Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 1
профессор Алексей Иванович Сидоров

Том I • Том II • Том III • Том IV • Том V
Предисловие автора

Предисловие автора

Идея собрать свои работы принадлежит, собственно, не лично мне, а моим студентам. Порой на лекциях я советовал им обратиться к той или иной моей статье или книге, но они жаловались, что достать их не всегда бывает возможным. Поэтому и возникла мысль издать то, что писалось мною на протяжении более тридцати лет. Затем и сам, перешагнув 65-летний рубеж, я почувствовал нужду рассмотреть свой путь как ученого в ретроспекции. Правда, я почти никогда не видел в науке цели своей жизни, поскольку первоначально она была для меня средством обретения истины, а потом, когда, по милости Божией, я обрел единственную Истину в Православии, она стала для меня одним из средств достижения главной цели всего человеческого бытия – спасения. Достаточно близко подойдя к конечной черте этого земного бытия и даже уже два раза заглянув за нее, я всем сердцем ощущаю хрупкость и ненадежность нашего тленного и мимолетного существования на земле, где каждый час, день, месяц и год даруются нам великим Человеколюбием Божиим. Ясно осознаю я и преходящесть всех наших «свершений», в том числе и научных, истинная ценность которых обнаружится лишь в будущей жизни, где нам придется давать отчет перед нелицеприятным Судией. Будучи человеком православным, понуждающим себя к постоянному покаянию, то есть изменению ума и душевного состояния, я теперь осознаю, что начало моего научного пути было преисполнено не только различного рода недопониманиями, но порой даже и заблуждениями. До прихода своего в Церковь я увлекся «лжеименным ведением», то есть гностицизмом и манихейством, с удовольствием погружаясь в прелестный мир пустых интеллектуальных фантазий различных

гностических систем, ведущих человека к духовной гибели. Чудом избежав, по Промыслу Божиему, поглощения этой «многоголовой гидрой» (так назвал св. Ириней Лионский гностическую ересь), я в процессе своего воцерковления столкнулся с более серьезной опасностью – ересью оригенизма. Ориген (как и Евагрий Понтийский) мне представлялся глубоким и ошибочно неоцененным Церковью мыслителем и богословом, который, в силу случайных исторических и личностных обстоятельств, подвергся соборному осуждению. Должен отметить, что в подобной точке зрения меня утверждали и многочисленные научные труды западных исследователей, как протестантских, так и католических, для которых посмертная апология Оригена является ныне преобладающей тенденцией. Я был уверен, что, отделив в оригенизме многие замечательные и глубокие мысли от заблуждения, можно восстановить историческую истину и тем самым принести велию пользу Церкви. Потратив немало лет на изучение сочинений Оригена и Евагрия, я с трудом осознал тот факт, что даже если одна ложка дегтя портит бочку меда, то когда в эту бочку выливается ведро дегтя, тогда о меде просто не может идти и речи. Прелесть оригенизма и ныне является опасностью, куда более пагубной, чем заблуждение «лжеименного ведения», поскольку она претендует на то, чтобы быть высшей христианской мудростью. Такое якобы «интеллектуальное богословие», будучи по своей главной интенции элитарным, разрушает суть Благовествования Господа, так как уничтожает органичную связь ума с сердцем как главным средоточием, фокусирующим в себе благодать Боговедения. Именно эта благодать, почивающая только на тех, кто чист сердцем, посрамляет мудрость мудрецов – ту мудрость, в основе которой всегда находится, в скрытом или явном виде, гордыня. Церковное осуждение Оригена, как и более позднее осуждение Варлаама и Акиндина, и являлось таким посрамлением. К сожалению, для понимания этого, казалось бы, простого факта мне потребовался не один год, хотя в этом долгом осознании был и положительный момент – благодаря изучению святоотеческих творений выработалось противоядие от различного вида псевдоинтеллектуальных

прелестей, которые постоянно и настойчиво искушают церковное веросознание.

Святые отцы Церкви всегда служили для меня, как и для всех православных христиан, высшим и недосягаемым образцом Богомыслия, ибо вся их жизнь и все их миросозерцание пронизано смиренномудрием. Изучение их творений и постижение их духовного опыта, насколько это возможно для меня, стало смыслом моего «научного бытия», которое, естественно, немыслимо без жизни в Церкви. Большую роль в этом сыграло приглашение меня на преподавание в Московской Духовной Академии, где я исполняю служение церковного «дидаскала» уже более двадцати лет. Хотя она и не была моя alma mater (каковой я считаю МГУ), но благодатная атмосфера Московских Духовных школ, пребывающих под сенью Лавры и охраняемых молитвами преподобного Сергия, оказала мощное воздействие на формирование меня как православного человека и ученого. Без такой благодатной атмосферы мне трудно было бы приступить к святоотеческому богословию, вне которого немыслимо и само бытие нашей Православной Церкви.

Выходящие ныне работы отражают некоторые этапы моего становления как православного ученого. В первый том входят работы общего характера, возглавляют которые три статьи, где производится попытка осмысления пути церковного богословия до середины V века. В моей душе порой возникают смутные надежды, что я смогу когда-нибудь продолжить их; хотя вполне осознаю ту жесткую реальность, что при своей всепоглощающей занятости эти надежды нелегко будет осуществить. Что касается второго тома, то основную часть его составляет мой «Курс патрологии. Возникновение церковной письменности», увидевший свет в 1996 году. Пиратским способом он был переиздан каким-то мифическим издательством. Это репринтное издание «Курса патрологии», даже в таком несовершенном с точки зрения полиграфии виде, насколько я знаю, уже разошлось. Поэтому новое издание его представляется целесообразным. В нем только добавлена глава о св. Иринее Лионском. Надеюсь, что вслед за этими

двумя томами будут подготовлены и последующие, которых предполагается еще четыре или пять.

Становление древнецерковного богословия и его характерные черты (Некоторые размышления) [1]

Богословие, как слово у Бога, слово через Бога и слово о Боге, всегда пыталось и пытается выразить величайшую и невыразимую Тайну Триединого 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 собою нового языка, но сразу же начало преображать уже имеющийся. И хотя Сам Господь и Его первые ученики говорили на арамейском, но не он явился языком религии Христовой, а греческий, которому суждено было стать первым языком богословия и Благой Вести[2]. 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 быть, 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 духовному оку его тайны небесного Бога Отца, доселе для него сокрытые или прикровенно намеченные, как в сени и образе, в ветхозаветных прообразах[3].

Один современный историк богословия замечает, что «обозначение Христа как Слова для него (св. Апостола Иоанна Богослова. – А. С.) 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» почти и исключительно 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 воскресший»[4]. 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 – 1Кор. 1,23), является основополагающим началом и становым хребтом всякого подлинно христианского богословия. Поскольку же воплотившийся Логос есть Жизнь для человеков, 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 каждого живущего по Христу не может не быть богословием, ибо не только «тот, кто молится, есть богослов»[5], но и тот, кто свершает 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, что есть новое творение; оно оставит нас во мраке неведения, следовательно, вне таинства богословия, которое есть выражение подвига ради спасения во Христе и события самого спасения»[6]. Естественно, что такой идеал единства и гармонии жизни и богословия, к которому в принципе призван каждый христианин, достигается немногими. Не случайно 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»[7]. И совершенно верно писал на сей счет в XIX веке 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 истиною 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 рассеянной жизни и кто, наконец, за познанную истину готов терпеть жесточайшие мучения»[8]. Указанное единство делания и Богомыслия, которое святые отцы Церкви обозначали термином благочестие[9], предполагает, что «просто богословие» (или «рефлексирующее богословие», иначе – «богословская рефлексия») немыслимо в Православии, ибо там, где такое «богословие» появляется, Православие исчезает. Не случайно 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»[10].

Следовательно, труды святых отцов Церкви представляют собой главные ориентиры православного богословия. Святоотеческие 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 содержимой ими истине и вследствие этого б) Предание является руководительным началом для понимания Св. Писания, а в) Писание, в свою очередь, обоснователем Предания, что, наконец, г) Предание служит дополнением к Св. Писанию»[11]. 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 удается провести, то «ересь» часто упреждает «ортодоксию», являясь первичной и изначальной формой религии Христовой[12]. Данное мнение, особенно активным протагонистом которого стал в тридцатых годах XX века В. Бауэр[13], проникает даже в православную науку. Например, православный священник Иоанн Бер в своей достаточно интересной 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»[14]. 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, то есть занимающиеся тавтологией.

Здесь в первую очередь следует 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 существенным образом отличается от воды из помойной лужи. Церковь есть Тело Христово, а потому и вообще Православие, и в частности православное богословие является живым организмом. Бывает, что живой организм болеет и поглощает в себя чужеродные элементы, но он должен либо переработать их, либо отторгнуть, ибо иначе погибнет. А поскольку Церковь пребудет вечно и врата адовы не одолеют ее (Мф. 16, 18), то православное миросозерцание или перерабатывает отдельные чуждые ему элементы (но только до определенной степени, как было, например, с некоторыми частями античного мировоззрения, усвоенными христианской культурой), или отвергает и 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 (ср. Ин. 1, 5). И хотя порой кажется, что свет и тьма иногда смешиваются, как, например, при вечерних сумерках, но это лишь иллюзия, поскольку они лишь сополагаются. Ибо что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? (2Кор. 6, 14–15). Православие, при всем 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 чьи-то слова: «Ад полон людьми талантливыми»), а, так сказать, рассматривается соответственно «вектору духовности», которым и определяется содержание миросозерцания 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 скрываемыми), которых можно обозначить еще как себялюбие (греческое «филаутия») и эгоизм[15], то ум человека начинает служить лукавому и в конечном счете теряет свою силу. Среди еретиков были и посредственные мыслители, например Арий и Несторий, но были и от природы очень одаренные люди, как Григорий Акиндин, или даже такие гениальные, как Ориген, но та или 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[16], тем самым предохраняя и защищая от вторжений чужеродных элементов. Все прочие многочисленные аспекты богословия (учение о Святой Троице, антропология и т. д.) представляют уже производные величины от этой главной Тайны. Христология (понимаемая, конечно, не только в узком смысле, то есть 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 ясно прослеживается уже с самых истоков святоотеческой письменности – в творениях мужей апостольских. Идея спасения рода человеческого во Христе Иисусе определяет весь настрой миросозерцания прямых преемников непосредственных учеников Господа, и «вокруг этой идеи сосредотачиваются все их религиозные рассуждения»[17]. 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»[18], 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, и 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»[19]. 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 не что иное, как Его досточудная Личность, сложенная в слова, насколько возможно перевести Непереводимого и выразить Невыразимого»[20].

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 Церкви[21], 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»[22]. 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 «псилантропизм». 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»[23]. 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 гностицизма[24], которая также зиждется на искажении образа Господа. Данная ересь, несомненно, выходит за пределы христианства, но никаких точных свидетельств о существовании некоего «дохристианского гностицизма», от которого якобы зависели носители Благой Вести[25], у нас нет[26]. Гностицизм возникает только с появлением Церкви Христовой на земле и представляет собою не просто парахристианское явление, но типичного паразита на Теле Христовой Церкви. Безусловно, гностическое миросозерцание 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 несчастие, или ошибка, или непостижимая случайность»[27]. Однако, при всем многообразии и пестроте этих сект, существенные черты гностицизма: дуализм, «антикосмизм», онтологическое презрение к плоти и ко всему материальному миру и т. д.[28] – 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»[29]. Для этого еретическому гносису требовалось извратить святое святых Благой Вести – учение о Богочеловеке[30]. Образ Спасителя в различных гностических сектах полиморфен, но там, где прослеживается связь между

этим полиморфным образом и Господом, Христос подвергается предельной мифологизации[31], движущим мотивом которой является как раз докетизм[32]. 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»[33]. Если обратиться к Симону Волхву (Магу), «отцу всех еретиков», по словам св. Иринея Лионского [34], 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 Святый». Возомнив себя «триединым богом», Симон учил 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»[35]. Помимо кардинального извращения христианской идеи обожения, в ереси Симона наблюдается и резкое неприятие Боговоплощения[36]. Такое неприятие, или докетизм, определил весь настрой различных ответвлений гностической ереси[37]. 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»[38].

Таким образом, иудеохристианский «псилантропизм» и гностический докетизм становятся двумя хотя и противоположными, но тесно взаимосвязанными «парадигматическими заблуждениями» христианского (точнее –

парахристианского) богословия. Это проявляется и в так называемых «монархианских» ересях конца II-III веков. 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, ψιλὸς ἄνθρωπος, 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 разумеются два диаметрально противоположные направления, совпадающие только в одном из своих конечных выводов – в отрицании идеи Логоса и связанном с ней учении о Троице»[39]. Конечно, в истории и учении различных ответвлений монархианской ереси много неясного; например, само разделение ее на два главных вида («модалисты» и «динамисты») подвергается сомнению[40]. 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 еретика[41]. Это осуждение, состоявшееся на Антиохийском соборе 268 года (на первом соборе в 264 году такого осуждения не удалось достигнуть), показало, что «суемудрие 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»[42]. Вряд ли можно проследить прямую генетическую связь ереси Павла Самосатского с предшествующим иудеохристианством, но типологически они, безусловно, сродни друг с другом[43].

Следовательно, все основные ереси доникейской эпохи покушались на субстанцию христианского вероучения, то есть 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 уничижение, 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 (2Пет. 1, 4)»[44]. Другими словами, каждый из нас, возжелав идти за Христом, должен стремиться приносить Ему в жертву свое сердце, свою душу, свои помышления (Мф. 22, 37). Идея обожения, ставшая «центральным пунктом религиозной жизни христианского Востока»[45], была ясно высказана уже в доникейскую эпоху. Первым отцом Церкви, четко сформулировавшим ее, является св. Ириней, 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»[46]; и Христос «по неизмеримой благости Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»[47]. Данная формула представляет

собой «основной тезис и жизненный нерв христологических умозрений Иринея и сродных ему богословов»[48].

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»[49]. Такое общение означает не только восстановление, но и достижение человеческой природой своего «акме»[50]. 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. Иринея – 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», немыслимого без непосредственного общения с Богом – тайнозрения[51], 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»[52]. Данный аспект идеи обожения был только намечен в доникейскую эпоху, а развит был уже последующими отцами Церкви.

Безусловно, богатство и разнообразие тем, разработанных или затронутых в доникейском богословии, намного превосходит те тенденции, которые были бегло намечены нами выше. И тем не менее именно эти тенденции, по нашему мнению, определили все последующее развитие церковного вероучения, послужив одновременно камнем преткновения для ересиархов.

Церковное богословие в период от первого до второго Вселенского Собора: 325–381 годы[53]

В течение IV века 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 преображения 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 он 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»[54]. Благодаря св. Константину изменяются не только отношения Церкви и государства[55], но и начинается процесс воцерковления этого государства и общества, который определил бытие Византии, а затем и святой Руси. 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»[56]. 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 (Еф. 6, 12) 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 века центр тяжести такой духовной брани лукавых сил с Церковью перемещается внутрь: эта духовная брань становится преимущественно догматической борьбой. Обычно IV век обозначают как «век тринитарных (триадологических) споров»[57]. 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 патриотической литературы»[58].

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, немыслимая без сотериологии) были столь тесно переплетены друг с другом, что их невозможно отделить друг от друга, и это ясно выступает в IV веке. Причем в данный век, составляющий целую эпоху, как и в доникейский период, христология (и сотериология) находятся в самом средоточии развития богословской мысли[59]. 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 ересиарха достаточно много загадочного. Связано это в первую очередь с тем, что от сочинений Ария и его сторонников сохранилось небольшое количество произведений (или их фрагментов)[60]. Подобное обстоятельство дает 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[61]. Однако именно в таком традиционном (то есть 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 Ария[62]. Что же касается личности его, то одно из самых ярких описаний ее встречается у св. Епифания Кипрского: «Этот старик, напыщенный гордостию, 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»[63]. Церковный историк Созомен добавляет и еще одну черту – любовь к диалектике[64]. 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 нем, 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»[65]. Однако в глубине этой на первый взгляд симпатичной личности таилась червоточина, верно подмеченная св. Епифанием, – гордыня. Она-то и послужила тем малым камешком, который вызвал обвал лавины церковных нестроений.

Насколько Арий был плодовитым писателем, сказать трудно, ибо от его сочинений дошло до нас, как уже отмечалось, очень немногое[66]. Эти остатки литературной деятельности ересиарха позволяли (и еще позволяют) строить, помимо всего прочего, 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, который кратко сводился к следующему: находятся ли эти истоки в Антиохийской школе, или же ересь Ария определяется развитием Александрийской школы[67]. Причем данные школы мыслились именно как богословские направления, с присущими им специфичными 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, Марий Халкидонский, Феогнис Никейский и др.) и которого некоторые западные исследователи называли «Арием до Ария»[68]. 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 дидаскалов[69], хотя и здесь существуют некоторые проблемные моменты[70]. 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, чем 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 миросозерцания Оригена, а часто находились и в оппозиции к его основным богословским посылкам[71]. Правда, два последующих дидаскала – Феогност и Пиерий – находились преимущественно в русле воззрений Оригена[72], 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»[73]. 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 миросозерцание 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 соприкосновения[74]. Однако в христологии, сотериологии, эсхатологии, прочих догматических воззрениях взгляды двух ересиархов развивались часто в совсем противоположных направлениях. Поэтому искать в оригенизме истоки лжеучения Ария – занятие, на наш взгляд, довольно бессмысленное, хотя отдельные элементы его взглядов можно обнаружить как у греческих апологетов II века (например, у Афинагора), так и у представителей Александрийской школы[75]. Но дело не в отдельных элементах, а в том, что сочетает их в единое целое, то есть 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[76]. И действительно, исследователи обнаруживают определенную рецепцию различных ответвлений античной философии (особенно платонизма) у Ария[77]. Тем не менее вряд ли такая рецепция детерминировала сущностные черты миросозерцания ересиарха[78]. Конечно, весомый элемент рассудочной изворотливости присутствовал в его миросозерцании, 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»[79]. В том-то и состояла опасность этой «архетипической ереси», что она предстала в обличии церковности, будучи по сути своей «рационализирующей псевдоцерковностью». И не случайно церковный историк Сократ, говоря об ересиархе, замечает: «Новыми умозаключениями он возбудил многих к исследованию – и малая искра превратилась в великий пожар»[80]. Примечательно, что великие искушения в Церкви IV века начались с, казалось бы, безобидной богословской дискуссии, где св. Александр Александрийский выступил первоначально в качестве третейского судьи в споре Ария и его оппонентов. По свидетельству Созомена, Арий высказал главный свой тезис: «Сын Божий произошел из не-сущего, и было время, когда Его

не было. По самопроизволению Он способен ко злу и добродетели. Он есть создание и тварь». Далее этот 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 споривше 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»[81].

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 умеренностью и благожеланием»[82]. Конечно, как всегда в истории Церкви, идейные расхождения сильно осложнялись и запутывались личными отношениями, ибо Арий в прошлом был соперником св. Александра в качестве кандидата на Александрийскую кафедру[83]. К тому же Арий чувствовал за собой 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»[84]. 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 не-сущего» (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»[85]. Рассматриваемое в таком ракурсе, лжеучение Ария производит впечатление скучного и достаточно унылого философствования, прикрываемого «фиговым листочком» библейских цитат. И не случайно 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»[86]. 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 ереси[87]. Согласно этим двум исследователям, 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 (τρεπτός), 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 преуспеяния (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 Самосатского[88], не очень важно. Главное состоит в том, что такая еретическая концепция вступала в непримиримое противоречие со всей православной сотериологией вообще и с идеей обожения в частности.

И не случайно св. Александр Александрийский в своем послании, передаваемом блж. Феодоритом[89], пишет об Арии и его последователях: «Осуждая все апостольское благочестивое учение и, подобно иудеям, составив христоборственное сборище, они отвергают божество Спасителя нашего и проповедуют, что Он равен всем людям. Собирая все места Писания, в которых говорится о спасительном Его Домостроительстве и уничижении ради нас, они этими местами

стараются подтверждать нечестивую свою проповедь, а от выражений, говорящих об исконной Его Божественности и неизреченной славе у Отца, отвращаются»[90]. Сотериологическая подоплека конфликта Ария с Православием, защищаемым св. Александром и иже с ним, здесь явно выступает наружу. А кроме того, обнаруживается также и экзегетическая составляющая догматических споров, поскольку в таком идейном столкновении речь постоянно шла о правильном понимании и изъяснении Священного Писания[91].

В творениях преемника св. Александра Александрийского – св. Афанасия Великого, удивительной личности даже среди неисчислимого сонма осиянных благодатью Божией отцов[92], – также проявляются обе эти существенные черты догматической борьбы IV века. 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»[93]. Ересь арианства для св. Афанасия, как и для всех православных богословов, была неприемлемой в первую очередь именно 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»[94]. Такая сотериологическая перспектива немыслима без идеи обожения, которую св. Афанасий (вслед за св. Иринеем) развивал и защищал с неутомимой энергией[95]. 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 воплотившемся[96]. Среди подлинных творений Александрийского святителя почти нет экзегетических в прямом смысле этого слова произведений, но его блестящее знание Писания позволило ему во всеоружии противостоять арианской лжеэкзегезе[97].

Как известно, столкновение Ария со св. Александром Александрийским и опекаемым им молодым диаконом Афанасием, уже тогда проявившим себя в качестве сильного богослова, быстро выплеснулось 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 собою по точности, ясности и глубине формулировок несомненный богословский шедевр, невозможный без действия Святого Духа, Который достоверно показал, как сила Божия в немощи человеческой совершается (2Кор. 12, 9). И само собою 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»[98]. Помимо всего прочего, Никео-Цареградский символ веры, по сравнению с предшествующими крещальными символами, обрел совсем иное качество: он стал «тестом Православия»[99], 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»[100]. 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, притягательной[101]. На Никейском Соборе он лицемерно подписал символ, но отказался подписать анафематствование Ария, а 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 чтил искренно, 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»[102]. 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 Церкви[103]. 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. – *А С.*), скорее сами приблизили его к себе, нежели ему последовали»[104]. Консервативный настрой основной массы «антиникейцев», которых соединяли 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 одно целое: отчасти подозрительное, а отчасти и прямо отрицательное отношение к никео-афанасиевской идее «единосущия""[105]. 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 сотериологию[106]. 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 сказать, на «полюсе чистого Православия» находилась благодатная личность св. Афанасия; защита единосущия трех Лиц Святой Троицы, как уже указывалось, целиком и полностью основывалась на сотериологии и христологии[107]. Конечно, главное значение этого святителя в раскрытии православной триадологии. Здесь важно подчеркнуть, что «догмат Троичности или, точнее, догмат Триединства св. Афанасий признавал исключительно христианским, а в христианстве самым основным. Он называл его самым первоначальным Преданием, учением и верою Вселенской Церкви. Святая Троица, по нему, есть основание христианской Церкви, а потому кто отпадает от Нее, тот не может быть членом христианской Церкви и носить имя христианина»[108]. Несомненно, идея искупления, немыслимая, естественно, без идеи обожения, составляла одно из центральных тем всего богословского миросозерцания Александрийского святителя. Для него несомненным фактом было то, что «Христос таинственно живет и действует в каждом верующем. Своею смертию и воскресением Он, конечно, даровал нам победу над смертию, жизнь вечную и блаженство; но этим еще не исторгнуты от смерти все в частности лица – словом, искупление, хотя и совершено для человеческого рода, но оно должно быть усвоено каждым человеком в частности»[109]. 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 активно участвует в этом диалоге Бога и твари[110]. Подобный диалог для святителя немыслим без подвижничества, в котором свободная воля активно взаимодействует с благодатью[111].

Соратником Александрийского святителя был св. Евстафий Антиохийский, которого св. Афанасий называет «исповедником и благочестивым в вере мужем»[112]; перемещенный с Верийской кафедры на Антиохийскую, вероятно, в 324 году, он сразу же собрал Поместный собор, осудивший Ария[113]. На Никейском Соборе он занимал одно из первенствующих 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»[114]. 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 преступает ее, и нападал на Евстафия как на вводителя Савеллиевой ереси»[115]. Судя по всему, эта полемика, которая шла рука об руку с «чисткой» Евстафием своего клира от всяких «арианобезумствующих»[116], 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»[117]. И как только представился случай (произошло это, скорее всего, в 330 году), свт. 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»[118]. Причиной этого изгнания, несомненно, служила непоколебимость св. Евстафия в защите Никейского символа веры, хотя формальные обвинения его носили совсем иной характер[119].

Можно еще отметить, что св. Евстафий, которого следует считать родоначальником Антиохийского богословского направления, был достаточно плодовитым писателем. Однако в полном виде сохранилось только одно его сочинение – «Об Аэндорской чревовещательнице против Оригена», где он

критикует стиль экзегезы александрийского дидаскала. Прочие творения Антиохийского святителя сохранились лишь во фрагментах, что весьма затрудняет адекватную реконструкцию его богословских взглядов[120]. Если попытаться кратко суммировать эти взгляды, то можно сказать, что св. Евстафий предельно 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 века (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»[121]. 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» (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 могло иметь смысл не только соединения, но и соприкосновения. Это иногда создавало впечатление, будто Антиохийский предстоятель учил лишь о «нравственном соединении» безличностного Логоса с человеком[122]. Однако данное впечатление неверно и искажает объективное видение христологии св. Евстафия. Ибо, во-первых, «учение Антиохийского епископа об образе соединения естеств во

Христе не может быть признано последовательным до конца»[123] вследствие зыбкости его терминологии. А во-вторых, несмотря на такую зыбкость и текучесть терминологии, а также 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 Христе[124].

Хотелось бы обратить особое внимание на подчеркивание значения души в человеческой природе Христа у св. Евстафия. Оно, несомненно, связано с антиарианской полемикой святителя, который первый ясно осознал опасность отрицания человеческой души Господа, характерную для арианской христологии[125]. В лжеучении самого Ария этот момент в качестве ясно выраженной формулировки отсутствует[126], 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 немыслимы во Христе[127]. 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 (τὴν σάρκα κινῶν ψυχῆς δίκην)[128]. Еще более четко этот тезис арианской христологии высказал Евдоксий: он заявлял, что Сын не вочеловечился, 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), то есть было в целом единой (одной) природой по сочетанию (μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν)[129]. Таким образом, арианская христология во многом предваряла ересь Аполлинария Лаодикийского и последующее

монофизитство. По крайней мере, Аполлинарий был единодушен 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 Самосатского[130]. Поэтому св. Евстафий, стремясь опровергнуть ее, постоянно подчеркивал значимость человеческой души Христа в деле Домостроительства спасения[131]. Почти не вызывает сомнений, что хотя позднейший сотериологический принцип «что не воспринято, то и не исцелено»[132] и не высказан Антиохийским предстоятелем, но является внутренним движителем его антиарианской полемики.

Третьим серьезным богословом, защищающим Никейский символ веры, являлся Маркелл Анкирский, которого иногда считают крайним антиподом Ария[133]. Он прожил долгую (почти столетнюю), насыщенную событиями и бурную жизнь[134], вызвав самые противоречивые оценки как у современников, так и у ученых нового времени. Несомненно, что Маркелл одним из первых почувствовал опасность арианства[135] и сразу же поддержал св. Александра Александрийского, заняв на Никейском Соборе также четко выраженную антиарианскую позицию[136]. Когда началась «антиникейская реакция», Маркелл, не раздумывая, бросился в бой, защищая Никейский символ веры[137]. И естественно, на Константинопольском соборе 336 года (некоторые историки датируют его 335 годом) он был осужден как «савеллианин» и отправлен в ссылку, разделив судьбу св. Афанасия[138]. 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»[139]. Действительно, в Риме Маркелл был принят папой Юлием так же благосклонно, как и св. Афанасий[140]: 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[141]. Вследствие подобного факта св. Афанасий даже на некоторое время прервал отношения с Маркеллом, хотя позднее восстановил их. 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, зловредной и чуждой для здравой веры», ибо он «обнаружил в себе нечестие, противоположное Ариеву»[142]. Более осторожно суждение св. Епифания (который обычно бывает резок в своих оценках): он констатирует, что Маркелл «произвел некоторое разделение в Церкви в то время», но указывает особо 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»[143]. Такой вердикт великого святителя, лучше всех знавшего Маркелла, заставляет несколько насторожиться и побуждает не спешить с однозначными оценками воззрений Анкирского предстоятеля[144].

Однако объективная оценка этих воззрений затрудняется вследствие плохой сохранности сочинений Маркелла[145]. 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.)[146], но насколько эти атрибуции соответствуют истине, сказать трудно, ибо аргументация в пользу их очень гипотетическая[147]. 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 (ταυτούσιος). 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, и обвинения Маркелла в савеллианстве со стороны Евсевия Кесарийского и других арианствующих представляются обоснованными. Собственно христологии здесь почти не уделяется места, ибо, по мнению В. Герике[148], 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 епископа[149], 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 мест из псевдоафанасиевых сочинений («Изложение веры», «Слово пространнейшее о вере»), которые также никак не гармонируют с учением, представленным во фрагментах[150]. Если не считать данное учение полностью фальсифицированным оппонентами Маркелла (а подобное предположение вряд ли возможно), то можно прийти к одному выводу: Анкирский предстоятель в пылу полемики с арианами чрезмерно 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 нашего 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»[151]. Правда, о том, насколько был «невиновен» Маркелл, возникают сомнения; и вообще, его пример показывает, что известная максима «Блюдите, как опасно ходите» (ср. Еф. 5, 15) 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.

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»[152], 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 веке. Смерть Константина Великого (337 год), разделение империи между тремя его сыновьями, а затем воссоединение державы под властью Константия (Констанция – 353 год), 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), 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 году умирает, буквально накануне своего торжества, то есть приема в церковное общение, Арий[153]; около 341 или 342 года заканчивает свой отнюдь не безупречный жизненный путь Евсевий Никомидийский, ставший за несколько лет до этого Константинопольским предстоятелем[154]; также в 341 году скончался и Евсевий Кесарийский[155]. Таким образом, «антиникейская реакция» почти одновременно лишилась всех своих руководителей (Астерий Софист также умер около 341

года), и эта пестрая коалиция начала распадаться. На ее развалинах 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 годов IV века[156] и во главе его стояли две личности – Аэтий (Аэций) и Евномий. Жизнь первого была достаточно бурной. Родившись в Антиохии около 313 года, он был золотых дел мастером и врачом, самостоятельно занимаясь философией и тяготея «к логическим созерцаниям» (πρὸς λογικὰς θεωρὶας – выражение Филосторгия)[157]; Аэтий богословское образование своё получил в кругу арианствующих епископов (Афанасия Аназарвского, Павлина Тирского и др.)[158]. 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»[159]. Позднее, хотя Аэтий «первый сделал опыт диалектического обоснования системы Ария»[160], не ему, а его ученику Евномию суждено было стать центральной фигурой в аномействе[161]. Родом он был из Каппадокии (родился около 330 года), происходил из бедных слоев земледельцев, затем 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, а другой как наставляемый в Божественных Писаниях»[162]. Позднее он был рукоположен в диакона, пресвитера и наконец 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 опять же Филосторгий, «быв 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»[163]. Умер Евномий в ссылке после Второго Вселенского Собора (скорее всего, около 394 года), а Аэтий значительно раньше (около 370 года). 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, подпав под вечное осуждение.

Пример этих двух ересиархов еще раз показывает, что внутренним психологическим движителем 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 разумею Его, что столько не знаю себя, сколько знаю Бога»[164]. 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, связанного с религиозностью и благочестием[165]. Св. Епифаний приводит обширные выдержки из сочинения Аэтия («Синтагматион»)[166] в форме «глав», где это выхолощенное богословие предстает очень ярко и наглядно. Каждая глава его представляет силлогистическое умозаключение, например: «Если понятие

нерожденност 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 противополагаться 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 (ὑποστάντος) прежде веков и истинно рожденной ипостаси (ὄντος 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» (то есть сущность). В таком своем качестве система Аэтия предстоит 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 прямотой»[167]. Он также считает, что Сын по сущности совершенно не подобен Отцу, хотя «Его сущность выделяется из разряда сущностей, сотворенных Им. Он создан не просто по подобию Божию, но по преимущественному подобию (κατ’ ἐξαίρετον 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»[168]. 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[169]. Это-то человекобожие и являлось тем стержневым моментом, который делал аномейство совершенно несовместимым с Православием как религией прежде всего Богочеловечества.

Вторым течением, образовавшимся на развалинах антиникейской коалиции, было омиусианство, утверждающее подобие по сущности Лиц Святой Троицы. Его иногда совершенно неправильно обозначают как полуарианство, а представителей его – как «полуариан»; и следует признать, что автором подобного некорректного обозначения (ἡμιαρείων) является св. Епифаний Кипрский, который говорит, 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»[170]. Конечно, св. Епифаний, будучи самым выдающимся древнецерковным ересиологом, ревностно радел о Православии[171], однако порой ему были свойственны неточности и неверные оценки[172]. Сам термин «омиусианство» иногда признается не совсем удачным[173], 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»[174]. Как особое направление богословской мысли существовала эта группа очень недолго: с самого конца 50-х годов до начала 70-х годов IV века, 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 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 аномеям[175]. Данное послание, дополняемое «Памятной запиской Василия и Георгия и их приверженцев»[176], 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 (1Кор. 1, 17; 2, 1), восстают против всякой «силлогистической мудрости», противопоставляя ей «объюродившую мудрость», обладающую «чуждой силлогизмов силой» (τῆς ἀσύλλογίστου 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 (ὁμοία 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 не подобно рождению прочих людей, то есть 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 тождественен (οὐ ταὐτὸν) родившему Его Богу Отцу, равно как не тождественен 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 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[177], но главное в нем – принципиальное противостояние псевдодиалектическому суемудрию аномеев. Такое противостояние целиком зиждется на церковной вере в непререкаемую действенность спасения людей, осуществленного и осуществляемого воплотившимся Богом Словом. 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»[178]. Не случайно свт. Афанасий высказывается об омиусианах следующим образом: «С теми, которые принимают все прочее из написанного в Никее, 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 сомневающимися 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, недалеки от того, чтобы принять это речение: единосущный. Таков Василий Анкирский, писавший о вере»[179].

4. Святые каппадокийские отцы

Важное значение омиусианства состоит еще и в том, что с ним в период своей «богословской молодости» был тесно связан св. Василий Великий, воспринявший ряд лучших интуиций этого догматического движения[180]. 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 голове его возник грандиозный план, отчасти подсказанный уже предшествующей историей. Он задумал соединить около себя все лучшие силы распадавшихся догматических партий Востока, поднять в них жизнедеятельность, составить из них солидное большинство, способное противостоять разлагающемуся омийству, и под знаменем Никейского символа примирить их с Западом и Египтом, и выполнению этой великой задачи он посвятил всю свою жизнь»[181]. Эта жизнь была короткой (святитель, как известно, не достиг и пятидесяти лет), но весьма яркой, не только в смысле церковно-политической и архипастырской, но и в смысле богословской и литературной деятельности[182]. Данная деятельность объемлет 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 учеными[183], можно сказать, что как богослов он еще по настоящему не оценен[184].

Находясь в самой гуще церковной жизни, Кесарийский архипастырь был, естественно, вовлечен и в догматическую борьбу своего времени, выступая с полемикой не только против аномеев, но и против крайних 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 во ад, воскресение, Суд. Отрицает и исключительное свойственное Духу свойство»[185]. 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 присвояется 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 αὐτοτελῆ τὴν ὕπαρξιν), в этом не сомневается никто, сколько-нибудь причаствующий 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»[186]. В этой сжатой формулировке православной триадологии важны два существенных момента. Первый: она содержит (правда, в имплицитном виде) ответ на аномейскую теорию имен и, соответственно, на еретическое учение о Богопознании. 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»[187]. Поэтому еретически самонадеянной псевдобогословской гносеологии он противопоставлял взвешенную и трезвенную православную гносеологию[188]. 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 множественен 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»[189]. 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[190]. Второй момент: в приведенной выше (с. 83) 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, так сказать, создал наш богословский язык»[191]. 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 Нисского[192], но даже если это так, то в других творениях Кесарийского святителя мы обретаем аналогичную диалектику[193]. Таким образом, в творениях его мы наблюдаем серьезное «терминологическое преуспеяние» по сравнению с предшествующим православным богословием[194].

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»[195]. Однако подобный факт объясняется только соображениями «церковной тактики»[196],

поскольку св. Василий всегда был глубоко 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. В первую очередь он разошелся здесь с Евстафием Севастийским – своим бывшим духовным наставником и учителем[197]. 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»[198]. И нет сомнений, что св. Григорий здесь полностью единодушен со своим преискренним другом.

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 христологии[199], но можно сказать, что, как и у св. Афанасия Великого, сотериология определяет основные траектории христологических рассуждений Кесарийского святителя. Это, например, ясно чувствуется 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». Четко здесь святитель 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 σώματι κεχρημένος), – 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 «страсти (страдания)» происходят от порочного произволения и отсутствия упражнения в добродетели. Само собою 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 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 христолого-сотериологический шедевр святителя завершается словами: «Таковы, братия, тайны Церкви, и они же суть предания отцов»[200]. Эта последняя фраза весьма показательна: св. Василий как бы вводит читателей своего послания во святая святых православного богословия.

Не останавливаясь на прочих аспектах богословского миросозерцания святителя, можно только отметить, что им освещается и ряд сложных вопросов экклесиологии, причем для него «единство было существенным признаком Церкви»[201]. 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 благость Бога Творца и Создателя, с другой – из тех или иных свойств твари выводит нравственно-назидательные уроки для своих слушателей»[202].

Если же обратиться к учению о человеке св. Василия, то можно отметить, что для него характерна сотериологически-аскетическая направленность[203]. В общем же ему, как и всем святым отцам, присуща удивительная гармония жизни и миросозерцания: «Василий Великий – человек нравственно цельный, личность, христиански завершившаяся, установившаяся, сложившаяся и определившаяся всецело на строго христианских началах»[204]. Значение этой великой личности состоит еще и в том, что именно Кесарийский святитель во многом подготовил торжество Православия на Втором Вселенском Соборе[205].

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, чем св. Василий. Кесарийский святитель, тяготея порой к жизни уединенной и созерцательной, был настолько энергичен и жизнедеятелен, что, пребудь 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 натуры делала для него пребывание в обществе постоянным источником страданий и душевных мук. «Вся жизнь его, согласно с обетом матери, был 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 не смешанные с земными и обманчивыми образами, быть и непрестанно делаться истинно чистым зерцалом 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 горé». 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 он был связан узами родства, дружбы или веры, отрывали его от собеседования с Богом и самим собою в совершенном безмолвии»[206]. Впрочем, нельзя представлять личность св. Григория, этого подлинного «исихаста»[207], в слишком плоском и однозначном виде: мир притягивал и увлекал (и порой очень сильно) его, часто вызывая в душе бурные волнения и борения. 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»[208]. 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 Арианзском уединении не прекращались душевные смуты, усугубленные телесными немощами[209].

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""[210]. Подобное понимание богословия, выдержанное в духе предшествующего церковного Предания, св. Григорий завещал и всем последующим поколениям православных мыслителей.

Данное понимание наложило яркий отпечаток и на все те грани христианского вероучения, которые раскрывал св. Григорий. Оно запечатлело в первую очередь его учение о Святой Троице, то есть ту область догматики, которая весьма живо и активно обсуждалась во всех слоях церковного общества того времени[211]. 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»[212]. 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 Савеллиев, и единого не делим на три (сущности), разнородные и чуждые,

чтобы не дойти до Ариева безумия»[213]. Или же в предельно краткой формуле: «Неслитность трех Ипостасей соблюдается в едином естестве и достоинстве Божества»[214]. Эксплицируя эту формулу, св. Григорий пишет: «У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя верується 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 Поклоняемых – Три»[215]. 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»[216]. Такой тайнозрительный опыт трудно запечатлеть в сухих понятиях, и только образное мышление художника способно частично отразить его[217]. Но даже это образное мышление часто бывало бессильно выразить существо троического богословия, – и св. Григорий, наверное, как никто другой ясно чувствовал данное бессилие[218], хотя он с младых лет напитан как искусной греческой риторической культурой, так и насыщенной образностью Священного Писания[219]. 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»[220]. Естественно, что триадология св. Григория была единой с аналогичным учением его друга, св. Василия Великого, хотя между двумя каппадокийскими отцами наблюдаются некоторые различия в этой области, носящие, на наш взгляд, не субстанциальный характер[221].

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 миросозерцания[222]. 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»[223].

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»[224]. 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 предназначение[225]. Впрочем, «своим падением человек исказил 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; отвратившись от Бога, человеческий ум и в падшем своем состоянии «стремится горé», жаждет и ищет этого Света. Он извратил свою волю, но не лишил ее уже всякой способности к 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»[226]. Целью Домостроительства спасения и является такое исцеление падшего естества человека[227].

В поле зрения св. Григория попадает, естественно, и ветхозаветный этап этого Домостроительства, но основной акцент делается им на Вочеловечении Бога Слова, которое является радикальным средством излечения человечества[228]. И здесь у Назианзина, как и у многих отцов Церкви, сотериология находится в неразрывном сопряжении с христологией. Такое сопряжение особо рельефно обозначается в двух посланиях св. Григория к Кледонию (101 и 102)[229], 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 шедевром[230]. 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 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 – περιγραπτὸν) по телу, неограниченный (ἀπερίγραπτον) по духу; Тот же Самый – земной и небесный, зримый и умопредставляемый, вместимый и невместимый. И это для того, чтобы всецелым Богом и всецелым Человеком был воссоздан всецелый человек (ὅλος ἄνθρωπος), подпадший 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»[231]. 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» (#79#7940;λλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ), в отличие от Троицы, где есть «Иной и Иной» (ἄλλος καὶ ἄλλος). Другими словами, решительно отрицается наличие двух субъектов во Христе: имеются две природы (φύσεις δύο), но «не два сына» (υἱοὶ δε 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[232]. Подчеркивание единства Христа и обозначение Пресвятой Девы как Богородицы предполагает у св. Григория и идею взаимообщения и взаимопроникновения естеств в Господе, или идею «перихоресиса»[233], – 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 находятся «в сращении (ἐν συγκράσει) – и Бог вочеловечился, и человек обожился (Θεὸῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωτέντος)». Следует отметить, что идея обожения была весьма значимой для св. Григория, поскольку понятия «спасение» и «обожение» являлись у него взаимозаменяемыми, хотя и не тождественными[234].

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 Откровения[235], 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»[236].

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»[237]. 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 «неоплатонического мистицизма»[238]. Подобное рассмотрение, естественно, полностью искажает сущностной характер миросозерцания святителя[239], 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»[240]. Данное мнение, отражающее определенный «момент истины», вряд ли можно считать полностью адекватным, поскольку в нем не учитываются два серьезных 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 века ясно обозначился процесс «возвращения философии к самой себе», основу которого положило Пришествие на землю Сына Божия: философия стала активно преображаться в любомудрие по Христу[241]. И святые каппадокийские отцы активно участвовали в этом процессе, четко отделив истинную философию (любомудрие по Богу или «наше любомудрие») от ветхого философствования («внешней философии»)[242]. 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 миросозерцания являлось то, что «правило благочестия утверждено на правом догмате веры»[243]. 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»[244]. 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[245]. 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 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…»[246]

В области христианской догматики св. Григорий во многом следовал 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»[247]. 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 аномеи[248]. 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»[249]. 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 раздельным 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»[250]. Отсюда ясно, почему в этом, одном из самых блестящих по содержанию и форме, творении св. Григория наблюдается некая текучесть терминологии в учении о Святой Троице[251]: эта текучесть позволяет адекватно отразить живое дыхание Триединого 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 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»[252]. Причем можно отметить, что, утверждая Божественное достоинство Святого Духа, св. Григорий первенствующее значение уделяет действию Его в человеческой жизни[253]. 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 независливый 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 причаствующих [Ему]; содействуя [в верующих] и сообитая [с ними], Он созидает в каждом благо для усердия души в делах веры»[254].

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 Его[255]. Особенно важной представляется антиаполлинаристская полемика святителя, которой он посвятил достаточно обширный трактат, кратко называемый «Антирретик»[256]. Однако, на наш взгляд, наиболее рельефно христология святителя проявляется

в третьем послании его, адресованном неким «сестрам», то есть монахиням[257]. Прежде всего, здесь отмечается, что с исповеданием Христа истинным Богом «соединяются все благочестивые и спасающие нас понятия» (τὰ εὐσεβῆ καὶ σώζοντα ἡμᾶς νοήματα). Поэтому божество Христово озаряет весь состав наш, то есть душу и тело, и приобщает его к Собственному Свету «сращением (ἀνακράσει) с Собою соделав его тем, что есть Он Сам». Вследствие чего «сила Всевышнего, чрез наитие Святого Духа, сратворившись (ἐγκραθεῖσα) 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 нетлением».

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 естеств[258]. 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 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»[259].

