Логосе, Сыне Божиим и с этой точки зрения старается приблизить к человеческому пониманию Божество и человечество Христа. Трудно найти (да и возможно ли) у св. Кирилла рассуждение о том, как *человечество* могло соединиться с Божеством: он всегда рассуждает в этих случаях о том, как Предвечное Слово могло стать плотью. Только в полемических целях он изредка говорит о Христе, как человеке, но при этом он всегда подчеркивает, что Он не был простым (ψιλόν) человеком <...> Всюду, говоря о Христе, он субъектом понимает Логоса, Сына Божия, человеческое же естество Христа изображает так, что ясно видно, что имеется в виду не ипостась, личность человеческая, а только природа... Постоянной же задачей св. Кирилла в христологических вопросах было подчеркнуть Божество Христа, что Он был Бог, Сын Божий, Единородный, предвечный Логос. Сам “Единородный сделался человеком” <...> В этом пункте, в факте Воплощения предвечного Логоса, и заключается центр христологии св. Кирилла»². Вселенский собор, созываемый в Ефесе, и должен был подтвердить правоту Александрийского святителя, хотя это произошло не без упорной борьбы.

¹ Пер. П. Пономарева: *Пономарев П.* Учение св. Кирилла Александрийского об Евхаристии // Православный Собеседник. – 1903. – Т. I. – С. 452. Греческий текст: PG 72, 452.

² *Diepen H. M.* Les douze Anathématismes au Concile d’Ephèse et jusqu’au 519 // *Revue Thomiste.* – 1955. – Т. 55. – P. 300–338.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава I

Становление древнехристианского богословия в доникейскую эпоху. Его характерные черты и основные этапы развития	3
1. Характерные черты доникейского богословия.....	3
2. Основные этапы развития доникейского богословия.....	21

Глава II

Церковное богословие в период от первого до второго Вселенского собора: 325–381 годы	62
1. Арий и становление арианства.....	65
2. Защитники Никейского символа веры.....	79
3. Новые догматические течения: «омии», «аномеи» и «омиусиане».....	92
4. Святые каппадокийские отцы	101
5. Прочие церковные богословы	132

Глава III

Церковное богословие в начальный период христологических споров (до Ефесского собора): соблазны ересей и борьба за Православие	147
1. Парадокс Аполлинария Лаодикийского	148
2. Становление антиохийской христологии. Диодор Тарсский и Феодор Мопсуестийский	157
3. Несторий и его ересь.....	178
4. Православное отторжение несторианства: св. Прокл Константинопольский, Феодот Анкирский и автор трактата «Против несториан», приписываемого преп. Марку Подвижнику	195
5. Свт. Кирилл Александрийский как главный оппонент Нестория: его христология до Ефесского собора.....	222

Учебное издание

А. И. Сидоров

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Часть I

От возникновения до третьего Вселенского собора (431 год)

Редактор Е. М. Евдокимова

Компьютерная верстка П. Д. Герасимова

Дизайн обложки А. Г. Проскурякова

Подписано в печать 21.12.2011

Объем 15,0 п. л. Формат 60х90/16 Тираж 150 экз.

Заказ № 905

Издательско-полиграфический комплекс МГЛУ «Рема»

Адрес редакции:

Москва, Остоженка, 38

Тел./факс (499) 766-44-20

E-mail: ipk-mglu@rambler.ru