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 бытие[260]. Отмечая, что зло есть «одно только отчуждение от истинного добра» и что «свободным движением вовлекли мы себя в общение со злом»[261], св. Григорий находится в общем русле святоотеческого решения указанной проблемы[262]. Такое решение немыслимо 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»[263]. В своем особом сочинении, специально посвященном антропологии («Об устроении человека»), св. Григорий подчеркивает исключительное положение человека в мироздании, ибо «ни одно другое существо не уподобляется Богу, кроме этой твари – человека»[264]. Отмечается и его царственное достоинство: «Человек введен последним в творение; не потому, как нестóящий, отринут на самый конец, но потому, что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных»[265]. 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 отличии[266]. 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»[267]. 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 данного понятия, поскольку, будучи «образом души», оно является тем самым как бы «образом образа»[268]. 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 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»[269].

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 жизни[270]. 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 τὴν κακίαν ἡμῶν ἰατρεύοντα), которым Он восстановляет ее в первобытное состояние»[271]. 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 плотяную оболочку, как бы какую гнусную личину, возвращаемся к сродной нам красоте, по которой были образованы от начала, будучи созданы по

Первообразу»[272]. Высказывая эту мысль, св. Григорий находится, с одной стороны, в русле предшествующего святоотеческого Предания[273], а с другой – намечает и существенные интуиции последующего православного богословия[274]. Вообще же можно отметить, что Нисский святитель, как, наверное, никто другой из святых отцов, уделяет много места в своих творениях эсхатологическим мотивам. Его эсхатология является многоплановой и не всегда однозначной. Наиболее перекаемым 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»[275]. Опять же, не углубляясь в этот сложный вопрос, можно только указать, что такая перекаемая 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 епископа[276].

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 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»[277]. Впрочем, значение трех каппадокийских отцов Церкви, как уже неоднократно указывалось, далеко выходит за пределы собственно триадологии, поскольку, раскрывая учение о Святой Троице, они одновременно решали и 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 плодовитым в литературном отношении, он в догматике следовал за святыми Василием Великим и Григорием Богословом, которые были (особенно первый) и 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»[278]. Обычно отмечается «простота» богословия св. Амфилохия и его всецелая опора на Священное Писание[279]; подчеркивается также отсутствие у него вкуса к «философской» разработке богословских вопросов[280]. 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 узловых 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»[281]. Тайна Милосердия Божия, проявившаяся столь ярко в Воплощении Бога Слова, делается предельно выразительной на Кресте: «О, новое и необычайное чудо! Распростерший словом небеса 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»[282]. 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»[283].

Эти малые 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»[284]. 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[285].

5. Прочие церковные богословы

Параллельно греческому богословию, игравшему, безусловно, ведущую роль в IV веке, 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 века, хотя, разумеется, не исчерпывалась ими.

Известно, что арианство появилось на латинском Западе только во второй половине этого века и внедрялось сверху – под нажимом императорской власти[286]. Подобный нажим и как бы «продавливание» арианского лжеучения и насильственное его внедрение в западное христианское общество вызвало здесь сильную реакцию, идейным вдохновителем которой в период с 355 года до своей кончины в 367 году стал св. Иларий Пиктавийский, получивший почетное прозвище «западного Афанасия»[287]. О жизни его 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 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 (саго 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 философию[288]. 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»[289]. Правда, в ссылке он пробыл сравнительно недолго (356–361)[290], 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 деятельность[291].

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) [292]. 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 similitude Patris et Filii [подобие Отца и Сына], которое, будучи подобием природы, достигает степени равенства, aequalitatis»[293]. Отмечается, что третье Лицо Троицы у св. Илария не получает четкой и ясной терминологической обозначенности, вследствие чего «Ипостась Святого 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»[294]. Однако божественное достоинство Святого Духа утверждается им вполне определенно[295]. Триадология Пиктавийского архипастыря 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 вознесения[296]. 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»[297]. Однако «истощание» Слова не являлось «изменением самой Его сущности, поскольку это истощание было, по взгляду Илария, лишь своеобразным внутренним сжатием Божественной славы Логоса, сокрытием ее в человеческой плоти»[298]. Во всех христологических рассуждениях св. Илария лейтмотивом проходит мысль о единстве Богочеловека. И наконец, идея обожения, столь 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 веков»[299]. 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 Господа[300].

Младший современник Пиктавийского предстоятеля, св. Амвросий Медиоланский, продолжил его дело борьбы с арианством на Западе. Его триадология является во многом 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»[301]. Примечательно, что, борясь с арианством, он рассматривал это догматическое заблуждение в первую очередь как христологическую ересь[302]. И кроме того, св. Амвросий был первым западным богословом, выступившим против аполлинарианства[303]. Поэтому христология занимала большой удельный вес 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, а поэтому православные

диофелиты VII века часто ссылались на него[304]. Однако, указывая на различие двух природ в Господе, Медиоланский архипастырь отрицал их разделение, не уставая подчеркивать единство Богочеловека (non divisus, sed unus)[305]; результатом такого единства являлось взаимопроникновение (перихоресис) природ во Христе (Deus in homine et homo in Deo Christus)[306]. 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 сделались 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]»[307]. 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 далее). 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 лицем к лицу, потому что всякое совершенство возможно только (est) в истине»[308]. 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*" (1Кор. 1, 20)[309].

Безусловно, обозначенными выше (хотя и кратко) тенденциями и «мировоззренческими ликами» святых отцов отнюдь не исчерпывается панорама церковного богословия IV века, 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, стоявший на знамени борцов Православия. Между тем учение его о Сыне Божием и Святом Духе – вполне православное». Не случайно «на соборе в Селевкии в 359 году он оказывается в рядах омиусиан, а на Втором Вселенском Соборе выступает как чисто православный деятель»[310].

Догматические воззрения св. Кирилла (особенно его учение о Святой Троице и христология) ясно обнаруживаются в его одиннадцатом и двенадцатом «Огласительных поучениях»[311]. 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 тождественен пути Православия: «Не будем говорить, что Он (Господь. – А. *С.*) 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 единосущного Отцу, предпочитая более расплывчатую формулировку: Христос «от начала родился Сыном, Сыном Отца, подобным во всем Родившему Его». Однако подобная настороженность святителя в отношении единосущия 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 Святый, Утешитель. Как един есть Бог Отец, а другого Отца нет и как един есть Единородный Сын и Слово Божие, а брата не имеет: равным образом един есть только Дух Святый, и нет другого духа, равного Ему. Итак, Дух Святый есть величайшая Сила, существо Божественное и непостижимое»[312]. 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»[313]. 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 первозданный 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 «ассиметричной синэргии». Осознавая это, Иерусалимский предстоятель стремился, предпочитая поэтический и метафорический язык[314], 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[315].

Св. Кирилла Иерусалимского сополагают (особенно в учении о Святой Троице) с Евсевием Емесским (300–360), отмечая среди прочего озабоченность обоих единством Церкви и церковным миром[316]. Почти ныне неизвестный[317], он был в IV веке весьма заметным церковным деятелем и писателем, о чем свидетельствуют Сократ Схоластик[318] и блж. Иероним[319]. Долгое время о нем как церковном писателе можно судить было по жалким сохранившимся фрагментам, однако в новое время были обнаружены 29 проповедей сирийского архипастыря в переводе на латинский язык[320] (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 Емесский являл собою типичный образец того слоя «церковной интеллигенции», которая начиная с II в. играла важнейшую роль в истории Церкви и в формировании церковного веросознания; особенно сильно значение этого слоя ощущается в IV веке, когда он был наиболее мощным и влиятельным.

Вероятно, мягкий и рассудительный по характеру, Евсевий чуждался крайностей во всем, и эта черта характера Емесского предстоятеля определила во многом 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 года, Евсевий, безусловно, разделял взгляды, господствующие на нем и определившие его решения, а «это был собор консервативно настроенных епископов, смущавшихся термином «единосущный» и хотевших отстоять церковное учение в той неприкосновенности, в какой оно было принято ими от древности до возникновения арианских споров»[321]. Поэтому обозначение Евсевия расплывчатым и неточным термином «полуарианина»[322] 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[323]. 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 Святой Троицы. Они не сумели представить эти истины в логически правильной схеме и органической связи, но здесь не недостаток веры, а слабость мысли»[324].

Примечательно, что, в отличие от Евсевия Кесарийского, своего учителя и тезки, которого он почитал и называл «блаженным мужем», Евсевий Емесский остался практически незатронутым влиянием Оригена[325]. 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 «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. И вообще, в своих проповедях он затрагивал преимущественно проблемы христианской нравственности и конкретной церковной жизни.

В целом же можно сказать, что Евсевий Емесский, конечно, не был «богословским светилом первой величины» наподобие святителя Афанасия Великого и каппадокийских отцов, но, проникнутый благоговейным трепетом перед тайной Богословия, предпочитал лучше обойти молчанием спорные догматические вопросы, чем неточно выразиться насчет 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 веке 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, то есть 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»[326].

Вообще, не углубляясь в эту проблему, можно отметить, что догматическое значение древнецерковной аскетической и монашеской письменности по-настоящему еще не оценено. Ведь, как нами уже указывалось, все содержание этой письменности определялось ответом на главный вопрос христианского жития: «Как спастись?» – а поэтому «вокруг этой сотериологической оси сосредотачивались антропологические, нравственно-аскетические и эсхатологические проблемы, диапазон которых был очень широк, а регистры звучания поражали богатством оттенков»[327]. Это, например, отчетливо проявляется в одном из самых великих светочей святоотеческой аскетической письменности – у преп. Макария Египетского[328]. Естественно, что сотериология шла в теснейшей связке с христологией[329], без которой немыслима вся святоотеческая аскетика.

Наконец, завершением всего богословия IV века 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 нем представляется выходящим за границы данной работы. Следует только констатировать, что жизнь и церковное служение Златоустого отца исследованы достаточно детально как в русской, так и в зарубежной научной литературе, однако богословское миросозерцание этого великого отца Церкви остается еще во многом terra incognita. Обычно в нем видят преимущественно (а иногда и исключительно) «моралиста», то есть церковного писателя, целиком и полностью погруженного в область проблем нравственности. Типичным представляется в этом плане суждение Э. Пюэша: «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, как оно определено на Никейском Соборе, и повторяет неизменно те положения, которые сделались традиционными со времен Афанасия Великого. Св. Иоанн оригинален только в области морали»[330]. Безусловно, в таком суждении (и подобных ему оценках) относительно Златоустого отца есть существенный «момент истины»: все творения его пронизывает этот сугубо нравственный настрой, который определяет, в частности, и его многочисленные экзегетические сочинения[331]. Этот настрой во многом определяется еще и тем, что св. Иоанн был одним из главных вдохновителей монашества в конце IV – начале V века, считавших монашескую жизнь образцовым путем к достижению высот христианской жизни[332].

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 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»[333]. И не случайно христология Златоустого отца может служить образцом корректности и четкости: различая два естества в Господе, он непрестанно акцентирует их единство; особенно важно, что в этой христологии ясно обозначены существенные моменты православного диофелитства, то есть учения о двух действиях Христа[334].

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»[335]. Таким образом, в творениях этого отца богословие Церкви в IV веке 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, нисколько 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 антиникейца мятежником государства. Вот почему конечной целью своей религиозной 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»[336].

Подобная установка этого выдающегося государя, сыгравшего к тому же основную роль в торжестве христианства над язычеством[337], 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 действенен был последний принцип ветхозаветного человечества в царствование 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 свободных 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»[338]. Как бы то ни было, именно при этом императоре и благодаря его инициативе состоялся Второй Вселенский Собор, знаменующий собой очередную победу Православия.

Церковное богословие в начальный период христологических споров: соблазны ересей и борьба за православие[339]

Учение о Лице Господа нашего Иисуса Христа и особенно учение о таинстве Боговоплощения составляет, как известно, сердцевину 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, 42--44). На вере в Боговоплощение зиждется все духовное ведение (или миросозерцание) христианина и вся духовная жизнь его, все его чаяния и упование, самое его спасение»[340]. Уже начиная с самых истоков христианского богословия, это учение составляло Альфу и Омегу его[341]. И в период так называемых «триадологических споров» христология вкупе с сотериологией представляла собой один из главных нервных центров догматической борьбы[342]. Начиная с конца IV века, такое центральное положение христологии становится все более и более ясным и весомым. Тенденция, ведущая к более глубинному постижению церковным веросознанием великой тайны Домостроительства нашего спасения, вызвала и нарастающее противление духов злобы поднебесных, действующих через людей. Поэтому Церковь вступала в один из самых бурных и опасных периодов своей истории, который продолжался около трех столетий.

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»[343]. Этот Аполлинарий Младший (ок. 310–390) был личностью, несомненно, одаренной и незаурядной[344]. Один из самых образованных людей своего времени, он глубоко усвоил античную культуру и сам был профессиональным ритором[345]. Насколько вошла эта культура в его христианское мировоззрение и органично переработалась им – вопрос сложный. Но, видимо, у современников на сей счет были определенные сомнения[346]. 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 века, которые с блестящим классическим и богословским образованием соединяли глубокую склонность к подвижничеству и проводили строго аскетическую жизнь»[347]. Эта строгость жизни и эрудиция Аполлинария скоро сделали его известным среди восточных христиан, особенно когда он сблизился с св. Афанасием и стал его верным соратником в борьбе с арианами. И не случайно св. Епифаний Кипрский характеризует его так: «Старец (ὁ πρεσβύτης) и досточтимый, всегда возлюбленный для нас и для блаженной памяти папы Афанасия, а равно и для всех православных»[348]. 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 Писания[349]; судя по остаткам его экзегетических произведений, он по стилю толкования приближался к антиохийской экзегезе, и его влияние прослеживается в толкованиях блж. Феодорита Кирского[350]. 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»[351].

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 Великий[352], который, правда, никогда тесно не сближался с ним, а позднее стал быстро дистанцироваться от впадающего все глубже и глубже в ересь Лаодикийского епископа[353]. В оппозицию к аполлинарианству встал и св. Григорий Богослов, который увидел в нем пагубное «новшество» (или «нововведение» – καινοτομία), увлекающее людей простодушных[354], а св. Григорий Нисский, став одним из главных обличителей этой ереси, прямо обвинил Аполлинария «в уничтожении совершенного Иисусом Христом дела спасения людей»[355]. 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, что бы кто ни говорил, породил остротой ума очень серьезную ересь»[356]. Созвучен с ним и блж. Иероним: «Аполлинарий написал прекрасные сочинения против Порфирия: и я одобряю труд этого мужа, хотя осуждаю неразумное во многом его учение»[357]. Таким образом, с духовно-нравственной точки зрения ересь

Аполлинария возникает как результат весьма примитивного порока, возникшего в человечестве в результате грехопадения: желания показать свое интеллектуальное превосходство, утверждая свою греховную самость. Им руководила прежде всего не любовь к Истине, а стремление возобладать над прочими, «менее одаренными индивидуумами»; то есть 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 ариан[358]. Более часто высказывается мнение, что основной причиной возникновения аполлинарианства является «симметричная» или «разделительная» христология представителей Антиохийской школы, особенно Диодора Тарсского[359]; 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 Самосатскому[360]. Все эти гипотезы, за исключением, пожалуй, первой, содержат какие-то моменты истины, но генезис того или иного учения или лжеучения не объясняет всей полноты сути его. 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 воспринято 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»[361]. 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-х годах IV века, но эволюция данного лжеучения продолжалась и после смерти ересиарха, хотя после Халкидонского Собора оно как самостоятельное течение перестало существовать[362]. 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 различны[363]. Это во многом объясняется тем, что исходные сотериологические принципы Лаодикийского епископа кардинальным образом отличались от арианских: для него тварь (даже высшая) не могла спасти другие твари; это возможно было только Богу. В данном случае Аполлинарий был искренне единодушен со свт. Афанасием и прочими православными отцами[364]. 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 плотию). Причем в этом единстве Бог играет активную роль, Он действует (ἐνεργεῖ), а плоть, или «человек», как ее иногда называет Аполлинарий, является «орудием» (το ὀ̃ργανον), а такому «орудию» и «Движущему» (το κινοῦν) 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»[365]. Идею такого единства ересиарх иллюстрирует так называемой «антропологической парадигмой» (или «моделью»), то есть сравнением единства божества и плоти во Христе с единством души и тела в человеке[366], причем использует эту «парадигму» весьма активно и делает из нее очень далеко идущие выводы, как никто из христианских богословов до него[367]. Он говорит: «Как человек есть одна природа, так и Христос, сделавшийся подобным человекам (Флп. 2, 7)»[368]. Еще Христос уподобляется «единой природе, состоящей из обеих частей (φύσεως μίας ἐξ ἑκατέρου μέρους σονατασένης)" [369]. 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 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 приявший 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»[370]. 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[371], то подавляется и попирается Им. Конечно, ересиарх не учил о том, что Свою плоть Слово «принесло с неба», в чем его неоднократно упрекали оппоненты[372], но признание ущербности человеческого естества Господа искажало всю перспективу христианского вероучения, в том числе и учение об обожении[373]. 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 θεία 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 (μεσότης οὔτε ἄνθρωπος οὔτε Θεὸς ἀλλὰ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις). Не будучи человеком, это существо подобно человеку, только высшая духовная сторона в нем заменяется Божеством»[374]. Данная интуиция Аполлинария была тесно связана с его глубинным 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 абсурдом[375]. Кроме того, признание человеческого ума в Господе, согласно Лаодикийскому епископу, «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»[376]. 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, то есть несторианством. Печальный пример Аполлинария показателен в том плане, что он проявляет одну закономерность: ревностная борьба с ересью, при отсутствии должного догматического целомудрия, внутреннего смиренномудрия 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»[377]. Первый по времени из них – Диодор – был современником Аполлинария (умер ок. 390–393) и значительную часть своей жизни провел в Антиохии, где он, скорее всего, неоднократно встречался с Лаодикийским епископом[378]. 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 (святителей Игнатия Богоносца, Иринея Лионского и др.), активно полемизировавших против докетизма[379]. В определенной степени было оправдано и отрицание им «антропологической парадигмы», которая, по мнению Диодора, затемняет различие естеств во Христе[380]. 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». Кстати сказать, данную идею Диодора позднее воспринял и Несторий[381]. Но при таких несомненных положительных моментах наблюдается тот факт, что акцент на неслиянно*сти* 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 (κατάχρηστικως). 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 прочь 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»[382]. Можно еще добавить, что «сугубой симметрии» двух природ в Богочеловеке не может быть уже и потому, что их разделяет в некотором роде «онтологическая пропасть», поскольку Божественное естество – не тварно, а человеческое является тварным естеством; такая пропасть легко переступается и преодолевается только Богом, Его «кеносисом» и «снисхождением». Следовательно, «ассиметричная христология» более полно проявляет глубинную суть Домостроительства спасения, чем «симметричная», хотя крайности «ассиметрии» (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 сведений[383], но сообщения церковных историков Сократа, Созомена и Феодорита, а также некоторых других источников позволяют восстановить ряд моментов ее. Точно известно, что, происходя из состоятельного и знатного антиохийского рода[384], Феодор после обычных циклов школьных занятий обучался в училище знаменитого ритора Ливания вместе с св. Иоанном Златоустом и Максимом, будущим епископом Селевкийским[385]. Именно с этого времени началась дружба Феодора с Златоустым отцом, продолжавшаяся до самой кончины святителя. Скорее всего, под влиянием 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»[386]. Как говорит блж. Феодорит, Феодор «наслаждался учением прежнего Диодора и был общником и сотрудником божественного Иоанна, ибо они сообща почерпали из духовных источников Диодоровых»[387]. Златоустый отец оставил нам замечательный памятник – два «Увещания к Феодору падшему»[388], где он так описывает жизнь в этой

обители: «Роскошные яства были презрены, драгоценные одежды отринуты, всякая пышность попрана, 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 братий – это ты считал выше всякого благородства» (II, 1). Называются и некоторые имена из этих братий: «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 братий 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 не случайно 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, 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 братий подействовали – Феодор вновь вернулся к подвижнической жизни[389].

Спустя некоторое время он принимается в клир Антиохийской церкви и около 382–383 годов становится, при архиепископе Флавиане, пресвитером. Сразу же Феодор проявляет себя как ревностный защитник христианства в этом древнем «мегаполисе», где традиции язычества были еще очень мощными, а также как искусный полемист против ересей арианства и аполлинарианства. Приблизительно в 392–393 годах 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 нарекание церковной власти; та же судьба постигла их и в Константинополе, где Поместный собор, возглавляемый столичным архиереем Аттиком, осудил их. После этого они нашли приют в Мопсуестии, пробыв там достаточно продолжительное время[390]. 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 Феодор[391]. 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»[392]. 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 македонианами и защите божества Святого Духа[393]. Наконец, нам известно, что когда св. Иоанна Златоуста постигла опала, Феодор прилагал все свои старания 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[394]. Можно еще добавить, что у Феодора был родной брат

Полихроний, о котором блж. Феодорит замечает, что он «прекрасно также пас церковь Апамейскую, быв богат и даром слова, и блеском жизни»[395]. 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 Писанию брата и был чужд его неправомысленных суждений в области вероучения[396].

Таким образом, жизнь Феодора практически не вызывает никаких нареканий. Он скончался в мире с Церковью в 428 году. По словам блж. 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 разбойническою шайкою Аполлинария и святым овцам доставлял превосходное пастбище»[397]. П. Гурьев дает более трезвую характеристику его: «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»[398]. Эта характеристика, как нам представляется, близка к истине.

Как церковный писатель Мопсуестийский предстоятель был чрезвычайно плодовит, но от его огромного литературного наследия сохранилось очень немногое. В греческом оригинале дошло до нас только «Толкование на двенадцать пророков», а от остальных сочинений сохранились лишь отрывки[399]. 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 (μήνυσις) которой является первая истина[400]. 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 присутствуют, хотя они в основном выдержаны вполне в корректных с точки зрения Православия тонах[401]. Ряд фрагментов дошел и в латинском переводе; кроме того, в конце XIX века был опубликован латинский перевод «Толкований на Послания св. Апостола Павла» (десяти посланий)[402]. Среди сирийских несториан Феодор пользовался высочайшим авторитетом, а потому 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 утеривались. Так, в начале XX века был найден один из главных догматических трактатов Мопсуестийского епископа – сочинение «О Воплощении», но оно было утеряно во время бурных перипетий Первой мировой войны[403]. 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 Феодора[404]. Полностью дошел также и перевод «Диспута с македонианами», важный с точки зрения его учения о Святом Духе. Особенно следует отметить сирийский перевод «Огласительных проповедей» Мопсуестийского архиерея, изданный (с переводом на английский язык) А. Минганом[405]. Будучи числом шестнадцать, эти проповеди подразделяются на две группы: первая (10 гомилий) является достаточно подробным изъяснением Символа веры[406], а вторая содержит в себе толкование Молитвы Господней и разъяснение смысла церковных таинств; эта вторая часть особенно важна для понимания экклесиологии

и литургического богословия Феодора[407]. 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» эпохи[408]. Во всех 16 проповедях прослеживается 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 менее акцентирует внимание на различии 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 миросозерцания.

Довольно часто Мопсуестийского предстоятеля рассматривают в качестве экзегета par excellence; сирийские несториане так и называли его – «Толкователь»[409]. 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, а поэтому нисколько не удивительно мнение, что богословие Мопсуестийского епископа есть систематизация его экзегезы[410]. Но указанный принцип имеет и еще одно важнейшее значение: искажение в каком-либо из составляющих начал этого триединства (то есть в духовной жизни, богословии и экзегезе) влечет за собой и некорректности, а также серьезные ошибки и промахи в других. И в этом плане можно констатировать, что

подход Феодора к Священному Писанию вряд ли был безупречным[411]. 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, Апокалипсиса и др.), а также отрицание мессианского значения ряда ветхозаветных пророчеств. Эти моменты, вкупе с сугубой приверженностью Мопсуестийского архиерея к историко-грамматическому методу толкования Священного Писания, сыграли определенную роль в том, что в последующей греческой церковной письменности Феодор приобрел сомнительную репутацию «иудеомыслящего». 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 незыблемыми фундаментами. Это ясно 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 миросозерцания далеко не всегда можно считать безупречными. Так, спорной является его точка зрения на то, 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 нравственном совершенствовании через борьбу с этими страстями[412]. Определенные вопросы вызывает и его учение о двух состояниях («катастасисах») мира: настоящем и будущем, а

также некоторые другие грани его воззрений[413]. 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, сложилось вполне устойчивое видение этой христологии, которое сводится к одному краткому тезису: Феодор является несомненным предшественником Нестория[414].

В западном католическом богословии (не говоря о протестантской науке, где, как известно, границы между ортодоксией и ересью практически никогда не признавались)[415] 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 правомыслие, а другие, наоборот, придерживаются традиционной точки зрения[416]. 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 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 аполлинаристами[417]. Иногда эти защитники даже полагают, что христология Мопсуестийского архиерея принципиально не отличалась от учения о Лице Господа Иисуса Христа свт. Кирилла Александрийского[418]; 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 неслиянность[419]. 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. А 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 христологии[420], 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 об ипостасном соединении естеств во Христе, оказываются неосновательными, поскольку приводятся убедительные контраргументы: понятие «ипостась» у Мопсуестийского архиерея отнюдь не отождествлялось с понятием «лица», а, наоборот, тесно сближалось с термином «природа»[421]. Аналогичных примеров можно привести еще несколько.

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 мировидения[422]. Тенденция к резкому разграничению естеств во Христе у него явно усилилась, а единство их выражалось очень бледно. 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 них[423] подчеркивается, что от Девы родилась, конечно, не Божественная 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 собою «точное сочетание» (συνάφεια ἀκριβής). 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, то есть Того, Кто принял «образ человека», и Того, Кто был воспринят[424]. Само собою разумеется, 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[425], но сам текст не дает оснований для подобного вывода. 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 подъял на свои плечи, но не более. Намеченные идеи частично повторяются, а частично получают развитие в восьмой «гомилии»[426]. 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 природы остаются различными, 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 как раз тесно ассоциируется с указанным представлением.

Таким образом, при самом беглом рассмотрении двух гомилий Мопсуестийского предстоятеля обнаруживается, вне всяких сомнений, основная дуалистическая интуиция его христологии. Она преобладает и в греческих фрагментах. Так, в одном из них (PG. T. 66. Col. 976) говорится, что Сын Божий, вселившись (ἐνοικήσας) в «воспринятого» (τὸν λαμβανόμενον), приготовил его сопричаствовать всей той славе, которой Сам вселившийся причаствует по природе; в результате образуется одно Лицо (ἕν πρόσωπον). В другом отрывке (PG. T. 66. Col. 981) высказывается мысль, что это Лицо по единению (или «в соответствии с соединением, согласно единению» – ἕν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν) образуется так, как образуется едина плоть мужа и жены (см. Мф. 19, 6). Поэтому различием естеств не разрушается «единение Лица» (τοῦ πρόσωπον ἡ ἕνωσις). Ибо когда мы различаем естества, то говорим, что совершенна природа Бога Слова и совершенно Лицо [Его], ибо нет безличной ипостаси (οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἐστι ὑπόστασιν); и аналогичным образом – совершенна природа [воспринятого] человека, как [совершенно] и лицо [его]. В следующем сразу за этим отрывком фрагменте (Ibid.) данная мысль опять повторяется, играя 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 взор свой на единение (πρὸς τὴν ἕνωσιν), то провозглашаем, что оба естества есть одно

Лицо, причем человечество с помощью божества воспринимает от сотворения (παρὰ τὴς κτίσεως) славу, а божество в нем совершает должное (τὰ δέοντα). Еще один отрывок (PG. T. 66. Col. 1013) также очень важен: «Способ соединения по благоволению (κατ᾽ εὐδοκίαν ἑνώσεως), сохраняя естества неслиянными и нераздельными (ἀσυγχύτους φυλάττων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαιρέτους), 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 (μιᾶς αὐθεντίας καὶ δεσποτείας)». Этот последний фрагмент важен в том плане, что здесь Феодор, как это ни парадоксально, выступает предшественником монофелитов. Наконец, следует обратить внимание и на еще один фрагмент (PG. T. 66. Col. 992), где говорится, что Дева Мария может называться и «Человекородцей», и «Богородицей»: первое наименование соответствует естеству вещи (τῇ φύσει τοῦ πράγματος), а второе наименование – 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 такого верного понимания. Однако такой напряженный поиск его богословской мысли был направлен не к эпицентру Православия, а в сторону и 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[427]. 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 века[428]. 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. Не случайно поэтому, что для Феодора глубоко чуждым было и учение об обожении, которое неотделимо от христологии (так же, как и от учения о Святом Духе) и увенчивает их[429]. Ибо «признать, что человеческое

существо может быть обожено, означало для него, что оно всецело превращается в Божественное по природе, что для него одновременно непостижимо и невозможно. Неудивительно поэтому, что он рассматривал ипостасное или существенное единство во Христе как разрушающее Его человечество. Вторжение одной природы в другую не могло сохранить целостность обоих»[430]. 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 сщмч. 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 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» (преп. 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»[431].

3. Несторий и его ересь

Наверное, в истории христианской Церкви Несторий вряд ли бы получил какое-либо заметное место, если бы по попущению Божиему исторические обстоятельства не сложились так, что не очень известный и не очень талантливый сирийский монах был возведен на Константинопольскую кафедру. Один историк XIX века характеризует Нестория следующим образом: он «обладал величавой осанкой, полным и звучным голосом (Сократ [Схоластик. Церковная история.] VII, 29) и природным даром слова; от природы бледное и сухое лицо его, светлый и глубокий взгляд придавали 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 святых 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""[432]. С этой характеристикой можно спорить, но некоторые существенные черты личности Нестория здесь действительно уловлены достаточно ясно.

Основные сведения о биографии Нестория (родился в последней четверти IV века, а умер около 450–451 годов) 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»[433]. Далее Сократ повествует о чрезвычайно жестких мерах, принятых Несторием по отношению к арианам, новацианам и македонианам. Впрочем, подобные меры вряд ли вызвали отрицательную реакцию христианского населения Константинополя, если бы не куда более серьезные обстоятельства. Их 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. Быв от природы красноречив, 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»[434].

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 сомнения[435], 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[436]. 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, то есть обвинение его в близости к Павлу Самосатскому и Фотину. Для сравнения можно привести один несторианский источник – проповедь Мар Нарсая (ум. 502), 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 (3Цар. 21, 8–16)». И чуть далее: «Беззаконная зависть недобрых людей возненавидела праведника из-за слова веры, излагаемого им. Больной Египтянин (подразумевается св. Кирилл Александрийский. – А. С.) в раздражении своем восстал…»[437] 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 за возникшие в связи с Несторием церковно-политические и догматические нестроения 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, следует это подчеркнуть особо, носил сугубо принципиальный характер, поскольку близкий к нему пресвитер Анастасий посягнул на наименование Девы Марии Богородицей. Был ли Несторий здесь невольным заложником обстоятельств – вопрос весьма спорный[438]. 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 единодушен 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. 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»[439]. 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[440]. Так и слово «Богородица» к первой половине V века 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»[441]. Если все же коснуться этого второстепенного вопроса, то можно констатировать, что в III веке понятие «Богородица» уже было в ходу среди церковных писателей: по крайней мере, его употребляли св. Ипполит

Римский и Ориген[442]. 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 небо[443]. Но наиболее яркое доказательство того, что слово «Богородица» вполне было приемлемо и для антиохийцев, представляет послание предстоятеля Антиохийской церкви Иоанна (ум. 441–442), который был насельником того же монастыря, что и Несторий (св. Евпрепия), и также в 428 году был избран на Антиохийскую кафедру[444]. Своему сотоварищу Иоанн пишет так: «В учении о спасении нас Христом, Царем всего мира, всего лучше употреблять слово, соответствующее Ему (подразумевается «Богородица». – А. С.), 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 неприлично говорить против самого себя. Ибо если твой ум мыслит так же, как отцы и учители 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 отвергается это слово, а следовательно и тот смысл, какой в нем заключается, то оттуда 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 (Флп. 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, раждаемаго от жены (Гал. 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 учениками»[445]. 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[446]. Это обнажается 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. – А. С.), Он был погребен вместе с плотью, после же Воскресения сраствори лся с тою же плотию, 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»[447]. 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 Нее[448]. Таким образом, Несторий, отвергая слово «Богородица», пытался заменить его новым и совершенно чуждым церковному Преданию термином «Христородица»[449]. Правда, сам Несторий, обращаясь к евнуху императора Схоластику, говорит, что он неоднократно употреблял слово «Богородица» (qua Dei genitrix nominantur, sicut nits, saepius diximus) [450] . В одной из трех проповедей, посвященных второму искушению Господа (Мф. 4, 6), которые были опубликованы в начале XX века 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 τῇ θεοτόκῳ παρθένῳ συμβεβηκότος)[451]. 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 Александрийского[452]. Но, думается, такой вывод является прямым искажением реальной действительности. Прежде всего, единственное употребление 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 самом 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»[453]. Это высказывание Константинопольского предстоятеля ясно указывает, что для него притворное признание имени «Богородица» было лишь тактическим ходом, призванным скрыть его принципиальное неприятие данного понятия[454]. 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 непозволительные крайности, одна из которых четко обозначается в том же послании: «Плоть же, соединенная с Божеством, сделалась, как богохульно учат они, божественною, получив обожение в Самом Слове (ipso Verbo deificationis)»[455]. По такому высказыванию ересиарха очевидно, 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 взаимообщения свойств[456]. 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 (ὅν δὲ ἀνέλαβεν ἄνθρωπον), не является по природе Богом, будучи таковым лишь соименно (ὀμωνύμως), вследствие воспринявшего его Сына Божиего[457]. В данном случае можно согласиться с одним исследователем, верно подметившим, что Несторий, не осознавая сути апофатического богословия отцов Церкви, сополагает Божественную и человеческую сущность (οὐσία) на одном онтологическом уровне, не понимая того, что в

святоотеческом Предании Божественная природа представляется превыше всякой тварной онтологии[458]. 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 (οὐκ ἄλλος ἦν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἄλλος ὁ ἐν ᾧ γέγογεν ἄνθρωπος). Ибо одно Лицо обоих благодаря достоинству и чести (ἀξία καὶ τιμῇ) Ему воздается поклонение от всякой твари, и Оно никоим образом и не в каком-либо временном отношении не разделяется инаковостью желания и воли (ἑτερότητι βουλῆς καὶ τελήματος). В том же духе выдержан и предшествующий фрагмент, гласящий: «Мы сохраняем естества [Господа] неслиянными, [считая их] сочетавшимися не по сущности, а по воле (οὐ κατ᾽ οὐσίαν, γνώμην δὲ συνημμένα). А поэтому мы отмечаем одну волю (θέλησιν), одно действие и одно владычество (δεσποτείαν) их, проявляющиеся в равенстве достоинства. Ибо Бог Слово, восприняв человека, которого Он до этого заранее предопределил, на основании [Своей Божественной] власти (τῷ τῆς ἐξουσίας λόγῳ) не отделил [Себя] от него, провидя его [особую] внутреннюю расположенность»[459]. В данных выдержках 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 предопределил человека к Своему вселению в него). Кроме того, эти фундаментальные интуиции христологии Нестория подкрепляются и своеобразным монофелитством и моноэнергизмом. 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 веком) сочинения, греческий оригинал которого ныне утерян[460]. Опубликованный в начале XX века, данный перевод вызвал 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)[461]. Высказывалось и более категоричное суждение в пользу принадлежности всего сочинения Несторию, который, как предполагалось, создал его накануне своей смерти[462]. Но подобная категоричность вызвала большие сомнения у Л. Абрамовски, считающей, что первая часть трактата (так называемый «Диалог») не написана ересиархом, а принадлежит некоему константинопольскому монаху, создавшему ее в период 450–533 гг.[463] Однако и подобное предположение в свою очередь подверглось критике[464]. Можно еще указать, что «Книга Гераклида» невысоко оценивалась с точки зрения своего богословского содержания: отсутствие внутренней логики и слабость аргументации в ней производят, как отмечалось, удручающее впечатление[465]. Впрочем, вне зависимости от того, принадлежит ли «Книга Гераклида» целиком 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 Христа[466].

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 коренного 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*[467]. Вследствие чего «в древнегреческом словоупотреблении πρόσωπον не имел онтологического наполнения, характеризуя внешнюю, преходящую, а следовательно – онтологически относительную, акцидентальную сторону действительности»[468]. Такое основное значение проявленности вовне указанного понятия было поколеблено в христианстве, и основную роль здесь сыграли великие каппадокийские отцы, сблизившие термин «лицо» с понятием «ипостаси». А благодаря такому тесному сближению указанный термин приобрел «онтологическое, субстанциальное измерение»[469].

Этот мощный 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»[470]. Кстати сказать, подобное соотношение данных основополагающих богословских терминов было характерным и для всей последующей несторианской традиции, а вследствие этого для нее было органичным учение о двух ипостасях во Христе, восходящее к Несторию[471]. Что же касается понимания «просопического единства» во Христе, отраженного в «Книге Гераклида», то суть его 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 природ 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 несоединившимся 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?""[472]. Из этих рассуждений современного апологета несторианства видно, что Нестория отделяли от Православия не только терминологические нюансы, поскольку за различиями в терминологии ясно улавливаются 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 (то есть Вторая Ипостась Святой Троицы) сначала родился по божеству от Отца, а затем по человечеству – от Пречистой Богородицы Марии. И если для Нестория Слово (то есть Бог Слово) «было обозначением Божества», то для православных богословов, начиная с великих каппадокийцев, Оно было обозначением одного из трех «способов бытия» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) Божественной сущности. В еретической христологии Нестория исходной онтологической реальностью служат две природы Христа, а в православной христологии 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, то есть 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 ипостаси ко Христу, то впали бы в заблуждение Нестория и разделили ипостасное единство Христа на два друг от друга отличных «личностных» существа»[473]. Такое коренное 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»[474]. Данный краеугольный камень веры и отбросил Несторий, а поэтому его христологический дуализм практически сразу вызвал неприятие подобного заблуждения православным веросознанием.

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 (διαμαρτυρία), где учение Нестория сопоставлялось с анафематствованным за 160 лет до этого учением Павла Самосатского»[475]. 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 мужеского возраста, большей частью находился при епископе Аттике в должности его секретаря. Так как на этом месте сделал он значительные успехи, то Аттик 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 Аттик иногда бывал страшен для еретиков, а Прокл на всех действовал кротко и старался привести их к истине скорее этим средством, чем силой»[476]. Помимо этого свидетельства прочие биографические сведения о св. Прокле очень скудны и отрывочны, а поэтому детали его жизненного пути восстанавливаются с большим трудом[477]. Родился он около 390 года (а вполне возможно, и в 375–380 годах) 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 вряд ли соответствует исторической истине[478]. Впрочем, если брать понятие «ученик» в широком смысле слова, то по духу своего богословского мировоззрения св. Прокл действительно во многом следовал Златоустому отцу[479]. Не случайно, по словам Сократа, именно Прокл, став Константинопольским предстоятелем, был главным инициатором перенесения мощей св. Иоанна Златоуста в столицу[480]. Но в основном наставником молодого Прокла был Аттик, 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 истории[481]. 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: «Девственная похвала ныне, братие». Тогда нечестивый Несторий сделался ненавистным для всех как по гордости, так и по зловерию своему»[482]. Гомилия, произнесенная св. Проклом, хорошо известна; это «Слово о Пресвятой Деве Богородице». Иногда ее датируют концом 430 года[483], 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

годах[484]. Как отмечает один церковный историк XIX века, «эта беседа Прокла вызвала единодушные рукоплескания слушателей и осталась знаменитой в древности как самое ясное и точное выражение догмата Воплощения, какое мы только имеем»[485]. Действительно, богатейшая греческая рукописная традиция проповеди, а также переводы ее на различные древние языки (латинский, сирийский, армянский, грузинский и др.)[486], 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 мышления[487].

Сама по себе проповедь очень невелика по объему[488] 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 ἑνότητος 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 Святый, «Пряхой» – осенившая [всех] свыше Сила, а «шерстью» – изначальное руно Адама. Прославляя 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 γυμνὸς) и не есть просто человек (ἄντρωπος 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 диавола, 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 αὐτὸς) 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»[489], 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»[490]. А посягательство на это величайшее таинство равнозначно предательству Господа. Отсюда понятна и суровость осуждения Нестория: «"Νεστορίῳ νεῴ ᾽Ιούδα» («Несторию, новому Иуде») – так была надписана хартия от Вселенского Собора к Несторию, с низложением и отлучением его от Церкви. Имя злосчастного ученика-предателя переносится на душу, уничижившую Преблагословенное имя Матери Господа нашего Иисуса Христа, Богородицы Марии!»[491]

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 спора[492], можно только сказать, что жаркая дискуссия относительно богословского наследия этих двух представителей Антиохийской школы сначала вспыхнула в Эдессе. В период 412–435 годов епископом здесь был Раввула – человек, несомненно, яркий и неординарный[493]. Хотя по матери и христианин, он, принадлежа к состоятельному сословию сирийского населения Римской империи, получил типично эллинское (то есть языческое) образование. Лишь достигнув возмужалого возраста, Раввула принял Святое Крещение, сразу же посвятив себя жизни подвижнической. И 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.). Одновременно он разделял многие богословские взгляды Александрийской школы и, в частности, горячо защищал слово «Богородица» как наиболее емко выражающее таинство Домостроительства спасения. И не случайно, что христологические воззрения Раввулы тесно сближались с христологией св. Кирилла Александрийского, а поэтому в спорах относительно Нестория Эдесский епископ, нисколько не колеблясь, встал на сторону Александрийского святителя[494]. Именно в качестве Эдесского предстоятеля Раввула оказывал всяческое покровительство и поддержку возникшей здесь еще в IV веке знаменитой школе[495]. Однако большинство преподавателей и учеников этой школы ориентировалось 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 году Ива занял Эдесскую

кафедру[496]. 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 Мелитенский[497], который в своих посланиях убеждал армянского католикоса Саака и армянскую знать осудить несторианство[498]. Хотя сам католикос занял уклончивую позицию в спорном вопросе, но в персидской части Армении нашлось немало христиан, поддержавших Раввулу и Акакия. Представителями их стали ученики Месропа Маштоца пресвитеры Леонтий и Авель, которые привезли в Константинополь к Проклу послание армянских христиан, просивших столичного предстоятеля разрешить спорный вопрос о православности взглядов Мопсуестийского епископа[499]. Отвечая им, св. Прокл и написал свой знаменитый «Томос к армянам», датирующийся 435 годом, который во многом представляет собою шедевр древнецерковного учения о Лице Господа Иисуса Христа.

Обращаясь к этому «Томосу»[500], следует отметить, что он начинается как бы с «нравственно-аскетического введения», поскольку его автор 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 является взаимосвязью: если богословие немыслимо 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 данным местом «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 ἄκρας ἑνώσεως), а слова св. Апостола Павла указывают на непреложность (τὸ ἄτρεπτον) [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 полноту человечества единого Господа. Ключевой фразой всего «Томоса» являются слова: «Я, будучи воспитан в благочестии, ведаю единого Сына и исповедую единую Ипостась Бога Слова». Само собою разумеется, что христология в рассматриваемом сочинении немыслима 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, то есть диавола, 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 превышеестественным 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 христологии[501]. 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, блж. Феодорит Кирский, разделяли, конечно, многие богословские посылки Константинопольского предстоятеля, но в своей основной христологической интуиции последний явно тяготел к той «ассиметрии» между Божеством и человечеством Христа, истину которой всем сердцем понимал Александрийский святитель, поскольку именно эта «ассиметрия» 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[502]. Однако, несмотря на такое «терминологическое преуспеяние» Константинопольского архиерея, оба святителя по сути были глубоко единодушны в своих христологических воззрениях. И оба они были принципиальными противниками возникшей ереси несторианства.

Впрочем, таких противников было предостаточно, хотя далеко не все они подвизались на поприще церковной письменности 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 не известно: единственной твердой датой может служить только его кончина – до 446 года (вероятно, он умер около 445 года)[503]. 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 (συναγονιστής) св. Кирилла Александрийского. Нельзя сказать,

что Феодот был плодовитым 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»[504], в котором ясно показал, что лжеучение Нестория находится в непримиримом противоречии с этим символом. Из гомилий же 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-иному расставляются акценты. Начиная первую проповедь, Феодот подчеркивает, что таинство Боговоплощения «победило смысл природы» (τὸν τῆς φύσεως λόγον ἐνίκησε), поскольку Дева, соделавшсь 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 τούς λογισμούς). В Воплощении чудодействует (θαυματουργεῖ) Сам Бог: пребывая тем, чем был, Он соделался тем, чем не был, не изменяя Своего Божиего естества, оставшегося бесстрастным. Такое «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 (τῇ συναφείᾳ) до божественной славы, так, чтобы Один и Тот же (ἕνα 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 расторгаешь 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 (букв.: «была слабой, немощной» – ἠτόνει) спасти нас, поскольку порок и заблуждение стали нашим навыком (ἕξιν). Ведь долговременная привычка к пороку заменила [их первозданное] естество». Примечательна и мысль Феодота, что для Своего Воплощения Слово промыслительно избрало бедную и отдаленную страну и рождается от бедной Девы, чтобы тихо (ἡσύχως) привести человека ко спасению.

Во второй гомилии появляется, так сказать, «гносеологический аспект» Боговоплощения, который был намечен еще святыми Апостолами[505]. Феодот исходит из обычной для святоотеческого богословия апофатики: Божественное естество недоступно уму человеческому. 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[506]. 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[507]. 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 высокое 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 γνώμης ἰδίας). Поэтому нет ничего удивительного, что Бог обитал в человеке, которого почтил Своим образом. Подобного рода мысли о высоком достоинстве человека постоянно встречаются в святоотеческой письменности[508], но своеобразным представляется объяснение Феодотом соотношения духовного и телесного начал в человеке. По его словам, «Бог почтил человека Своим образом, но дает ему ничтожное 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 памятованием о [своем бренном] 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 (μέτρίου φρονήματος)». В целом же человек, как «благородное живое существо» (εὐγενὲς ζῶον), один только и мог, несмотря на свое падение, быть тем, в ком воплотился Бог, Который воссоединил с Собою Свой образ. «Для благого Владыки не унизительно 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. Ириней Лионский[509]. 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»[510]. 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». Подобное усвоение страданий, или «страстей», было со стороны Слова добровольным (τῇ γνώμη) 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 более кратка, 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[511]. Возражая им, Феодот говорит: «Не укоряй Бога за страдания, но смотри на плоды (свершения – τὰ κατορθώματα) 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 Человеколюбию». Толкуя Ин. 1, 14, Анкирский епископ констатирует: «Сущий (ὁ ὤν) стал плотью; Он – Сущий 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 собою подразумевалась та мысль, что «естественное 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 людей»[512]. 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 термина «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. В старой научной литературе его обычно считали тем преподобным отцом, о котором повествует Палладий в своем «Лавсаике»[513], а также повествуют немногие другие древние христианские писатели[514]. Преп. Марк известен как автор корпуса аскетических творений[515], хотя некоторые их 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) свидетельствуют о популярности произведений преп. Марка в христианском мире[516]. Помимо аскетических творений перу преп. Марка приписываются и два догматико-полемических сочинения: «О Мелхиседеке» и трактат, кратко называющийся «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 году ученый грек А. Пападопуло-Керамевс по рукописи XIII века, а позднее (в 1905 году) была найдена и опубликована еще одна рукопись того же произведения, датирующаяся X веком[517]. В связи с публикацией этого трактата возникли два основных 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 и 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 «Лавсаике», а сочинение «"Против несториан» принадлежит другому Марку, бывшему в юности учеником св. Иоанна Златоуста и родившегося в 70–80-х годах IV века; позднее он

подвизался как монах в каком-то малолюдном городе (возможно, в Малой Азии)»[518]. 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»[519]. Гипотеза двух авторов находит поддержку и у А. Грибомона[520]. Широкое распространение имени «Марк» в IV-V веках позволяет такой гипотезе не терять своей вероятности.

Сложнее обстоит дело со вторым вопросом. Преп. Марк Нитрийский, о котором упоминает Палладий, никак не мог дожить до несторианских споров, поскольку скончался около 336 года[521]. Датой ante quem написания трактата «Против несториан» служит начало VI века, поскольку древнейшая сирийская рукопись перевода его точно определяется 553 годом. 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 около 515–518 годов[522]. Ибо между сирийским переводом и написанием греческого оригинала должен был пройти больший срок, чем два или три десятилетия, а кроме того, содержание трактата явно указывает на то, что автор писал его, когда несторианство только появилось. Данное обстоятельство не позволяет склоняться и к слишком ранней датировке литературной деятельности предполагаемого преп. Марка[523]. Скорее всего, трактат «Против несториан» был написан в самом конце 20-х годов или начале 30-х V века (но, вероятно, до Ефесского Собора). Был ли его автор настоятелем какого-то монастыря близ Анкиры[524] или же простым монахом, жившим в другом малоазийском городе в первой половине V века[525], остается неизвестным. 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 являлся уважаемым египетским аввой и произведение «Против несториан» было написано им в самом конце жизни (430–431)[526]. Во всяком случае, это был

православный церковный писатель или отец Церкви, давший решительный отпор зародившейся ереси Нестория.

Обращаясь непосредственно к рассматриваемому произведению[527], следует обратить внимание на то, что оно все построено на антитезе Православия как Истины и ереси, как заблуждения или прелести (πλάνη). Причем, по мнению автора, «[так как] дело Истины – терпение трудов и бесчестия, [как] 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». А поэтому противоположность православных и еретиков есть противоположность трудолюбцев (φιλόπονοι) и сластолюбцев (φιλήδοναι), то есть названная антитеза есть прежде всего нравственная антитеза (I). И уже над ней надстраивается догматическая антитеза. Естественно, что последняя рассматривается преимущественно в области христологии. Еретики, или враги Истины, суть те, которые «разделяют надвое (διαροῦντες 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 ἥνωται)» 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 собою 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»[528].

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 ἀμφοῖν) [естеств Состоящего]». Это

«соединенное по ипостаси» (τὸ καθ᾽ ὑπόστασιν ἡνωμένον) нельзя разделять (XVII), ибо Он – Бог Слово с собственной [Его] плотью; имя же этого неразделимого сочетания (τῆς ἀδιαιρέτου συναφείας) – 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[529], 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. Поэтому, акцентируя единство Господа, автор сочинения говорит: «Распятый Христос – Божия Сила и Божия Премудрость – есть Бог Слово, соединенный (ἡνωμένος) с Его человеческим естеством» (XX)[530]. Для преп. Марка это – апостольское учение, поскольку «святые Апостолы не говорят, что пострадал чистый (γυμνὸν – «один только») Бог или простой человек, но и Бог и человек вместе, то есть 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, а 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 περιεργάζεσθαι), «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 вовеки. 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[531].

Именно опираясь на Священное Писание, автор суммирует свои христологические воззрения следующим образом: «Повсюду Божественное Писание говорит об едином Христе и Сыне Божием – Боге Слове вместе с Его собственной плотью. И говоря о Сыне Божием, говорит о соединенном [из двух естеств] Христе (τὸν Χριστὸν ἡνωμένον); 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 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 (λυτροῦται) 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[532], а только подчеркивает полное соответствие его с Правдой Божией. Данная идея в трактате предполагает добровольное усвоение человеком благодатных плодов искупления. Это усвоение осуществляется прежде всего в церковных Таинствах. И не случайно преп. Марк вопрошает своего оппонента: «Разве не спогребался ты с Ним [Господом] 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 Она – только [кровь]? Ведь тогда ты не принимаешь [внутрь] 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 ἄξιά εἰσι), 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 действенную Божественную силу[533]. 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[534], 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). Богословие преп. Марка, в том числе и его литургическое (или более узко – евхаристическое) богословие, является, как и у всех отцов Церкви, преимущественно опытным богословием, 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""[535].

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 привержен «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 таким сущностным 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 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»[536]. 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 частичное 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. Сугубый 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 собою «своеобразную главу монашеского богословия» (ein eigenartiges Kapitel mönchischer Theologie)[537], но, на наш взгляд, это сочинение принципиально ничем не отличается от рассмотренных произведений св. Прокла или Феодота Анкирского, которые вряд ли можно отнести к течению именно монашеского богословия. Вообще, само понятие mönchischer Theologie вряд ли имеет право на существование, поскольку

монахи, в лучших своих представителях, всегда были выразителями соборного веросознания Церкви.

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»[538]. 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 Божественного 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»[539]. 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 «анти-разум» или голое ratio. А такой «анти-разум» не может претендовать на то, чтобы обладать здравым, то есть здоровым, смыслом, поскольку он в самом корне своем поражен болезнью греха. Именно этот «анти-разум», 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 мышления (например, Святая Троица – или

Единица, или Троица), и теряет объемность и глубину мысли, даруемые 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.

Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II-VIII веков[540] (Некоторые наблюдения)

Известно, что религия Христова, зародившись в малом, но избранном Богом семитском народе, очень быстро вышла за пределы его. Усилиями многих первохристианских миссионеров, и в первую очередь св. Стефана Первомученика, «эллинистов» и особенно св. Апостола Павла, христианство в течение буквально одного-двух столетий распространилось по всему греко-римскому миру, выйдя даже и за пределы его. Оказавшись в этом мире, оно вынуждено было так или иначе говорить на языке этого мира – прежде всего на греческом. И не просто говорить, но и преображать этот язык. Естественно, что то же самое религии Христовой пришлось сделать и с имевшейся в наличии греческой культурой во всех многообразных ее аспектах. А важнейшей частью этой культуры, я бы сказал – средоточием ее, была античная философия, которая являлась не просто неким спекулятивным рассуждением, но и путем жизни. Она была изначально любомудрием, а оно, как то констатирует известный знаток этой философии П. Адо (у него, правда, речь идет о мудрости, что, на наш взгляд, не совсем корректно), «рассматривается во всей античности как способ бытия, как состояние человека, существующего совершенно иначе, нежели остальные люди… Если философия есть активность, смысл которой – упражнение в мудрости (т. е. в любомудрии. – *А. С.*), то упражнение это по необходимости заключается не только в том, чтобы говорить и рассуждать определенным образом, но и в том, чтобы определенным образом быть, действовать, смотреть на мир. Следовательно, если философия не только дискурс, но и жизненный выбор, экзистенциальное предпочтение и деятельное упражнение, то именно потому, что она есть

стремление к мудрости»[541]. Смысл и назначение философии во многом определил тот, кто отчеканил само это понятие. А как говорит Диоген Лаэртский, «философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор... Мудрецом же, по его словам, может быть только Бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть мудростью, а упражняющегося в ней – мудрецом, как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ ["любомудр"] – это просто тот, кто испытывает влечение к мудрости»[542]. Хотелось бы обратить внимание на данное определение языческого любомудра: через то, что в богословии называется «естественным Откровением», он ясно обозначил цель и назначение философии – она должна быть любовью к Богу и взысканием Истины и Премудрости Божией. Однако этот слабый просвет Откровения в ходе истории античной философии часто затемнялся, а порой и совсем пропадал. Если по своему исконному назначению она должна отвечать на вопрос «Qui est Veritas?» («Кто есть Истина»?), то в ходе земной истории этот вопрос часто стал подменяться знаменитым вопросом Пилата «quod est Veritas?» («что есть истина»?). Другими словами, начался процесс «апостасии» философии от Бога, а значит и от самой себя. Она стала искать некое «начало» бытия либо в какой-либо материальной стихии (огне, воде и т. д.), либо в лучшем случае – в неком безличностном Абсолюте (Уме, Едином и т. д.). Искажение «философского дискурса» шло рука об руку с искажением философского образа жизни: вместо шествия тесным и узким путем обожения философия пошла по широкому пути прелестного человекобожия, став зачастую суррогатом религии или как бы религией сверхчеловека, а точнее – религией недочеловека, еще и не ставшего человеком, т. е. не осознавшим в себе образ Божий. Существовать совсем без связи с религией она не могла[543], а поэтому ей пришлось основываться на псевдорелигии, то есть на различных формах язычества.

С пришествием на землю Сына Божия, то есть Бога воплотившегося и ставшего истинным Человеком, начался

обратный процесс возвращения философии к самой себе – процесс трудный, неоднозначный и проходивший в постоянном борении с инерцией «ветхого философствования». Данный процесс нашел свое отражение в творениях многих святых отцов и древнецерковных писателей. Не ставя перед собой глобальной задачи осмыслить весь этот процесс, хотелось бы наметить некоторые аспекты и грани его на примере отдельных мест в святоотеческих творениях. Можно только констатировать, что своего рода «прологом» данного процесса была попытка осмыслить подлинное значение и смысл философии в религии ветхозаветного Израиля как раз в тот момент, когда эта религия преображалась в Новый или Истинный Израиль. В творчестве Филона Александрийского, «Четвертой книге Маккавейской» и ряде других произведений так называемого «эллинистического иудаизма» (термин, кстати сказать, не совсем корректный) понятие «философия» стала мыслиться как Боговедение, теснейшим образом связанное с нравственными усилиями человека, направленными на достижение этого Боговедения[544].

Подобное видение философии несколько облегчило задачу древнехристианских писателей в деле преображения ее в истинное любомудрие. А подобная задача остро встала перед греческими апологетами II века, некоторые из которых до своего обращения были, так сказать, «профессиональными философами». И один из них, св. Иустин Философ и Мученик, так описывает свое обращение, вызванное встречей с неким старцем: «В сердце моем тотчас возгорелся огонь, и меня объяла любовь к пророкам и тем мужам, которые суть други Христовы; и, размышляя с самим собою о словах его (старца. – А. *С*.), я увидел, что эта философия (т. е. христианство. – А. С.) есть единая, твердая и полезная. Таким-то образом сделался я философом»[545]. Сам святой отец впоследствии на опыте узнал, что становление таким любомудром связано с большими искушениями для обратившегося, которому volens nolens приходится преодолевать мощное сопротивление не только собственных дурных привычек, пристрастий и греховных страстей, но и не менее мощное противодействие темных

духовных сил. По его словам, бесы противодействовали даже тем языческим мудрецам, в которых смутно брезжил свет Боговедения («семена [Бога]-Слова»). «Поэтому нимало не удивительно, если, по действию обличаемых демонов, подвергаются еще большей ненависти те, которые стараются жить согласно не с какой-либо частию посеянного в них Слова, но руководствуясь знанием и созерцанием всего Слова»[546]. Таким образом, св. Иустин первый наметил ту сущностную черту истинного любомудрия, которую позднее всесторонне показали отцы-подвижники, – неотделимость этого любомудрия от духовной брани. Знание «тактики и стратегии» подобной брани стало неотъемлимой частью науки христианского любомудрия.

После св. Иустина выражения «наша философия», «наша по Христу философия» и т. п. прочно вошли в святоотеческую лексику[547]. Смысловое поле этих выражений варьировалось, обрастало новыми нюансами значений, теряя некоторые старые или вновь обретая их. Любомудрие по Христу мыслилось либо как превосходящее прежнюю античную философию, но частично включающее ее, либо как исключающее полностью данную философию. Если сам св. Иустин склонялся к первому, то его ученик Татиан считал «нашу варварскую философию» полностью несовместимой с ветхой языческой мудростью[548]. Эти две тенденции прослеживаются и в дальнейшей истории греческой патристики. Традицию св. Иустина продолжил Климент Александрийский, который рассматривал греческую философию как своего рода «дело Божественного Промысла» и своего рода «предуготовление» эллинов к принятию Истины Благовествования, хотя в то же время подчеркивал явную ущербность такого «предуготовления» по сравнению со светом Евангелия. Одновременно Климент начертал и идеальный образ православного гностика, то есть истинного любомудра, который совмещал в себе «практику» (чистоту нравственной жизни, заключающуюся в постоянном стяжании добродетелей) и «теорию» (Богомыслие), веру и ведение, смирение и любовь[549]. Близко к Клименту в данном плане находился и его ученик Ориген, который считал, что есть много мировоззренческих моментов, в которых эллинские философы, с одной стороны,

согласуются с христианами, а с другой – расходятся с ними (plurima sunt in quibus nobiscum vel dissident vel concordant) [550]. Впрочем, следует отметить, что Ориген был порой более суров в отношении к античной философии, чем Климент. Подлинное решение философских проблем, согласно этому раннехристианскому дидаскалу, возможно лишь посредством Священного Писания (и вообще Откровения), которому человеческий разум должен добровольно и смиренно подчиниться[551].

В дальнейшем понятие «любомудрие» в древнецерковной письменности обогащается еще рядом новых нюансов. С возникновением и бурным расцветом монашества подвижническая жизнь рассматривается как высшее любомудрие. Св. Григорий Богослов, обращаясь к императору Юлиану Отступнику, пытавшемуся возродить «ветхую деньми» языческую философию, говорит: «Как же не дивиться нашим подвижникам, которых тысячи, десятки тысяч, которые посвящают себя на такое же и еще более чудное любомудрие, любомудрствуют целую жизнь и, можно сказать, в целой вселенной, как мужи, так равно и жены, спорящие с мужами в мужестве и тогда забывающие свою природу, когда нужно приближаться к Богу чистотою и терпением? И не только люди незнатного рода и всегдашнею скудостью приобученные к трудам, но даже некогда высокие и знатные своим богатством, родом и властию решаются на непривычные для них злострадания в подражание Христу. Хотя бы они не обладали даром слов, потому что не в слове поставляют благочестие и недолго годен плод мудрости, которая только на языке, как признано и одним из ваших стихотворцев, однако же в них больше правды; они учат делами»[552]. Таким образом, основной критерий подлинного любомудрия полагается в деле, то есть в святости жизни; это любомудрие несовместимо с эзотеризмом и не есть дело малой кучки «сверхчеловеков»: мужской и женский пол, раб и свободный, богатый и бедный – все призваны к нему. Естественно, такое любомудрие отнюдь не удел только иноков, о чем один из столпов древнего иночества глаголит своими златыми устами: «Можно ведь, живя в городе, подражать

любомудрию пустынножителей; и женатый и семейный может и молиться, и поститься, и приходить в умиление»; а поэтому, как говорит он, «будем стараться о целомудрии и прочих добродетелях и введем любомудрие пустынников в городах, чтобы нам явиться и пред Богом благоугодными, и пред людьми почтенными»[553]. Таким образом, любомудрие не просто сращивается с добродетелями, но особенно подчеркивается связь его и целомудрия, то есть цельность человеческой личности как образа Божия, которая достигается преодолением греховной двойственности и расщепления ее страстями. Среди прочих добродетелей, без которых немыслимо подлинное любомудрие, отцы Церкви часто подчеркивают значение смирения. По словам св. Григория Нисского, «в том и состоит величайшее достижение любомудрия, чтобы, будучи великим в делах, смиряться сердцем и осуждать жизнь [свою], страхом Божиим извергая гордыню»[554].

Подобное подчеркивание «практического» аспекта любомудрия в святоотеческом богословии отнюдь не означало пренебрежения аспектом «теоретическим». Это мы наблюдаем у святых каппадокийских отцов, для которых Бог есть (среди прочего) и Само-Премудрость (αὐτοσοφία – Премудрость Сама по Себе), а поэтому истинная философия есть любовь к этой Само-Премудрости, то есть Богомыслие[555]. Иначе и быть не могло, ибо, по замечанию св. Григория Богослова, «должно или самому любомудрствовать, или уважать любомудрие, если не хотим совершенно лишиться всякого добра и подпасть осуждению в неразумии, тогда как мы одарены разумом и посредством слова течем к Слову»[556]. Другими словами, человеку, как существу разумному и словесному (λογικός), по его Богосозданной природе присуще стремиться к высшему Слову-Разуму («Логосу»), то есть к умосозерцанию. Поэтому христианское любомудрие мыслилось в нерасторжимом единстве делания и созерцания, «практики» и «теории». Это единство восходит к Самому Господу, и оно отразилось в богодухновенных писаниях любимого Ученика Его. Ибо, «усматривая во всем осуществление высшей идеальной действительности, Апостол Иоанн не допускает никакой

противоположности между теоретическим и практическим, знанием и делом, верою и жизнию. Он всегда видит пред собою образ Божественного Учителя, у Которого слово и дело не составляют двух различных областей; отсюда и у Апостола Иоанна теория и практика не разделяются, но заключаются одна в другой и вместе составляют дивное целое, образ хождения, как ходил Христос. Всякое действие человека включает его всецелую личность. Этим и определяется и воззрение Апостола Иоанна на сущность познания вообще и религиозного в особенности: что не обнимает всей духовной жизни, не действует на нее определяющим образом, то и не познано, ибо познание есть такое именно постижение предмета, которое включает в себя не только проникновение познающего в самое существо познаваемого, но и наоборот – проникновение предмета познания во внутреннейшее существо познающего. Одно интеллектуальное обладание истиною не имеет никакой силы и значения. Апостол Иоанн никогда не мыслит истин религии как мертвых, холодных форм, которые можно знать, не проводя их в жизнь. Религия есть жизнь в полном смысле слова, обнимающая деятельность, силы и дарования всего человека, – жизнь по тому образцу, который всецело осуществлен в Иисусе Христе»[557]. Эта стержневая интенция всего христианского вероучения прослеживается позднее у многих отцов Церкви, и ученик святых каппадокийских отцов, а также двух столпов древнеегипетского монашества – преп. Макария Египетского и преп. Макария Александрийского Евагрий Понтийский выразил ее в такой краткой сентенции: «Христианство есть учение Спасителя нашего Иисуса Христа, состоящее из деятельного, естественного и богословского [любомудрия]»[558].

На протяжении первых веков после Рождества Христова постепенно возводилось монументальное здание христианской культуры, органичной и важнейшей частью которого было любомудрие по Христу. Наследие прежней античной культуры не отбрасывалось, но из него брались наиболее ценные «камни» (и даже целые «блоки»), пригодные для нового зодчества. По словам одного русского патролога, «христианские ученые стали

заимствовать из философии понятия и термины, усвоять методы и приемы мышления и рассуждения и этими средствами содействовать оправданию и разумному пониманию религиозных истин и тайн»[559]. Подобная открытость христианской культуры к античному наследию не означала ее неразборчивости: бралось только, что входило в новую структуру миросозерцания, противоположную по существу своему языческому мировоззрению, а все остальное без сожаления отбрасывалось[560]. В частности, заимствовались отдельные элементы из стоицизма, перипатетизма, платонизма и неоплатонизма, но это не означает, что возникал некий «христианский стоицизм», «христианский аристотелизм» или «христианский платонизм», ибо если возникали даже слабые предпосылки таких явлений, они сейчас же отторгались Церковью как ересь, поскольку были по сути несовместимы с Православием (яркий пример тому – арианство, представляющее собой попытку создания некоего «христианского платонизма»). Даже известный «Дионисиевский корпус», вызвавший и вызывающий столь много споров, являет, как это блестяще доказала серьезнейшая монография иеромонаха Александра (Голицина), сугубо православное миросозерцание своего автора, хотя он и не боится использовать отдельные неоплатонические модели мышления. «Афины и Иерусалим, Александрия, Каппадокия, египетская пустыня и традиции сирийской (Syrian-inspired) мистагогии и аскетической письменности – всё это встречается в [Дионисиевском] корпусе таким образом, каким они не встречались никогда до этого»[561]. В синтезе, осуществленном Дионисием Ареопагитом, монашеское тайнозрительное богословие играло ведущую роль, а все остальные элементы наслаивались как бы вокруг этой центральной оси[562].

Позднее данный синтез расширил и углубил преп. Максим Исповедник. Мировоззрение его, по характеристике С. Л. Епифановича, «нельзя назвать ни чисто богословским, ни чисто философским. Оно представляет собой гармоническое объединение богословия и философии, веры и знания, причем в нем не столько вера рационализируется, сколько философия

поглощается верой»[563]. Но мы бы несколько откорректировали данное суждение глубочайшего знатока творчества преп. Максима: как и подавляющее большинство святых отцов, преп. Максим не мыслил христианское вероучение в перспективе различающихся между собой и неадекватно противопоставляемых понятий «богословие» («теология») и «философия», ибо подобное неадекватное соотношение этих понятий вошло в обиход на Западе в «постсвятоотеческую эпоху» (а именно, в схоластике, из которой оно заимствовалось мыслителями нового времени). По словам же преподобного отца, «христианин любомудрствует тремя способами: заповедями, догматами и верой. Заповеди отделяют ум от страстей, догматы вводят его в ведение сущих, а вера – в созерцание Святой Троицы»[564]. Другими словами, христианство, как высшее любомудрие, объемлет нравственную деятельность человека, познание тварных вещей и, наконец, вершину всех усилий человека – Боговедение. И христианское вероучение, являющееся единым любомудрием, не разделяющимся искусственно на богословие и философию, альфой и омегой своей имеет веру, которой объемлется, естественно, и знание; верой здесь сопрягается в единое целое ум и сердце, «внутренний» и «внешний» человек, верой в единое созвучие настраиваются дух, душа и тело. Благодаря этому человек, будучи тварью и преходящим созданием, становится причастником Творца, обретая нетление, а вместе с ним такую способность умозрения, которая позволяет ему постичь многие тайны бытия. И тот, кто сподобился посредством всяческого утруждения плоти, постов, молитв и прочих подвижнических трудов уже в этой жизни достичь высоких ступеней духовного преспеяния, оказывается «на вершине ведения» и «воспринимает [духовным] зрением только умопостигаемые идеи сущих, отделяя их в уме от внешне явленных форм этих сущих, и воспринимает образы божественных [вещей], насколько им допустимо быть видимыми, которые формируют его ум для более божественного»[565].

Таким образом, для подлинно христианского любомудра и тайнозрителя истинное ведение здесь только начинается, а

нескончаемые горизонты этого ведения обнаружатся, для удостоившихся по благодати такого блаженства, в Царстве будущего века, когда мы будем видеть и знать не «отчасти» и «гадательно», но «лицем к лицу» и «познаем», как мы познаны (1Кор. 13, 9–12). Динамичный характер такого эсхатологического знания хорошо отразил в своем учении св. Григорий Нисский, согласно которому праведная душа на том свете в своем стремлении к высшему «никогда не останавливается, заимствуя от одного начала другое, причем начало всегда большего, не заканчивается самим собой, потому что желание восходящего не останавливается на том, знание чего уже достигнуто, но душа, по причине нового еще большего желания, восходит по порядку к новому и высшему, направляется всегда от высшего к высшему до бесконечности»[566]. Это нисколько не напоминает «дурную бесконечность», в которую проваливаешься, как в бездонную пропасть (подобная «дурная бесконечность» с ужасом падения в нее отражает скорее участь грешников, оказавшихся в аду и беспрестанно уносящихся в темную дыру неведения), но постепенное восхождение на вершину, поэтапное исхождение «от света к свету», где радость познания осиянием своим все более и более веселит душу. Такое эсхатологическое знание, как цель христианского любомудрия, не есть и растворение в некоем безликом Абсолюте: если умирающий Плотин сказал, что «сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной»[567], то для христианского тайнозрителя с момента смерти начинается новый этап непрерывного диалога личности, которая сотворена по образу Божию, с Личностью Творца[568]. Того диалога, в котором осуществляется истинное предназначение человека. Ибо, по словам отца Киприана Керна, «человек ответственен пред Богом в исполнении и раскрытии того замысла, который Богом изволен от вечности. Человек, как … «бого-словесное» существо, призван жить и ответить на это слово о бытии. Свою задачу он призван исполнить творчески, т. е. разумно и свободно. Призван творить в области нравственной, духовной, интеллектуальной, эстетической. Призван встать и идти по тому пути, который

указан ему Богочеловеком, сказавшим о Себе Самом: Аз есмь Путь, Истина и Жизнь (Ин. 14, 6). Куда ведет этот путь? Ответить можно одним словом: к обожению. Или скажем предсмертными словами самого св. Григория Паламы: «в горняя… в горняя… к СВЕТУ""[569]. Достижение этого Света, или обожение, и является конечной точкой любомудрия по Христу...

Таковы некоторые аспекты понимания подлинной философии согласно свидетельству греческих отцов Церкви. С эпохи так называемого «возрождения», а потом реформации и опять же так называемого «просвещения» (а точнее, помрачения) началась новая «апостасия» философии, кульминацией которой была всем нам хорошо известная марксистско-ленинская философия, претендующая на то, чтобы быть «царицей наук». Маятник этой «апостасии» дошел до предела, и сейчас, по нашему мнению, наступил тот момент, когда философия либо должна полностью умереть, либо начать свое настоящее возрождение. А возродиться она может только как православная философия, входящая в качестве органичной служебной части в благолепие гармоничного любомудрия по Христу, Который, по словам преп. Максима, «есть Царь деятельного, естественного и богословского любомудрия»[570]. Поскольку же это любомудрие зиждется на вере и увенчивается ею, то и философия, будучи пропедевтикой к такому любомудрию, путеводной звездой должна иметь также веру как свой исходный гносеологический принцип, исключающий всякую призрачную антиномию веры и знания или даже намек на подобную антиномию. По замечанию одного православного философа, «всякое действительное познание человека фактически и существует только в формации веры. Поэтому никакой вражды между верой и знанием в действительности нет и быть не может, и все ученые толки об этой вражде, несомненно, представляют из себя лишь очень странный продукт вопиющего недоразумения»[571]. В задачу философии как пропедевтики к любомудрию по Христу входит не только развеивание данного вопиющего недоразумения, но и четкое различие между единственной истинной верой (а двух и более истинных вер, по самому определению «истинная», быть не

может) и многочисленными и многообразными подделками под неё, то есть «псевдоверами». И святоотеческий опыт здесь бесценен...

Святоотеческое учение о Таинстве покаяния (Некоторые аспекты)[572]

В начале XX века молодой и талантливый русский патролог и богослов иеромонах Пантелеймон (Успенский), к сожалению, очень рано скончавшийся (а может быть, к счастью, ибо Господь взял его к Себе в 1918 году, избавив, видимо, от грядущих скорбей), писал так: «Христианство, взятое в целом, как объективно данная истина и как субъективно усвояемая жизнь, есть таинство – тайна... Таинство христианства – это, с одной стороны, христианская жизнь по вере; тайна христианства – это живая жизнь во Христе, верою воспринимаемая и деятельно осуществляемая, единая, нераздельная духовно-благодатная жизнь, усвояемая, ощущаемая и переживаемая всецелым существом человека, всеми его душевно-телесными силами»[573]. Далее этот автор еще отмечает: «Осязательным, конкретным выражением мистического элемента в христианстве служат церковные таинства как литургические священнодействия». Согласно ученому монаху, Таинства, совершаемые в Церкви, неразрывно сопряжены с христианской жизнью и вероучением. «Но что еще более делает их таинственными, так это то, что неуловимый и непостижимый элемент христианства дается в них в видимой, доступной и осязаемой форме, поскольку церковные Таинства представляют собою известного рода священнодействия, сообщающие в видимом, вещественном образе невидимую и таинственную благодать Божию... Поэтому церковные Таинства должны быть названы τά μυστήρια κατ᾽ ἐξοχὴν (Таинствами по преимуществу. – А. *С.*). Если христианство, как живой и нераздельный синтез христианской веры и жизни, мы позволим себе назвать μυστήριον как бы в квадрате, то в церковно-литургическом употреблении тот же термин является возведенным уже в куб»[574].

Не будучи специалистом в области догматического богословия и литургики, я позволю себе не акцентировать внимания на «кубе», а сосредоточиться более на «квадрате». Естественно, что «куб» в данном случае всегда будет

предполагаться, и исходным пунктом здесь должно быть то определение рассматриваемого таинства, которое, например, в XIX веке дал архиепископ Евсевий: «Покаяние есть Таинство, в котором верующий, с искренним раскаянием исповедуя грехи свои пред духовным отцем и получая от сего разрешение в них, в то же время невидимо, действием Святаго Духа, получает разрешение своих грехов от Самого Христа Спасителя»[575]. Подобного рода определения (естественно, с различными нюансами и несколько иными расстановками акцентов) встречаются в различных учебниках по догматическому богословию[576]. Учитывая этот существенный момент, мы, тем не менее, не концентрируя внимания на литургическом священнодействии, без которого, естественно, немыслимо Таинство покаяния, остановимся на соотношении внутреннего и внешнего в нем, обычно выражаемого понятиями μετάνοια и ἐξομολόγησις.

Первое понятие, как известно, отражает процесс внутренней духовной жизни, который известный знаток святоотеческой аскетики С. Зарин определил так: «Именно «покаянием» начинается христианская религиозно-нравственная жизнь человека. Чтобы начать новую, благодатную жизнь, нужно покинуть прежнюю, греховную; нельзя полюбить добро, устремиться к нему, не возненавидев предварительно – или одновременно – зла, не отвернувшись от него. «Покаяние» есть фундаментальный акт нравственного возсоздания человека – необходимая переходная ступень из состояния невозрожденности и греховности к жизни нравственной и богоугодной, и в этом отношении и с этой стороны является первым, основным общехристианским аскетическим средством»[577]. Не случайно, что именно с проповеди покаяния (покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное) начал Свое общественное служение наш Иисус Христос (Мф. 4, 17; Мк. 1, 15)[578]. И не случайно свт. Григорий Палама, процитировав это место Евангелия, говорит: «До Вочеловечивания (τῆς ἐνανθρωπήσεως) Слова Божия Царство Небесное было настолько далеко от нас, насколько небо отстоит от земли; когда же Царь Небесный возобитал с нами и соблаговолил

войти в единение с нами, тогда для всех нас приблизилось Царство Небесное». Отсюда следует и призыв святителя: «Будем каяться (μετανοήσωμεν), братия, молю, и явим плоды достойные покаяния (καρπούς ἀξίους τῆς μετανοίας), чтобы наследовать нам Царство Небесное, потому что оно стало близко к нам, да не удаляем сами себя от него вследствие дурных дел»[579]. Таким образом, согласно Фес- салоникийскому святителю, покаяние как внутреннее делание (и в определенной степени внешнее – благие дела) является неотъемлемым свойством здешнего бытия христианина[580]. Апостолы, получившие от Господа Духа Святого, многих привели, согласно преп. Макарию Египетскому, к покаянию, а поэтому «настал новый мир (κόσμον καινόν), избранный Богом»[581]. Следовательно, именно покаяние является характернейшей чертой Церкви Божией здесь, на земле. Ибо, по словам Злато-устого отца, грешник «чрез покаяние сделался уже чужим для диавола и своим в стаде Христовом»[582]. Поэтому нам следует пользоваться спасительным врачевством (лекарством – φάρμακον), или, лучше, – получим от Бога врачующее нас покаяние, потому что не мы Ему приносим его, а Он нам дарует его»[583]. И не случайно, что всеми ранними отцами Церкви и доникейскими церковными писателями покаяние признается «настолько важным, что поставляется наряду с крещением, а потому и носит наименование возрождения (св. Ириней, Климент Александрийский) или даже второго крещения (Климент Александрийский, Тертуллиан)»[584].

Суть покаяния как духовно-нравственного преображения человека достаточно емко определил преп. Иоанн Дамаскин: «Покаяние есть возвращение (ἐπάνοδος) от того, что противно природе, к тому, что согласно с природой, и от диавола к Богу с помощью подвижнической жизни и трудов (δι᾽ ἀσκήσεως καὶ πόνων)"[585]. Это определение покаяния весьма примечательно, ибо внешне стоическое выражение τὸ κατὰ φύσιν имеет совсем не стоический смысл и предполагает главным и исключительным образом значение естества, сотворенного Богом. Здесь сразу же напрашивается аналогия с преп. Антонием Великим, который в своем «Слове к монахам»,

включенным свт. Афанасием в его «Житие», говорит о добродетели так: «Добродетель имеет потребность только в нашей воле (τοῦ θέλειν), потому что добродетель в нас и из нас образуется. Она образуется в душе, мыслящее начало которой (τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ νοερόν κατὰ φύσιν ἐχούσης) пребывает в соответствии с естеством. А сего достигает душа, когда пребывает такой, какой сотворена; сотворена же доброй и совершенно правой (καλὴ καὶ εὐθὴς λίαν)"[586]. Но можно подчеркнуть, что преп. Иоанн Дамаскин прямо указывает, что возвращение к тому, что соответствует естеству, означает удаление от диавола и приход к Богу. Причем это возвращение не следует мыслить как завершение цикла, ибо слово ἐπάνοδος означает не только «возвращение», но и еще и «восхождение», и это последнее значение в данном контексте является единственно возможным (христианство, как известно, чуждо античному циклизму), ибо предполагает восхождение на более высшую ступень. А то, что такое восхождение достигается через аскезу и труд, указывает на постоянное усилие воли человека и его непрестанное устремление горе. И в этой связи не случайным представляется тот факт, что тема метанойи наиболее активно разрабатывается в аскетических творениях отцов Церкви[587].

Материал, содержащийся в творениях святых отцов относительно этой «метанойи», огромен, а поэтому в ограниченных рамках данной работы можно затронуть только некоторые существенные моменты святоотеческого учения о покаянии. Так, преп. Марк Подвижник указывает, что дело покаяния совершается тремя добродетелями: очищением помыслов, непрестанной молитвой и терпением постигающих нас скорбей. Причем, как отмечает преподобный отец, они исполняются не только наружным образом (οὐ μόνον φανεράν), но и умным деланием (νοερὰν ἐργασίαν), и в результате те, которые подвизаются в этих добродетелях, обретают бесстрастие. Покаяние рассматривается преп. Марком как постоянный духовно-нравственный процесс, присущий (при наличии, естественно, доброй воли) всем – грешным и праведным – и всегда, «ибо нет предела совершенству».

Восхождение к совершенству, нераздельное от покаяния, мыслится трехступенчатым: для начинающих – «введение в благочестие», для «средних» (μέσοις) – «преуспеяние» (προκοπή), для «совершенных» – «утверждение» (βεβαίωσις). А далее преподобный отец говорит, что покаяние как для «малых», так и для «великих» (μικρῖς τε καὶ μεγάλους) продолжается вплоть до самой смерти, ибо, по мысли этого замечательного подвижника, если диавол не перестает вести брань с нами, то и покаяние не должно быть бездеятельным[588]. Таким образом, для преп. Марка покаяние, неразрывно связанное с духовным преуспеянием и бранью против духов злобы поднебесных (ср. Еф. 6, 12), есть постоянная константа здешней жизни христианина. Или, как определяет данную константу современный православный писатель, покаяние – «это основа духовной жизни, являющаяся движущей силой в вечно повторяющемся, происходящем каждую минуту повороте от зла к добру»[589]. Собственно говоря, отсутствие покаяния и смирения и привело к тому, что грехопадение первых людей, преступивших заповедь и не попросивших прощения у Бога, и привело человечество к столь пагубным последствиям[590]. Необходимость такой «постоянной константы покаяния» связана еще с тем убеждением, которое характерно для многих отцов Церкви и которое четко выразил во II веке автор «Второго послания к коринфянам», приписываемого св. Клименту Римскому: «Покаемся, пока живем на земле», ибо «пока еще живем в мире этом, должны каяться от всего сердца в том зле, которое мы сделали во плоти, чтобы получить от Господа спасение, доколе имеем время покаяния. Ибо по отшествии нашем из мира мы уже не можем там исповедоваться или покаяться»[591]. Подобное непрестанное покаяние является тяжким трудом и подвигом, а поэтому, по словам преп. Иоанна Лествичника, душа, лишенная «первого дерзновения перед Богом» и потерявшая «надежду бесстрастия», стремится «благочестиво умерщвлять себя подвигами покаяния, если только в ней осталась хоть искра любви или страха Господня»[592]. Эти подвиги, без которых нет духовного преуспеяния, в идеале должны быть увенчаны святостью, о чем

гласит одна древняя «апофтегма»: «Один брат спросил авву Пимена: «Что значит раскаяться в грехе?» – «Не делать более греха», – отвечал старец. Праведники потому и названы непорочными, что они оставили грехи и сделались праведными»[593]. К этому идеалу и должны устремляться все христиане, хотя, конечно, далеко не все достигают его.

И тем не менее, хотя покаяние неотделимо от тяжких трудов и подвигов, оно приносит радость, а поэтому Антиох Монах, инок Лавры св. Саввы Освященного и аскетический писатель VII века, называет его «сладким» (ὡς γλυκῖά ἐστιν) «лекарством жизни» (φάρμακον ζωῆς)[594]. Поэтому не случайно как преп. Иоанн Лествичник, так и преп. Симеон Новый Богослов говорят о такой духовной радости («радостотворном плаче»), являющейся плодом покаяния[595]. Естественно, это не единственный плод, ибо св. Василий называет достойными плодами еще «дела правды (ἔργα δικαιοσύνης), противоположные греху, которые должен плодоносить кающийся»[596]. Следовательно, покаяние есть не только внутренний духовный процесс, совершающийся в душе человека, но этот процесс имеет свое завершение вовне и зримо выражается в доброделании. И это естественно, ибо православное миросозерцание и православное житие нельзя помыслить без единства внутреннего и внешнего. Данное единство преп. Симеон, обращаясь к братиям своей обители, выражает так: «Будем каяться не только от всей души (ὁλωψύχως) и отринем не только злые деяния наши, но и сами лукавые и нечистые помыслы [нашего] сердца»[597]. Одним из внешних выражений глубинного внутреннего преображения человека являются плач, рыдание и слезы, о которых постоянно говорит все тот же преп. Симеон[598], а до него не уставал повторять преп. Иоанн Лествичник[599].

Однако основным внешним выражением внутреннего покаяния является исповедь. Единство ее и покаяния (а также слез) четко запечатлел преп. Симеон Новый Богослов: «В Божественном Крещении мы получаем отпущение (ἄφεσιν) согрешений, освобождаемся от первоначального проклятия и освящаемся пришествием Духа, но совершенную благодать –

по сказанному: Вселюсь в них и буду ходить в них (2Кор. 6, 16; Лев. 26, 11–12) – не тогда получаем, ибо это достояние тех, кто утвердились в вере и доказали веру делами. Ибо после того, как мы крестились, мы уклоняемся к дурным и постыдным делам и, хотя совершенно отбрасываем даже само освящение, тем не менее покаянием (μετανοία), исповедью (ἐξομολογήσει) и слезами (δάκρυσι), соответственно, получаем сначала отпущение согрешений и таким образом освящение вместе с благодатью свыше»[600]. Созвучен Новому Богослову и Златоустый отец, который, высказываясь о пророке Давиде (о том, как он согрешил и покаялся), замечает: «Он имел сокрушенное и смиренное сердце, и это-то особенно очищало грехи его, потому что в этом и состоит исповедание (ἐξομολόγησις), это и есть покаяние (μετάνοια)"[601]. Наконец, можно еще отметить, что у преп. Макария Египетского встречается и особое выражение «покаянная исповедь»; в одном из своих творений он говорит: «Если произволение несколько отклонится от жития по совести, поддаваясь каким-нибудь вредящим страстям, и этим огорчает Духа (ср. Еф. 4, 30), то тогда ум отвергается и отлучается от духовного радования, так как благодать и любовь и всякое благодетельное и доброе действие отступает от него, и он предается для печалей и искушений злым (лукавым – πονηρῖς) духам до тех пор, пока, обратившись, душа не пойдет снова правым путем для благоугождения Духа во всяком смирении и покаянной исповеди (ἐξομολογήσει μετανοοῦσα), и тогда она вновь удостаивается охраняющей (τῆς ἐπισκοπῆς) благодати Духа и в еще большей степени воспринимает небесную радость»[602]. Таким образом, приведенные примеры, число которых можно было бы значительно приумножить, показывает, что для святых отцов покаяние как внутренний процесс духовно-нравственного преображения человека и исповедь как внешнее выражение этого процесса неотделимы друг от друга.

Если обратиться к сути исповеди, то здесь также можно отметить ряд моментов, совпадающих во многом с существом покаяния. Так, святые отцы указывают на то, что она, подобно покаянию, есть некая постоянная константа нашей духовной

жизни. Например, блж. Диадох пишет: «Должно непрестанно (ἀδιαλείπτως) внимать чувству исповедания (τῇ αἰσθήσει τῆς ἐξομολογήσεως), чтобы как-нибудь, конечно, и совесть наша не обманула себя, предположивши, что она достаточно исповедовалась Богу, потому что суд Божий гораздо выше нашей совести»[603]. Эту фразу, видимо, следует понимать в том смысле, что «чувство исповедания», как некий глас совести в душе (близкий по сути к покаянию), требует своего словесного выражения, и человек должен не только постоянно внимать этому чувству, но и непрестанно будить его для самовыражения, чтобы оно не поддалось самоусыплению и самоудовлетворенности. Предполагается, что такое словесное выражение как бы контролирует и будирует наше внутреннее покаяние, склонное, вследствие греховной лености нашего естества, к постепенному затуханию. Можно отметить еще один момент: тот же блаженный отец подчеркивает, что исповедание есть духовно-телесный процесс: говоря о преуспеянии ума, он проводит ту мысль, что ум, по мере своего преуспеяния, делится радостью и с телом, «беспредельно радуясь любовью к исповеданию... Ибо тогда действительно происходящая в душе и теле радость есть неложное напоминание о жизни нетленной»[604]. Другими словами, исповедь (или исповедание) мыслится только в единстве духовного и телесного начал в человеке; а кроме того, она имеет несомненно эсхатологическое измерение.

Подобное измерение, предполагающее радость бытия для души и тела в нетленном Царстве Божием, указывает на то, что исповедь, как и покаяние, возможна только в жизни сей, пока мы еще пребываем в телесной храмине своей. Весьма ясно и недвусмысленно на сей счет рассуждает в одном из своих «Оглашений» свт. Феолипт Филадельфийский, говоря о внезапной кончине одного монаха по имени Лев. По словам святителя, «человеку, живущему по-христиански, нельзя позволять себе впадать в нерадение в то время, пока он пользуется здравием и [благополучной] жизнью; наоборот, ему следует бодрствовать, [творя] добрые дела, стремиться к исповеданию [грехов] (τρέχειν πρὸς τὴν ἐξομολόγησιν) и

воздерживаться от [всех] лукавых способов [удовлетворения страстей]». Дни жизни сей следует тратить «на покаяние и исповедь», ибо «всякий, кто кается и исповедуется (μετανοῶν καὶ ἐξομολογούμενος) тогда, когда он пребывает в здравии, вплывает в глубокую [и безопасную] гавань, не боясь немощи и смерти». Поэтому святитель призывает: «Будем бодрствовать, пока мы живем, и будем служить Богу покаянием, исповедью, милостыней и [присутствием] на богослужениях в Божиих храмах, чтобы, уподобившись мудрым девам, мы оказались готовыми последовать за Господом»[605]. Здесь святитель, акцентируя эсхатологическую ориентированность Таинства исповеди, подчеркивает также и отмеченную выше неразрывную сопряженность ее и покаяния.

Однако, констатируя эту сопряженность, свт. Феолипт совсем не отождествляет оба понятия, то есть покаяние и исповедь, что особенно ясно проявляется в еще одном его «Оглашении». Здесь, толкуя чудо исцеления расслабленного в Ин. 5, 1–16, он говорит, что «купальня есть покаяние, и оно называется овечьим, потому что делает кроткими и незлобивыми тех, которые возлюбили его». Как в этой купальне омывались внутренности жертвенных животных, сравниваемые со зловонными страстями и нашими внутренними греховными помыслами, так и покаяние, вымывая слезами грехи и страсти, принимает «первые порождения души» (τὰ πρῶτα γεννήματα τῆς ψυχῆς), то есть добродетели, изначально посеянные Богом в естестве человеческом, а поэтому оно «позволяет душе возвратиться в первоначальное состояние». А пять крытых ходов в этой купальне (Ин. 5, 2) изъясняются как пять способов покаяния (οἱ τρόποι τῆς μετανοίας), которые суть: воздержание от зол, делание добрых дел, памятование о своих грехах, исповедь и постоянное сокрушение (τὸ διηνεκὲς πένθος). «Ведь все греховные дела, будучи брошены в воду покаяния, тонут и гибнут в ней. Но и мысли (τὰ ἐνθυμήματα), запечатленные в душе после осуществленного на деле греха, они также изглаживаются слезами покаяния и исповеди»[606]. Данное рассуждение свт. Феолипта показывает, что, тесно сопрягая покаяние и исповедь, он мыслит первое как более широкое и

объемное понятие: исповедь включается в покаяние как частный, хотя и очень существенный момент его. И Филадельфийский святитель не одинок в подобном заключении: например, преп. Иоанн Кассиан Римлянин считает, что грехи изглаждаются помимо «общей благодати крещения» (generalem baptismi gratiam) и кровью мученичества, многими плодами покаяния. Ибо вечное спасение обретается не только с помощью «простого покаяния», но и через любовь (per caritas); через милостыню, скорбь – как душевную, так и телесную и т. д., а также через покаяние (confessionem). Как добавляет преп. Иоанн: «Если ты стыдишься открыть свой грех перед людьми, то не переставай открывать его перед Тем, Кому он известен… Он и без пристыжения обнародованием врачует, и без укоризн прощает грехи»[607]. Эта мысль об исповеди как об одном из существенных моментов покаяния прослеживается еще и у Златоустого отца, который изрекает: «Если бы Бог дал нам один путь покаяния, мы стали бы отговариваться так: не можем идти этим путем, не можем спастись. Но вот, чтобы отнять у тебя этот предлог, Он дал тебе не один только путь, и не два, и не три, но многие и различные, дабы чрез это множество сделать для тебя легким восхождение на небо. Сказали мы также, что покаяние не трудно и что нет в нем никакой тяжести. Ты грешник? Войди в церковь, скажи: я согрешил, – и загладишь грех»[608]. Другими словами, исповедь Богу, приносимая в храме, согласно св. Иоанну Златоусту, есть не просто один из путей покаяния, но, как можно предположить из контекста, первейший и один из важнейших путей. В общем, по мысли многих святых отцов, покаяние объемлет многие грани (точнее – большинство из них) христианской жизни, а поэтому оно, как говорит свт. Григорий Палама, есть главная заповедь, предложенная нам Богом. Ведь для того и произошло Вочеловечивание Слова, «чтобы подобным научить и спасти подобное», а поэтому воплотившийся Бог «принес нам спасительный совет и заповедь покаяния»[609].

Итак, в святоотеческом понимании исповедь и является одной из важнейших граней покаяния, без которой не мыслится и само это покаяние. Естественно, что исповедь

характеризуется рядом существенных свойств, которые присущи и покаянию. Например, у отцов Церкви исповедь также является эсхатологически ориентированной, и обычно они подчеркивают, что она возможна только в условиях земного бытия. Об этом ясно учит св. Иоанн Златоуст: «Если мы в настоящей жизни успеем омыть грехи исповедью и получить прощение от Господа, то отойдем туда чистыми от грехов и найдем себе великое дерзновение. Но невозможно найти на том свете какое-либо утешение тому, кто в настоящей жизни не омыл грехов, потому что во аде, сказано, кто исповестся Тебе? (Пс. 6, 6). И справедливо здешняя жизнь есть время подвигов, трудов и борьбы, а та – время венцов, наград и воздаяний. Будем же подвизаться, пока еще находимся на ристалище (ἐν τῷ σταδιῳ), чтобы в то время, когда должно получить венец и награду за труды, быть нам в числе не осужденных, а тех, которые с дерзновением получают венец на голову»[610]. Естественно, что исповедь в подобной эсхатологической перспективе предполагает нравственное исправление человека. И как говорит тот же святитель, «наш Владыка таков, что если мы, по беспечности, сделаем грех, Он не требует от нас ничего другого, как только того, чтобы мы исповедали свои согрешения, остановились на этом и не впадали в те же грехи»[611]. Эту идею нравственного исправления, а, соответственно, и преспеяния, которые, конечно, нельзя понимать вне контекста духовной брани, великий сирийский подвижник выражает следующим образом: «Кто ненавидит свои грехи, тот перестает грешить; и кто исповедует их, тот получит отпущение. Невозможно же человеку оставить навык греховный, если не приобретет прежде вражды ко греху, и невозможно получить отпущение прежде исповедания прегрешений. Ибо исповедание согрешений бывает причиною истинного смирения; смирение же – причиною сокрушения, последующего в сердце от стыда»[612].

Таким образом, исповедь, как и покаяние, лежит в основе всего духовно-нравственного преуспеяния человека и стяжания им добродетелей. Иными словами, «начало спасения – исповедание»[613]. Спасение же, как то само собою

подразумевали все отцы Церкви, немыслимо вне Церкви. Соответственно, «покаяние издревле и всегда признавалось таинственно-благодатным священнодействием, в котором чрез видимое разрешение священниками кающихся грехов их невидимо преподавалось такое же разрешение от Самого Иисуса Христа»[614]. Приведенные высказывания святых отцов позволяют сделать вывод, что покаяние, как внутренний процесс преображения человека, целью которого является достижение Царства Небесного, не мыслится в святоотеческом Предании без исповеди как внешнего (обычно – словесного) выражения этого процесса. И это – вполне органично для церковного Предания, где постоянно подчеркивается неразрывное двуединство внутреннего и внешнего, хотя порой констатируется, что внутреннее – всегда обширнее, богаче и глубже внешнего. Однако в то же время само собою разумеющимся постулатом является то, что без внешнего это внутреннее не может актуализироваться, оставаясь, так сказать, чистой потенцией. Другими словами, святоотеческое Предание безоговорочно научает нас, что без исповеди нет покаяния, а без покаяния нет христианства, то есть Православия.

Это ясно высказал свт. Феофан: «Где нет Таинства покаяния, нет и живущих истинно по-христиански. Первое, что делает необходимым это Таинство, есть некоторая нетвердость внутреннего делания вообще, некоторая его неопределенность и шаткость. Мысли наши, пока еще они в голове, бывают в ходе своем изменчивы, в порядке нестройны, в движении не установлены, – и это не только тогда, когда предмет еще не уяснен, но и тогда, когда мы обсудили его хорошо. Но как скоро изложим их на бумаге, то они не только устанавливаются в порядке, но и окончательно уясняются и утверждаются. Точно таким же образом и перемена жизни, внутри только задуманная, однако бывает нерешительна и нетверда, и формы жизни, предначертанные в это время, шатки и неопределенны. Прочную установленность они получают в Таинстве покаяния, когда грешник в церкви откроет свои неисправности и утвердит обет быть исправным. Растопленный воск разливается неопределенно; но когда его вливают в форму или налагают

печать, из него выходит нечто. И на внутреннего нашего человека надо положить свою печать, чтобы он принял определенный образ. Это делается над ним в Таинстве покаяния: тут запечатлевает его Божественная благодать Духа»[615].

Основные тенденции развития и характерные черты древнехристианской и ранневизантийской экзегезы (II – начало VIII веков)[616]

1. Становление древнецерковного толкования Священного Писания

Известно, что христианское вероучение, как совокупность догматов, выражающих Богооткровенную истину, зиждется на двух столпах – Священном Писании и Священном Предании, тесно и неразрывно связанных и неотделимых друг от друга[617]. Также известно, что «по достоинству Предание одинаково со Священным Писанием: они суть только два источника одной и той же проповеди об одной и той же Истине»[618]. Причем Предание не только является в христианстве неотделимым от Писания и органически сросшимся с ним, но и бывает часто шире Писания. Уже в самом Священном Писании Нового Завета «представляется ясно, что Евангелие сперва проповедовалось устно и было заключено «в письмена уже после устной проповеди», а также то, «что буква Писания не покрывает всего учения Христа, и многое осталось не преданным письму""[619]. Поскольку же средоточие Священного Предания составляют творения святых отцов и учителей Церкви, то очевидно, что понимание Священного Писания немыслимо вне святоотеческой экзегезы. Можно еще констатировать, что сама эта экзегеза как бы органично вырастает из новозаветного толкования Ветхого Завета, сутью которого является учение о воплотившемся Боге Слове, определившее собою многие существенные черты христианского видения Ветхого Завета и вообще – многие сущностные подходы к Священному Писанию в древнехристианской литературе[620].

Единство Священного Писания и Священного Предания проявляется среди прочего в том, что древнецерковная письменность органично вырастает из Нового Завета. Если обратиться к исходному этапу этой письменности, представленному сочинениями так называемых «мужей апостольских»[621], то можно отметить, что некоторые из них (например, «Послание Варнавы» и «Пастырь Ермы») включались в древности в состав Нового Завета. Отсюда не удивительно, что многие из этих произведений пронизаны духом

Нового Завета, а в отдельных из них парафразы из Священного Писания занимают большой удельный вес. В качестве примера можно привести один отрывок из «Дидахе», содержащий сущностные черты христианского нравственного учения: «Путь жизни таков: во-первых, ты возлюбишь Бога (Втор. 6, 5), создавшего тебя; во-вторых, [возлюбишь] ближнего, как самого себя (Лев. 19, 18), и всего того, чего не желаешь, чтобы случилось с тобою, не делай другому (Тов. 4, 15; Мф. 7, 12; Лк. 6, 31). Смысл учения, заключенного в этих словах, таков: благословляйте проклинающих вас, молитесь за врагов ваших и поститесь за гонящих вас (Мф. 5, 44; Лк. 6, 28). Ибо какое благоволение [вы оказываете], если любящих вас любите? Не делают ли того же и язычники (Мф. 5, 46–47; Лк. 6, 32–33)? Вы же люби́те ненавидящих вас (Мф. 5, 44; Лк. 6, 27) – и не будете иметь врагов»[622]. Это «взаимопроникновение» («перихоресис») Писания и Предания в творениях мужей апостольских является и в дальнейшем одной из фундаментальных основ последующей святоотеческой экзегезы. Кроме того, в приведенном отрывке из «Дидахе» намечается и еще одна из главных интуиций этой экзегезы: Священное Писание, как подразумевается здесь, есть руководство к жизни; им измеряется и им определяется все житие каждого христианина, немыслимое как без правых догматов, так и без устремления к идеалу нравственной чистоты. Данная интуиция прослеживается и во многих произведениях святых отцов: например, преп. Исидор Пелусиот пишет одному своему знакомому так: «Если пожелаешь с доброй мыслью и разумно читать Священные Писания, то устремишься исполниться не только любви к божественному любомудрию, но и той приверженности к догматам, в которой находит себе основание небу приличный образ жития»[623]. Еще одним из глубинных убеждений, пронизывающим сочинения раннехристианских писателей, можно считать уверенность в том, что Священное Писание есть не столько текст (даже Текст с большой буквы), сколько живое Слово Самого Бога, причем Бога воплотившегося. Это также проявляется с самого возникновения древнецерковной письменности; например, в

одном из посланий св. Игнатия Богоносца встречается такое увещание: «Будем прибегать к Евангелию как к Плоти Иисуса и к апостолам как к пресвитерству Церкви. Будем любить также и пророков, ибо и они извещали то, что относится к Евангелию, – на Христа уповали и Его ожидали и спаслися верою в Него, посредством единения с Иисусом Христом соделавшись достовозлюбленными и досточудными святыми, Иисусом Христом свидетельствованными и сопричастными к Евангелию общего упования»[624]. С подобным убеждением органично связана непререкаемая вера в Богодухновенность Священного Писания, пронизывающая все святоотеческие творения с самого зарождения патриотической литературы. Причем в разные периоды святоотеческой письменности акцентировались различные аспекты этого учения о богодухновенности. Так, отличительной особенностью мужей апостольских в данном плане можно считать то, «что они наиболее решительно учат о Божественном влиянии, сверхъестественном воздействии на святых авторов книг, но совершенно умалчивают об участии их естественных способностей и сил»[625]. Апологетам II века приходилось преимущественно убеждать язычников в богодухновенности авторов Священного Писания, а также настаивать на Божественном происхождении христианства. Отсюда вытекало то их положение, что «истинным и главным Сочинителем святых книг» является «Божественный Логос», вдохновляющий через Святой Дух или Премудрость авторов священных книг; сами эти авторы «были люди, хотя и неученые и простые, но благочестивые, богоугодные, праведные и святые мужи, пророки Божии, достоверные свидетели Божественной истины». Являясь как бы «органами Божественной истины» и «богонаученными» (θεοδίδακτοι), они в то же время не теряли своей «авторской личности» и самостоятельности[626]. Данные тезисы первоначальных христианских писателей были развиты в последующей истории древнецерковной письменности. Причем следует отметить, что восприятие Священного Писания как живого Слова Божия открывало путь к молитвенному диалогу либо с Самим Богом, либо с кем-либо из богодухновенных авторов Писания. Так, в одной из «апофтегм», связанных с

именами преп. Антония Великого и его ученика св. Аммона, говорится: «Братия пришли к авве Антонию и сказали ему одно речение из Книги Левит. Старец удалился в пустыню, и авва Амон, зная его привычку, последовал за ним. Уйдя далеко, старец встал на молитву и сильным голосом вскричал: «Боже! Пошли мне Моисея, и пусть он наставит меня относительно этого речения!» И сошел к нему глас, глаголющий с ним. Авва Амон говорил об этом: «Глас я слышал, но смысл сказанного не разобрал""[627]. Естественно, что этот путь молитвенного диалога со Словом Божиим бывает доступен только для тех, кто достигает высокой степени святости: Слово Божие и богонаученные авторы священных книг Писания и таковых святых толкователей делают также богонаученными.

Кроме того, в приведенных выше словах св. Игнатия Богоносца, одного из великих свидетелей христианской Истины, проявляется и глубокая уверенность в единстве Ветхого и Нового Заветов, причем Новый Завет воспринимался, естественно, как высшая точка и средоточие Божественного Откровения, явленного в двух Заветах. Идея единства двух Заветов развивалась и другими мужами апостольскими, причем часто в полемическом контексте с акцентом на значимость ветхозаветного Откровения[628]. Названная идея тесно увязывалась с мыслью о том, что совершившееся в Ветхом Завете было как бы прообразами Завета Нового, явленного через Воплощение Бога Слова, то есть через Иисуса Христа. Отсюда развилось так называемое «типологическое толкование» Ветхого Завета, ставшее одним из стержневых моментов всей христианской экзегезы. Оно уже ясно намечается как в сочинениях мужей апостольских (например, в «Послании Варнавы»), так и у греческих апологетов II века (например, у св. Мелитона Сардийского)[629]. Основы такого понимания и толкования Ветхого Завета заложены были в известном изречении Самого Господа (Мф. 5, 17 – Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить)[630] и развиты священными писателями Нового Завета; для всех них само собою разумелось: «а) что вся ветхозаветная история была направляема к указанию на Христа

и Его великое дело спасения, б) весь ветхозаветный закон был детоводителем ко Христу (Гал. 3,24), скрывая в себе тайну явления Самого Слова как Законодателя». Следствием такого убеждения был и еще один основополагающий постулат новозаветного толкования Ветхого Завета, а именно – «что как Ветхий Завет служил подготовительной стадией и прообразом в отношении к благодатному Царству Христову, так точно относится и это последнее к Царству Славы»[631]. Следовательно, типологическое толкование в Новом Завете и первоначальной христианской письменности было немыслимо без эсхатологической перспективы. Данная перспектива являлась одной из существенных граней христианского учения о ведении, которую великий Апостол языков суммировал в одной фразе: Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан (1Кор. 13, 12)[632]. И вся последующая история христианского толкования Писания запечатлелась такой эсхатологичностью, без которой невозможно понять суть и смысл православной экзегезы.

На первоначальной стадии развития древнецерковной письменности наблюдается и то глубокое убеждение, определившее всю последующую православную экзегезу, что толкование Писания не есть дело только интеллектуальных усилий человека, а представляет собою в первую очередь дар Божий человеку[633]. Об этой «благодати понимания» (χάριν τοῦ νοῆσαι) говорит уже св. Иустин Философ и Мученик: «Если кто не получил от Бога великой благодати для разумения того, что говорили и делали пророки, тому не мало не будет пользы в том, что он по-видимому пересказывает их слова и деяния, тогда как не может дать в них отчета»[634]. Именно этот «дар разумения», полученный от Бога, вкупе с верой и благочестием позволяет обрести здравие ума, без которого невозможно понимание Священного Писания. Св. Ириней на сей счет рассуждает так: «Здравый ум, благонадежный, преданный благочестию и любящий истину, будет охотно размышлять о вещах, которые Бог отдал под власть человеков и подчинил нашему познанию, и будет успевать в том, облегчая для себя

изучение их посредством ежегодного упражнения. Сюда относится то, что подлежит нашему зрению и что ясно и необоюдно в точных словах выражено в Священных Писаниях»[635]. Подобное здравие ума и позволяет человеку, обращающемуся к Писанию, чувствовать пределы своего тварного ума. Он исходит из уверенности, «что Писания совершенны, так как они изречены Словом Бога и Духом Его, а мы, как низшие и позднейшие по бытию, чем Слово Бога и Дух Его, потому и лишены Его таинств. И не удивительно, если так бывает с нами в вещах духовных, небесных и требующих Откровения, когда и из того, что находится у наших ног, – я разумею вещи, принадлежащие к сему творению, которые мы осязаем, видим и с которыми постоянно обращаемся, – многого мы не знаем и предоставляем это Богу... Если поэтому из вещей творения некоторые подлежат только Богу, а некоторые доступны и нашему познанию, то что мудреного, если и из того, что мы ищем в Писаниях, которые всецело духовны, нечто мы, по милости Божией, уясняем себе, а иное предоставляем Богу, и это не только в нынешнем веке, но и в будущем, дабы таким образом Бог всегда учил, а человек научался от Бога»[636]. В данном случае св. Иринеем формулируется и еще один фундаментальный принцип всего святоотеческого подхода к Священному Писанию – принцип экзегетического смирения или смиренномудрия. Он предполагает и указанную выше эсхатологическую перспективу.

Столкнувшись с произвольностью и крайним иносказанием изъяснения Писания у еретиков-гностиков, церковные писатели II-III веков, в первую очередь св. Ириней и Тертуллиан, наметили и еще некоторые основные «директории» подлинно христианского подхода к Слову Божиему. В частности, по их мнению, «истинное толкование Писания должно отправляться от того, что в самом же Писании сказано ясно и определенно. Pauca multis, dubia certis, obscura manifestatis, то есть немногое многим, сомнительное известным, темное ясным, – эти краткие слова Тертуллиана прекрасно выражают сущность всего того, что мы находим у антигностических писателей по вопросу о толковании Священного Писания»[637]. Другими словами, один из

ключей для открытия тайн Священного Писания лежит в самом этом Писании. Однако такой ключ сам по себе не способен отверзнуть двери этих тайн, ибо «главный замок» открывается другим ключом – церковностью толкования. «Где истинная вера, там истинное Писание, там и истинное толкование его. Но истинная вера только в Церкви, а потому познания истины нельзя отделять от церковной жизни. Истина не достигается в изучении Писаний рассудком отдельной личности. Истинное понимание Писаний не отделяется от общей церковной жизни… Разумение Писаний – одно из проявлений Духа Святаго, живущего в Церкви, а потому вне Церкви оно и невозможно»[638]. Св. Ириней на сей счет высказывается весьма определенно: «Истинное познание есть учение Апостолов, и изначальное устройство Церкви во всем мире, и признак Тела Христова, состоящий в преемстве епископов, которым те (Апостолы) передали сущую повсюду Церковь; и она во всей полноте дошла до нас с неподдельным соблюдением Писаний, не принимая ни прибавления, ни убавления: здесь чтение (Писаний) без искажения и правильное и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний и превосходнейший дар любви, который драгоценнее познания, и славнее пророчества, и превосходнее всех других дарований»[639]. Именно этот постулат, что вне Церкви невозможно никакое истинное понимание и истолкование Писания, является стержнем всей последующей святоотеческой экзегезы. В начале XX века предельно четкое определение данного постулата было дано священномучеником Иларионом (в миру Владимиром Троицким): «Священное Писание – одно из проявлений общей благодатной жизни Церкви. Оно – имущество церковное, драгоценное и бесценное, но имущество именно церковное. Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной. Только Церковь дает смысл существованию Писания. Священное Писание не есть самостоятельная величина; его нельзя считать совне данным для Церкви законом, который она может исполнять и от которого она может отступать. Священное Писание явилось в недрах Церкви и ради Церкви»[640].

2. Расцвет древнецерковной экзегезы. Александрийское и антиохийское направления в ней. Священное Писание в древнем монашестве

Все названные принципы подхода к Священному Писанию, намеченные в самом начале становления древнецерковной письменности, продолжали определять и ее дальнейшее развитие. Однако в ходе этого развития появились и некоторые другие тенденции, вызванные ходом исторического бытия Церкви. Активное вхождение христианства в мир греко-римской культуры достаточно остро поставило проблему «Иерусалима и Афин», что частично отразилось и на некоторых аспектах подхода к Священному Писанию. Широкое распространение в позднеантичной культуре (особенно в философствующих кругах) аллегорического толкования мифологических повествований в классических текстах (у Гомера и т. д.) привело к тому, что подобный же метод толкования стал применяться на рубеже нашей эры и к объяснению Ветхого Завета, что отчетливо видно в сочинениях Филона Александрийского[641]. Применение данного метода Филоном связано с тем, что, хотя внешне он проявлял свое уважение к ветхозаветной традиции, в сути мировоззрения его было очень мало собственно «библейских элементов». По словам одного русского ученого, «несмотря на то что цитаты из Писания пестрят на каждой почти странице сочинений Филона, несмотря на то что всюду встречаются у него имена библейских лиц, указания на библейские события и т. д., – влияние собственно библейского учения в мировоззрении Филона сказывается слабо. Отношение Филона к Священному Писанию чисто внешнего характера: он горячо превозносит мудрость библейских писателей, преклоняется пред их высокими нравственными качествам, высказывает глубочайшее благоговение к самому Писанию, – но дальше этих панегирических фраз он не идет. Как только Филон переходит к изложению своих взглядов, он тотчас же покидает библейскую почву и целые страницы заполняет учениями греческих философов. Библейский текст служит для Филона лишь

поводом к раскрытию и обоснованию идей, заимствованных из греческой философии. Последние до того подчиняют себе Филона, что ради сохранения их он не задумывается пожертвовать библейским учением»[642]. Поэтому Филон, признавая значимость буквального толкования ветхозаветного текста, всегда стремится превзойти букву Писания, преодолеть ее с помощью аллегорий и с помощью произвольной символизации текста Писания. Это стремление имело следствием не только множество противоречий, но привело и к возникновению того факта, что тенденция Филона «отыскать в Писании нужные ему греческие идеи доходит до того, что, несмотря на свое благоговение пред буквою текста, он не затрудняется изменять последний по собственному усмотрению»[643]. Аналогичный филоновскому стиль экзегезы попытались внедрить в христианство и еретики II века, придерживающиеся «лжеименного ведения»[644]. Такое широкое бытование аллегорического метода толкования в окружающем Церковь культурном мире заставило христианских писателей определиться в своем отношении к нему. В первую очередь это сделали мужи апостольские[645], за которыми последовали апологеты II века и представители Александрийской школы.

Основные параметры подхода этой школы к Священному Писанию наметились достаточно ясно в сочинениях Климента Александрийского[646]. Он в своей экзегезе суммировал, с одной стороны, наработки предшествующих церковных богословов, а с другой – ввел и ряд новых элементов. Так, разделяя со всеми своими предшественниками тезис о богодухновенности Писания, Климент развил этот тезис еще и в сотериологическом аспекте: Писания делают и человека, правильно читающего и исполняющего их, святым и божественным, то есть обоживают его. Такое обоживание есть прежде всего результат действия благодати Божией, но оно требует также и содействия человека. В проповеди «Какой богач спасется» Александрийский учитель говорит об этом так: «Спаситель научает Своих учеников не просто по-человечески, но изрекает все посредством Божественной и Таинственной Премудрости; поэтому и внимать сказанному Им следует не плотским образом, но путем

достойного [слова Господа] исследования и разумения, необходимо стремиться проникнуть в сокрытый смысл (τὸ ἐπικεκρυμμένον νοῦν) и понять его». В данных словах Климента намечается принцип «экзегетической синэргии», вполне соответствующий принципу «синэргии», представляющему собой одно из главных средоточий православной сотериологии. Естественно, что и «экзегетическая синэргия» немыслима вне нравственно-аскетической деятельности христианина. Без нее невозможно и проникновение в сокрытый, то есть духовный, смысл Писания, в который Климент включает и смысл «преобразовательный» («типологический»). Наконец, Климент, как и предшествующие церковные писатели, не представлял себе Писания вне Церкви, считая, что только православные христиане обладают ключом от парадной двери Истины, а еретики взламывают «заднюю дверь» или тайком подкапывают «ограду Церкви», пытаясь похитить Истину. Поэтому правильное понимание и толкование Священного Писания возможно только «в соответствии с церковным каноном» (κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα), то есть в созвучии с церковным Преданием. Правда, само это Предание Климент иногда мыслил в эзотерическом аспекте, полагая, что подлинные глубины Писания открываются лишь немногим – тем, которые подвигом доброделания и созерцания стяжали благодать ведения («гносиса»). Однако подобный «эзотеризм» вряд ли коренным образом противоречил церковной традиции, ибо он лишь подчеркивал «узость» и «тесноту» пути духовного преуспеяния. В целом же можно сказать, что в экзегетических набросках, рассеянных по всем сочинениям Климента, наблюдается тенденция к апагогическому толкованию Священного Писания, то есть к возведению ума и сердца толкователя от буквы Писания к духу его. Это анагогическое толкование, ставшее характернейшей чертой как представителей Александрийской школы, так и ряда последующих христианских богословов, отличалось по своей сути от языческой «аллегорезы» (хотя внешне порой и напоминало ее), ибо требовало от толкователя помимо всего прочего (церковности и т. д.) непрерывного подвига духовного делания.

Указанная выше тенденция к «анагоге́» достигла предельного своего выражения в произведениях Оригена, об экзегезе которого высказывались и высказываются самые противоречивые мнения. Несомненно одно: толкование Писания занимало важнейшее место в литературной деятельности Оригена. В трактате «О началах» им набрасывается первый очерк теории экзегезы и, в частности, намечается учение о трех смыслах Писания[647]. Далее, Ориген первый обратился к текстологии Ветхого Завета, и его монументальный труд под названием «Гекзаплы» остался в древности непревзойденным шедевром библейской филологии[648]. Иногда подход Оригена к Священному Писанию характеризуют как «крайний аллегоризм», что вряд ли является полностью корректным, ибо в своих многочисленных экзегетических сочинениях он обращает внимание и на буквальный смысл. Не случайно один из крупнейших знатоков творчества этого александрийского писателя констатирует, что буквальный смысл у Оригена порой мыслится в качестве источника смысла духовного[649]. И тем не менее очевидно, что намеченная Климентом Александрийским иерархия смыслов Священного Писания, построенная по вертикали от буквального к духовному (то есть «анагоге́») не только преобладает в произведениях Оригена, но очень часто он, в своей устремленности к высшему духовному смыслу, как бы теряет почву под ногами, что приводит к произвольности толкований; тогда Священное Писание становится у Оригена «скорее случайной опорой его личных и чужих каких бы то ни было мнений, чем безопасным источником и вполне надежным регулятивом в построении системы христианской догматики»[650]. Правда, эту опасную для христианского вероучения тенденцию он стремится уравновесить принципом экзегетического смирения[651], но этот принцип, к сожалению, не определяет сути его толкований, а часто является маской, прикрывающей интеллектуальную гордыню. В целом же экзегеза Оригена характеризуется своей неоднородностью и наличием в ней ряда противоречий. В толкованиях александрийского мыслителя явно преобладает анагогический тип изъяснений текста Писания, который обретает здесь обычно крайнюю форму, и эта крайняя

форма определяет основной настрой его экзегетических рассуждений.

Данный тип изъяснений, то есть анагогический, доминирует также и в творениях последнего представителя «старой» Александрийской школы – Дидима Слепца. Здесь буквальный смысл (καθ᾽ ἱστορίαν), являясь отражением земного бытия тварного мира, иерархически подчинен смыслу духовному (κατ᾽ ἀναγωγὴν), который, будучи благодатным даром Божиим, выражает полноту небесного жития. Причем понятие «аллегория» хотя и употребляется Дидимом, но играет второстепенную роль, служа лишь незначительным «риторически-философским подспорьем»: «аллегория» столь же ниже «анагоге», сколь уступает философия богословию[652]. Оставляя в стороне св. Афанасия Александрийского, чей вклад в историю христианской экзегезы по ряду исторических обстоятельств был достаточно скромным[653], можно обратиться к св. Кириллу Александрийскому. Этот отец Церкви, по выражению одного православного ученого, вообще «является печатью, которою закончились труды классического периода святоотеческой письменности, и печатью истины и Православия, которою утверждаются и проверяются труды дальнейших работников на ниве богословской»[654]. И в частности, в творениях этого святителя «александрийский тип» толкования достигает, по нашему мнению, своей зрелости. Придерживаясь указанной иерархии смыслов Писания, в которой духовной смысл (обозначаемый у св. Кирилла преимущественно термином θεωρία) обладает преимуществом над смыслом буквальным (ἱστορία), Александрийский святитель мыслил эту иерархию как Богоустановленную гармонию с присущей ей «естественной ассиметрией». Данную гармонию и должен в первую очередь открывать толкователь Священного Писания. Одним из ключевых положений экзегезы св. Кирилла можно считать его фразу, что «всякое духовное созерцание имеет в виду таинство Христа»; эта фраза подчеркивает один из несомненных постулатов святоотеческих толкований – вне связи с «таинством Христовым» невозможно никакое постижение Священного Писания. Эта «христологическая

доминанта» формирует не только сущностные черты экзегезы самого св. Кирилла, но и всей последующей православной экзегезы[655]. В частности, указанная «доминанта» определила видение Ветхого Завета у св. Кирилла, который подчеркивал, что текст Септуагинты раскрывает свой подлинный смысл только с момента Воплощения Бога Слова. А так как кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое (2Кор. 5, 17), то и толкование Писания также стало новым, то есть духовным[656]. Эта мысль св. Кирилла также органично вписывается не только в контекст александрийской экзегезы, но и в общий контекст всего святоотеческого толкования.

Некоторые черты, характерные для Александрийской экзегетической школы, нашли отражение и в монашеской письменности IV-V веков. Наиболее ярко они выразились в толкованиях Евагрия Понтийского, который следовал в своей экзегезе преимущественно за Оригеном. Признавая некую значимость буквального смысла, вполне пригодного для «простецов» (οἱ ἁπλούστεροι), он основной акцент ставил на духовном или таинственном смысле Священного Писания, к постижению которого и должны направить все свои усилия христиане, дерзающие сподобиться высшего ведения (οἱ σπουδαῖοι)[657]. Однако не этот «экзегетический элитаризм» определял принципиальные подходы к Священному Писанию в древнем монашестве, где Библия являлось альфой и омегой иноческого жития[658]. Молитвенное размышление над ней или поучение в словесах Божиих (μελέτη – meditatio) составляло средоточие этого жития, что весьма рельефно отражается в одном изречении св. Аммона – ученика преп. Антония Великого: «Душу свою всегда непрестанно упражняй, насколько это возможно, в размышлении над Писаниями, а после этого размышления усиленно плачь и молись. И если будешь пребывать в таком настроении мыслей, словно совершаешь непрестанно богослужение, то бесы не найдут места в сердце твоем, чтобы внушить тебе лукавые помыслы». Таким образом, только непрестанная аскеза, вкупе с усиленным стяжанием смиренномудрия и прочих добродетелей, отверзает, согласно отцам-подвижникам, сердце и ум человека для действия

благодати Божией, которая просвещает дух человеческий, делает его способным к постижению Священного Писания[659].

Несколько иным путем, чем представители Александрийской школы, пошли в изъяснении Священного Писания церковные писатели Антиохийской школы. У истоков ее стоит св. Лукиан, главным трудом которого можно считать труд по текстологии Писания (второй после «Гекзапл» Оригена) – так называемую «Лукиановскую редакцию Септуагинты»[660]. Внимание к тексту Писания, а соответственно, и к историческим реалиям, отраженным в нем, характеризует и последующих антиохийских богословов. Впрочем, это не означает, что им всем следует приписывать некую излишнюю приверженность к буквализму. Так, согласно воззрению одного из ярких представителей рассматриваемой школы – Диодора Тарсского, «один буквализм даже несовместим с христианством как религией Духа, составляющей раскрытие и завершение ветхозаветного Домостроительства», а поэтому он стремился в своих толкованиях органично сочетать буквальный смысл («историю») с духовным («теорйей», составной частью которой была «типология»)[661]. Подобный целостный подход к Священному Писанию присущ и св. Иоанну Златоусту – самому выдающемуся деятелю Антиохийской школы[662]. Наконец, и последний представитель ее – блж. Феодорит Кирский, избегая крайностей, сумел добиться органического соединения «серьезного буквализма с разумным мистицизмом»[663]. В общей массе его многочисленных творений экзегетические сочинения занимают значительное место. Используя труды своих предшественников, блж. Феодорит в своих толкованиях вполне самостоятелен. Его подход к Священному Писанию определяется благоговейным уважением к тексту его, смирением перед богодухновенными авторами его и непрестанным стремлением к раскрытию высшей истины, скрывающейся в письменах Библии[664]. Пожалуй, только в сочинениях Феодора Мопсуестского можно констатировать тяготение к крайностям историко-грамматического толкования Писания: увлеченный борьбой с «аллегористами», он стал отрицать и мессианские пророчества, содержащиеся в Ветхом

Завете[665]. Но пример Феодора является скорее исключением, чем правилом. Поэтому можно сказать, что расхождения в экзегезе богословов Александрийской и Антиохийской школ (хотя оно и существовало) носило акцидентальный, а не субстанциальный характер.

Примечательно, что этими школами отнюдь не ограничивалось богатство диапазонов древнецерковной экзегезы. Так, в период «золотого века святоотеческой письменности» (IV – первая половина V веков) можно указать на несколько интересных и достаточно ярких толкователей Священного Писания, которые находились вне главных течений указанных школ. Одним из них был «отец церковной истории» известный Евсевий Кесарийский, его блж. Иероним характеризует как «весьма ревностного в изучении Св. Писания»[666]. Хотя значительная часть его экзегетических произведений утеряна, но, судя по сохранившимся, Евсевий в своих изъяснениях текста Писания занимал некое среднее положение между Александрийской и Антиохийской школами (хотя и был горячим почитателем Оригена), не тяготея к крайним полюсам этих экзегетических направлений[667]. В качестве второго примера можно привести св. Астерия Амасийского, сохранившиеся гомилии которого «ставят его в число первоклассных христианских ораторов всех времен»[668]. Приблизительно третья часть этих гомилий целиком посвящена толкованию Священного Писания. Изъяснения Астерия носят преимущественно нравственно-назидательный характер[669] и по духу своему приближаются к толкованиям св. Иоанна Златоуста. Стремясь основываться на букве Писания и всегда иметь в виду контекст речи, он не чуждался и духовного умосозерцания (θεωρία), применяя его в здравых и умеренных дозах. Поэтому св. Астерий чуждался крайностей как Антиохийской, так и Александрийской школ. «Он шел здесь по стопам Златоуста, у которого крайности александрийского идеализма и антиохийского реализма счастливо сочетались в истинно церковное, православно-христианское истолкование Священного Писания»[670]. Нельзя не упомянуть и о современнике св. Кирилла Александрийского – преп. Исидоре

Пелусиоте, от сочинений которого сохранился весьма обширный корпус посланий (около 2000), отражающих многие черты его миросозерцания, в том числе и его подход к Священному Писанию[671]. Этот подход характеризуется синтезом экзегетических методов александрийского и антиохийского направлений, но такой синтез обретает еще и ярко выраженную аскетическую направленность[672]. С этим связан и постоянный акцент на сотериологической значимости Писания, присущий преп. Исидору[673]. Сотериологическая суть Писаний богодухновенных авторов Библии отличает, по мнению преподобного отца, их от мирских («внешних») писателей, ибо «внешние писали, гонясь за славою; а Писания имеют в виду спасение слушающих»[674].

Таким образом, приведенные примеры показывают, что древнецерковная экзегеза на греческом Востоке была весьма многообразной и многоплановой. Что же касается западных христианских писателей, то, по словам одного русского исследователя, «западная Церковь в прежние времена обычно предпочитала буквальное и простое понимание Ветхого Завета. Тем не менее и в ней уже с давних пор не было недостатка в образцах экзегесиса пневматического. Чаще всего применяется, впрочем, только одна из форм его, именно типологическая, в которой ветхозаветные события и лица рассматриваются в качестве типов или образов лиц и событий новозаветных»[675]. В лице св. Илария Пиктавийского заметна преобладающая тенденция привести в гармонию буквальный смысл с духовным (включающим в себя и типологию)[676]. Данная тенденция нашла дальнейшее развитие и у св. Амвросия[677], обретя завершение в творениях блж. Августина[678]. В творениях последнего древнецерковная экзегеза на латинском Западе достигла своей высшей точки. По словам одного исследователя, блж. Августин, используя уже сложившийся до него в христианской письменности синтез библейской герменевтики и античной риторической культуры, запечатлел этот синтез характерными чертами своей творческой личности: Священное Писание позволяло ему даже более толковать самого себя, чем он толковал Писание.[679] В общем же можно сказать, что западная

экзегетическая традиция шла в изъяснении Писания путем, который в целом следует обозначить, наверное, в качестве «среднего пути» и который типологически был близок некоторым отмеченным выше греческим толкователям (св. Иоанну Златоусту, св. Астерию Амасийскому и др.). При определенной независимости западной экзегетической традиции, она в ряде существенных моментов зависела от греческой. Это можно отчетливо наблюдать, например, у блж. Иеронима, который в своих толкованиях часто следовал Оригену, а также некоторым представителям Антиохийской школы (Диодору Тарсийскому, Евсевию Емесскому)[680]. Изъясняя многие сложные места Писания, «Иероним проявлял всю серьезность толкователя, подходя к ним с должной возвышенностью понимания и во всеоружии своих знаний святоотеческой экзегезы»[681]. Толкуя Ветхий Завет, он частично опирался и на традицию иудейского толкования, хотя знание его данной традиции было неполным: «Его учителя-евреи не желали знакомить своего ученика-гоя со всем касающимся своей веры и упований»[682]. Предприняв свой труд перевода Священного Писания на латинский язык («Вульгату»), блж. Иероним в ветхозаветной части перевода старался ориентироваться на еврейский текст, используя свое знание еврейского языка «в целях исправления латинской Библии по еврейскому подлиннику и дарования христианам точного перевода Библии, вполне одинакового с Библией еврейской, чтобы тем самым прекратить нападки евреев на христиан, будто пользовавшихся испорченным библейским текстом»[683]. Для этого он также использовал знаменитые «Гекзаплы» Оригена. Следовательно, латинская христианская письменность к началу раннего Средневековья обладала серьезными экзегетическими наработками.

3. Завершение «классического» этапа в развитии древнецерковной экзегезы: преп. Максим Исповедник и преп. Иоанн Дамаскин

Многие существенные черты древней христианской экзегезы суммировал в своих творениях один из самых выдающихся византийских богословов – преп. Максим Исповедник. Его изъяснения Священного Писания развиваются преимущественно в русле александрийской традиции. Наиболее примечательной чертой толкований преп. Максима является та, что духовно-аскетическая тенденция пронизывает все эти изъяснения. Данная тенденция явственно выступает в следующих словах преподобного отца: «Не вызывает сомнения, что избрали удел, противоположный Христу, и не познали всего таинства Воплощения Его те, которые зарыли силу своей мысли в букве, не желая быть по образу и по подобию Божию (Быт. 1, 26), а стремясь, по угрозе [Бога], быть землей и в землю отойти (Быт. 3, 19). Ведь буква связана с землей, а дух – с небом: «на воздухе», то есть на умном осиянии, «на облаках», то есть на возвышенных созерцаниях, в сретение Господу восхищены будут, и так всегда с Господом будут (1Фес. 4, 17) только те, кто благодаря ведению предпочитают [дух букве]»[684]. Как считает С. Л. Епифанович, в подобного рода «своих утверждениях преп. Максим, несомненно, прав. Буквально история действительно не питает и не назидает духовно ума; сухим мертвым истолкованием ее по букве может заниматься и неверующий, не извлекая для себя от этого духовной пользы… Напротив, при духовном понимании (созерцании) все это, открывая таинственное намерение Духа, духовно питает, радует и услаждает ум. При помощи созерцаний каждое слово Писания можно пережить и осознать внутренно, как мысль Слова, как Божественное нам внушение… Отсюда легко понять, почему преп. Максим грубо-внешнее понимание Писания и природы считает признаком духовного убожества, помрачения и оземлянения духа, затмения его созерцательной силы, почему видит в нем признак наклонения к чувственным страстям,

отчуждения от христианства, считает его убиением Христа, живущего под буквой Писания»[685]. Нельзя сказать, что преп. Максим полностью пренебрегает буквой Писания, но несомненно, что эта буква обретает свое подлинное содержание только тогда, когда она «разрешается» в духовной силе Божиих глаголов, или в «переходе» (διάβασις) к их духовному смыслу[686]. Вместе с тем Священное Писание немыслимо без своей телесности, то есть буквы, ибо в ней и воплощается Бог Слово, как Он воплотился в человеческом естестве. Поэтому, чуждый экзегетического докетизма и дуализма, преп. Максим говорит: «Все Священное Писание, словно некий духовный человек, разделяется на плоть и дух. И кто утверждает, что слова Писания есть плоть, а смысл его есть дух или душа, тот не погрешает против истины. Поэтому несомненно мудр тот, кто пренебрегает тленным и становится целиком нетленным»[687]. Переход к такому нетлению преп. Максим обозначает (редко используя термин ἀλληγορία) как «созерцание» (θεωρία) или «восхождение» (ἀναγωγή), а иногда и как «восходящее созерцание» (ἀναγωγικὴ θεωρία)[688]. Это «нетление духа» Священного Писания во всей полноте обнажится в Царстве будущего века, ибо «подобно тому как слова закона и пророков, будучи предвестниками Пришествия во плоти Слова, приводили душу ко Христу, так и Само славное Слово Божие, воплотившись, стало Предвестником Своего духовного Пришествия, ведя души посредством Собственных речений к приятию Его очевидного и боголепного [будущего] Пришествия. Это Пришествие происходит всегда, через добродетель преобразуя достойных из плоти в дух; Оно произойдет и при скончании века [сего], когда будут благосветло открыты всем [тайны], дотоле неизреченные»[689]. Таким образом, эсхатологическая перспектива, присущая христианской экзегезе с самого начала, играет существенную роль и в толкованиях преп. Максима. Причем им подразумевается эсхатология, частично реализующаяся в подвигах и богомыслии святых мужей, которые своей жизнью являют связь настоящего и будущего. Эта же связь постоянно ощущается и в толкованиях преп. Максима, где плоть Писания непрестанно одухотворяется

и как бы «обоживается», а буква Божиих глаголов «оразумливается» смыслом («логосом») их. Близкий по времени к преп. Максиму св. Андрей Кесарийский (вторая половина VI века) высказывает схожую мысль: «Всякое Божественное Писание дано Духом в трояком виде, как троечастен и человек. Словно некое тело его есть буквальное толкование (τὸ γράμμα – «буква») или повествование, соответствующее чувству; как бы душой его является иносказание (ἡ τροπολογία), ведущее читателя от чувственного к умопостигаемому; а словно духом его является духовное толкование (ἀναγωγή) и созерцание будущих и наиболее возвышенных [вещей]. Первое подобает тем, детоводителем которых есть закон (ἐκ τοῦ νόμου παιδαγωγομένοις); второе – живущим в благодати (τοῖς πολιτευομένοις ἐν χάριτι), а третье – блаженному уделу, в котором царствует дух, у подчинивших ему все плотские помыслы и движения»[690].

Наконец, можно сказать, что великий систематизатор предшествующего святоотеческого наследия преп. Иоанн Дамаскин суммировал, подобно преп. Максиму, некоторые наиважнейшие моменты экзегетического опыта, накопленного многими поколениями древнецерковных писателей. Хотя преп. Иоанн и не подвизался особенно ревностно в жанре толкований Писания[691], но в своем основном труде «Точное изложение православной веры» он посвящает Писанию краткую, но весьма содержательную главу, где, исходя из постулата о богодухновенности Библии, говорит: «Исследовать Божественные Писания – дело прекраснейшее и душеполезнейшее. Ибо как древо у посаженное при потоках вод (Пс. 1, 3), так и душа, орошаемая Божественным Писанием, утучняется и дает зрелый плод – православную веру и украшается вечно цветущими листьями, то есть богоугодными деяниями. Ибо и к добродетельному деянию, и к незамутненному созерцанию нас направляют Святые Писания. Ибо в них мы находим призыв ко всякой добродетели и отвращение всякого зла. Итак, если мы будем любознательны, то будем и много знающими; ибо все достигается усердием, и трудом, и благодатью Дающего. Ибо всякий просящий получает,

и ищущий находит, и стучащему отворят (Лк. 11, 10). Посему будем стучать в прекраснейший рай Писаний, благоуханный, сладчайший, прекраснейший, звучащий вокруг наших ушей всевозможными напевами умных богоносных птиц, касающийся нашего сердца и утешающий его в скорби, успокаивающий в гневе и преисполняющий вечною радостью; помещающий наш ум на сияющие золотом и пресветлые рамена божественного голубя (Пс. 67, 14) и на блистательнейших его крыльях поднимающий вверх к единородному Сыну и наследнику Насадителя умопостигаемого виноградника (Мф. 21, 38 и далее) и через Него приводящий к Отцу светов (Иак. 1, 17)! Но будем стучать не нерадиво, а, напротив того, – ревностно и терпеливо; да не устанем стучать! Ибо тогда нам откроют (Мф. 7, 7–8). Если прочитаем однажды и дважды и не распознаем того, что читаем, не будем унывать, но проявим упорство, будем беседовать, будем вопрошать! Ибо, говорит Писание, вопроси отца твоего, и возвести тебе; старцы твоя, и рекут тебе (Втор. 32, 7). Ибо не у всех знание (1Кор. 8, 7). Почерпнем из этого райского источника неиссякаемые и чистейшие воды, текущие в жизнь вечную (Ин. 4, 14). Да найдем в этом усладу, насладимся ненасытимо! Ибо благодать в Писаниях неисчерпаема»[692]. Вряд ли возможно лучше, яснее и чище выразить самую суть святоотеческого подхода к Священному Писанию, чем это сделал преп. Иоанн Дамаскин. Эту суть подытожить можно следующим образом: Писание есть основа всей духовно-нравственной жизни христианина, оно должно пронизывать все поры существа его и определять все аспекты бытия его. А поэтому понимание и изъяснение Писания совсем не есть «интеллектуальная гимнастика», а исследование в духе и истине, то есть непрестанное стяжание благодати разумения, неразрывно сопряженное с подвижническими трудами и скорбями духовной брани. Согласно святоотеческому воззрению, экзегеза не может не быть душеполезной, ибо если она не приносит пользу душе человека, духовно не назидает и не служит ему проводником в жизнь вечную, то она становится медью звенящей или кимвалом звучащим (1Кор. 13, 1).

Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа (Мф. 24, 36; Мк. 13, 32; Лк. 2, 52; Ин. 11, 34) и его решение в контексте Святоотеческого предания[693]

Все православное вероучение, так же, как и христианское житие, соткано из видимых противоречий, которые представляются падшему и греховному рассудку человеческому неразрешимыми антиномиями. Однако эти противоречия (например, противоречие Единства и Троичности Бога) остаются, как правило, неразрешимыми лишь для тех, кто либо пребывает вне ограды Церкви, либо для только что вошедших в нее, а для стремящихся ревностно следовать «тесным и узким путем» (ср. Мф. 7, 13–14) они перестают быть антиномиями. Причем разрешение таких противоречий осуществляется не столько способом дискурсивно-понятийного мышления, сколько стяжанием духовного опыта, объединяющего ум и сердце. Понятийное мышление является здесь не более как сопутствующим фактором. А духовный опыт, включающий в себя и опыт духовной брани, и стяжание добродетелей (в первую очередь смиренномудрия), и литургический опыт, и науку молитвы и т. д., есть главный путь обретения доступной для человека полноты христианского ведения. Этот путь и заповедан нам святыми отцами.

К числу видимых противоречий, становящихся порой неразрешимыми антиномиями, можно отнести и вопрос о знании или незнании Господа, который, по констатации одного исследователя, превратился в один из важнейших вопросов современной христологии[694]. По нашему мнению, данный вопрос приобрел подобную важность прежде всего потому, что западная христология (как католическая, так и протестантская) в ряде своих представителей встала на тот ложный путь дискурсивно-понятийного мышления, который из сопутствующего фактора превратился в фактор определяющий. Если обратиться к Священному Писанию Нового Завета, то в

нем можно найти лишь очень слабые предпосылки для возникновения такого вопроса. Можно указать только на высказывание Господа: О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец (Мк. 13, 32; ср. Мф. 24, 36) – и на сообщение, что Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков (Лк. 2, 52; ср. 2, 40), предполагающее определенную неполноту ведения (премудрости) у Спасителя. Также с некоторой натяжкой можно отметить в этом плане и Ин. 11, 34, где намекается на то, что Иисус Христос не знал о месте погребения Лазаря. Это отсутствие серьезных предпосылок для возникновения вопроса о неведении Христа имело следствием тот факт, что святые отцы Церкви по собственной инициативе практически не поднимали его. Указанный вопрос ставили преимущественно еретики, и решение его у отцов Церкви и древнецерковных писателей было лишь ответом на суемудрое «богословствование» еретиков.

Следует сделать одно предварительное замечание: понятие «неведение» (ἄγνοια), так же, как и противоположный термин – «ведение» (γνῶσις), мыслилось в древнецерковной письменности не столько в гносеологическом аспекте у как в новое время, сколько в аспекте нравственном [695] . Неведение понималось здесь как состояние человека после грехопадения, оно представлялось часто как следствие этого грехопадения; было либо одной из разновидностей греха, либо причиной его, либо результатом греховного образа жизни. Одним из классических примеров такого понимания неведения может служить высказывание богослова VI века Леонтия Византийского, задающего своим оппонентам вопрос: «Каким образом мы можем представлять Господа преисполненным неведения, не представляя Его и преисполненным греха? Ибо из неведения проистекает грех, как из источника река»[696]. Подобный нравственно-сотериологический аспект понятия «неведение», преобладающий в древнецерковной письменности, определил в значительной степени и решение вопроса о неведении Господа.

Возникновение вопроса (доникейское богословие)[697]

Первый намек на это возникновение мы встречаем у св. Иринея, который обращается к своим оппонентам-гностикам с таким упреком: «Неразумно надменные, вы дерзко говорите, что знаете неизреченные таинства Божии, тогда как и Господь, Сам Сын Божий, объявил, что Один Отец знает день и час Суда, ясно говоря: о дне же том и о часе никто не знает, ни даже Сын, но один только Отец (Мк. 13, 32). Если Сын не постыдился приписать знание того дня только Отцу, но сказал истину, то и мы не должны стыдиться предоставить Богу высшие встречающиеся нам вопросы. Ибо никто не выше Учителя (Мф. 10, 24)»[698]. Из этого высказывания Лионского предстоятеля очевидно, что, отстаивая против гностического докетизма подлинность человеческого естества Господа, он намекает и на ограниченность знания Христа по человечеству. Естественно, что подобная ограниченность не распространяется на божество Христа. Это убеждение церковного веросознания четко выразил Климент Александрийский: «Нельзя говорить о неведении Сына (ἄγνοια γάρ οὐχ ἅπτεται τοῦ υἱοῦ *)*, Который до сотворения мира был Советником Отца. И это была та Премудрость, о Которой радовался Вседержитель Бог»[699].

Однако для христианских богословов доникейской эпохи проблема неведения Христа была еще очень смутной. И такой дотошный мыслитель, как Ориген, нисколько не прояснил ее, а даже еще больше окутал туманом. Изъясняя Мф. 24, 36 и сравнивая это место с Мф. 11, 27 (Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть), он остается в недоумении, почему Отец скрыл день и час Суда от Сына. Единственное, что может сказать этот экзегет, сводится к следующему: для подобного сокрытия должна быть какая-то причина (omnino enim ratio esse debet). Еще Ориген допускает возможность того, что Спаситель по Своему человечеству (так мы понимаем фразу: homo qui secundum Salvatorem intelligitur –

которое преуспевало в премудрости и возрасте (Лк. 2, 52)), не знал дня и часа конца мира до тех пор, пока не совершил Своего Домостроительства (prin suam propriam dispensationem impleret). Однако после свершения этого Домостроительства Сын получил таковое знание от Отца[700]. Данное решение Оригена, допускаемое им в гипотетическом плане, только запутывает вопрос, предполагая помимо прочего субординацию Сына по отношению к Отцу и в отношении ведения. Можно сказать, что в целом в доникейскую эпоху проблема неведения Христа только начинала еще осмысливаться.

Проблема неведения Господа в золотой век святоотеческой письменности

Субординационизм, лишь только намеченный Оригеном, обретает предельно четкие формы в ереси арианства. Именно арианам, вероятно, и принадлежит сомнительная «заслуга» резкой постановки вопроса о неведении Сына. Согласно св. Афанасию, они, отрицая единосущие Сына с Отцом, опирались на ряд мест из Евангелий и, в частности, ссылались на Лк. 2, 52, Мф. 16, 13 и Ин. 11, 34. При этом они вопрошали: «Почему же Тот есть Премудрость, кто преуспевает премудростью и не знает того, о чем желал узнать от других?» А Ин. 12, 28; 17, 5, Мф. 26, 41 и Мк. 13, 32 побуждали их рассуждать следующим образом: «Если бы Сын, по вашему разумению, существовал у Бога вечно, то не был бы Ему неизвестен день, напротив того, Он знал бы, как Слово, и Соприсущий не был бы оставлен, не стал бы просить о приятии славы, имея ее в Отце, и вообще не стал бы молиться; потому что, как Слово, ни в чем бы не имел нужды. Но поскольку Он – тварь и в числе получивших бытие, то и говорил таким образом, и имел нужду в том, чего не имел; потому что тварям свойственно иметь недостаток и нужду в том, чего не имеют»[701]. Следовательно, ариане соотносили неведение Сына, как и прочие Его человеческие немощи, с единым Лицом Слова, Которое, по их мнению, было тварным. Само собою разумеется, что мысль св. Афанасия развивается в совершенно противоположном направлении: незнание Христа соотносится с Его человеческим естеством. «Как, соделавшись человеком, Он с человеками алчет, и Жаждет, и страждет, так с человеками и не знает как человек; по Божеству же, как во Отце сущее Слово и Премудрость, знает, и ничего нет сокрытого от ведения Его»[702]. Тождественное суждение Александрийский святитель высказывает и в еще одном своем творении: «Поелику, по написанному, соделался Он человеком, а людям так же свойственно не знать, как алкать и прочее, потому что люди не знают, пока не услышат и не научатся; то, как соделавшийся человеком, и показывает человеческое

неведение, во-первых, в доказательство того, что имеет действительно человеческое тело, а потом и с тою целию, чтобы, имея в теле человеческое неведение, но от всего искупив и очистив, представить Отцу человечество совершенным и святым»[703]. Из этого ясно вытекает, что, согласно учению св. Афанасия, неведение Господа есть одно из свойств смертной человеческой природы, воспринятой Словом. В последней фразе улавливается намек на то, что это человеческое неведение доступно, как и вся человеческая природа Его, обоживанию, то есть способно, как можно думать, преображаться Божественным всеведением. Следует констатировать, что для св. Афанасия «обожение человеческой природы в лице Иисуса Христа происходило с постепенностью, обусловленной естественным развитием и возрастанием. «Человечество Христа преуспевало премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обожаясь, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости для действенности Божества и Его воссияния». Чем более с летами возрастало и обожалось тело Иисуса, тем яснее проявлялось в нем Божество. Обожаясь действием обитавшей в нем Премудрости, оно делало все более и более очевидным присутствие в нем Бога»[704]. Наконец, у св. Афанасия прослеживается мысль о домостроительном характере такого неведения Спасителя: «Ибо что ни делает Он, все это, без сомнения, для нас; так как ради нас Слово плоть бысть (Ин. 1, 14). Поэтому ради нас сказал: «не знает и Сын». И не солгал, сказав это, потому что, как человек, по человечеству сказал: «не знаю» – и не допустил учеников вынуждать у Него ответ»[705]. Данное высказывание святителя предполагает, что реальное неведение по человечеству Спасителя парадоксальным образом уживается в Его Лице со всеведением по божеству. И если в конкретном случае применим принцип «взаимообщения свойств» (communicatio idiomatum), то не лишено вероятности и предположение, что Божественное всеведение и человеческое неведение каким-то образом проникают друг в друга, то есть подспудно намечается распространенная в святоотеческом богословии мысль о «перихоресисе» естеств Христа.

Соображения, высказанные св. Афанасием, послужили основой для всех последующих размышлений святых отцов по этому поводу, хотя «траектории» подобных размышлений не всегда совпадали. Интересен в этом плане подход к рассматриваемой проблеме св. Василия Великого, уделившего ей достаточно пространный экскурс в одном из своих посланий. Оно начинается так: «Евангельское изречение, что Господь наш Иисус Христос не знает (περὶ τοῦ ἀγνοεῖν) о дне и часе скончания [мира], которое многими уже исследовано (ἐξητημένον), особенно часто указывается аномеями к уничижению (уничтожению – ἐπὶ καθαιρέσει) славы Единородного». Эти «изыскания» аномеев и заставили адресата св. Василия (св. Амфилохия) просить его разрешить поставленный вопрос, который еретики изображали как нечто «новое» (ὡς καινὸν). И св. Василий противопоставляет подобному «новшеству» Предание, полученное им с детства от отцов (ἐκ παιδὸς παρὰ τῶν πατέρων ἠκούσαμεν)[706], считая, что для любящих Господа стяжание «предвосхищения (интуитивного понимания) от веры» является более сильным аргументом, чем «доказательства от разума» (τῆς ἐκ τοῦ λόγου ἀποδείξεως ἰσχυροτέραν τὴν ἐκ πίστεως πρόληψιν). Именно такое понимание, полученное из Предания, заставляет великого каппадокийца решительно отрицать мысль о неведении Господа по божеству. Однако он признает, что «Господь многое говорит людям от Своего человечества (ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπίνου μέρους – от человеческой части), например: даждь Ми пити (Ин. 4,7) – слова Господа, выражающие телесную потребность. Впрочем, Просящий был не плоть неодушевленная, но Божество, пользовавшееся одушевленной плотью. Так и теперь, кто приписывает неведение Приявшему все на Себя по Домостроительству (οἰκονομικῶς) и Преуспевающему премудростию и благодатию у Бога и человек (Лк. 2, 52), тот не уклоняется от благочестивого разумения». Следовательно, св. Василий отнюдь не отрицает «домостроительного неведения» Спасителя по Его человеческому естеству, подчеркивая только (с явно антиаполлинаристским акцентом), что естество принадлежит Божеству, пользующемуся одушевленной человеческой

природой (θεότητης σαρκὶ ἐμψύχῳ κεχρημένη). Но главное внимание святитель обращает все же на доказательство отсутствия у Господа неведения по божеству, причем это доказательство зиждется на довольно изысканном и не лишенном филологического изящества сравнении Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32 по тексту, имевшемуся в распоряжении св. Василия. Он обращает внимание на тот факт, что в Евангелии от Матфея отсутствует выражение «ни Сын» (здесь говорится: *о дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один*)[707]. Фраза в Евангелии от Матфея подразумевает, что «Сын в отношении к неведению (κατὰ τὴν ἄγνοιαν) не включается в одно понятие со Своими рабами», а потому «ведение Отца есть и Его ведение». Смысл же высказывания в Евангелии от Марка сводится к следующему: «не знал бы и Сын, если бы не знал Отец, потому что от Отца дано Ему ведение. Весьма же благочестиво и богоприлично (θεοπρεπὲς) сказать о Сыне, что Кому Он единосущен, от Того имеет и ведение»[708]. Следовательно, свою задачу в полемике с аномеями св. Василий видел не столько в собственно решении вопроса о неведении Христа по человечеству, сколько в подчеркивании обладания Им полнотой Божественного всеведения.

Во многом созвучен со своим другом и св. Григорий Богослов, для которого абсурдным представляется предположение, что Сын, как Премудрость, Творец веков, Совершитель и Обновитель (μεταποιητής), не ведает в отношении чего-либо из сущих. И фраза в Мк. 13, 32, согласно Богослову, означает, что Он «ведает как Бог, а не ведает – как человек», то есть неведение Его следует соотносить с человеческим естеством (τῷ ἀνθρωπίνῳ) Господа, а не с Его божеством[709]. В принципе согласен с этим и третий каппадокийский отец – св. Григорий Нисский, в полемике с Аполлинарием подчеркивающий, что «неведение дня и часа» конца мира, как и прочие человеческие немощи (чувство голода, жажды и т. п.), свойственно только человеческому естеству Спасителя[710]. Что примечательно в рассуждениях Нисского святителя, это ясно выраженное убеждение в психофизическом

единстве человеческого естества Спасителя – убеждение, разделяемое большинством святых отцов. Наконец, можно отметить, что к св. Василию Великому близок в понимании Мк. 13, 32 и «младший каппадокиец» – св. Амфилохий Иконийский. Трактуя это место Евангелия, он замечает, что здесь совсем нет речи о неведении Сына (οὐχὶ τὴν ἄγνοιαν κατεψείσατα), но лишь указывается на то, что Отец есть причина ведения Сына[711]. Если же обратиться к св. Иоанну Златоусту, то, изъясняя Мф. 24, 36, он прежде всего констатирует: ни о каком незнании Христа здесь не утверждается, ибо «Он знал этот день, но только ученикам запрещал спрашивать о нем». Вследствие чего «не говорит им о том часе, когда Он придет, для того, чтобы они бодрствовали и всегда были готовы. Желая же, чтобы они всегда были озабочены сретением Его и всегда добродетельны, сказал им, что придет тогда, когда не ожидают Его»[712]. Таким образом, св. Иоанн Златоуст в решение указанного вопроса вносит еще и нравственно-педагогический смысл. Но в целом подобный нравственно-педагогический аспект решения вопроса нисколько не противоречит тем аспектам решения, которые наблюдаются у каппадокийских отцов и св. Афанасия, поскольку здесь подспудно подразумевается всеведение Сына по божеству.

Итак, появление арианства и «арианских соблазнов» заставило церковных богословов акцентировать как всеведение Бога Слова по Божественному естеству, так и Его неведение по человеческой природе[713]. Начавшиеся христологические споры внесли ряд новых моментов в трактовку проблемы незнания Христа, хотя это и произошло не сразу. Обращаясь к св. Кириллу Александрийскому, можно заметить, что первоначально он суммировал то, что сказано было его православными предшественниками. Правда, некоторые своеобразные акценты в его рассуждениях представляют несомненную важность. В одном из своих ранних произведений («Сокровищнице о Святой и Единосущной Троице») он в полемике с арианами (аномеями) достаточно подробно касается затронутого вопроса, давая разъяснение по поводу Мф. 24, 36. Для святителя, так же, как и для предшествующих защитников Православия, также

неприемлемым представляется тот факт, что Господь, будучи Творцом веков, времен и периодов, мог не ведать о дне и часе скончания мира. Ведь Он, как Бог (ὡς Θεὸς), знал их, а когда говорил, что не знает, то являл лишь человеческое в Себе (ἀποδεικνύων ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀνθρώπινον), то есть Его слова следует понимать «домостроительное поскольку Он сохранял свойственное человеческому естеству. Ибо для этого естества присуще не знать будущего (τάξιν ἀνθρωπότητος γὰρ ἴδιον τὸ μὴ εἰδέναι τὰ μέλλοντα). И так как Слово облачилось в нашу плоть, то Оно представило [Себя] имеющим и наше неведение (τὴν ἡμῶν ἄγνοιαν ἔχειν ἐσχηματίζειν). Следовательно, неведение, согласно св. Кириллу, есть свойство [человеческой] природы, а так как «Сын [по божеству] знает все», то о каком-то Своем неведении сказал лишь «домостроительно» (οἰκονομικῶς), ибо такое незнание не принадлежит Его собственной [Божественной] природе (οὐ τῇ οἰκεια φύσει τὸ ἀγνοεῖν) [714] . В схожем смысле понимает Александрийский святитель и преуспеяние Христа в премудрости (Лк. 2, 52): некий естественный закон (φυσικὸς τις νόμος) не позволяет человеку обладать большим разумением (τὴν φρόνησιν), чем то, которое соответствует определенному возрасту, а поэтому, по мере нашего телесного возрастания, мы преуспеваем и разумом. Бог же Слово, и став человеком во плоти, был совершенным (τέλειος), ибо являлся Премудростью и Силой Отчей. Однако поскольку Ему необходимо было уступить обыкновению нашего естества (τῷ τῆς φύσεως ἡμῶν ἔθει παραχωρεῖν πως ἐχρῆν), чтобы видящие Его не сочли бы Его, как человека, чуждым [нашей природе], то Он открывал Себя для них ежедневно преуспевающим в премудрости (σοφότερος). Другими словами, божество в Нем делалось ежедневно все более явным и открытым, ввергая во все большее удивление видящих Его. Подобным образом преуспевало в премудрости человечество: Бог Слово и Премудрость постепенно, посредством Своих дел и чудес, обоживал (θεοποιοῦσα) человеческое естество, делая пред очами людей храм, воспринятый Им (τὸν ἀναληφθέντα ναὸν), все более преуспевающим. Так человечество во Христе, обоживаемое Премудростью, преуспевало, чтобы мы, по

подобию ради нас вочеловечившегося Слова, назывались сынами Божиими и богами. Следствием преуспеяния Богочеловека должно быть преуспеяние в премудрости нашего естества, которое должно продвигаться от тления к нетлению и от человечества – к достоинству Божества во Христе (εἰς τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα ἐν Χριστῷ)[715]. Можно еще добавить, что в другом своем творении Александрийский святитель подчеркивает, что воплотившееся Слово «домостроительно» позволило Своей плоти следовать законам собственной природы, в том числе и возрастать в премудрости[716].

Во всех этих рассуждениях св. Кирилла подчеркивается в первую очередь домостроительный аспект незнания Христа. И по поводу Ин. 11, 33–34 (вопрос Господа о Лазаре: где положили его?) этот отец Церкви замечает: Он «это сказал промыслительно, чтобы этим вопросом многих привлечь к тому месту, – и делает вид, что не знает, отнюдь не отказываясь от человеческой бедности, как Бог по природе зная все, не бывшее только, но и будущее, прежде бытия»[717]. Следует отметить, что в решении конкретного вопроса, как и во всей христологии св. Кирилла, явно преобладает асимметрия: Божественное всеведение довлеет над ограниченным человеческим знанием, включающим в себя и незнание того, что превосходит пределы человеческого естества. Однако св. Кирилл не переступает той почти незаметной черты, переход через которую мог бы привести к поглощению человечества во Христе Его божеством. Как пишет святитель, Бог Слово, будучи равным Отцу (ἐν μορφῇ καὶ ἰσότητι τοῦ Πατρός), явился сообразным нам (καθ᾽ ἡμᾶς), и не только в одном образе плоти (ἐν ἴδιει μονῷ τῷ τῆς σαρκός), но и со [всеми прочими] свойствами (ἰδιώμασιν) человечества. К свойствам же человечества, сопряженного с Богом и принужденного быть под игом рабства, относится и неведение[718]. Указанная ассиметрия христологии св. Кирилла носит, несомненно, динамичный характер и вся определяется сотериологией. Именно сотериология святителя, доминантой которой является идея обожения, в первую очередь не позволяет ему переступить ту черту, за которой могло бы произойти поглощение человечества Христа Его божеством.

Поэтому для этого отца Церкви само собою разумеется, что Слово не превратилось в плоть, «но Оно только обитало во плоти, пользуясь, как собственным телом, воспринятым от Святой Девы храмом». Вследствие чего «во всех [нас] Слово обитало чрез Одного» и «так истинно освобождается во Христе рабское, восходя в таинственное единство с Тем, Кто носил во Христе зрак раба (Флп. 2, 7), а в нас – по подражанию с Одним Им ради родства по плоти»[719]. А так как одним из свойств этого «рабского» было человеческое неведение, то оно, естественно, как бы «освобождается» Божественным всеведением.

Когда произошло столкновение св. Кирилла с крайним течением в Антиохийской школе, то оно отразилось и на решении им проблемы неведения Христа. Надо сказать, что антиохийские богословы не очень углублялись в нее, хотя частично данный факт можно объяснить плохой сохранностью их сочинений. Судя по дошедшим до нас фрагментам, в поле их зрения попадал главным образом вопрос о преуспеянии Христа в премудрости (см. Лк. 2, 52). Правда, св. Иоанн Златоуст, как уже говорилось, изъяснял Мф. 24, 36, а до него этого же евангельского места касался и св. Евстафий Антиохийский, который объяснял призрачное «неведение» Господа относительно дня кончины мира в «домостроительном» плане: Христос исходил из «пользы человеков» (utilitatis hominum), ибо для них недоступны подобного рода неизреченные тайны[720]. Если же обратиться к Диодору Тарсийскому, то он, касаясь Лк. 2, 52, замечает, что слова евангелиста сказаны не о Боге Слове, поскольку Он был рожден Совершенным от Совершенного, Премудростью от Премудрости и Добродетелью от Добродетели (quia Deus perfectus natus est de perfecto, sapientia de sapientia, virtus de virtute). Возрастала и преуспевала в премудрости только Его плоть, которую Бог умудрял лишь постепенно[721]. Это высказывание Диодора показывает, что в данном случае ничего противоречащего предшествующей святоотеческой традиции он не изрекает. Как и у многих отцов IV века, у него наблюдается стремление отразить арианскую ересь – это стремление и определяет его подход к вопросу о преуспевании Христа. Но у одного из учеников Диодора, Феодора Мопсуестийского,

богословская мысль приобретает уже другой, сомнительный с православной точки зрения оттенок. Толкуя то же место Лк. 2, 52, он говорит, что Иисус преуспевал в премудрости, стяжая разумение по мере течения времени. (κατὰ τὴν τῶν χρόνον πρόοδον τὴν σύνεσιν προσκτώμενος). Ибо Иисус преисполнился более выдающейся, чем у прочих людей, добродетели (τὴν ἀρετὴν ἀκριβέστεραν), поскольку Бог Слово, с самого начала Его образования [в утробе Девы] соединившись с Ним, даровал Ему Свое большее содействие (μείζονα παρεῖχεν τὴν παρ᾽ ἑαυτοῦ συνέργιαν) для надлежащих преуспеяний, устрояя это ради спасения всех людей[722]. В этом небольшом рассуждении Феодора явно можно заметить мысль о наличии двух субъектов в Богочеловеке: Иисус Христос мыслится как выдающаяся человеческая личность, необычайно преуспевшая в добродетели и премудрости, а из этого вытекает, что Иисус возрастал от неведения ко все большему ведению, отличаясь здесь от прочих людей только интенсивностью и степенью Своего преуспеяния.

Вероятно, эта тенденция, намеченная Феодором, резко усилилась у Нестория. Хотя среди сохранившихся фрагментов его произведений нам не удалось обнаружить какие-либо суждения по интересующему вопросу, но весьма активная реакция св. Кирилла Александрийского указывает на это. Опять же, изъясняя Лк. 2, 52, он в сочинении «Против Нестория» говорит: «Мы веруем, что Еммануил, будучи от чрева Матери и девственной утробы [Ее] Богом, и когда стал человеком (ἄνθρωπον προελθεῖν) был преисполнен, разумеется, премудрости и благодати, присущих Ему естественным образом (τῆς ἐνούσης αὐτῷ φυσικῶς). Ведь какое развитие (увеличение, прирост – τὴν ἐπίδοσιν) мог принимать Тот, *в Котором сокрыты сокровища премудрости* (Кол. 2, 3) и Который был, вместе с Богом и Отцом, Содарователь (συνδοτὴρ) горней благодати? Итак, каким же образом говорится, что Он преуспевал? Я думаю, что Бог Слово являл присущие Ему богоприличнейшие блага (τῶν ἐνόντων αὐτῷ θεοπρεπεστάτων ἀγαθῶν), соизмеряя их с возрастанием Его Собственного тела». И далее святитель говорит, что «Тот, Кто и во чреве [Девы] был Богом, не мог не

быть совершенным в [каком-либо] благе. И о Нем сказано: *Масло и мед снесть, прежде неже разумети ему изволити злая, или избрати благое. За не прежде неже разумети отрочати благое или злое, отринет лукавое, еже избрати благое* (Ис. 7, 15–16). А поэтому Иисус Христос был совершенен во всякой добродетели, в том числе и в премудрости»[723]. Позднее св. Кирилл по тому же самому вопросу столкнулся с блж. Феодоритом, который, опровергая знаменитые «Двенадцать анафематизмов» Александрийского предстоятеля и ссылаясь на ряд евангельских мест (и в числе их на Мк. 13, 32), указывал, что Богу Слову, именуемому Премудростью, нельзя приписывать «страсть (претерпевание) неведения» (τὸ τῆς ἀγνοίας πάθος), так же, как нельзя Ему приписывать голод, жажду и прочие человеческие «претерпевания». Неведение свойственно лишь «зраку раба» (Флп. 2, 7), который на протяжении «того времени» настолько преуспевал, насколько открывало это обитающее в нем божество (ὅσα ἡ ἐνοικοῦσα)[724]. В данном тезисе блж. Феодорита есть некий непроясненный им пункт: каким образом следует понимать зрак раба? Нужно ли этот «зрак» понимать в смысле природы, или же его можно мыслить как некий индивидуум? Сам блж. Феодорит, как нам представляется, склонялся к первому, но некая амбивалентность, присущая его тезису, все же оставалась. Именно поэтому св. Кирилл и подчеркивал, что подобная точка зрения приводит к разделению единого Христа и к учению о «двух Сынах». Но если Господь не есть «Иной и Иной» (οὐχ ἕτερος καὶ ἕτερος), в силу истинного единения (διὰ τὸ τῆς ἀληθοῦς νώσεως χρῆμα), то Одному и Тому же следует приписывать как ведение, так и неведение. А так как Бог Слово, как Премудрость Отчая, воспринял «неведующее человечество», то Он домостроительно усвоил и это неведение[725].

Следовательно, в период несторианских споров столкнулись две, казалось, совершенно противоположных точки зрения по вопросу о неведении Христа. Однако эти точки зрения, по нашему мнению, отнюдь не всегда были столь антагонистичны, как это казалось, например, в столкновении св. Кирилла с блж. Феодоритом. Собственно говоря, оба были

едины в главном: неведение есть свойство природы (то есть человеческой), а не соотносится с лицом или индивидуумом. Также едины они были в том, что подобное неведение, будучи присуще тварной человеческой природе, как некая ограниченность знания, стала после грехопадения обретать и признаки «страсти (страдания, претерпевания)»[726]. Только св. Кирилл, опасаясь, что подобное «естественное неведение» перерастет в некое «индивидуальное неведение» Христа как самостоятельного человеческого субъекта, что и случилось в несторианстве, стремился подчеркнуть «домостроительную условность» такого человеческого неведения в отношении Христа как Богочеловека, ибо в силу «взаимообщения свойств» и «перихоресиса» (взаимопроникновения) природ оно, как и вся человеческая природа Господа, обожилось. Блж. Феодорит же, боясь, что подобная тенденция, доведенная до крайности, приведет к слиянию природ в Богочеловеке (что и случилось в аполлинарианстве и монофизитстве), пытался акцентировать различие во Христе человеческого неведения и Божественного всеведения. Эмоциональный накал полемики грозил превратить такое акцидентальное непонимание двух выдающихся христианских богословов в субстанциальное противоречие. Появление на исторической сцене мощного движения монофизитства еще более усугубило эту угрозу.

Проблема неведения Христа в VI – начале VII века. Ересь агноитов

При беглом внешнем взгляде кажется, что монофизиты, стремясь следовать во всем св. Кириллу Александрийскому, одинаково с ним решали и проблему неведения Господа. В частности, Тимофей Элур, говоря о вопросе Христа относительно места захоронения Лазаря, замечает, что данный вопрос следует понимать «домостроительно», а не так, будто Спаситель действительно не знал этого места. Однако понимание «домостроительного» обрело в монофизитстве несколько иной оттенок, чем у св. Кирилла. Высказываясь о Лице Богочеловека, монофизиты постоянно пользовались различиями: «как Бог – как человек», «Божественным образом – человеческим образом» и «согласно естеству – согласно Домостроительству»[727]. Последняя пара различий привлекает внимание. Она наводит на мысль, что если Божественные свойства (и действия) являются для Богочеловека естественными и реальными, то человеческие свойства (и действия) лишь «икономичны», то есть носят признаки «кенотической нереальности» и даже некоей призрачности. Иначе говоря, «ассиметричная христология», свойственная св. Кириллу, сдвинулась в своей «ассиметричности» в сторону еще большего преобладания Божественного над человеческим в Богочеловеке. И этот, при поверхностном взоре маленький и почти незаметный, но на самом деле принципиальный сдвиг, и определил еретический характер монофизитства.

Примечательно, что именно среди монофизитов разгорелась первоначально жаркая дискуссия относительно неведения Христа, инициатором которой был диакон Фемистий, породивший течение агноитов (536–540)[728]. Будучи сторонником Севера Антиохийского, Фемистий полагал, что как тело Христа было подвержено смертности, так и дух Его был конечным и подчинялся человеческим ограничениям (со ссылками на Ин. 11, 34 и Мк. 13, 32). Весьма показательно, что подобная позиция Фемистия вызвала решительное отторжение ее со стороны

большинства монофизитов. Против него выступил диакон Феодор, а вслед за ним и еще ряд монофизитских богословов. Например, в деяниях Шестого Вселенского Собора сохранилось несколько фрагментов из сочинения «Слово к Юстиниану» Анфима – низложенного еретичествующего патриарха Константинополя, где «ортодоксальная» монофизитская точка зрения выражена предельно четко. Один из этих фрагментов гласит: «Прославляя единое естество Бога Слова, воплотившееся и поклоняемое с собственной Его плотию, в этом едином естестве мы не допустим оставить в неведении ни Его божества, ни разумной и мыслящей Его души, которою одушевлено заимствованное от нас, единосущное и подобострастное (ὁμοιοπαθὲς) тело, ипостасно соединенное с Богом Словом. Да не будет. Если же одна Ипостась и одно естество Бога Слова воплотившееся, как это и действительно (бесспорно – ἀναμφιβολῶς) существует, то несомненно и одно хотение (ἕν θέλημα) и одно действие (μία ἐνέργεια), а поэтому одна мудрость и одно ведение у того и другого». Не менее красноречив и еще один фрагмент: «Когда мы знаем, что мыслящему и Богоприличному действию свойственно знание всего (ἴδιον νοερας), и когда мы научены, что одно и то же Богоприличное действие принадлежит тому и другому [естеству], то как же после этого не будем исповедовать, что одно и то же знание всего принадлежит, как мы сказали, единому Христу и по Его божеству, и по Его человечеству?»[729] Можно привести высказывание и еще одного оппонента агноитов из лагеря монофизитов, экс-патриарха Александрийского Феодосия, который заявлял: «Одно знание во Христе, как действие, потому что один был знающий (ὁ γινώσκων), как и действующий»[730]. Вероятно, подобная оппозиция среди монофизитов заставила Фемистия в значительной степени пойти на попятную. Отвечая Феодосию, он утверждает: «Мы не говорим, что Один и Тот же имеет два знания или два действия, потому что [у Него], как у истинно воплотившегося Слова, одно действие и одно ведение, и все это мы знаем [как свойство] одного Христа, хотя одно Он знает и совершает посредством Своей плоти Богоприлично, а другое

так, как прилично человеку (ἀνθρωπίνως)"[731]. Эти суждения монофизитских богословов (а число их можно приумножить) показывают, что зародившееся внутри данной ереси движение агноитов заставило их более резко расставить акценты: вопрос о неведении Христа был здесь решен однозначно – оно решительно отвергалось и утверждалось только Божественное всеведение. Далее, подобное утверждение тесно связывалось с учением об одном действии Христа («монэнергизмом») и даже учением об одной воле (преддверие монофелитства). Отсюда следовало, что в конечном счете понятие «ведение» тесно увязывалось с единым Лицом (то есть единой Ипостасью и единой природой) Господа.

Появление агноитов вызвало отклик и у православных богословов. Один из примеров тому – выдающийся защитник Православия в Египте святитель Евлогий Александрийский (580–608)[732]. Патриарх Фотий Константинопольский, в своей «Библиотеке» давая рефераты его творений, кратко пересказывает и сочинение «Против агноитов»[733]. По словам Фотия, написать данное произведение свт. Евлогия побудили некие монахи, подвизающиеся в пустыне близ Иерусалима: они учили (λέγει τὸ δόγμα) о неведении Господа нашего Иисуса Христа, ссылаясь на все те же евангельские места (Мф. 24, 36; Ин. 11, 34). По мнению самого Евлогия, Господь ни по Своему человечеству, ни тем более по божеству (οὔτε κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, πολλῷ μᾶλλον οὔδὲ κατὰ τὸ θεῖον) не мог обладать таким неведением. Ибо человеческое естество, войдя в ипостасное единение и непостижимой с сущностной Премудростью, не могло не знать что-либо из настоящего или будущего. Поэтому вопрос Христа о том, где положили Лазаря, следует рассматривать как обращение к иудеям с тем, чтобы они помнили о чудесах, совершенных Им. Вообще, все сказанное о Господе в Новом Завете можно подразделить на «относительные» и «истинные» высказывания (τά μὲν κατὰ ἀναφορὰν τά δὲ κατὰ ἀλήθειαι λέγεται). К числу «относительных» высказываний относится, например, то, что Спаситель сделался за нас «грехом» (2Кор. 5, 21 – синодальный перевод: «жертвою за грех») и «проклятием» (Гал. 3, 13 – «клятвою»); к числу же

«истинных» – что Он стал человеком, алкал и жаждал. И если кто желает сказать, что Христос не ведал в «относительном смысле», поскольку неведение не было чем-то внешним по отношению к Его телу или человеческой природе, Главой которой Он является (ὡς οὐκ ἐκτὸς ἀγνοίας ὄντος αὐτοῦ τοῦ σώματος ἤτοι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἧς ἐστιν αὐτὸς κεφαλή), то он не выйдет за пределы вероятного. Однако, нельзя полагать, что Господь не ведает Премудрости Отчей. Вопрос о месте захоронения Лазаря можно соотнести с вопросом Бога Отца к Адаму (Быт. 3, 9; 4, 9) или же с вопросом Христа к нечистому духу (Мк. 5, 9) и к народу (Мф. 20, 32). Фраза же Господа о последнем дне и часе в Мф. 24, 36 была обращена к Его ученикам и являлась призывом к постоянному бдению. Далее св. Евлогий, ссылаясь на суждения святых Кирилла Александрийского и Григория Богослова о «мысленном» или как бы «теоретическом» различии свойств двух природ Богочеловека, допускает возможность чисто умственного представления о неведении человеческого естества Христа как просто человечества (ἐπὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀνθρωπότης ἁπλῶς ἀνθρωπότητος), но, согласно Александрийскому предстоятелю, она не является возможностью, переходящей в актуальность. И хотя некоторые отцы Церкви высказывались о незнании Христа, такие высказывания нельзя принимать в качестве догматического вероучения (οὐχ ὡς δόγμα τοῦτο προήνεγκαν), ибо они высказывались в противовес арианам, которые переносили человеческие свойства Спасителя на Его божество. Подобного рода суждения отцов также следует считать за «относительные» (κατὰ ἀναφορὰν). Таковы воззрения св. Евлогия по рассматриваемому вопросу. Создается впечатление, что мысли святителя по данной проблеме вплотную сближаются с монофизитской точкой зрения и ориентируются целиком и полностью на некоторые крайние высказывания св. Кирилла Александрийского. Тем не менее нельзя не заметить существенного различия между св. Евлогием и его оппонентами-монофизитами: Александрийский предстоятель не соединяет рассматриваемый вопрос с учением об одном действии Господа и не соотносит ведение или неведение с

Лицом Богочеловека. Согласно Александрийскому предстоятелю, в реальности человеческое неведение (то есть ограниченность знания) Христа как бы «затмевалось» сиянием Божественного всеведения, и подобное «затмевание» было результатом тесного взаимообщения свойств двух природ Спасителя.

Впрочем, среди православных богословов конца VI – начала VII века имелась и другая точка зрения на затронутую проблему. Ее, в частности, высказал неизвестный автор сочинения «О сектах», раньше приписываемого Леонтию Византийскому[734]. В данном произведении автор в числе прочих ересей касается и агноитов, которые, по его словам, полагали, будто Христу, поскольку Он во всем уподобился нам, было присуще неведение, как оно присуще и нам (ссылка на Мк. 13, 32 и Ин. 11, 33). Говорится и об оппонентах агноитов, которые считали, что слова Господа, сказанные в этих местах Евангелий, следует понимать «домостроительно» (κατ᾽ οἰκονομίαν), ибо в Мк. 13, 32 Христос отвращал (ἵνα ἀποτρέψῃ) от знания о времени кончины мира; ведь в Мф. 25, 13 Он обращался к ним с такими словами: Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий (о Своем незнании Он ничего не говорит). Наметив эти два расходящихся мнения, автор сочинения «О сектах» высказывает собственную точку зрения, которая сводится к следующему: не следует слишком углубляться в исследование подобных вопросов (οὐ δεὶ πάνυ ἀκριβολογεῖν περὶ τούτων), ибо и Собор (подразумевается, вероятнее всего, Халкидонский Собор) не подверг тщательному изучению это учение (οὐδὲ ἡ σύνοδος τοιοῦτο ἐπολυπραγμόνησε δόγμα). Вместе с тем известно, что многие, или почти все, отцы полагали, что Христос [по человечеству] не ведал (λέγοντες αὐτὸν ἀγνόει). Ведь если говорится, что Он во всем единосущен нам, а нам свойственно неведение, то такое же неведение, разумеется, свойственно и Ему. И в Писании сказано, что Господь преуспевал в премудрости и возрасте (Лк. 2, 52), а следовательно, узнавал то, о чем прежде не ведал[735]. Таким образом, позиция автора сочинения «О сектах» в вопросе о

неведении Христа серьезным образом, как кажется, расходится с позицией св. Евлогия. Однако подобное расхождение, на наш взгляд, не носит принципиального характера, ибо оба православных богослова едины в главном: понятия «ведения» или «неведения» соотносятся ими с природой (или природами), а не Лицом (Ипостасью) Богочеловека. Только автор «О сектах» делает акцент на этом естественном неведении по человечеству Господа, а св. Евлогий – на обожении такого неведения в результате «взаимообщения свойств» двух природ Христа. Важно подчеркнуть достойную всякого уважения сдержанность автора указанного произведения в отношении излишнего интеллектуально-понятийного вторжения в эту тончайшую область православной догматики. Подобное богословское целомудрие является важнейшим и стержневым моментом всей святоотеческой мысли, выразителем которой и был анонимный церковный богослов. Можно отметить, что отец Иоанн Мейендорф по поводу него делает такое наблюдение: «Эта мысль (о неведении Христа по человечеству. – А. С.) автора, которую заимствовали и использовали православные писатели VIII-IX веков в полемике с иконоборчеством, свидетельствует о том, что сформулированная на Соборе 553 года христология никоим образом не исключает во Христе совершенного человеческого сознания; кроме того, она показывает, что понятие ипостаси, которая во Христе является Ипостасью Логоса, нельзя отождествлять с понятием сознания, которое является одним из природных феноменов»[736].

На наш взгляд, при относительной верности такого наблюдения вряд ли в данном случае (как и в аналогичных) следует вводить понятие «сознание», абсолютно чуждое святоотеческому богословию, ибо оно нисколько не объясняет ни точку зрения автора сочинения «О сектах», ни точку зрения других древнецерковных богословов.

Решение вопроса о неведении Христа у преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина

Таким образом, к началу VII века рассматриваемая проблема, вновь поднятая агноитами, стала актуальной для православных богословов, не получив у них однозначного решения[737]. Обратился к ней и выдающийся православный мыслитель – преп. Максим Исповедник[738]. Два места из его творений достаточно показательны в этом плане. Первое обретается в одном из ранних произведений святого отца – в «Вопросах и недоумениях» (I, 67), где приводится небольшой экскурс в указанную проблему, касающийся понимания Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32. На вопрос о том, как понимать здесь неведение Сына, преподобный отец дает такой ответ: неведение двойственно (διπλή); одно неведение «достойно укоризны», а другое – «безукоризненное» (ἡ μὲν διαβαλλομένη, ἡ δὲ ἀδιάβλητος), одно зависит от нас (ἐφ᾽ ἡμῖν ἐστίν), а другое – не зависит. «Достойное укоризны» и зависящее от нас есть неведение, касающееся добродетели и благочестия. А «безукоризненное» и не зависящее от нас есть то, когда мы хотим что-либо знать, но не ведаем этого, как, например, неведение будущих событий (τὰ πόρρω γινόμενα, τὰ μέλλοντα γίνεσθαι). И если пророки, благодаря не зависящей от нас благодати, распознавали будущее, то тем более должен был знать их Сын Божий, то есть должно было знать Его человечество, – и не по своей природе, а вследствие единения со Словом (οὐ φύσει ἀλλ᾽ ἑνώσει τῇ πρὸς τὸν λόγον). Подобно тому как раскаленное железо имеет все свойства огня, то есть освещает [предметы] и жжет, будучи по природе железом, а не огнем, так и человечество Господа, поскольку оно соединено со Словом, ведало все и являло в себе все Богоприличное (τὰ θεοπρεπῆ πάντα ἐν αὐτῷ διεδείκνυτο); а поскольку [Бог Слово] присоединил к Себе человеческое естество, постольку и говорится, что Он не ведал[739]. Смысл этого ответа достаточно ясен: Христос не ведает в силу воспринятого Богом Словом

человеческого естества, но Он ведает в силу «взаимообщения свойств» данного естества с Божественной природой.

Эти соображения преп. Максимом были высказаны еще до того, как он вступил в борьбу с монофелитами. Позднее, уже в разгар этой борьбы, он еще раз обращается к указанному вопросу в одном из своих богословско-полемических трактатов (XIX). Написано произведение по просьбе друга преподобного отца – пресвитера Марина, которого один из монофелитов (некий диакон Феодор) поставил в затруднение двумя апориями. Первая из них как раз касалась неведения Христа. Она формулировалась Феодором следующим образом: отцы Церкви устанавливали прямое соотношение незнания во Христе с Его волей (κατ᾽ αὐτὸν τῷ θελήματι λόγον, καὶ τὴν ἄγνοιαν κατηγόρησαν οἱ Πατέρες ἐπὶ Χριστοῦ), а поэтому не признающие, что во Христе наблюдается наличие [человеческой] воли «по усвоению» (κατ᾽ οἰκείωσιν), приписывают Ему неведение и впадают в ересь «агноитов», считая Его простым человеком. Должно констатировать, что эта апория является весьма искусственной и натянутой, и она объясняется той эволюцией, которую претерпело монофелитство под давлением православной оппозиции: монофелиты признали во Христе человеческую волю, но только «по усвоению»[740]. Подобная искусственность апории, естественно, затрудняла и ее разрешение, а поэтому преп. Максим оказался в затруднительном положении. Стараясь выйти из этого положения, он прежде всего разводит понятия «воля» и «неведение», указывая на то, что смысл («логос») их не один и тот же. «Неведение» есть отрицание бытия (τὴν τοῦ ὄντος ἀναίρεσιν), а воля – утверждение его (τὴν τοῦ ὄντος θέσιν), вследствие чего их соположение приводит к ряду абсурдных выводов. Далее преподобный отец обращается к термину «усвоение», подчеркивая его неоднозначность, поскольку бывает «усвоение сущностное (τὴν οὐσιώδη)», когда воспринимается и усваивается то, что присуще кому-либо по природе, а бывает «усвоение относительное (τὴν σχετικὴν)», когда мы любим и усваиваем то, что естественным образом присуще другим, не претерпевая того же, что и они, и не

действуя так же, как они (μηδὴν τούτων αὐτοὶ πάσχοντες ἢ ἐνεργοῦντες). Согласно преп. Максиму, если применить указанный термин в первом смысле, то монофелиты считают воплотившегося Бога простым человеком, уча о Нем как неведующем по естеству; а если «усвоение» понимать во втором смысле, то Христос не является «целокупным человеком» (οὐδέ ἄνθρωπος ὅλως), но есть только «нетелесный Бог», усвоивший лишь «просто соотносительно» (ἐκ ψιλῆ σχέσει) принадлежащее плоти. Следовательно, Он, оставаясь Богом, не усваивает естественным образом то, что естественно принадлежит человеку. Далее преп. Максим приводит известную фразу св. Григория Богослова (Господь «ведает как Бог и не ведает как человек»[741]), полагая, что смысл ее заключается в следующем: неведение Христа можно признавать только при «мысленном разделении» [двух Его] сущностей (τῇ κατ᾽ ἐπίνοιαν διαστολῇ τῶν οὐσιῶν μόνον ἐκδέχεσθαι). Неведение, как считает преподобный отец, не входит в число «конституирующих свойств» нашего естества (μήτε ἡμῶν κατὰ φύσιν ὡς συστατικὸν), и его можно рассматривать наряду с такими пороками, как преслушание, неподчинение и т. п.; оно свойственно людям после грехопадения, а поэтому подобного рода неведение нельзя приписывать Христу[742].

Если оба экскурса преподобного отца в проблему неведения Христа рассматривать как нечто единое, то в последнем случае речь идет о «достойном укоризны» незнании (греховном по сути дела), которое нельзя приписывать Господу. Но не вполне ясно, можно ли приписывать Ему «безукоризненное неведение». Скорее всего, мысль преп. Максима во втором случае сводится к положению, что подобного рода неведение можно обнаружить во Христе лишь «мысленным образом», ибо, в силу «взаимообщения свойств» и «перихоресиса» природ Его, оно реально как бы не проявляется. В данном случае позиция преп. Максима сближается с точкой зрения св. Евлогия. Но второй экскурс по сравнению с первым производит впечатление некоей недосказанности и невнятности. Вероятно, это связано с тем,

что преп. Максим вынужден был рассуждать в рамках некорректной апории, выставленной монофелитами, а, как известно, на некорректно поставленный вопрос трудно дать корректный ответ. Впрочем, классический для святоотеческой христологии образ раскаленного железа, использованный преподобным в первом экскурсе, заставляет предполагать, что железо, хотя оно и обретает свойства огня, реально не перестает быть железом. Единственная неясность: принадлежит ли, согласно преп. Максиму, «мысленным образом» постигаемое во Христе человеческое неведение к категории реального. Думается, что в данном случае для него «мысленное» и «реальное» совсем не исключают друг друга, а, скорее, накладываются друг на друга.

После преп. Максима Исповедника рассматриваемый вопрос освещался и преп. Иоанном Дамаскиным. В «Точном изложении православной веры» он говорит: «Нужно знать, что Христос воспринял природу, не обладающую ведением (ἀγνοῦσαν) и рабскую; ибо человеческая природа есть рабыня сотворившего ее Бога и не обладает знанием будущего. Посему если ты, согласно с мнением Григория Богослова, отделишь видимое от мыслимого (τὸ ὁρώμενον τοῦ νοουμένου), то тогда плоть называется и рабскою, и не обладающею ведением, но из-за тождества ипостаси и неразрывного соединения душа Господа преобогатилась знанием будущего, так же, как и остальными божественными знамениями (τάς θεοσημίας – божественными признаками). Ибо как человеческая плоть по собственной природе не есть животворяща, а плоть Господа, ипостасно соединенная с Самим Богом Словом, хоть и не потеряла своей природной смертности, но стала животворящею из-за ипостасного соединения со Словом, и мы не можем говорить, что она не была животворяща; так и человеческая природа по сущности (οὐσιωδῶς) не владеет ведением будущего, а душа Господня из-за соединения и ипостасного тождества (τὴν ὑποστατικὴν ταυτότητα) с Самим Богом Словом преобогатилась, как я сказал, вместе с остальными божественными знамениями также и ведением будущего»[743]. Далее в том же сочинении преподобный отец рассуждает так:

«Говорится же, что Христос преуспевал в премудрости и возрасте и любви (Лк. 2, 52), прибавляя в возрасте, а через прибавление в возрасте выводя напоказ находившуюся в Нем мудрость (τὴν ἐνυπάρχουσαν αὐτῷ σοφίαν εἰς φανέρωσιν ἄγων), а кроме того, преуспеяние людей *в мудрости и благодати* и исполнение желания Отца, то есть и Богопознание, и спасение их, считая Своим собственным преуспеянием и во всем усваивая Себе то, что было нашего. А те, кто говорит, будто Он преуспевал *в премудрости и любви*, принимая как бы увеличение их, полагают, что соединение произошло не с самого начала (οὐκ ἐξ ἄκρας) существования плоти, и не проповедуют ипостасного соединения, но, следуя суемудрому Несторию, измышляют относительное соединение и простое вселение, не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают (1Тим. 1, 7). Ибо если плоть с самого начала существования истинно соединилась с Богом Словом, а вернее, в Нем получила существование и приобрела ипостасное тождество с Ним, так каким образом она не совершенно обогатилась всякою мудростию и благодатию? Не сама получая участие в благодати и не по благодати причастная тому, что принадлежало Слову, но, скорее, из-за ипостасного соединения, когда и человеческое, и Божественное стало собственностью одного Христа, так как Один и Тот же был и Бог вместе, и человек, источая миру благодать, и мудрость, и полноту всяких благ»[744]. Наконец, в другом своем сочинении («О свойстве двух природ во едином Христе, Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси») преп. Иоанн развивает свою мысль о преуспеянии Господа, соотнося премудрость не с плотью, а с разумной душой Его. «Ведь Он преуспевал не в Божественной Премудрости – ибо с самого зачатия совершилось совершенное соединение и высшее сочетание (ἄκρα συνάφεια) – и у Него не было прибавления в какой-нибудь Божественной Силе, но Он преуспевал в человеческой премудрости. Ибо человеческая премудрость проявлялась в Нем по мере телесного возраста – ведь как с самого зачатия Он стал совершенным зародышем, без постепенного развития и устроения тела, как говорит Василий Великий в Слове на

Рождество, так с самого зачатия Он стал совершен в Божественной и человеческой премудрости, разумеется как человек, – ибо как Бог Он не стал совершен в Божественной Премудрости, но был таковым от века, выявление (ἔκφανσις) же в Нем совершенной человеческой премудрости в соответствии с преуспеянием в телесном возрасте считалось преуспеянием [в премудрости]»[745].

В этих трех высказываниях преп. Иоанна Дамаскина суммируется ряд мыслей, изреченных предшествующими отцами. Рассматривая проблему неведения Господа, он, как и подавляющее большинство из них, не мыслит в рамках дилеммы «или – или», предпочитая стиль «мирной антиномии», то есть «и – и». Для преп. Иоанна Господь одновременно является и неведующим, и обладающим знанием. Неведение, как некая ограниченность знания, есть свойство человеческой природы, воспринятой воплотившимся Богом Словом, и в качестве такового оно присуще Ему. Но одновременно оно отступает в тень, поскольку, в силу «взаимообщения свойств» и «перихоресиса» природ Христа, оно сразу же обоживается[746]. Другими словами, неведение Господа приобретает как бы «мысленный» характер, не теряя, однако, полностью своей реальности. Ибо Его человеческая премудрость уже с самого зарождения Христа была совершенной, лишь проявляясь по мере Его телесного возрастания. Подобная внешняя парадоксальность решения рассматриваемого вопроса у преп. Иоанна Дамаскина вполне созвучна духу святоотеческого Предания.

Эпилог

В последующем византийском богословии проблема незнания Христа потеряла свою актуальность. Такие Богопросвещенные мужи, как, например, преп. Симеон Новый Богослов и св. Григорий Палама, не уделяли, насколько нам известно, ей особого внимания. Указанная проблема еще продолжает жить в экзегетической традиции, но не является насущной и животрепещущей. В качестве примера можно указать на блж. Феофилакта Болгарского. Он изъясняет Мф. 24, 36 следующим образом: «Господь научает учеников не искать того, что превышает человеческий разум. Словами ни Ангели Он удерживает их от желания узнать в настоящее время то, чего не знают Ангелы, а словами токмо Отец Мой Един не позволяет и после стараться узнать об этом. Ибо если бы Он сказал: «Я Сам знаю, но не хочу сообщить вам», то они опечалились бы, как презираемые Им, а сказавши, что и Сын не знает (Мк. 13, 32), а только Отец один, воспрещает им и после искать этого знания. Отцы часто, имея какую-нибудь вещь в своих руках, но не желая дать детям, когда они хотят получить ее от них, скрывают от них эту вещь и говорят: «у нас нет того, чего вы требуете», – и дети перестают плакать. Так и Господь, дабы уничтожить в Апостолах желание узнать о дне и часе Своего пришествия, сказал: «Я не знаю, а знает один только Отец». Знает и Он о дне и часе том, как это ясно из многих других мест; ибо все, что имеет Отец, имеет и Сын, – Отец знает тот день, следовательно, знает и Сын. И как не знать Сыну этого дня, когда Он знает, что случится в будущем? Очевидно, что кто ведет к жилищу, тот знает и вход в него. Но полезно для нас, что Господь не открыл нам этого входа; ибо нет пользы нам знать, когда будет кончина, дабы не обленитьcя. Незнание заставляет нас подвизаться в добре. Или можно объяснить так: если отделить духовное от видимого, то Он, как Бог, знает, а как человек – не знает времени Своего пришествия. Посему, будучи человеком ради нас, Он и является, как человек, не знающим, ибо людям свойственно не знать будущего»[747]. Из этого рассуждения

вытекает, что блж. Феофилакт, не давая однозначного решения вопроса о неведении Христа, все же акцентирует домостроительный и педагогический характер подобного неведения. Такой же подход обнаруживается и в объяснении Ин. 11, 34: «Так как Господь воспринял на Себя нашу плоть и кровь (Евр. 2, 14), то принимает участие и в том, что свойственно человеку и природе, и показывает нам меру в том и другом. Где вы положили его? – спрашивает Господь не потому, будто не знает (ибо, быв в ином месте и далеко, Он знал же, что Лазарь умер), но для того, чтобы не подумали, будто Он Сам от Себя вызывается на чудо; Он желает узнать все от них и совершить чудо по их просьбе, чтобы освободить оное от всякого подозрения»[748].

В сходном плане подходит к рассматриваемому вопросу и еще один византийский экзегет – Евфимий Зигабен, который по поводу Мф. 24, 36 высказывается так: «Обо всем остальном, что полезно было знать, Христос предсказал, но с премудрой целью скрыл только день и час кончины мира, чтобы живущие в то время, не зная этого, бодрствовали, были внимательны к себе и всегда ожидали. А если бы предсказал и об этом, они были бы небрежны, ленивы и совершенно бы не заботились о себе». Фраза же «токмо Отец Мой един» понимается следующим образом: «Один разумеется в отношении к тварям, а не в отношении к Сыну. Если все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, как сказал Сын (Ин. 16, 15), а между всем этим есть также и то одно, чтобы знать тот день и час, то, без сомнения, и оно принадлежит Сыну. У Марка (13, 32) написано: ни Сын, токмо Отец. Некоторые понимают это так, что Сын не знает о дне том и часе как человек, а как Бог Он знает наравне с Отцом. Но лучше, кажется, так понимать, что и Сын не знает, если только не знает Отец. А так как Отец знает, то, конечно, знает и Сын, потому что Он сказал: Аз и Отец едино есма (Ин. 10, 30). Обрати внимание на то, что у Матфея поставлено слово един, но не упоминается Сын, чтобы не относилось это и к Нему, а у Марка не поставлено слово един, а упоминается Сын, чтобы понимать это так, как мы сказали»[749]. В этих суждениях экзегета прослеживается многоплановость толкования, в значительной

степени объясняемая тем, что он пользовался многими источниками. Однако в общем прослеживается тенденция подчеркнуть скорее всеведение по божеству, чем неведение по человечеству Господа. Впрочем, подобная тенденция несколько уравновешивается толкованием Ин. 11, 34: «Как человек Иисус Христос и спрашивает, и плачет, и делает все другое, что свидетельствовало бы о том, что Он – человек; а как Бог Он воскрешает четырехдневного и издающего уже запах трупа мертвеца и вообще делает то, что свидетельствовало бы о том, что Он Бог»[750]. В данном высказывании ясно предполагается неведение Господа по человечеству.

На этом можно и закончить обзор решения о неведении Христа в греческой святоотеческой традиции. Западное богословие в данном отношении, как и во многих других, пошло совершенно иным путем[751]. Если папе св. Григорию Двоеслову принадлежит формула: «Что Ему (Господу. – А. С.) было в ней [человеческой природе] ведомо, то было Ему ведомо не через нее», которая еще более или менее органично вписывается в святоотеческий контекст, то последующая схоластика уже явно начинает заходить в глубокие тупики рационалистического суемудрия. Появление здесь учения о «трояком человеческом ведении» (triplex scientia humana), включающего в себя «знание приобретенное» (scientia acquisita), «знание внушенное» (scientia infusa) и «знание видения» (scientia visionis), свидетельствует о том, что вопрос о неведении (или ведении) Христа здесь стал решаться в одномерной плоскости рассудочной рефлексии. Встав на этот гибельный путь, западное богословие все дальше и дальше удаляется от святоотеческого Предания. Это хорошо видно, в частности, на примере такого серьезного ученого и богослова (кстати, прекрасно знакомого со святоотеческой традицией), как К. Шёнборн. Он считает, что тезис относительно Богочеловека «истинный Бог – истинный человек» распадается «на два принципа, по видимости противоречащие друг другу, – принцип интегральности и принцип перфекционизма». Согласно первому, «Иисус со временем все возрастал в премудрости и возрасте и в любви (Лк. 2, 52) – ведь Он подчинился законам человеческого роста. Соответственно, возникает вопрос, не

имплицирует ли сей принцип, что Иисусу была свойственна и определенная мера «неведения». Если Иисус принял на Себя наши слабости, и вплоть до смерти, то почему бы Ему не взять на Себя и наше неведение? Ответ остается открытым». Согласно второму принципу, «Христова человеческая природа – совершенна, безгреховна (Евр. 4, 15). Так может ли безгрешная душа погрязнуть во тьме неведения? У Христа – Духа не мерою (Ин. 3, 34), и стало быть, Его душа ни при каких условиях не остается без премудрости и полного знания. Ап. Павел не оговорился, когда отметил, что в Иисусе сокрыты все сокровища премудрости и ведения (Кол. 2, 3). Тем самым древние христиане практически исключили возможность любого неведения Христа... Не подвергая сомнению оба принципа – а их вычленение обусловило серьезный прогресс в церковном понимании Лица (личности) Христа, все же, вероятно, нельзя не сказать, что подобные интерпретации со стороны отцов Церкви не полностью отвечают словам Евангелия»[752]. Не говоря о последней фразе (выделенной нами), абсолютно неприемлемой с православной точки зрения (явный разрыв Священного Предания и Священного Писания), можно отметить, что это суждение католического теолога базируется на априорном убеждении: богословие должно «конструироваться» по принципу логической непротиворечивости. А данный постулат уничтожает в самом зародыше всякую возможность подлинно христианского богословия, альфой и омегой которого является духовный опыт, часто встающий в непримиримое противоречие с принципом рассудочно- логической непротиворечивости.

Выводы

Обозревая все выше приведенные мнения отцов Церкви и древнецерковных писателей по вопросу о неведении Христа, можно констатировать, что они не всегда однозначны[753]. И дело здесь, на наш взгляд, не только (и не столько) в том, что данные мнения определялись конкретными историческим обстоятельствами, личными особенностями церковных учителей, их полемикой с различными (часто противоположными по характеру мировоззрения) ересями и т. д., сколько в том, что всё в Богочеловеческой Личности Спасителя было, есть и будет Тайной для испытующего ума человеческого – Тайной, частично постигаемой, с помощью благодати Божией, в первую очередь верующим сердцем, которое сообщает потом свое частичное познание уму для его осмысления и словесной конкретизации. Даже Богопросвещенному сердцу и уму святых отцов она приоткрывалась в очень смутных очертаниях. Они только приподнимали с различных сторон завесу над этой Тайной. Следует сразу подчеркнуть, что в общем контексте святоотеческой христологии проблема незнания Христа занимала достаточно скромное место. Это, вероятно, в какой-то степени объясняется тем, что внутри церковного сознания не возникало органической потребности решения данной проблемы – лишь опасность еретической лжеинтерпретации ее заставляла отцов обращаться к ней. Поэтому их экскурсы в рассматриваемый вопрос в значительной степени носят отрывочный и частичный характер. Тем не менее некоторые общие тенденции или «траектории» решения данного вопроса можно уловить.

Прежде всего, очевидно, что понятия «неведение» и «ведение» соотносились отцами Церкви с природой, а не с индивидуумом, как это часто случается в различных формах современного мировоззрения[754]. Причем эта природа (в данном случае – человеческая) мыслилась отцами как несомненное психофизическое единство, хотя некоторые отцы (например, св.

Афанасий Великий) и обозначали подобное единство термином «плоть». И когда другие отцы (например, преп. Иоанн Дамаскин) соотносили человеческое ведение (или неведение) с разумной душой Господа, то этим нисколько не нарушалось данное единство Его человеческого естества. Всякое разделение духовно-разумного и телесного начала в человеческой природе Христа явно противоречит святоотеческой точке зрения. Ибо, как говорит тот же преп. Иоанн Дамаскин, эта природа «есть одновременно и плоть, и плоть Слова Божия, и плоть, одушевленная разумной и мыслящей душой, и вместе плоть Слова Божия, одушевленная разумной и мыслящей душой»[755]. А так как ведение мыслилось в качестве свойства природы, то святые отцы вряд ли стали бы возражать против такого суждения современного православного богослова: «Личность Христа включала в себя две природы. Знание принадлежит не личности, а уму-природе. Личность включает в себя отношение к этим знаниям, употребление их. Поэтому Христос как Личность мог говорить как Бог и как человек от Своего божественного гносиса и от знания Своей человеческой души»[756]. Что же касается незнания Господа по человечеству, то оно у отцов Церкви имело два аспекта, по временам тесно взаимосвязанных и даже порой почти неразличимых: либо предполагало ограниченность тварного знания, либо ассоциировалось со «страстями», а точнее, с «претерпеваниями» Его человеческого естества. В последнем случае, если использовать терминологию преп. Максима Исповедника, можно сказать, что неведение Господа принадлежало к числу «безукоризненных (то есть безгреховных) претерпеваний».

Однако подобного рода суждения составляют только одну сторону святоотеческого подхода к решению вопроса о неведении Спасителя. Опасность несторианства заставляла их оттенять и другую сторону, связанную с идеей «взаимообщения свойств» или «перихоресиса» двух природ Христа. Именно эта идея позволяла древнецерковным богословам высказывать мысль об обожении «безукоризненного неведения» Господа по человечеству и о его преображении и «пронизанности»

Божественным всеведением. Впрочем, и эта мысль, доведенная до своего логического конца, также грозила ересью, только противоположной несторианству, то есть ересью монофизитства. Некоторые из отцов, развивая эту мысль, почти вплотную подступали к той тонкой и едва уловимой грани, которая отделяет данную ересь от Православия, но никогда не переступали ее, шествуя средним и царским путем. Стремление шествовать тем же путем определяет и все последующее православное богословие. Думается, что эта основополагающая интуиция православного миросозерцания прослеживается и в рассуждении нашего выдающегося догматиста XIX века: «Не должно понимать обожение человеческого естества во Христе так, будто оно лишалось своей ограниченности и действительно получило какие-либо бесконечные Божеские совершенства, сделалось, например, всемогущим, всеведущим, бесконечно-премудрым, вездесущим и самобытным: это значило бы, что человечество во Христе изменилось в своем естестве и в своих естественных свойствах; значило бы, что оно или слилось с Божеством, или приложилось в Божество, а не обожилось только. Если и человеческий ум во Христе соделался бесконечно премудрым и всеведущим, то он ничем не отличается от ума Его Божеского, и во Христе не два ума, Божеский и человеческий, а один. Если и человеческая воля во Христе всемогуща и получила все свойства воли Божией, то первая ничем не отличается от последней, и во Христе не две воли, а одна. Если вообще и человеческое естество во Христе вездесуще, и имеет все прочие совершенства Божии, то оно ничем не отличается от естества Божеского, и во Христе не два естества, а одно. Иное дело – говорить, что Христос, как единое Лице, как Богочеловек, и всеведущ, и всемогущ, и вездесущ, и имеет все Божеские свойства: это совершено истинно, по единству Ипостаси. Иное также дело – говорить, что человеческое естество во Иисусе Христе возвысилось во всех своих совершенствах до самой последней возможной для него степени, приняло от божества все, что только способно было принять, не переставая быть человечеством, обогатилось всякою премудростию, благодатию, святостию и животворящею

силою, и это совершенно истинно по теснейшему ипостасному соединению естеств и по способности человечества принять от божества означенные свойства в определенной мере. Но совсем другое дело – утверждать, будто самое человечество Иисуса Христа, рассматриваемое вне единства Его Ипостаси, действительно обогатилось и обладает собственными Божескими свойствами: это противно учению о неслиянности и непреложности двух естеств во Христе, противно и ограниченности человеческой природы»[757]. Думается, что православную точку зрения на рассматриваемый вопрос трудно выразить лучше и более корректно, чем это сделал митрополит Макарий, высказавший здесь суть святоотеческого видения проблемы.

Стало быть, решение вопроса о незнании Христа в святоотеческом Предании часто представляется антиномичным с точки зрения «чистого разума». Однако следует постоянно помнить, что «для Христова человека антиномия разума не представляет собой никаких непримиримых противоречий; они для него – лишь расселины, образовавшиеся вследствие землетрясения, вызванного первоначальным человеческим грехом. Соединяясь со Христом, человек чувствует, как эти расселины срастаются, как ум исцеляется, становится целостным, интегральным – и тем самым приобретает способность к совершенному познанию»[758]. К подобной целостности и «интегральности» и устремляется все святоотеческое богословие, и в частности святоотеческая христология, всегда противостоя всяким еретическим соблазнам. Ведь «над-умная, непостижимая тайна Христовой Личности своей бесконечной реальностью всегда была «камнем претыкания и камнем соблазна», о который спотыкались все еретики. По существу, все ереси прямо или косвенно представляют собой своего рода регистр человеческих соблазнов о Лице Христовом. Эти соблазны проистекали и проистекают из онтологической невозможности человеческого познания определить существенное отношение Христа к Богу Отцу и Богу Духу Святому и к человеческой сущности. Ибо все еретики покушаются и стремятся человеческим мышлением до-

мыслить Того, Кто есть «Мудрость недомыслимая»; ибо все они измеряют досточудное Лицо Богочеловека мерилом не Богочеловеческим, а человеческим – «по человеку» (κατὰ ἄνθρωπον) и тем самым нарушают это единое равновесие Лица»[759]. Избегая подобных еретических соблазнов, святоотеческая христология и к решению вопроса о неведении Господа подходит с Богочеловеческим мерилом, оцеломудривая свои богословские изыскания трепетным благоговением перед величайшей Тайной Богочеловеческой Ипостаси, для Которой было свойственно как Божеское всеведение, так и ограниченное человеческое знание, обратной стороной которого являлось «безукоризненное неведение».

Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности: единство в многообразии[760]

Великое море святоотеческих и древнецерковных творений даже и для искушенного читателя часто представляется необозримым и пугающим своей безбрежностью. Каждый, кому дорого Православие, ясно осознает, что пускаться в плавание по этому огромному морю необходимо, ибо для православного человека совершенно очевидна та истина, которую прекрасно выразил русский духовный писатель и богослов М. А. Новоселов: «…святые отцы – это стержень Церкви, за который должны крепко держаться чада ее, если хотят сохранить верность Телу Истины и не выпасть из спасительного русла единой, святой, соборной и апостольской Церкви»[761]. Но даже если и понимаешь это, все равно часто бывает страшно – как бы не утонуть! Почти бесчисленный сонм святых отцов и древнецерковных писателей оставил нам в наследие огромные тома своих писаний, поражающих взор многоцветием жанров и многообразием содержания: полемических трактатов, экзегетических сочинений, проповедей, посланий, назидательных творений, тайнозрительных откровений и пр. Все они писались в различные эпохи, на разных языках и по особым случаям. Даже при самом беглом взоре на такое беспредельное многоцветье в душу закрадывается некий боязливый трепет, а слабый ум наш колеблется, почти уже готовый вынести вердикт

небезызвестного русского любомудра: «нельзя объять необъятного».

Безусловно, существуют своего рода «карты» этого великого моря – курсы патрологии и общие введения в святоотеческое богословие (например, известные книги отца Георгия Флоровского и отца Иоанна Мейендорфа). Однако хотя эти «карты» – вещь хорошая и несомненно полезная, но плавать приходится не по ним, а по самому морю, с его живыми волнами, пугающими своей неизведанностью глубинами, которые скрываются под ласкающей взгляд переливами красок поверхностью. И стоя перед необходимостью (причем радостной необходимостью) такого плавания, всякий православный человек понимает, что для него прежде всего требуются надежный корабль, опытный кормчий и исправный и безошибочный компас. Кораблем же нашим является неложная вера вкупе с искренним смирением и истинной преданностью Православной Церкви. Кормчим – Господь наш Иисус Христос, к Которому всегда при чтении святоотеческих творений должно взывать: «Господи, просвети немощствующий ум мой, отверзи духовные очи слепотствующего, укрепи сердце колеблющегося!» Компас же наш есть принцип «согласия отцов» (consensus patrum), который был четко и неоднозначно определен уже издревле.

Классическое определение данного принципа мы находим уже у западного отца Церкви V века преподобного Викентия Леринского, глаголющего, что святым отцам верить должно «по такому правилу: что только или все они, или большинство их единомысленно принимали, содержали, передавали открыто, часто непоколебимо, как будто по какому предварительному согласию между собою учителей, то считать несомненным, верным и непререкаемым»[762]. Русский патролог Н. И. Сагарда, развивая эту мысль преподобного, замечает: «Вселенские Соборы санкционировали этот принцип и полагали его в основу своих догматических определений. Этот принцип получает оправдание и с другой стороны: истина объединяет честно и добросовестно стремящихся к ней. Такой критерий истинности свидетельства отцов отчетливо выставил св. Афанасий

Александрийский: «Вот подлинно учение и вот признак истинных учителей: как предали отцы, согласно между собою и исповедывать одно и то же и не входить в споры ни друг с другом, ни со своими отцами… Святые и действительные проповедники истины один с другим согласны и не разнствуют между собою. Хотя и в разные времена были они, но все взаимно стремятся к одному и тому же, будучи пророками единого Бога и согласно благовествуя единое Слово…»[763] При этом не только не требуется, но и невозможно даже требовать, чтобы безусловно все отцы, без всякого исключения, высказывали согласное суждение об известном пункте церковного учения, – могло быть, что не каждый имел повод высказаться по данному вопросу. Достаточно, чтобы значительное число выдающихся отцов из различных стран и разных времен засвидетельствовали согласно, твердо и ясно, как учение Церкви, и чтобы остальные не представили противоположных суждений». При этом следует помнить, «что отцы Церкви и во всей совокупности не творцы церковного вероучения, а свидетели его: они, говоря словами Пятого Вселенского Собора, «веру, которая изначала дарована великим Богом и Спасителем нашим Иисусом Христом святым Апостолам и ими проповедана во всем мире, исповедали, изъяснили и святым церквам предали». По выражению блж. Августина, они «что нашли в Церкви, то удержали, чему научились, тому учили, что получили от отцов, то передали сыновьям…»; почему и согласие их свидетельствует собственно кафоличность учения, то есть всеобщность и историческую непрерывность»[764]. Можно только добавить, что названный принцип отнюдь не является неким сухим рационалистическим критерием, но предполагает прежде всего опытное и сердечное восприятие и понимание его, немыслимое вне и помимо жизни церковной. Такое понимание запечатлевается, например, в следующих поэтических строках святителя Игнатия (Брянчанинова): «Когда в осеннюю ночь гляжу на чистое небо, усеянное бесчисленными звездами столь различных размеров, испускающими единый свет, тогда говорю себе: таковы писания Отцов. Когда в летний день гляжу на обширное море, покрытое

множеством различных судов с их распущенными парусами, подобными белым лебединым крыльям, судов, бегущих под одним ветром, к одной цели, к одной пристани, тогда говорю себе: таковы писания Отцов. Когда слышу стройный многочисленный хор, в котором различные голоса в изящной гармонии поют единую песнь Божественную, тогда говорю себе: таковы писания Отцов»[765].

Следует также помнить, что принцип «согласия отцов», во-первых, естественно допускает «партитуру» частного голоса в созвучном и едином хоре соборного сознания отцов Церкви, а во-вторых, не исключает иногда вместе с тем случайную и спорадическую дисгармоничность отдельных «хористов». Тот же преподобный Викентий Леринский, продолжая обозначенную выше идею, говорит: «…а о чем мыслил кто, святой ли он или ученый, исповедник ли или мученик, не согласно со всеми или даже вопреки всем, то [должно] относить к мнениям личным, сокровенным, частным, отличным (secretum) от авторитета общего, открытого и всенародного верования»[766]. Действительно, всякий, приступающий к чтению святых отцов и древнецерковных писателей, порой сталкивается в них с разноголосицей мнений по отдельным частным вопросам и изредка натыкается на такие суждения, которые представляются явно не согласующимися с известным и строго определенным церковным вероучением. Но подобного рода факты не должны приводить нас в смущение, во-первых, потому, что раскрытие Богооткровенных и неизменных догматов в истории осуществлялось (и осуществляется даже поныне) не мгновенно, а постепенно, не говоря уже о частных и конкретных моментах христианского вероучения, которые и до сего дня остаются не всегда ясными для церковного веросознания; во-вторых, подобные факты служат для нас камнем преткновения, как правило, вследствие подспудной интеллектуальной гордыни, всецелого упования на свой собственный, слабый и греховный, разум. Мнимые апории его часто разрешаются осознанием того, что, по словам архимандрита Порфирия (Попова), хотя Церковь принимала творения отцов «с особенным уважением и предлагала их в руководство на

будущие времена», она «не приписывает святым отцам совершенной непогрешимости». Своим чадам Церковь в то же время как бы речет: «Для вас недостаточно руководства одного Св. Писания; многих догматов и других истин, заключенных в Писании, вы не можете верно понять и изъяснить без сторонних пособий. Но более надежных пособий после Св. Писания вы нигде не найдете, кроме отеческих писаний. И сии богомудрые учители Церкви не чужды погрешительных мнений; но следует только вникать в дух их творений и не привязываться слепо к букве их писаний, тогда они действительно будут светозарными на пути изучения откровенной религии. Если они, при всей любви к богооткровенной истине, не всегда спасались от погрешностей в делах, не касающихся веры, то тем менее могут доверяться своим соображениям те из вас, в сердце которых не так ярко горит огонь любви к Господу, как горел и не перестает гореть в сердцах уже переселившихся на небо святых отцов и учителей»[767]. Таким образом, принцип «согласия отцов», с одной стороны, не предполагает представления об абсолютной непогрешимости каждого суждения или мнения того или иного отца и учителя Церкви, а тем более какого-либо древнецерковного писателя, ибо некоторые из этих писателей (например, Тертуллиан, Ориген) порой впадали в серьезные заблуждения. С другой стороны, он внутренне побуждает нас к интеллектуальному смирению, то есть к постоянному «хранению ума» от горделивого заблуждения, будто мы способны постичь Богооткровенные истины религии Христовой глубже и тоньше, чем святые отцы. Если и случается такое и нашему духовному взору открывается более ясная перспектива видения отдельных моментов православного вероучения, то это только потому, что мы суть карлики, взобравшиеся на плечи гигантов.

Особенно важно понимание того, что отдельные и случайные диссонансы нисколько не нарушают соборного созвучия святоотеческого хора, поскольку великим Регентом его является Бог, единый в трех Лицах, нераздельно и неслиянно сочетающий в Себе, при единстве сущности, три Ипостаси. Вследствие этого, как подмечает преосвященный Филарет, все отцы «действовали под влиянием одного и того же Духа и

излагали одну и ту же истину Христову. Но Дух Божий действовал в избранных своих с одной стороны по мере нужд Церкви, а с другой – по расположениям учителей. Отселе не может произойти разности между отцами Церкви… Дух Божий, не действуя ни в ком непреодолимо и ни в ком не уничтожая личных сил и дарований, как всегда, так особенно во времена, следовавшие за первыми временами христианства, предоставлял мере преуспеяния в жизни духовной и мере просвещения ума пособиями различными быть мерою личной важности того или другого учителя. Отселе случалось, что в одно и то же время являлись многие великие мужи Церкви; но один из них был велик в одном отношении, другой – в ином; один имел в особенном обилии такие сведения, каких не было в другом и третьем. По этим-то качествам различали отцов Церкви и современники их, и века последующие»[768]. Поэтому синергия Божией благодати и личностного начала человека у святых отцов обнаруживается с предельной наглядностью.

Показать эту синергию в памятниках древнецерковной письменности и их единство в многообразии есть, по нашему мнению, главная задача патриотической серии «Библиотеки Альфы и Омеги», первый выпуск которой представляется ныне на суд православного читателя. По замыслу, каждый выпуск этой серии должен включать в себя два основных раздела: переводы и исследования, содержа как материалы, уже ранее появившиеся в изданных номерах «Альфы и Омеги», так и новые публикации. Хронологические рамки первого выпуска серии – II-VI вв., то есть он охватывает период становления и «первого цветения» древнецерковной литературы. Раздел переводов здесь открывается «Канонами святых Апостолов» – одним из древнейших канонически-литургических и учительных памятников первохристианства, о котором мы уже имели случай говорить[769]; перевод осуществлен А. Р. Фокиным – представителем той молодой и талантливой поросли, которая, по милости Божией, зазеленела ныне на ниве нашей церковной науки. Ему же принадлежит и перевод фрагмента из сочинения «Слово против эллинов» или «О всеобщей причине. Против Платона», принадлежащего, скорее всего, перу св. Ипполита

Римского[770]. Об этом первом антипапе английский патролог Ф. Л. Кросс замечает, что он был загадкой и для своего поколения, и остается таковой также для нас. Хотя св. Ипполит был отлучен от Римской церкви, спустя одно или два поколения он причисляется к лику весьма почитаемых святых[771]. Принадлежа к тем представителям древнецерковной письменности, которые, живя на латинском Западе, создавали свои произведения на греческом языке, св. Ипполит был многосторонним и достаточно плодовитым писателем. Сочинения его: догматико-полемические, экзегетические, исторические, церковно-канонические и гомилетические – высоко оценивались как современниками, так и последующими поколениями христиан. Фрагмент сочинения, переведенный впервые на русский язык А. Р. Фокиным, весьма интересен с точки зрения полноты понимания нами древнехристианской эсхатологии.

Современником св. Ипполита был Ориген – личность столь же выдающаяся, сколь и перекаемая. Наш крупнейший догматист и самый глубокий знаток творчества Оригена Г. Малеванский (впоследствии епископ Сильвестр, ректор Киевской Духовной Академии), касаясь разноречивых суждений по поводу учения знаменитого александрийского дидаскала, констатирует, что эти разноречия «простираются не безусловно на все пункты системы Оригена и не так велики, как может показаться с первого раза. Собственно говоря, никто ни оправдывал Оригена безусловно, ни осуждал безусловно; но, как самые вернейшие друзья и почитатели Оригена (Памфил и Руфин) не брались в некоторых пунктах защищать православие его системы, так и самые злейшие его враги (Феофил) и не в меру строгие критики (как Иероним и Епифаний) находили в ней очень много привлекательного и истинного, так что в общем итоге всех исследований об Оригене получается, собственно, то одинаковое заключение, что система его полна сколько чистыми христианскими истинами, столько нехристианскими мнениями, только по одним в ней больше заблуждений, чем истины, по другим наоборот – более истины, и одни более, другие менее строго относятся к самым ошибкам ее»[772]. Эта трезвая и взвешенная оценка владыки Сильвестра и должна служить, по

нашему мнению, главным руководящим принципом в православном подходе к наследию великого христианского мыслителя. Со своей стороны могу присовокупить, что, находясь в процессе уже достаточно длительной работы (к сожалению, спорадической – по недостатку времени и сил) над сочинениями Оригена, я пришел к следующему заключению: весьма распространенной ошибкой при изложении и оценке миросозерцания Оригена является рассмотрение его учения как некой статичной системы, тогда как оно характеризуется глубинным динамизмом. Ориген всегда находился в процессе развития, причем данное развитие, по моим предварительным выводам, было движением от достаточно свободного полета мысли религиозного философа ко все более и более строго выверяемым по канонам (часто во времена Оригена – неписанным, постигаемым лишь духовной интуицией) церковного вероучения рассуждениям пастыря и богослова.

С этой точки зрения сочинение «О началах», поставляемое обычно в центре многих реконструкций «системы Оригена»[773], представляется, как написанное в ранний (александрийский) период жизни его, довольно незрелым плодом литературно-богословского творчества дидаскала. Зрелый же Ориген, то есть пастырь и богослов, наиболее отчетливо проявляется в своих экзегетических произведениях, гомилиях и комментариях, созданных им преимущественно во второй (кесарийский) период жизни. Соответственно, именно исходя в первую очередь из них и следует реконструировать сущностное ядро воззрений Оригена (учитывая, естественно, обозначенную выше динамику их). Значение его как толкователя Священного Писания общеизвестно, и здесь достаточно привести характеристику одного современного глубокого знатока древнецерковной письменности: «Ориген сделал библейскую герменевтику действительной наукой (a real science), и в этом смысле он решительно определил всю последующую патриотическую экзегезу»[774]. Обычно имя Оригена в этой области связывается с так называемым «аллегорическим толкованием», что, по нашему мнению, не совсем корректно или даже очень далеко от истины[775] по двум причинам: во-

первых, Ориген предпочитал говорить о духовном толковании, используя термин «анагоге́» (ἀναγωγή) и аналогичные ему понятия, совсем не совпадающие по внутреннему смыслу с понятием «аллегория» (αλληγορία), имеющему глубинные языческие коннотации, а нередко и антитетичные последнему; во-вторых, согласно ему, «в основу всякого иносказательного толкования должно полагать смысл буквальный; в противном случае, говорит Ориген, толкователь может впасть в произвол; и церковное толкование тем именно и отличается от толкования еретического, что первое соединяет в себе буквальный смысл Писания с духовным, тогда как последнее односторонне ограничивается или только буквальным или только аллегорическим смыслом»[776]. Таким образом, общераспространенное мнение об Оригене как о «крайнем аллегористе» является не более чем предубеждением и заблуждением. Несомненно, в его экзегезе наблюдается иерархическое подчинение буквального толкования толкованию духовному, но такого рода субординация есть одно из проявлений сущностной черты вообще всего христианского миросозерцания: телесное и материальное в аксеологической перспективе имеют безусловно меньшую ценность, чем нетелесное и духовное, – по крайней мере, так должно быть по замыслу Божиему о человеке, нарушенному грехопадением. Данная сущностная черта является лейтмотивом всей христианской антропологии и этики, основывающихся на учении о Боге, онтологии и христологии. Не случайно «ассиметричность» (преобладание Божественной природы в Лице Богочеловека) есть признак подлинно православной христологии, всегда внутренне отталкивающейся от «симметрии» (нашедшей предельное свое выражение в несторианстве). Однако эта христологическая «ассиметричность» совсем не тождественна докетизму, ибо она предполагает, что человеческая природа Господа не растворяется в природе Божественной, а обоживается[777]. Так и указанная герменевтическая субординация Оригена не имеет знака равенства с «экзегетическим докетизмом» или с «экзегетическим монофизитством». В постоянном

подчеркивании того, что дух Священного Писания обоживает его букву, и в напоминании об этом он неутомим в своих экзегетических творениях. В этом и состоит основной вклад его в соборное сознание Церкви.

Поэтому толкования Оригена столь актуальны и насущны в нынешнее время, когда «греховный буквализм», знаменующий собой всеобщее торжество плоти над духом, можно сказать, царствует и в библеистике, и в экзегезе. К сожалению, толковательные сочинения его почти неизвестны русскому читателю. «Гомилии на Песнь песней» в данном плане – отрадное исключение, тем более что новый перевод Н. Л. Холмогорова выполнен по критическому изданию и снабжен полезными примечаниями[778]. На эту же ветхозаветную книгу Оригеном был написан и обширный комментарий, сохранившийся в латинском переводе (к сожалению, не завершенном) Руфина. Здесь, кстати, толкователь отмечает, что «все тело» данного ветхозаветного сочинения образуется из речений, содержащих таинственный смысл. Воспринять этот смысл не способны те, «внутренний человек» которых еще находится в младенческом возрасте, нуждаясь в молоке, а не в твердой пище. Поэтому он доступен лишь восприятию тех духовно совершенных, «у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла» (см. Евр. 5, 12–14)[779]. Данная мысль Оригена была усвоена и развита последующей святоотеческой экзегезой. Например, св. Григорий Нисский, толкуя ту же книгу Священного Писания, изрекает: «Как в жизни по плоти не всякий возраст вмещает все естественные деятельности и при самых разностях возрастов не одинаково проходит у нас жизнь, потому что младенец не занимается делами совершенных, и совершенного не к себе на руки берет кормилица, но всякому времени возраста полезно и сообразно что-либо свое, – так и в душе можно видеть некоторое сходство с телесными возрастами, по которым сыскиваются некоторый порядок и последовательность, руководящая человека к жизни добродетельной. Посему-то иначе обучает Притча, и иначе беседует Екклесиаст, любомудрие же Песни песней высокими учениями превосходит и Притчи, и Екклесиаста». Согласно

святителю, первые две части трилогии Соломона соответствуют младенческому и детски-отроческому возрастам духовной жизни. Проведя человека через них и «очистив сердце от расположения к видимому», Бог через Соломона «потом уже внутрь Божественного святилища тайноводствует ум Песнию песней»[780]. В целом же в названных гомилиях Оригена проявляются довольно отчетливо существеннейшие черты его проповеднической деятельности, верно охарактеризованные В. Ф. Певницким: постоянное изыскание нравственного и духовного смысла, «то есть указание полезных для жизни и спасения наставлений, скрывающихся под буквой Писания, и указание духовного символического знаменования вещей, описываемых или рассказываемых в Библии, – его любимая и главная задача. Здесь он преклоняется пред глубиною мудрости, заключенной в Писании, и внушает своим слушателям благоговение к слову Духа Божия, полному неисчерпаемого разума. Смысл буквальный в Писании – это преддверие или крыльцо к зданию. Он сам в себе мало занимает нашего проповедника. Чрез него быстро проходит Ориген, чтобы тем более остановиться в самом здании и рассмотреть его с разных сторон, узнать внутренний его распорядок и познакомиться с богатым содержанием, в нем сокрытом»[781]. Такое желание побыстрее проскочить через «преддверие буквы», чтобы поскорее оказаться в сокровищнице духа Писания, вполне понятно и простительно, хотя Ориген порой (или даже очень часто) забывал, что не все обладали таким же мощным порывом ума и стремительным напором души, чтобы иметь способность следовать за ним нога в ногу. Многие изнемогали уже в «преддверии», а некоторые истощались только на пути к нему... Это и вызвало (и поныне вызывает) многочисленные нарекания в адрес высокомудрого экзегета.

Следующий памятник древнецерковной письменности – «Слово аскетическое» Стефана из Фиваиды – переносит нас в совсем иную эпоху – эпоху становления православного монашества[782]. О самом Стефане не сохранилось никаких биографических сведений, но вряд ли он принадлежал к самому

первому поколению египетских иноков. Тем не менее дух предания древних старцев, стоящих у истоков монашества, несомненно ощущается в его произведении. Период зарождения и первых шагов иночества, совпадающий с так называемым «золотым веком святоотеческой письменности», был вообще одним из самых благодатных в истории Церкви. По характеристике одного русского ученого, «возвышенные подвиги египетских иноков, преподающие глубоко назидательные уроки и правила аскетической нравственности, получили руководительное значение в последующие времена для всех тех лиц, которые могли видеть в аскетизме одно из условий к нравственному совершенствованию гораздо раньше, чем окончательно определились обязательные условия. И этот начальный период в истории монашества может быть назван основоположителъным»[783]. Стефан Фиваидский, живший, по нашему мнению, в самом конце IV-V веках, если и не принадлежал к данному периоду, то тесно соприкасался с ним. Его трактат, написанный в жанре сентенций или «глав», приоткрывает перед нами один из важнейших аспектов святоотеческого любомудрия: нравственно-аскетическую сторону его. И она, нашедшая свое выражение в древнецерковной аскетической письменности, которую представляет в выпуске трактат Стефана, так же проявляется, как единство в многообразии: «Святые отцы не повторяют, а восполняют друг друга. В правилах св. Антония Великого нас поражает глубина сердцеведения, знание души, ищущей спасения, драгоценные указания о жизни духовной. Если откинуть окраску строгости IV века, суровость подвига героев духа в Фиваиде и Нитрийской пустыне, то и для XX века есть в них, чему поучиться, и очень, очень многому. А преподобный Макарий даже не имеет в виду частностей, указывая главным образом конечную цель всех трудов и забот – «освящение души благодатию Духа Святаго». Преп. Иоанн Лествичник дает в своих писаниях огромный психологический опыт «духовного человека». Преп. Исаак Сирин, величайший, по Киреевскому, христианский философ, оставил нам своеобразную теорию познания и характеристику пути души к высшему созерцанию.

Наконец, преп. Симеон Новый Богослов живо и непосредственно реально изобразил мир горний в восприятии души, отдавшейся Богу. Аскетическая литература поразительна по этому синтезу единства и своеобразия»[784].

К тому же историческому периоду, что и Стефан, принадлежит и преп. Исихий Иерусалимский, живший и творивший в V веке (его не следует путать с преп. Исихием Синаитом, сочинение которого вошло в «Добротолюбие» и который жил значительно позднее, вероятно, в VIII-X веках)[785]. Будучи церковным дидаскалом в Иерусалиме, монахом и пресвитером, он поддерживал тесные дружеские отношения с известнейшим палестинским подвижником преп. Евфимием Великим и сам славился святостью жизни и ученостью. Многосторонний писатель, преп. Исихий был прежде всего известен как экзегет; преосвященный Филарет приводит такую похвалу преподобному из одного древнего Месяцеслова: «Все Св. Писание изъяснил и изложил он с ясностью и предложил для общей пользы, почему для всех он был весьма знаменит и удивителен»[786]. Действительно, сохранился ряд его толкований (или фрагментов из них) на многие ветхозаветные книги (Левит, Псалтирь и др.), а также «Евангельская симфония» в вопросах и ответах. Подвизался преподобный еще на поприще церковной истории и оставил после себя яркую память в истории православной гомилетики. По методу толкования Священного Писания и по общему настрою своего миросозерцания он примыкал к Александрийской школе[787]. К сожалению, этот интересный во многих отношениях церковный писатель практически не переведен на русский язык (сочинение «К Феодулу» во втором томе «Добротолюбия», как указывалось выше, приписывается ему ошибочно); поэтому небольшая проповедь, переведенная отцом Максимом Козловым, хоть в какой-то мере восполняет данный пробел.

Пышным цветом в свой «золотой век» церковная письменность расцвела не только на греческом Востоке, но и на латинском Западе. Одним из представителей этого «латинского золотого века» является блж. Иероним Стридонский. «По своей обширной и многосторонней учености, обнимавшей различные

области знания, по своей неутомимой деятельности и удивительным трудам на пользу христианской науки и Христовой Церкви, по своей истинно подвижнической и глубоко поучительной жизни, по своему сильному влиянию, какое он имел на современный ему ход дел в Церкви западной и отчасти восточной, наконец по многочисленности и важности его писаний, которые имеют и будут иметь большое значение во все времена христианства, блаженный Иероним принадлежал к таким великим, знаменитым и плодовитым учением и назиданием отцам-учителям Церкви, каковы – в Церкви западной св. Амвросий и блаженный Августин, в Церкви восточной – Ориген, [свв.] Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Нисский и другие»[788]. Полемист и публицист, экзегет и библеист, агиограф и историк, блж. Иероним, подобно своему другу (а впоследствии идейному врагу) Руфину Аквилейскому, сыграл большую роль в передаче богатых сокровищ греческой церковной науки и культуры, сам гордясь своей ролью посредника между двумя частями христианского мира[789]. Завися в своих библейских изысканиях и толкованиях Священного Писания во многом от Оригена, блж. Иероним не обладал такой высокой одаренностью мыслителя, какую имел этот дидаскал. Его сила была в другом – в даре популяризатора и переводчика; этот талант свой, данный Богом, блаженный, приумножив собственным рвением, целиком возвратил Церкви. Поэтому «его слову живому, увлекательному внимали в самых отдаленных странах Запада; а жизнь в убогом вертепе Вифлеема, как и в Риме и пустыне халцидской, – жизнь неизменно строгая, подвижническая, вполне ручаясь за искренность и святость его слова, производила могущественное впечатление как на современных ему верующих, так и на христиан последующих веков»[790]. Перевод небольшого послания блж. Иеронима, осуществленный Н. Л. Холмогоровым, проливает свет на одну из граней его богатой и кипучей натуры.

Младшим современником «вифлеемского отшельника» был широко известный блж. Августин, значение которого Е. Н. Трубецкой определяет так: «Блаженный Августин – одна из самых интересных личностей, которые когда-либо

существовали; оценка его – одна из сложнейших и труднейших исторических задач ввиду разнообразия и богатства элементов, вошедших в состав его учения и так или иначе повлиявших на образование его характера. Типическое олицетворение той переходной эпохи конца IV и V столетия, когда один, обветшавший мир, рушится, а другой созидается на его развалинах, – великий отец Церкви стоит между древностью и Средними веками: собирая обломки древней культуры, он вместе с тем закладывает основы средневекового, частью же и новейшего европейского миросозерцания. Говоря словами Charpentier, «Civitas Dei» Августина есть «надгробное слову древнему миру и вместе с тем торжественное возвещение мира нового». Эти слова могут послужить прекрасной характеристикой и всей жизни и деятельности нашего отца Церкви. Это во всех отношениях двойственная личность; в нем воплотились и сосредоточились все противоположности его века»[791]. Однако несмотря на эту двойственность, несмотря на свою мятущуюся (особенно в юности), ищущую и пылкую натуру, запечатлевшуюся во многом в его «Исповеди», блж. Августин обладал в то же время удивительным единством личности, скрепляемой воедино неутолимой жаждой жизни, жизни вечной. Он «жадно любил жизнь и находил, что чем сильнее у человека жажда жизни, тем ближе к нему блаженство вечности. Кто жадно стремится к бытию, тот не удовлетворяется бегущими мгновениями земных радостей, не мирится с краткостью настоящей жизни, а страстно желает жизни вечной и блаженства непреходящего. Эта ненасытимая жажда бытия и наслаждений, так характерная для Августина, служит основной идеей всей его жизни, развития и философии. Его жизнь представляет сначала мучительные поиски счастья, потом спокойное обладание им в предчувствии блаженной вечности. Его философия есть учение о благе, обеспечивающем это блаженство, о благе высшем и о благах средних и низших, о познании относительной ценности благ, о вечном бытии высшего блага и о происхождении благ низших, об отпадении от блага и возвращении к нему»[792].

По силе и мощи богословского таланта блж. Августин, в отличие от блж. Иеронима, несомненно, выделяется среди прочих древнецерковных писателей, будучи сравним в этом плане с Оригеном. Его глубокий и разносторонний ум в своем стремительном полете сумел объять почти все области христианского вероучения. Но средоточием всего миросозерцания Иппонийского епископа можно считать, наверное, учение о человеке. Не случайно один русский патролог высказывает такое суждение: «С появлением на историческом поприще Августина вместо теологической части христианской догматики, служившей главным предметом учения великих отцов Церкви IV века, выдвигается на первое место другая область – область христианской антропологии: учение о человеке в его отношении к Богу и в частности – учение о первородном грехе, о падшем состоянии человека и о состоянии его свободной воли, о благодати и предопределении в их отношении к нравственно-свободной деятельности человека. В раскрытии христианской антропологии Августин и его ученики приблизительно оказали Церкви такие же великие услуги и сделали такие же замечательные успехи, как и восточные отцы и учители IV века – в раскрытии христианской теологии»[793]. Правда, несколько корректируя данное суждение, можно добавить, что, во-первых, «теологии» (учению о Боге в Самом Себе, то есть учению о Святой Троице) блж. Августин также уделял немалое внимание, причем исходной точкой его тринитарного богословия «служит известная уже Церкви и церковно- богословской литературе его времени (fides catholica) никейская формула исповедания»[794], хотя от этой исходной точки он и уклонился в сторону позднейшего «филиоквизма», во многом опиравшегося на авторитет именно Августина. Во-вторых, антропологическая тематика активно разрабатывалась и в современном блж. Августину греческом богословии: не только (а может быть, и не столько) в специальных антропологических трактатах (типа сочинения св. Григория Нисского «Об устроении человека» и Немесия Эмесского «О природе человека»), но и в творениях отцов-подвижников. С антропологией этих последних, кстати, у блж. Августина, монаха

и одного из основоположников западного монашества, наблюдается порой определенное сходство[795], хотя он иногда, увлекаясь полемическим задором (в частности, против пелагиан), выходит за пределы православной «акривии», чего не случалось, как правило, с творцами монашеской литературы. Так произошло с его мнением о соотношении предопределения и свободы воли, а также с концепцией первородного греха, предполагающей представление о «переходящем на всех людей грехе Адама как причине всеобщего осуждения человечества под власть диавола на вечную погибель»[796]. В общем же многогранность личности, литературной деятельности и миросозерцания блж. Августина трудно исчерпать в сотнях и тысячах томах исследований, написанных о нем. Она, подобно бликам многоводной и быстро текущей под полуденным солнцем реки, постоянно меняет свои оттенки, оставаясь все той же самой рекой. И некоторые из этих оттенков можно уловить в проповедях, переведенных отцом Максимом Козловым, и «Толковании на псалом сто двадцать пятый» (перевод С. А. Степанцова).

По влиянию на последующее западное христианство (которое, правда, затрагивало также и православный Восток) блж. Августину не уступает один из последних латинских отцов Церкви – св. Григорий Великий (Двоеслов). «Великий папа и великий человек дела», как называет его один современный исследователь[797], он послужил для Средневековья неисчерпаемым источником нравственного и пастырского богословия, канонического права и мистического богословия. Подобное огромное влияние св. Григория прежде всего связано с тем, что он «принадлежал к числу знаменитейших аскетов Запада. Как в тиши монастырского уединения, среди братий, отрекшихся от себя и от мира, отдавших все свои духовные, умственные и нравственные силы на служение Богу, так и в деятельной многосторонней жизни римского первосвященника неуклонно оставался он верен началам истинного христианского подвижничества, высший образец которого он находил в жизни св. Апостола Павла... и в подвигах св. Бенедикта Нурсийского, законоположника иноческой жизни на Западе... Любовь к

монастырю, сделавшая его одним из величайших организаторов монашества на Западе, строгое до суровости соблюдение монашеских требований и обетов в отношении к себе и другим, несмотря на то что сам он был крайне слаб здоровьем, восторженно- созерцательная духовная сосредоточенность, постоянное и глубокое проникновение умом и сердцем в тайны веры, в тайны высшего духовного ведения, – вот отличительные характеристические черты его личности»[798]. Они наложили неизгладимый отпечаток на все его литературное творчество.

В области догматики этот великий подвижник ничем себя особенно не проявил, следуя здесь во многом за блж. Августином[799], не впадая, однако, в догматические заблуждения Иппонийского епископа. Его главным поприщем была область нравственного богословия, где святителем особенно оттенялись эсхатологические тона, проявившиеся с предельной ясностью и четкостью, например, в «Беседах на Евангелия»[800]. Такой сугубой эсхатологической тональности этики святителя весьма способствовала эпоха, в которую он жил, – век агонии ветхого Рима с его многочисленными нестроениями. Поэтому «земля внушала проповеднику горькие чувства, полные безнадежности и уныния; обращаясь своею мыслию в разные сферы житейских забот, нигде не находил он довольства, спокойного наслаждения жизнью и тех существенных благ, к которым стремится и которыми удовлетворяется душа наша. Он становится поэтому в отрицательные отношения ко всем житейским заботам и земным благам и удовольствиям. Здесь, по его представлению, пустота и яд, отравляющий нашу душу. Он заповедует любить то, чего не любит мир, и класть основы внутреннего благополучия среди скорбей и печалей мира. Его слово часто как бы нарочно призывает слушателей к этим скорбям и печалям, поставляя их условием достижения будущих радостей неба. Терпение, бегство от плоти и мира, отвержение всего, что составляет прелесть настоящего, – вот путь, который представляет путем спасения проповедь св. Григория. Где же жизнь по ней? Истинную жизнь она обещает в загробной будущности, и туда от настоящего должны быть устремлены все наши помышления.

Воспитание внутреннего человека, видящего все сокровище свое в Небесном Отечестве, сосредоточение в себе самих, полное равнодушие, если не презрение, ко всему мирскому, любовь, ищущая приближения к Богу и готовая на все пожертвования, – такова положительная сторона нравственного учения св. Григория»[801]. Эта же сторона, проявляющая в святителе истинного последователя Господа, наглядно обнаруживается и в одной из книг «Собеседований», новый перевод которой осуществил М. Тимофеев[802]. Ею и завершается раздел переводов выпуска.

Следующий раздел меньше по объему, и в поле зрения авторов статей выпуска попадают четыре древне-церковных писателя: св. Иустин Философ, Тертуллиан, Ориген и св. Иоанн Златоуст. Первые два представляют собой древнехристианскую апологетику, Ориген – период древнехристианской литературы, следующий непосредственно за этой апологетикой, а св. Иоанн Златоуст – все тот же «золотой век», о котором речь шла выше. Что касается апологетики, то причины ее возникновения достаточно хорошо выяснены в патрологической науке, чтобы на них подробно останавливаться[803]. Следует только отметить, что во II веке (а тем более – в III веке) церковная письменность отнюдь не исчерпывалась одной апологетикой. По словам Н. И. Сагарды, эта письменность «одновременно удовлетворяла разнообразным потребностям времени – и защите христианства против языческого государства и общества, и борьбе с гностицизмом и монтанизмом, и назревшим вопросам внутреннебогословской и внутреннецерковной жизни. С другой стороны, несомненно, что, несмотря на это разнообразие в характере и темах II века, литература этого времени все-таки обрисовывается со своей апологетической стороны, потому что самое положение Церкви было таково, что вызывало ее на энергичную самозащиту: она подвергалась ожесточенным нападениям с разных сторон – от населения Римской империи, проникнутого ложными взглядами на христианство и ненавистью к нему, от правительства, от греческой философии и от иудеев, причем на стороне нападающих было видимое превосходство, в то время как представители христианской

идеи внешне казались слабыми и по необходимости должны были все свои силы сконцентрировать на защите; будучи плодом и средством отражения повторяющихся враждебных нападений, литература сама получает преимущественно апологетический характер»[804]. Можно присовокупить, что эта защита христианскими апологетами своей религии носила отнюдь не пассивный характер; несмотря на внешнюю слабость Церкви в этот период, они, зная, что сила Божия в немощи человеческой совершается (2Кор. 12, 9), переходили в постоянные контратаки. Такая активная защита заставила язычество все более и более утрачивать свои позиции и послужила одной из причин торжества христианства.

Среди греческих апологетов II века св. Иустин, безусловно, занимает первое место. Высокообразованный и сведущий в различных областях эллинской премудрости, он обладал чистой душой и ясным умом, был принципиален и приветлив – качества, немаловажные для апологета. Довольно распространено мнение, высказанное Г. Чадвиком, что св. Иустин «из всех раннехристианских богословов является самым оптимистичным в вопросе о гармонии христианства и греческой философии»[805]. Однако доля истины в этом мнении если и есть, то сравнительно незначительная. Оптимизм св. Иустина, если он и существовал, то был «оптимизмом на дистанции», причем дистанции значительной, не позволяющей растворять сущность Евангельского благовествования в изысканных хитросплетениях языческого разума. Подобная дистанция в отношении к греческой философии у него (как и у других древнецерковных богословов) вскрывала сущностную несовместимость «юродства» Благовествования (1Кор. 1, 21) с эллинским любомудрием, и она получила своего рода «оправдание» и с противоположной стороны. Не случайно, что именно из платонизма, ведущего течения в позднеантичной философии, исходили те наиболее серьезные в идейном плане попытки наступления на христианство, которые предпринимал языческий мир (Кельс, Порфирий, Юлиан Отступник)[806]. Поэтому ни о какой принципиальной гармонии речи не могло и быть: раннехристианские богословы извлекали из структуры

античного миросозерцания отдельные элементы (тем самым расшатывая и разрушая это миросозерцание) и включали их в принципиально иную структуру осмысления бытия мира и человека; в этой иной структуре данные элементы обретали совсем иной смысл и значение. Причем это распространялось не только на содержание античного миросозерцания, но и на форму его, что прекрасно показывает в своей статье Т. А. Миллер. Согласно ее выводам, св. Иустин, использовав древний жанр «сократических диалогов», обратил его против его же создателей. Как констатирует автор статьи, «там, где шла ломка античных представлений о мире, разработанные Платоном художественные приемы оказались наиболее приемлемыми. «Платон-художник» использовался как средство борьбы с «Платоном-мыслителем"". Другими словами, св. Иустин и прочие древнецерковные богословы, как бы забравшись в «неприятельский арсенал» и вооружившись там, стали «бить врага его же оружием». Позднее ту же тактику и стратегию избрали представители Александрийской школы (Климент и Ориген) и святые каппадокийские отцы[807].

Аналогично обстояло дело и с родоначальником латинской церковной литературы Тертуллианом, образ которого талантливо запечатлен в статье архиепископа Нафанаила (Львова). Здесь, кстати, преосвященный автор, говоря о гностической ереси как «полуправде» и «полухристианстве», вносящей в религию Христову чуждое ей языческое начало, пишет такие замечательные строки: «Это не значит, что Господь и Его святая Церковь не приемлют ничего из внешнего безблагодатного мира. Все приемлют, что не греховно. Многое принесли из языческой философии, из риторики, из писательского и проповеднического греко-римского искусства в Церковь святые отцы, еще раньше их – св. ап. Павел. Но они принесли все это смиренно, подчиняя все это Божией правде как ценности наивысшей, ее единую ища и всем внешним знанием лишь служа ей, готовые от всего отречься, если в чем-либо самомалейшем языческое наследие придет в столкновение с Божией правдой, заключенной в Церкви. И тогда Господь принял от них эти внешние знания их, это внешнее

искусство и возвратил его Своим рабам умноженным, облагодатствованным, освященным». На борьбу с «полуправдой», искажающей и извращающей великую правду Божию, положил много сил и энергии также и Тертуллиан. В отличие от спокойного и ясного св. Иустина, он, горячий и темпераментный, часто бывал излишне резок в своих нападках на ереси и языческую философию[808], но вряд ли этот апологет заслуживает такой несправедливой и грубой характеристики, которую дает ему архимандрит Киприан: «…он – реакционер в отношении человеческого разума и в этом смысле противоположен Иустину Философу и особливо Клименту Александрийскому»[809]. Противоположность Тертуллиана св. Иустину и представителям Александрийской школы была скорее внешняя, а по сути своих церковных убеждений и по искренней преданности истине Христовой они вполне единодушны. От Оригена, о котором речь идет в моих статьях, Тертуллиана отличает более всего, наверное, то, что отличает психологический тип ритора от типа мыслителя: один часто увлекается словесной формой выражения мыслей, другой, наоборот, погружался более в сами эти мысли, забывая порой об их изящном оформлении.

Наконец, последний отец Церкви, творчество которого освещается в выпуске (статьи А. Р. Фокина и Т. А. Миллер), есть св. Иоанн Златоуст. Само сравнение его уст со златыми свидетельствует о том, что в памяти церковной он навечно остался как великий и непревзойденный проповедник. Пастырь и толкователь Священного Писания, он во всех своих творениях настойчиво проводил идею чистоты христианской жизни. Такой «этический пафос», пронизывающий сочинения Златоустого отца, позволяет некоторым ученым характеризовать его следующим образом: «Св. Златоуст не обладал умом, по природе склонным к метафизике, и не трудился для разработки богословия, так что можно писать историю догматов, даже не упоминая его имени». Он «оригинален только в области морали»[810]. Конечно, неоспорим тот факт, что Златоустый святитель разрабатывал несколько иные пажити, чем, например, каппадокийские отцы, но в мнениях, подобных

вышеприведенным, чувствуется некий дуализм «догмы» и «морали», «теории» и «практики», который вряд ли совместим с истиной Православия. Ибо «догма» не есть только результат работы интеллекта: она, во-первых, Богооткровенна, а во-вторых, предполагает прежде всего и главным образом сердечное понимание, которое может посредством усилий ума кристаллизироваться в четкие вероучительные понятия и формулы, но может и оставаться одним сердечным пониманием, не теряя нисколько своей истинности и решающего значения в практической жизни христианина. Соответственно, и «мораль», если это мораль христианская, не может быть непричастной «догме». Вследствие чего более прав, как кажется, Г. В. Флоровский, замечающий: «Златоуст был прежде всего нравственным проповедником. Но было бы неверно слишком подчеркивать это и говорить, что он был учителем нравственности, а не веры. И не только потому, что он нередко, особенно в ранние антиохийские годы, касался прямых догматических тем. Но прежде всего потому, что свой нравственный идеал он выводил из догматических предпосылок»[811]. Можно еще присовокупить, что Златоустый учитель являет тот пример «держания ума в сердце», который обнаруживается в жизни и творчестве всех святых отцов. Конкретно этот «союз сердца и ума» проявлялся своеобычным образом в каждой отдельной личности святого, но он всегда непреложен как для всех светочей Церкви, так и для желающих подражать им, то есть быть истинными учениками Христовыми.

Например, сравнивая св. Иоанна Златоуста с его современником блж. Августином, трудно не заметить их отличие друг от друга. А. И. Сагарда (брат Н. И. Сагарды, также подвизающийся в Петербургской Духовной Академии), делая подобное сравнение, констатирует: «Августин, муж преимущественно диалектического направления, который не останавливается ни перед каким выводом, лишь бы он только являлся логически обоснованным; Златоуст, муж по преимуществу практического направления, для которого практически-этический интерес всегда является господствующим и который не мог ничего признать истинным,

что шло в разрез и стояло в противоположности к этому интересу. В каждом отдельном случае практический интерес был для него важнее, чем последовательность системы. Выдающийся догматист Августин и выдающийся моралист Златоуст! Иоанн Златоуст муж не школы, но жизни, он воспитал себя в условиях строгого аскетизма и затем выступил на трудном поприще священника и целителя душ. На этом пути его вдохновляла ревность по деятельном христианстве, стремление искоренить из сознания людей мысль о безответственности их за нравственный и безнравственный образ жизни, желание выдвинуть значение для человека его воли, чрез посредство которой ничто Божественное не может действовать на человека. Какая разница между ним и защитником всесовершающей благодати!»[812] Прежде всего, вряд ли стоит расточать столь много похвал блж. Августину как «догматисту», учитывая его уклонения в области догматики от кафолической истины (и возникает невольно вопрос: не потому ли произошли эти уклонения, что «моралист» в блаженном был не столь чист, как в Златоусте?). Далее, несомненное различие двух отцов, предельно акцентируемое в данном суждении, приобретает уже характер противопоставления, совсем не соответствующего действительности, ибо при этом противопоставлении забывается как раз «союз ума и сердца», который прослеживается в жизни и деятельности обоих отцов. Подобного рода суждения искажают наше видение святоотеческой традиции, которая есть как бы «лес», цветущий и зеленеющий многоликостью своих деревьев. Необходимо (хотя это и трудно) объять взором и всю совокупность этого «леса», и удивительную неповторимость и уникальность каждого дерева – тогда святоотеческое Предание предстанет пред нами во всей своей целокупности.

К этому мы и призываем читателей выпусков патриотической серии «Библиотеки Альфы и Омеги». Внешняя пестрота переводов творений отцов и учителей Церкви, а также исследований о них не скрывает, а приоткрывает их единое в Господе любомудрие.

Приложение. Размышления о судьбе православной патрологии[813]

Иеромонах Адриан (Пашин). Алексей Иванович, Вы окончили исторический факультет Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Верно ли, что именно там Вы приобрели навыки переводчика с древнегреческого языка, которые сейчас используете в своих патрологических исследованиях?

Алексей Иванович Сидоров. Должен сказать, что в советское время истфак МГУ был, как сейчас говорят, «элитным» факультетом, и поэтому человеку, который не обладал никакими связями, не был сыном известных родителей и так далее, поступить туда было довольно трудно. Я поступил на истфак поздно (уже после службы в армии – тогда служили три года) и не сразу: два раза не проходил по баллам; меня приняли только с третьего захода, когда я набрал, по-моему, девятнадцать баллов из двадцати. Заканчивал я две кафедры: кафедру истории древнего мира и кафедру древних языков, которые на факультете были тесно взаимосвязаны. Я очень благодарен своим преподавателям, в частности ныне здравствующей Ие Леонидовне Маяк и покойной Лидии Николаевне Годовиковой, которая занималась со мной древними языками (особенно латинским). Кафедрой древних языков заведовал тогда покойный Андрей Чеславович Козаржевский, к которому я также ходил на занятия. Все эти преподаватели, а также ряд других были прекрасными знатоками своего дела и многое мне дали. Но, конечно, ни о какой подготовке к патрологии или к истории древней Церкви в советское время не могло быть и речи. Правда, у нас на кафедре древнего мира профессором А. Г. Бокщаниным читался спецкурс по истории раннего христианства, но этот курс, естественно, был строго выдержан в духе марксистской «ортодоксии». Тогда, уже обучаясь в университете, я сделал для себя очень важное открытие: высшее образование дает только «матрицу», а наполняется она главным образом тем, что

наработаешь самостоятельно. Поэтому, увлекаясь в то время философией (я начал ею заниматься еще в школьные годы – лет в четырнадцать), я много времени потратил на изучение ее истории, особенно на изучение античной философии. И темой диплома я избрал перевод и комментарий трактата Плотина «Против гностиков», написав на эту тему потом и одну из первых своих статей.

Иеромонах Адриан. Андрей Чеславович Козаржевский был верующим человеком и не особо скрывал свои убеждения. Они как-то отражались на содержании его лекций?

А. И. Сидоров. Прежде всего, необходимо знать ситуацию того времени. Андрей Чеславович читал лекции по койне, то есть по языку Нового Завета. С ним мы немного читали и апологетов – святого мученика Иустина Философа и других. Но все это было строго выдержано в рамках занятий языком, хотя, конечно, без некоторых знаний реалий истории Церкви здесь трудно было обойтись. Однако вера Андрея Чеславовича в то время никак не проявлялась: если бы она каким-либо образом стала заметна, то он сразу бы перестал заведовать кафедрой.

С Лидией Николаевной Годовиковой мы читали Тертуллиана и блаженного Августина, что для нее было достаточно сложно, ибо она занималась преимущественно средневековой латынью. При этом она была не только прекрасным специалистом, но и замечательным человеком, несущим мощный заряд и русской, и европейской культуры. А эти культуры (в своем классическом виде) целиком пронизаны христианством; русская же культура и просто немыслима без Православия.

Иеромонах Адриан. Кого бы Вы могли назвать своими учителями в патрологической науке?

А. И. Сидоров. К собственно патрологии я обратился сравнительно поздно – в 1981 году, уже защитив кандидатскую диссертацию. Только тогда я, крещенный с детства и имеющий среди предков по матери и отцу бесчисленное множество православных крестьян, пришел с муками в Церковь, уже отягощенный грехами. К сожалению, живых учителей в этой области у меня не было. Опять приходилось заниматься

самообразованием. В Московскую Духовную Академию я был приглашен уже позднее – в 1988 году, и тогда самообразование пошло значительно быстрее благодаря удивительно благодатной атмосфере наших Духовных школ.

Можно сказать, что в какой-то степени живым учителем стал для меня протопресвитер Иоанн Мейендорф. Началось все с переписки, а впоследствии мы с ним неоднократно встречались. Бывал он и у нас дома. Это был не просто образованнейший человек, но и человек высочайшей душевной культуры. В начале 80-х годов прошлого века он стал для меня образцом православного ученого. К тому же меня всегда поражала его удивительная простота и редчайшая доброта. Он не только великодушно позволял дискутировать с ним, но и всегда пытался понять чужую точку зрения. Я тогда увлекался Оригеном: он мне казался невинно осужденным, и я с горячностью возражал отцу Иоанну, настаивая, что без анализа сохранившегося корпуса текстов александрийского дидаскала трудно делать радикальные выводы о нем как о еретике. Тогда отец Иоанн не без некоторой доли иронии сказал: «Ну что же: посмотрите и проанализируйте эти тексты». Как горячий ревнитель истины, я последовал его совету. И после, наверное, десяти (или даже пятнадцати) лет такого «смотрения» окончательно убедился: Ориген действительно был еретиком. Обидно, что такой гениальный человек служил не Богу, а лукавому (хотя сам, разумеется, считал себя служителем Божиим). Впрочем, в аду так называемых «гениальных» и «талантливых» людей, наверное, больше, чем людей средних способностей, поскольку талантливым людям труднее всего держать постоянно в уме и душе слова Апостола: Что ты имеешь, чего бы не получил? (1Кор. 4, 7). Но талант – это дар Божий, а не наша собственность.

Мне запомнился случай: мы с супругой, будучи еще по-неофитски горячими, как-то насели на отца Иоанна по поводу нового стиля в Американской Церкви. Он посмотрел на нас (я до сих пор помню грустное выражение его глаз) и сказал: «Вы даже не представляете, что значит быть православным в Америке. Это такой маленький, крохотный островок в огромном

океане безбожия». В общем, могу сказать, что глубоко почитаю отца Иоанна Мейендорфа и всегда молюсь за него, хотя порой и расходился (и расхожусь) с ним во мнениях.

Иеромонах Адриан. Что для Вас есть богословие? Как оно соотносится с наукой, можно ли его назвать наукой?

А. И. Сидоров. Всем известна фраза Евагрия Понтийского: «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если ты истинно молишься, то ты – богослов». Кроме того, своих студентов я всегда отсылаю к первому «Слову о богословии» святителя Григория Богослова, которое всем нам хорошо известно. Вообще я считаю, что понятие «богослов» – великий титул. Не случайно в нашей Церкви его удостоились всего три святых отца. Для меня истинные богословы – это молитвенники, подвижники, старцы, истинные монахи. Ибо они – не только идеалы святости, но и выразители подлинного богословия. Поэтому я, мирянин, люблю монашество, хотя немало повидал и «псевдомонахов». И когда встал вопрос о том, какую степень мне присуждать – доктора богословия или доктора церковной истории, я настоял на том, чтобы мне присудили степень доктора церковной истории.

Недавно, впервые за свои шестьдесят с лишним лет, я побывал на Афоне. Там я встретился с ныне гонимым наместником Ватопедского монастыря архимандритом Ефремом. Он поразил меня удивительным даром благодатной молитвы – даром, который озарял всю его личность. Когда мы прощались, отец Ефрем спросил: «А кто Вы?» Я сказал, что преподаю патрологию. Тогда он посмотрел на меня и, чуть улыбнувшись, сказал: «Значит, богослов». «Нет, что Вы! – ответил я. – Я не богослов! Богословы – это вы, здесь находящиеся». В этих словах выразилось мое искреннее убеждение. Поэтому, говоря начистоту, во мне все протестует, когда я слышу расхожие слова о богословской науке. Они как-то превращаются в затертые мелкие монеты. Да, богословие – это наука. Но помните, как говорили прежде, что монашество – это «наука наук»? Если в таком смысле употреблять данное выражение, то и о богословии можно сказать, что оно является «наукой наук». Конечно, все мы, «занимающиеся богословием»,

должны обладать определенным ремеслом, ведь эти занятия требуют необходимых навыков. Но далеко не все из «занимающихся богословием» – действительно богословы.

Если перейти к патрологии, то в определенном смысле можно сказать, что она – наука, которая находится на стыке богословия, церковной истории, агиологии, философии и филологии, не говоря уже о прочих дисциплинах. Но ни к одной из этих дисциплин ее нельзя свести. Можно привести один примечательный факт. В 2008 году вышел «The Oxford Handbook of Early Christian Studies» (массивный том более 1000 страниц). Здесь констатируется, что в современной западной науке (не только протестантской, но и католической) наблюдается тенденция замены термина «патрология» (patristics) понятием «раннехристианских исследований» (early Christian studies). На заседании Североамериканского патрологического общества его председатель Ш. Канненгиссер (известный католический ученый) даже сделал доклад «До свидания, патрология!» («Bye, bye Patristics»). В чем смысл такой замены терминологии? Он достаточно очевиден. Для многих западных ученых термин «патрология» или же «патристика» стал одиозным, ибо он очень церковен и влечет за собой слишком «ортодоксальные» ассоциации. Выражение же «раннехристианские исследования» предполагает достаточно свободное обращение с «материалом». Такая тенденция представляется мне чрезвычайно опасной, поскольку патрологию тогда можно легко низвести до уровня простой светской науки.

Конечно, как гласит пословица, «на каждый роток не накинешь платок». Светская наука, естественно, может заниматься изучением творчества святых отцов и церковных писателей в своей сфере деятельности. Мой однокашник по университету Александр Арнольдович Столяров вел курс патристики на философском факультете МГУ, рассматривая творения отцов как памятники истории философской мысли. Ныне в Институте философии РАН есть несколько специалистов по изучению патристики как философской дисциплины. Когда-то я читал одного немецкого исследователя (если не изменяет память, его фамилия Лангербек), который в одной большой

статье доказывал возможность изучения этих творений в качестве предмета классической филологии. Могу сказать, что до своего воцерковления я и сам разделял подобный подход. Теперь, разумеется, он представляется мне не просто прокрустовым ложем, но и методом беспомощно-наивным. Это как если бы человек стал описывать обед в ресторане, имея под рукой одно лишь меню. Ибо патрология – наука опытная, как и вообще богословие. И духовного опыта, являющегося необходимым условием (conditio sine qua non) занятия патрологией, нельзя приобрести вне Православной Церкви и ее таинств. Конечно, для этого требуются знания и истории, и философии, и филологии. Но, по существу, они – лишь инструментарий для патрологии, как для плотника инструментами являются рубанок, фуганок и так далее. Однако плотник – это не рубанок и не фуганок. Поэтому филология, например, какой бы она уважаемой и ценной для патрологии не являлась, не может заменить собою последнюю. Для нас, по моему мнению, серьезной опасностью является «филологизация» патрологии – так же, как, например, ее «философизация». Человек, читающий и изучающий святых отцов, – еще не патролог, пусть даже он блестяще владеет греческим или латинским языками и, кроме того, языками новыми. Он может изучать их, как изучают произведения Гомера, Платона или неоплатоников. Патролог же – это в первую очередь тот, кто стремится в синергии с благодатью Божией преобразить себя, стараясь жить по образцу святых отцов. Он не может не быть человеком внецерковным или «околоцерковным», и поэтому для него само собой разумеется, что такие писатели, как, например, Варлаам или Акиндин, какими бы они на первый взгляд талантливыми ни были, не могут быть поставлены на один уровень со святителем Григорием Паламой. Только исследователям, стоящим вне Православной Церкви, может представляться, что оппоненты святителя – первоклассные мыслители, а он – «троечник», который лишь повторяет «святоотеческие азы». Таких исследователей я не могу назвать патрологами. Вследствие всего вышесказанного я глубоко убежден в том, что сугубая

«филологизация» (или «философизация») патрологии является просто попыткой ее «расцерковления».

Иногда студенты задают вопрос: «Ну как же, Алексей Иванович! Надо же все-таки изучать языки». Я им отвечаю: «Кому вы это говорите? Да, конечно, изучайте, старайтесь!» Просто надо ясно понимать, для чего вы изучаете их. Средства никогда нельзя превращать в цель, или, как говорили раньше, нельзя телегу помещать впереди лошади. И надо помнить всегда, что филолог-классик – это еще не патролог.

Иеромонах Адриан. Подобный подход на Западе еще раньше возобладал и по отношению к библеистике.

А. И. Сидоров. Совершенно верно, хотя я и не специалист в библеистике. Просто приходилось наблюдать, что у нас иногда присутствует некий дух провинциализма: все, что делается там, хорошо. Но это далеко не так. Да, я читал и читаю западных исследователей и по части отдельных профессиональных навыков стараюсь у них учиться. Однако я не считаю, что надо им подражать. У нас есть своя прекрасная традиция, и в первую очередь необходимо воспитываться на ней. В частности, у нас была хорошая школа русской православной библеистики, и, слава Богу, на кафедре библеистики в МДА это понимают и возрождают былые традиции.

На Западе пишется огромное количество книг и статей по каждому древнему христианскому автору. Можно всю жизнь посвятить чтению этих работ и никогда не дойти до творений самих святых отцов. Здесь должен быть соблюден разумный минимум. Есть фундаментальные работы – их желательно знать, но ставить своей целью «объять необъятное» – смешно. Молодым православным ученым нельзя забывать, казалось бы, элементарной истины – жизнь коротка. И в этой перспективе краткости жизни нельзя терять из виду главную цель. А для православного ученого, как и для любого православного человека, эта цель – спасение души, и каждый стремится к этой цели своим путем. Но у православного патролога есть одно серьезное преимущество: он по роду своей деятельности просто обязан постоянно общаться со святыми отцами. И здесь большое значение имеет тот факт, что в задачу патролога

должна, по идее, входить обязанность не только исследовать и изучать святоотеческие творения, но и переводить их. Честно признаюсь, что для меня самое великое счастье – сидеть за переводами святых отцов. Правда, у меня на это чрезвычайно мало времени: преподавательская нагрузка столь огромна, что не всякий молодой человек выдержит ее. И если мне иногда удается час-другой выкроить для перевода, то это – лучшие часы в моей жизни.

Здесь хотелось бы обратить внимание на то, что переводы – дело чрезвычайно ответственное, и, к сожалению, ни один переводчик не может избежать ошибок. Иногда случается, что смысл не совсем верно понят, иногда ошибки являются результатом простой невнимательности, а иногда и чисто случайных обстоятельств (например, телефонный звонок – и «диалог» с текстом прерывается, а потому и ускользает правильное его видение). Необходимо только помнить элементарную истину: не ошибается тот, кто ничего не делает. Недавно опубликовали рецензию на перевод моего молодого коллеги. Признаюсь, она меня сильно огорчила. Любая рецензия предполагает видение как положительных, так и отрицательных моментов рецензируемой работы. А здесь нашли две серьезные и несколько мелких ошибок, собрали их в фокус – и ни слова о проделанной большой работе и о достоинствах труда. К сожалению, это очень напоминает жанр желтой прессы. Мы много говорим о любви к ближнему, но часто оказывается, что это – просто слова. Ибо такая любовь проявляется не только в том, чтобы помочь бабушке перейти дорогу, но и в том, чтобы поддержать своего коллегу. А если и приходится критиковать, то при этом следует проявлять терпение и любовь, обличая «в духе кротости». Мы ведь люди православные, и на это следует обратить особое внимание (я это себе в первую очередь говорю).

Главный вывод, который я сделал из своей многолетней (уже скоро тридцатилетней) деятельности по изучению и переводу святоотеческих творений: православный патролог просто обязан стяжать «переводческое смиренномудрие». Он всегда должен понимать и чувствовать разницу, существующую

между ним и святым отцом, которым он в конкретный момент занимается. Патрологу принципиально важно понимать, что «иерархически» он ниже святого отца, что он – «под ним». Самое страшное для православного патролога – это фамильярность по отношению к святоотеческому наследию, та хула на Святого Духа, которая никогда не простится (Мф. 12, 31).

Иеромонах Адриан. Алексей Иванович, Вы призываете брать пример, подражать, учиться у святых отцов – в первую очередь в духовной жизни. Но каждый из святых отцов – живой человек, живая личность со своим характером. Это отражалось и в стиле их творений, и в самой жизни. Кто из святых отцов по своему характеру Вам наиболее близок?

А. И. Сидоров. Так уж Господь устроил, что когда я пришел в Церковь, наш духовник благословил меня заниматься преподобным Максимом Исповедником. Я тогда страшно возмутился: разве он не понимает, что мне почти в сорокалетнем возрасте придется начинать все заново? У меня была уже наполовину готова докторская диссертация, а здесь следует начинать с чистого листа. Но, по милости Божией, я встал на этот новый длинный путь, и через какое-то время вдруг понял, что преподобный Максим мне очень внутренне близок. Помню, тогда я приехал домой к покойному Сергею Сергеевичу Аверинцеву с рядом конкретных вопросов, связанных с переводом текстов преподобного Максима. И в ходе беседы Аверинцев вдруг бросил на меня какой-то острый и разящий взгляд и спросил: «А не страшно заниматься этим отцом Церкви? Ведь у нас за это могут и язык вырвать, и руку отсечь». На некоторый миг мне действительно стало страшно, хотя и был я, как кажется, не робкого десятка. Тогда впервые передо мною встал вопрос: готов ли я своей жизнью (а может быть, и смертью) доказать верность святоотеческому Преданию?

Я постоянно пытаюсь показать на лекциях своим студентам, что отцы Церкви были разными людьми. Их одолевали те же самые страсти и телесные немощи, что и нас. Но они всю жизнь боролись за чистоту сердца и ясность духовного умозрения,

стяжание которых немыслимо без духовной брани. Сила подвига – это то, что отличает их от нас.

Могу еще отметить, что опыт общения с различными святоотеческими творениями не может не идти рука об руку с обретением собственного духовного опыта. И здесь каждый православный патролог следует, конечно, своим путем, в зависимости от особенностей своей личности и судьбы. Например, раньше меня больше привлекали «умозрительные предметы» и логические дистинкции (в частности, у церковных писателей VI века или в «Путеводителе» преподобного Анастасия Синаита). Однако уже сравнительно давно я почувствовал тягу к аскетическим творениям, и в последнее время она становится все более сильной. Уповаю на милость Божию и на то, что Господь отпустит мне еще немного времени на то, чтобы как-то реализовать эту тягу.

Иеромонах Адриан. Преподобный Анастасий Синаит как раз и сочетал в своем творчестве аскетические творения и такие богословско-философские трактаты, как «Путеводитель».

А. И. Сидоров. Несомненно. Сейчас я с удовольствием перевожу его «Вопросы и ответы»; замечательными памятниками являются и его «Душеполезные поучения». Надеюсь, что Господь даст мне силы и время, чтобы перевести эти творения. Преподобный Анастасий неожиданно заиграл для меня многими оттенками. Вообще, каждый отец – это действительно целый мир. Переводишь его творения и понимаешь, насколько тонок и богат его универсум, в том числе и языковой, и мыслительный. И ты сам потихонечку начинаешь себя как бы «моделировать» по образцу того отца, которого ты переводишь. В этом, наверное, и есть одна из самых привлекательных сторон патрологии. Как говорится, от того, что ты читаешь, зависит то, кем ты становишься. Одно дело – если ты находишься в комнате, где стоят полки с детективами и развлекательной литературой, а другое дело – если эти полки заняты книгами духовного содержания.

Иеромонах Адриан. Какова сейчас наиболее перспективная и актуальная тематика в патрологии, если выбирать тему для научной работы?

А. И. Сидоров. Думается, что в патрологии «неактуальных» тем нет. Актуально то, что полезно для нашей души. В этом смысле нам интересен каждый отец Церкви. И если ставить подобную цель, то можно писать научную работу по многим отцам. Например, у нас глубоко почитается святой Иоанн Златоуст. Но ведь еще никто всерьез не осмыслил его огромного творческого наследия: обычно Златоустого отца в лучшем случае рассматривают как учителя нравственности, но никто не попытался понять его как великого и глубокого богослова. Так же, как и святого Кирилла Александрийского, который обычно рассматривается в аспекте христологического учения, – при этом забывают, что Александрийский святитель был не только блестящим толкователем Священного Писания, но и православным мыслителем, центральной осью миросозерцания которого была сотериология и связанное с ней аскетическо-нравственное учение. Таких примеров можно привести еще очень много. Уже в XX веке особую актуальность приобрела тема поздневизантийского исихазма. По ней написано огромное количество работ. Но здесь очень много подводных камней. Например, у нас в России преподает в Уральском университете католический ученый Г. Бейер. Недавно он издал «Житие преподобного Григория Синаита» с большой вступительной статьей и комментариями. Судя по рецензии на это издание (самого этого издания я пока не получил), преподобный Григорий оказывается чуть не неоплатоником, его учение тесно связано с суфизмом и так далее. Я показал эту рецензию некоторым своим студентам. Они, прочитав ее, спросили: «Неужели такую книгу написал ученый человек?» Другими словами, ценность подобных «штудий» равняется нулю, а часто переходит и в отрицательную величину.

Важен, на мой взгляд, еще один момент. Уже на истфаке МГУ нас учили, что главное – это источники. От них, как от печки, и надо плясать. В то же время исследование конкретных: произведений определенных церковных авторов немыслимо без всего контекста святоотеческого Предания. Но один человек все это объять не может, это осмысление по силе только соборному

разуму православных ученых-патрологов. Поэтому студентам я бы посоветовал писать кандидатские работы по конкретным текстам, стараясь, естественно, по мере сил учитывать и святоотеческий контекст. Он проясняется далеко не сразу, но, как говорится, «терпение и труд все перетрут».

Иеромонах Адриан. Но как выбрать тему работы? Может быть, положиться на волю научного руководителя?

А. И. Сидоров. Я убежден, что в первую очередь сам студент должен внутренне определиться с темой. В задачу научного руководителя входит не столько определение конкретной темы, сколько необходимость дать ей правильное направление. У меня в светской науке руководителем кандидатской диссертации была покойная Елена Михайловна Штаерман. Она была убежденной марксисткой, а я таковым никогда не являлся. Но Елена Михайловна была очень умным человеком, и мы друг друга хорошо понимали. Как-то она сказала мне: «Ты пиши, а когда напишешь, мы вместе посмотрим и подумаем, что можно оставить, а что потребует изменений». Конечно, руководить надо, но студента следует приучать к «свободному плаванию». Необходимо основываться на интересе студента, а потом уже вместе с ним формулировать тему. Я вообще смотрю на учебный процесс как на синергию, причем при подготовке диссертации предпочтительнее действие самого студента; преподаватель должен только направлять его.

Иеромонах Адриан. Что является наиболее трудным при написании научной работы?

А. И. Сидоров. Самое трудное, на мой взгляд, – это объемное видение. В любой научной работе нужно уметь видеть и деревья, и лес. Когда ты входишь в текст, то заранее трудно увидеть контекст. Но когда меня спрашивают студенты: «Что важнее? Начитывать литературу или заниматься самим источником?» – то я отвечаю: «И то и другое. Это неотделимые процессы. Ты должен читать как можно больше исследований, но и не зарываться в них». Знаю по личному опыту, как это трудно, поскольку всегда борюсь с искушением уйти в какую-либо частную проблему.

Иеромонах Адриан. Каковы наиболее типичные ошибки соискателей кандидатской степени богословия?

А. И. Сидоров. В идеале студенты и аспиранты должны быть уже достаточно зрелыми с точки зрения общей культуры, но наша главная беда в том, что очень сильно упал уровень среднего образования. То, что раньше само собою разумелось, сейчас студенты просто не знают. Я помню, как в школьные годы мы с другом ходили сначала в юношеский, а потом в общий зал Ленинской библиотеки и там читали критические работы по Толстому, Достоевскому; я набирал также литературу по истории и истории философии (незабываемое впечатление осталось от попытки в 15 лет прочитать «Феноменологию духа» Гегеля). А сейчас у подавляющего большинства студентов нет самой элементарной основы, отсутствует базовое гуманитарное образование: его придется нарабатывать самостоятельно, но, к сожалению, далеко не все готовы на сей тяжкий подвиг. Ведь можно возвести очень красивое здание, но без фундамента оно провалится. Нам, преподавателям, приходится работать с тем «материалом», который есть, а поэтому мы хорошо понимаем, что нельзя предъявлять максимальные требования к тем молодым людям, которые не получили должной культурной основы. За три года в Академии они не смогут восполнить этой прорехи. Начинать активную работу следует уже в семинарии.

Иеромонах Адриан. В чем самые большие потери времени у студентов?

А. И. Сидоров. У нас в Духовных школах есть своя специфика – наличие послушаний, занимающих определенное количество времени. Могу сказать только о своем опыте: когда я писал кандидатскую диссертацию, то часто приходилось работать ночами, ибо днем должен был думать о хлебе насущном. Но главное для меня было – концентрация внимания. Дело даже не в том, столько времени ты просидишь, а как сконцентрируешься. Это очень серьезная проблема. Иногда час или два ходишь и не можешь сосредоточиться: процесс ведь творческий, должно появиться вдохновение. Но и к нему, к этому вдохновению, надо себя, как ни странно сие прозвучит, систематически готовить. А для этого нужна

дисциплина и самоорганизация, чего, как правило, всегда не хватает.

Иеромонах Адриан. У Вас есть какие-то свои методологические приемы?

А. И. Сидоров. Здесь все очень индивидуально. Я, например, все прописываю от руки. Для меня это очень важный момент; сначала пропишу, потом наберу на компьютере, далее распечатаю – и только тогда начинаю всерьез работать с текстом. Это очень долгий процесс.

Второй момент: я принадлежу к старому поколению, которое любит работать с книгами. Сейчас, конечно, есть электронные носители, но, даже пользуясь ими, я стараюсь важные места распечатать на принтере. Для меня очень важно телесное соприкосновение с текстом – глазами, руками. Раньше, когда я не мог приобрести какую- либо нужную книгу, то я либо конспектировал, либо ксерокопировал ее: у меня до сих пор все ящики забиты конспектами и ксерокопиями. И сейчас я стараюсь все-таки приобрести книгу. Век электронных носителей во многом представляется мне веком деградации культуры, ибо все эти носители ориентированы, как правило, на информацию. А информация – это не культура, а только побочный продукт ее. Сама по себе она ничего не может создавать, но вот отучить думать она способна.

К сожалению, я работаю очень медленно. А может быть, и к счастью – это с какой стороны посмотреть. Когда я читаю исследования старых авторов, например А. И. Бриллиантова, А. А. Спасского и других, – то чувствую, что они никуда не спешили. Мы все, да и я сам, теряем некое необходимое для серьезной работы чувство исихии, покоя. Все мы сейчас задерганы, а это очень мешает в научной работе и часто низводит ее до уровня какого-то суррогата. В патрологии особенно необходимо внутреннее чувство покоя, ибо исихия является одним из самых существенных свойств святоотеческого мироощущения. Подобное же, как известно было еще в античности, познается прежде всего подобным.

Беседовал иеромонах Адриан (Пашин)

Христианство как труд и подвижничество[814]

Поскольку у нас речь пойдет об аскетизме, то необходимо сразу подчеркнуть, что христианство с самого момента своего первоначального становления не принесло в мир нового языка, но использовало и преображало язык уже имеющийся. И таким языком преимущественно был греческий, обладавший к рубежу нашей эры огромным и многообразным арсеналом словесной культуры. Аскетическая терминология, как и богословская, возникла не сразу. Она выросла из опыта аскетической жизни, использовав при этом многие античные термины, в том числе военные и спортивные. Само слово «аскетизм» происходит от греческого глагола «аскéо» (ἀσκέω) – «упражняться», которое обозначало в классическом греческом языке помимо прочего и упражнение тела. В языке же церковной письменности оно стало обозначать прежде всего «упражнять (тренировать) душу», «осуществлять (или стяжать) добродетели» и «подвизаться». Акцент тем самым переносится с телесного делания на духовное. Этот приоритет духовного начала и определил всю христианскую письменность, в том числе и аскетическую. Хочу подчеркнуть, что аскетическая тематика занимает ведущее место не только в «узкоаскетической» или монашеской письменности, но и во всей церковной литературе.

В любом христианском аскетическом произведении ставятся два тесно взаимосвязанных вопроса: о смысле жизни и «как человеку спастись». Без этих вопросов, без сотериологии, то есть учения о спасении, христианский аскетизм останется лишь системой телесных упражнений.

Хотелось бы подчеркнуть, что аскетизм совсем не сводится к некоей «философии» или «умствованию» о природе страстей, о греховном естестве человека и т. д., иначе возникнет серьезная опасность интеллектуализации Православия, сведения Православия только к интеллектуальной культуре, в том числе и аскетической: классификации страстей, помыслов и т. п. Например, у нас одно время было модно

«философствовать об исихазме», причем делали это люди, далекие не только от истинной «исихии» и монашества, но и практически не живущие церковной жизнью. А ведь только действенное стяжание «исихии» и христианских добродетелей и открывает путь к Богомыслию. Так, преподобный Антоний совсем не был «интеллектуалом», и при этом он ясно понимал, что в догматическом споре Ария и святителя Афанасия Великого, имевшем много богословских нюансов, – истина за св. Афанасием и Никейским символом веры. Он понимал это как сердцем, так и умом.

Что такое аскетизм? Аскетизм – это христианство в действии и размышлении. Это и жизнь, и мировоззрение, это единство теории и практики христианской жизни, основывающееся на том, что отцы Церкви называли греческим словом «пе́йра» (πεῖρα) – опыт. Это некая целостность, которая трудно, мучительно, но и радостно достигается в единении человека с Богом.

Известно, что Православие понимается не только умом, но и сердцем, причем сердце, как правило, играет ведущую роль. Не случайно святые отцы иногда говорили о «погружении ума в сердце». Благодать как великий дар Божий людям воспринимается прежде всего сердцем. А без благодати, даруемой нам в Церкви, невозможно никакое богословие. Поэтому без «сердца» невозможна и православная аскетика.

Я в начале своей церковной жизни, это было в 1980–1981 годах, встретился с архимандритом Иоанном (Крестьянкиным). Тогда в Псково-Печерский монастырь я приехал еще, по сути, светским человеком. При этом уже «весьма научно» занимался, как я тогда не без гордости говорил, историей раннего христианства, преимущественно историей раннехристианских ересей, особенно гностицизмом и манихейством. Для меня, еще сравнительно молодого ученого, это было действительно увлекательной игрой, чем-то вроде «игры в бисер» Германа Гессе, которого я тоже в то время ценил и даже читал на немецком языке. В таком качестве молодого интеллектуала, разбиравшего раннехристианские тексты и занимавшегося греческой философией, я и приехал в Печерский монастырь. И

увидел отца Иоанна. Он разговаривал с людьми, ему задавали разные вопросы. Беседуя, отец Иоанн обернулся ко мне, и меня как будто обожгло! Я почувствовал, что Истина, которую я так долго искал, – вот она! Передо мной живой свидетель этой Истины, подлинный стяжатель Ее. Глаза отца Иоанна, этого великого старца нашего времени, излучали свет Истины Христовой. Благодать ее почувствовал сердцем даже я, валявшийся словно свинья в кале собственных грехов. И для меня это навсегда стало тем самым опытом, свидетельством подлинного подвижничества.

Древнее монашество

Иногда у людей складывается мнение, что аскетизм предназначен только для узкого круга, для монахов или каких-то «избранных подвижников», но на самом деле аскетизм – это явление очень широкое и, позволю себе сказать, доступное для каждого православного христианина или, точнее, желающего стать истинным христианином. Преподобный Анастасий Синаит (VII век), как и многие отцы Церкви, говорит, что нет ни одного существа на земле, которое было бы «апронóитос» (ἀπρονόητος) – то есть лишено Божественного Промысла. Промысл же состоит в том, что Бог желает спасения всех. Путь же ко спасению один – труд и подвижничество. Поэтому аскетизм как путь к Богу предназначен для любого православного христианина.

Естественно, что монашество в своем идеальном выражении подразумевает высокую степень аскетизма, оно является сосредоточением всего восточно-христианского аскетизма, но аскетизм существовал и без монашества. Аскетизм древнее монашества, просто монашество как бы сконцентрировало в себе опыт предшествующих христианских подвижников. Аскетизм святых отцов, авторов сочинений, которые мы читаем сегодня, это тот же аскетизм, носителями которого были и апостолы, и первые христиане. Аскетизм практически современен Церкви. Пахомиевские иноки, последователи св. Пахомия Великого, египетского подвижника IV века и родоначальника общежительного или киновийного монашества, рассматривали свою общину как прямое продолжение первохристианской апостольской общины. Именно не возрождение, а продолжение! И эта глубинная связь монашества и древнего апостольского аскетизма несомненна. Об этом я писал в своей книге «Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества».

Кто такой апостол Павел? Он же тоже подвижник! Подвигом добрым подвизался, говорит он про себя (2Тим. 4, 6–8). Известно, что св. Павел являлся одним из великих первых

благовествователей или, как сейчас говорят, миссионеров. У нас сейчас на слуху такие слова, как «миссионерская деятельность», которая, конечно же, необходима. Но следует всегда помнить, что миссия без личного духовного делания (или аскетики) невозможна. Все первоначальное христианство было пронизано этим чувством. Мы представляем апостола Павла неким активным общественным деятелем, и это в какой-то степени верно, но он же был прежде всего подвижником, делателем непрестанной молитвы, усердно подвизавшимся также и в телесной аскезе. Поэтому его делание было связано не только с внешней проповедью, поскольку миссионер не может заниматься внешним деланием без внутреннего. Мировоззрение вырастает из конкретного живого опыта, миссионер проповедует не только словом, но и своим духовным деланием. Ведь общеизвестна фраза, выражающая суть и христианского подвига, и христианского миссионерства: «Спасешься сам – спасутся тысячи вокруг тебя». Единство христианской аскезы на протяжении многих веков несомненно. Я уверен, что опыт внутреннего делания, о котором мы читаем у святых отцов поздневизантийского времени, таких как преп. Григорий Синаит или святитель Григорий Палама, был известен и апостолу Павлу.

Аскетизм и жизнь в миру

Нет аскетизма монашеского или мирского, аскетизм один. Но есть разные его формы и степени: одни у монаха-отшельника, другие у инока, живущего в киновии, третьи у мирянина. Что соединяет эти формы? Единая цель, то есть стремление к спасению.

Без подвижничества мы спастись не можем, то есть не можем спастись без молитвы, поста, целомудрия. В брачной жизни ведь тоже есть понятие целомудрия, и это самая настоящая аскеза. Тот же пост, когда женатые христиане добровольно и по взаимному согласию воздерживаются от супружеской жизни, хотя часто это бывает и нелегко. Таким образом, и монах, и мирянин воздерживаются, но каждый по-своему. Могу сказать, что путь монашества более прямой, а путь мирянина более извилистый: в миру труднее собраться, молиться, легче впасть в страсти, тебя болтают волны неспокойного житейского моря. Монах более защищен, он меньше уклоняется и поэтому идет более прямым путем, хотя искушений он преодолевает часто больше. Но путь в конечном итоге один. Потому что мы едины в цели нашего пути.

Конечно, про аскетический опыт в миру меньше писали, он менее отрефлексирован, поэтому мы о нем меньше знаем. Монахи же, имея опыт аналогичный, хотя и своеобычный, имели возможность более активно этот опыт осмысливать и описывать. Но принципиально данный «опыт мирянина» по своей сущности не отличается от опыта монашеского, требуется только воспользоваться этим опытом и как бы несколько адаптировать его к жизни в миру. Кроме того, следует помнить тот факт, что практически все отцы Церкви, запечатлевшие аскетический опыт в своих творениях, были монахами. Наше святоотеческое Предание – это по преимуществу монашеское Предание, и в этом состоит его непреходящая ценность. Правда, имеются некоторые исключения. Например, св. Николай Кавасила, написавший знаменитое сочинение «Жизнь во Христе», формально был мирянином, хотя по сути своей

являлся монахом. Таковым же следует считать и св. прав. Иоанна Кронштадтского. Замечательный образец подвижника в миру являет и наш современник Николай Евграфович Пестов, сочинения которого лишь сравнительно недавно увидели свет.

Борьба со страстями: отсекание их или преображение?

Греческое слово «патос» (πάθος) – страсть, так же, как и «апатейя» (ἀπάθεια) – состояние отсутствия страсти, существовали и до христианства, и учение о страстях и преодолении их особенно активно разрабатывалось в стоицизме. Под страстью часто понималось воздействие на человека извне, некое состояние подверженности чему-либо. Например, известна любовная страсть, которая овладевает человеком, и он становится ей полностью подвластен, не имея сил преодолеть ее.

Что внесло христианство в это известное уже с древности понятие «страсти»? Прежде всего то, что страсть является результатом грехопадения. При грехопадении извратился весь состав человека, весь его физический и эмоциональный мир, так же, как и способность его познания. Для древних же греков страсть была неким естественным состоянием человека. С христианской точки зрения борьба со страстью должна иметь конечным результатом возвращение к тому состоянию, в котором человека создал Бог, то есть к жизни «по природе», но природе, созданной Богом; нынешнее же состояние человека является противоестественным.

Бесстрастие или «апатейя» – состояние, противоположное «страсти», у стоиков понимается как подавление страсти, лишение ее всякого движения, влияния, энергии, потенции. Таким образом, «апатейя» – величина лишь отрицательная. Логичным следствием этого состояния может быть только смерть. Как «лучшим лекарством от зубной боли является гильотина». Православное значение этого термина совершенно другое. «Апатейя» как христианское бесстрастие – это не просто уничтожение страстей, а преображение их в добродетели, стяжание добродетелей. Средством в борьбе со страстью может быть привлечение противоположной ей добродетели. Например, гнев – это следствие недостатка любви. В античной Греции было принято деление души на разумную и неразумную;

последняя же включала в себя начало яростное («тимóс» – θυμὸς) и «эпитюмию» (ἐπιθυμία) – начало вожделеющее. «Тимос» – мужское начало, «эпитюмия» – женское. Эти «тимос» и «эпитиюмия» являются естественными свойствами души, они присущи человеку, но их действие извращено после грехопадения. У человека в нынешнем его греховном состоянии «тимос» перерастает в «оргé» (ὀργή) – в гнев, в злобу на ближнего; такая греховная страсть может преображаться лишь через любовь. Поэтому бороться с гневом нужно не только не делая ничего злого, сдерживая злость, раздражение, но и стараясь делать человеку, вызывающему гнев, что-то доброе.

Любая борьба со страстью связана в конечном итоге с ее преображением. Христианское бесстрастие – это не безразличие и равнодушие, но борьба с неправильными действиями естественных сил души и их выправление. Это стяжание «исихии» (ἡσυχία) – состояния внутреннего покоя, мира, выход из порочного круга вращения страстей – тот выход, который достигается в постоянной устремленности к единству с Богом.

Наиболее подробно эта тема была разработана в поздней монашеской письменности у так называемых исихастов, но практику и идеи исихии в каком-то смысле начинают разрабатывать уже ученики преп. Антония Великого, человека, с чьим именем ассоциируют вообще зарождение православного монашества в IV веке. О доступности этой исихии мирянину свидетельствует опыт отца святителя Григория Паламы, который, будучи сенатором, однажды даже на заседании сената погрузился в такую молитвенную исихию. Конечно, стяжание подобного молитвенного безмолвия требует великого подвига.

Есть ли у аскетики эволюция?

Мы живем в меняющемся мире, и формы церковной жизни тоже меняются, а соответственно меняются порой терминология и конкретные формы проявления аскетизма. Однако так как аскетика по своей сути и по своей конечной цели, которую мы понимаем не только умом, но и сердцем, остается неизменной, то обретение ею некоторых новых форм не влечет изменения сути православного подвижничества. Так, упоминаемый мной покойный отец Иоанн (Крестьянкин) подвизался тем же подвигом добрым, как и преп. Антоний. Естественно, что православное подвижничество никогда не существовало и не может существовать вне Церкви и ее Таинств. Иногда спрашивают, почему все восточные отцы-аскеты много пишут про различение помыслов, борьбу со страстями, Боговидение, но часто почти ничего не говорят об Евхаристии. Неужели аскетизм отцов был оторван от церковных Таинств? Безусловно, это не так.

Из свидетельств о ранних отцах-подвижниках мы знаем, что Евхаристия была одним из главных центров их аскетического опыта. Подвижники в египетской пустыне Келлий собирались раз в неделю из своих уединенных мест в храм, где все причащались, не говоря уже о киновийных монастырях. Евхаристия была наиважнейшим и необходимым элементом аскетизма всегда. Другое дело, что далеко не все отцы или подвижники могли участвовать в общем богослужении. Отшельники, живущие далеко в пустыне, часто имели с собою запасы Святых Даров и причащались келейно. Говорить о том, что практика монашеского аскетизма была когда-то независима от Евхаристии, – это неправильно и некорректно. Тогда отцы-подвижники мало об этом писали просто потому, что для них Евхаристия была естественной «средой обитания», воздухом, которым они дышали. А что писать про воздух? О нем начинаешь задумываться только тогда, когда начинаешь задыхаться, а у отцов вся жизнь была Евхаристией. Это мы сейчас иногда начинаем говорить о некоем «Евхаристическом

возрождении». Но подобное словоупотребление вызывает предположение, что до нас был и некий «Евхаристический упадок», а этого никогда не было. Я стал воцерковляться еще в советский период, но подобного «упадка» как-то не заметил. И не думаю, что тот же отец Иоанн (Крестьянкин) или недавно скончавшийся отец Матфей (Мормыль) были свидетелями подобного рода «декаданса». Наоборот, они являются яркими носителями именно Евхаристического расцвета.

Примечания

[1] - Печатается по: Альфа и Омега. 2009. № 1(54). С. 160–174.

[2] - Предполагается иногда, что и Сам Господь знал немного греческий язык, но этот язык стал языком Благой Вести со св. Стефана Первомученика и «эллинистов», а св. Апостол Павел и любимый ученик Господа продолжили их дело (См.: Bardy G. La question des langues dans l'Eglise ancienne. Paris, 1958. P. 2–9).

[3] - 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 (1Ин. 2,22), враг Христа, антихрист (1Ин. 4,3; ср. 2Ин. 1,7), 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, доведомые только вечному Слову Божию, Единородному Сыну, и утвердить против еретиков основной догмат христианства – Воплощение Сына Божия для дарования миру вечной жизни. Вследствие теснейшего общения с Самою воплощенною 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» (Сагарда Н. И. Первое соборное послание святаго Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. VIII-IX).

[4] - Иерей Иоанн Бер. Становление христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006. С. 67.

[5] - 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.

[6] - Василий, архим., игумен Иверской обители на Афоне. Входное. Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева пустынь, 2007. С. 26.

[7] - Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Т. 1. М., 2007. (ПСТСО; т. 1). С. 328 (далее – Свт. Григорий Богослов. Творения).

[8] - Порфирий (Попов), архим. Об авторитете Святых Отцов Церкви и важности их писаний // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. Т. 22. 1863. С. 11. 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 «наитием» 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 непреподаваемого знания: они источают благодать Святого Духа» (Василий, архимандрит. Указ. соч. С. 28–29).

[9] - «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» (Пантелеимон (Успенский), иером. Христианская вера и жизнь как таинство // В память столетия (1814–1914) императорской Московской Духовной академии. Сб. ст., принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Ч. 1. Сергиев Посад, 1915. С. 569–570).

[10] - Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995. С. 47.

[11] - Пономарев П. П. Священное Предание как источник христианского ведения. Казань, 1908. С. 555.

[12] - Это прослеживается, в частности, и 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. Искажение здесь истории первоначальной Церкви начинается с тезиса, что «первоначальная община никоим образом не считала себя новой, отличной от иудаизма религией» (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 веках (так называемым «раввинистическим иудаизмом»); во-вторых, забывается качественное отличие ветхозаветного Откровения от Нового Завета, при несомненной и теснейшей, естественно, связи их, то есть забывается о том, что новое вино влилось в новые мехи (ср.: Мф. 9, 17).

[13] - Этот автор считает, что первоначально доминировала в христианстве полиморфность течений часто еретического толка. И только начиная с II века ортодоксия стала брать верх, заняв господствующие позиции сначала в Риме, а затем оттуда распространившись на прочие области греко-римской ойкумены. См.: Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934. S. 231–242.

[14] - Бер Иоанн, иерей. Указ. соч. С. 20. Хотелось бы обратить внимание на последнюю фразу: еретические тенденции есть отпадение от Евангелия, т. е. от Православия, которое таким образом является первичным и изначальным.

[15] - Ср.: «Расколы и ереси суть следствия и порождения единственной болезни: человеческого эгоизма» (Василий, архим. Указ. соч. С. 170).

[16] - 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» (Пантелеймон (Успенский), иером. Христианская вера и жизнь как таинство. С. 539, 541).

[17] - Писарев Л. И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. 1. век мужей апостольских. (I и начало II века). Казань, 1915. С. 347.

[18] - Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 146.

[19] - Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 355.

[20] - Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 3. М., 2006. С. 259.

[21] - Данная проблема активно обсуждается в новой западной историографии. См.: Simon M. Problemes 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 théologiques 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. Vol. 20. P. 419–431. Однако серьезного «консенсуса», насколько нам известно, в этом вопросе достигнуть не удалось. Мы традиционно рассматриваем феномен «иудеохристианства» как ересь в истории древней Церкви, потому 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» (Данн Д.

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

[22] - 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. Гриллмайера (во многом зависящем от Ж. Даниелу). См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon. London; Oxford, 1975. P. 37–53.

[23] - Писарев Л. И. Указ. соч. С. 115–116.

[24] - 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.

[25] - 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.

[26] - 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.

[27] - Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 3. М., 2001. С. 188.

[28] - 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 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» (Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 58–59).

[29] - Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. Киев, 1917. С. 801.

[30] - Это Богооткровенное учение, возвещенное 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 церквах с самого начала их существования, так как они заключали в себе в более форме ту именно веру, которой учить все народы повелел Апостолам Христос в Своей заповеди о крещении (Мф. 28, 19) и которую обязаны были знать и исповедывать все верующие при своем вступлении через крещение в Церковь» (Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 4. Киев, 1897. С. 62–63).

[31] - См.: Rudolph K. Op. cit. S. 163–174.

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

[33] - Богдашевский Д. Лжеучители, обличаемые в первом послании Ап. Иоанна. Киев, 1890. С. 143.

[34] - Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 219.

[35] - Св. Ириней Лионский. Творения. С. 86–87.

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

[37] - 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» (Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. Возникновение кафолической традиции (100–600). М., 2007. С. 85). 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.

[38] - 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 Христова. См. диссертацию: Rose E. Die Christologie des Manichäismus nach den Quellen dargestellt. Marburg, 1941. S. 29–41. 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» (Виденгрен Г. Мани и манихейство. СПб., 2001. С. 99).

[39] - Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос. (История учения о Святой Троице). Сергиев Посад, 1914. С. 31–32.

[40] - См.: «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» (Иоанн Бер, иерей. Указ. соч. С. 212).

[41] - 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 altkirchlchen Literatur- und Dogmengeschichte. Leipzig, 1924. S. 202–257.

[42] - Покровский А. И. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914. С. 665.

[43] - 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» (Гусев Д. Ересь антитринитариев третьего века. Казань, 1872. С. 145). Ср. также: «Центральным пунктом в богословской системе Павла Самосатского является христология, проникнутая, правда, таким же узким иудаистическим духом, как и его теология. Христос, по учению Павла, по Своей сущности (οὐσία) был простой человек, который за 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 – adoptione), «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» (Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. С. 146–147).

[44] - Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 273–274.

[45] - Попов И. В. Труды по патрологии: В 2 т. Т. 1. Святые отцы II-IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 48.

[46] - Св. Ириней Лионский. Творения. С. 292–293.

[47] - Там же. С. 446.

[48] - Орлов А. Христология Илария Пиктавийскаго в связи с обзором христологических учений II-IV вв. Сергиев Посад, 1909. С. 1.

[49] - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I-IV века. М., 2004. С. 401–402.

[50] - Согласно св. Иринею, «в силу соединения со словом Божиим человеческая природа в Лице Иисуса Христа достигла наивысшего развития, 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 навык обитать 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» (Попов И. В. Патрология. Краткий курс. М., 2003. С. 75).

[51] - См.: Сидоров А. И. Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного университета Ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 121.

[52] - Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 115.

[53] - Печатается по: Христианское чтение. СПб., 2009. № 7–8. С. 6–53; № 9–10. С. 6–67.

[54] - Спасский А. А. Обращение императора Константина Великого в христианство. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 75.

[55] - См.: «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 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» (Бриллиантов А. И. Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006. С. 49).

[56] - Соколов И. И. Лекции по истории греко-восточной Церкви. Т. 1. СПб., 2005. С. 9–10.

[57] - См., например: «История Вселенских Соборов входит в историю богословской мысли, а история богословской мысли первых веков христианства представляет собой комментарий на слово «Богочеловек» и слагается из двух периодов: триадологического (θεολογία) [богословие] и христологического (οἰκονομία) [домостроительство]» (Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007. С. 31).

[58] - Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 51.

[59] - На сей счет см. весьма верное рассуждение А. Орлова: «В тесной связи с учением о Триедином Боге у древних

богословов переплетался христологический вопрос – вопрос о взаимоотношении в Лице Спасителя Божеской и человеческой природ, представлявший, пожалуй, самую душу, жизненный нерв догматических движений как доникейской, так и посленикейской 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 («каким образом» (лат.) – Ред.) этого таинства, тогда как вопрос о Божественном Триединстве 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 выступила в церковном сознании в IV веке, 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» (Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. XI-XII).

[60] - См.: Luibheid C. Finding Arius // The Irish Theological Quarterly. 1978 / Vol. 45. P. 81.

[61] - См.: Wiles M. Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries. Oxford, 1996. P. 1–26. Здесь встречается и утверждение (p. 7), что именно св. Афанасий ответственен за ту «концепцию арианства», которая стала доминировать в последующей истории Церкви. А она «исказила» истинный облик Ария как «церковного мыслителя», опирающегося на Священное Писание, Предание и разум.

[62] - Подробно см.: Boularand E. Les débuts d'Arius // Bulletin de Litérature Ecclésiastique. 1965. T. 65. P. 175–187; Williams R. Arius. Heresy and Tradition. London, 2001. P. 29–47.

[63] - Творения святаго Епифания Кипрскаго. Ч. 4. М., 1880. С. 109–110.

[64] - Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. СПб., 1851. С. 57.

[65] - Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский Собор в Никее. Исследования по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 10.

[66] - См.: Boularand E. L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée. Paris, 1972. P. 39–65.

[67] - Так, 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 им делается следующий вывод: «Центральным пунктом антиникейского направления была Антиохия Сирийская, подобно тому как Александрия была главнейшим пунктом, откуда распространялось направление Никейское» (Лебедев Л. П. Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004. С. 11, 51). 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. Подробно см.: Лебедев А. П. Из истории Вселенских соборов IV и V веков. Полемика А. П. Лебедева с прот. А. М. Иванцовым-Платоновым. СПб., 2004. Спор этих двух русских ученых был тесно связан с полемикой среди протестантских исследователей и затронул других русских церковных историков. См.: Лебедев Д., свящ. Вопрос о происхождении арианства // Отдельный оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1916. 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» (Там же. С. 31–32).

[68] - В данном случае мы опираемся на свою 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 не ясным, ибо, кроме одного личного свидетельства ересиарха, обращавшегося к Евсевию Никомидийскому как к «солукианисту», у нас нет никаких данных.

[69] - 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.

[70] - Так, сомнения возникают относительно того, являлся ли Ориген учеником Климента Александрийского. См.: Bardy G. Aux origins de l’école d’Alexandrie // Recherches de Science Religieuse, 1937. T. 27. P. 83–85.

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

[72] - 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.

[73] - 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.

[74] - Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. Учение Оригена о Св. Троице. М., 1999. С. 386–387.

[75] - См.: Barnard L. W. The Antecedents of Arius //Vigiliae Christianae, 1970. Vol. 24. P. 172–188.

[76] - См: «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 же 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» (Владимир (Благоразумов), иером. 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).

[77] - См.: Ricken F. Zur Rezeption der platonische Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios // Theologie und Philosophie, 1978. Bd. 53. S. 337–343.

[78] - См. замечание, что идеи Ария коренятся в неправильном толковании Священного Писания, то есть носят преимущественно экзегетический характер: Boularand E. Aux sources de la doctrine d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique, 1967. T. 68. P. 18–19.

[79] - Williams R. Arius. P. 111.

[80] - Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 10.

[81] - Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. С. 57–58.

[82] - Дюшен Л. История древней Церкви. Т. 2. М., 1914. С. 88.

[83] - Блж. 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 сплести на него клеветы, однако же, движимый завистью, он не мог и успокоиться» (Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993. С. 25). 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 сослуживцем 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» (Лоллий (Юрьевский) архиеп. Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 88–89).

[84] - Творения святаго Епифания Кипрскаго. Ч. 4. С. 110. 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» (Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений. С. 12).

[85] - Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 26–27.

[86] - Спасский А. А. История догматических движений. С. 169.

[87] - 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. Vol. 15. Pt. 1. P. 305–316.

[88] - См. предположения на сей счет в работе: Lorenz R. Arius judaizanz? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius. Göttingen, 1979. S. 135,177–179.

[89] - Оно здесь 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.

[90] - Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. С. 27.

[91] - См.: Kannengiesser Ch. Holy Scripture and Hellenistic Hermeneutics in Alexandrian Christology: The Arian Crisis. Berkeley, 1982. P. 1.

[92] - Ср. его характеристику: «Не много в истории можно найти лиц, которых 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» (Ловягин Е. И. О заслугах святаго Афанасия Великаго для Церкви в борьбе с арианством. СПб., 1850. С. 126–127).

[93] - Кирилл (Лопатин), иером. Учение святаго Афанасия Великаго о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894. С. 120.

[94] - Скурат К. Е. Учение о спасении Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006. С. 178–179. Иногда высказывается мнение, что Христос, согласно св. Афанасию, является «Автором спасения» преимущественно благодаря Своему Божеству, а человеческая природа Его при этом служит как бы «инструментом». См.: Roldanus J. Le Christ et l’homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjunction de sa

conception de l’homme avec sa christologie. Leiden, 1977. P. 356. Однако подобное подчеркивание «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 обожение ее в этой полноте играло первостепенную роль.

[95] - См.: Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 78–93.

[96] - См.: Torrance Th. E. Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995. P. 230.

[97] - См.: Иеромонах Кирилл (Лопатин). Указ. соч. С. 88–113; Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006. P. 708–713.

[98] - Верховский С. С. Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. М., 2004. С. 439.

[99] - См.: Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. London, 1960. P. 205ff.

[100] - Иоанн, епископ Аксайский. История Вселенских Соборов. М., 1995. С. 41.

[101] - О нем см.: Сидоров А. И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега. 2007. № 2 (49). С. 39–43.

[102] - Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 41.

[103] - См.: Сидоров А. И. Древнецерковная историческая письменность. (Основные этапы становления древнецерковной историографии) // Альфа и Омега. 2007. № 3 (50). С. 377–379. 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» (Муретов М. Д. Евсевий Памфил. (Возражения на книгу Н. Розанова «Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской». М., 1881) // Отдельный оттиск из «Православного обозрения». М., 1881. С. 25). 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.

[104] - Святитель Афанасий Великий. Творения: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 118.

[105] - Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. С. 218.

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

[107] - Ср. еще суждение отца Георгия Флоровского: «В своем богословском исповедании св. Афанасий исходил из созерцания исторического 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» (Флоровский Г. В. Восточные отцы Церкви. М., 2005. С. 67).

[108] - Кирилл (Лопатин), иером. Учение святаго Афанасия Великаго о Святой Троице. (Сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894. С. 272.

[109] - Владимир (Благоразумов), иером. Указ. соч. С. 383.

[110] - Khaled Anatolius. Athanasius. The Coherence of his Thought. London; N. Y., 1998. P. 206–207.

[111] - См.: Brakke D. Athanasius and the Politics of Ascetism. Oxford, 1995. P. 152–153.

[112] - Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 108.

[113] - 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.

[114] - Спасский А. А. Начальная стадия арианских движений. С. 36.

[115] - Сократ Схоластик. Церковная история. С. 48.

[116] - Так (или ариоманитами) называл ариан св. Епифаний Кипрский.

[117] - Кудрявцев Н. П. Евстафий Антиохийский // Отдельный оттиск из Богословского вестника. Сергиев Посад, 1910. С. 22.

[118] - Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 2, кн. 2. М., 1994. С. 647.

[119] - Как сообщает св. Афанасий, «поелику же он много ревновал по истине, ненавидел арианскую ересь и не принимал держащихся ее, то его оклеветали перед царем Константином; выдуман был и предлог, будто бы Евстафий оскорбил цареву матерь» (Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 108).

[120] - Изложение этих взглядов на русском языке см.: Кудрявцев Н. П. 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 во многом опирается в своем серьезном труде ученый Хансон (Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318–381. Edinburgh, 1993. P. 208–217).

[121] - Личность и учение Савелия, римского пресвитера первой половины III века, предстают в источниках весьма расплывчато, но в историю церкви он вошел с дурной репутацией «классического монархианина». По словам одного исследователя, «к IV веку Савеллий уже повсеместно известен 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 что фигура Савелия, поданная в таком виде, отбросила длинную тень на историю последующего богословия» (Бер Иоанн, иерей. Указ. Соч. С. 130). 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» (Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви (I-VIII вв.). Вып. 1. СПб., 1910. С. 144). Безусловно, триадология св. Евстафия кардинальным образом отличается от савеллианства, но определенная нечеткость терминологии Антиохийского предстоятеля позволила Евсевию обвинять его в этой ереси.

[122] - Sellers R. V. Eustathius. P. 102–103.

[123] - Кудрявцев Н. Указ. Соч. С. 52.

[124] - См.: 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. Hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. Bd. 3,1. Freiburg; Basel; Wien, 1965. S. 65–66).

[125] - См.: Greer R. A. The Captain of our Salvation. A Study of the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973. P. 135–139.

[126] - См.: Barbel J. Jesus im Glauben der Kirche. Die Christologie bis zum 5. Jahrhundert. Achaffenburg, 1976. S. 157.

[127] - См.: Lorenz R. Die Christusseele im arianischen Streit // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1983. Bd. 94. S. 35–36.

[128] - См.: Behr J. The Nicene Faith. Pt. 1. P. 74–75.

[129] - См.: Сидоров А. И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики // Альфа и Омега. 2007. № 2 (49). С. 53.

[130] - McCarthy Spoerl K. Apollinarian Christology and the Anti-Marcellian Tradition //Journal of Theological Studies. 1994. 45. P.

545–568.

[131] - 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 миросозерцание Антиохийского святителя развивалось совсем в иных параметрах, чем мировоззрение Оригена.

[132] - См., к примеру: Свт. Григорий Богослов. Письмо 101 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 2). М., 2007. С. 481.

[133] - См.: Simonetti M. La crisi ariano nel IV secolo. Roma, 1975. P. 66–71.

[134] - В 314 году Маркелл был уже епископом, а умер в 70-х годах IV века. Предполагается, что родился он около 285 года или даже раньше, в той же Анкире. 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. Из новых работ см.: Lienhard J. T. Contra Marcellum. Marcellus of Ancyra and the Fourth-Century Theology. Washington, 1999. P. 1–9. См. также предисловие: 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.

[135] - По мнению В. Герике, эта опасность была «опасностью острой эллинизации христианства» (Gefahr einer akuten Hellenisierung des Christentums). Ibid. S. 4.

[136] - См.: Ortiz de Urbina I. Nicée et Consantinople // Histoire des conciles oecuméniques. T. 1. Paris, 1962. P. 55.

[137] - 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 для блага 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 еретиками. Маркелл в своем послании к Константину постарался разъяснить ему, что это за церковное богословствование, и просил рассудить об этом серьезнее» (Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. С. 84–85).

[138] - Подробно об этом Константинопольском соборе см.: Hefele Ch. J. Histoire des conciles d'aprè s les documents originaux. T. 1, pt. 2. Paris, 1907. P. 667–678.

[139] - Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 109.

[140] - См.: Barnes T. D. Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantine Empire. Cambridge (Mass.); London, 2001. P. 56–62.

[141] - 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» (Бриллиантов А. И. Лекции. С. 165–166).

[142] - Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письма. М., 2007. С. 161–162; Свт. Василий великий. Письмо 69 // Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Т. 2. М., 2009. (ПСТСО; т. 4). С. 563 (далее – Свт. Василий Великий. Творения). 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 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».

[143] - Творения иже во святых отца нашего Епифания, епископа Кипрскаго. Ч. 4. М., 1880. С. 277,282–283.

[144] - Примечательно и сообщение блж. 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» (Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Ч. 5. Киев, 1910. С. 303).

[145] - На русском языке лучшим, на наш взгляд, изложением учения Маркелла является: Бриллиантов А. И. Лекции. С. 155–164. автор, в частности, говорит: «Маркелла можно было охарактеризовать со стороны формальных его принципов как своего рода представителя «библейского богословия» в IV веке; он хочет дать в своей системе извлеченное им из Библии учение». Характерной чертой Маркелла является его критическое отношение к Оригену. «Но он вооружается не против его экзегетических приемов, а против неуместного влияния идей греческой философии в его богословии» (С. 156–157). 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.

[146] - См.: Quasten J. Patrology. Vol. 3. Utrecht, Antwerp., 1975. P. 198–200; Geerard M. Clavis partum graecorum. 2. Turnhout, 1974. P. 131–135.

[147] - См.: Lienhard J. T. Op. cit. P. 19–27.

[148] - Gericke W. Op. cit. S. 153–169.

[149] - Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Епифания, епископа Кипрскаго. Ч. 4. 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.

[150] - См.: Hanson R. P. C. Op. cit. P. 231–235.

[151] - Розанов Н. П. Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1880. С. 203. 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 троичности 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 зрения и построял своим, отличным от другого способом» (Муретов М. Указ. соч. С. 64). 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.

[152] - Сократ Схоластик. Церковная история. С. 48.

[153] - И умирает, следует признать, смертью некрасивой: по словам св. Афанасия, «много суесловив, идет он в нечистое место для удовлетворения нужды, и внезапно, по Писанию, ниц быв, проседеся посреде (Деян. 1,18), немедленно упав, испускает дух, лишается вдруг и того и другого: и общения с Церковью, и жизни» (Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 101).

[154] - См.: «Его смерть, связанная со страшным землетрясением, опустошившим в течение года многие города Востока и между ними особенно Антиохию, участникам собора (Антиохийского. – А. С.) показалась карой Божией за церковный разрыв» (Гидулянов П. В. Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских соборов. Ярославль, 1908. С. 228).

[155] - 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 смышленый, 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» (Розанов Н. П. Указ. соч. С. 33).

[156] - См.: Kopeček Th. A. A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979. P. 133.

[157] - 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» (Творения святаго Епифания Кипрскаго. Ч. 5. М., 1882. С. 49).

[158] - См.: Kopeček Th. A. Op. cit. P. 61–132.

[159] - Спасский А. А. История догматических движений. С. 353–354.

[160] - Самуилов В. Н. Указ. соч. С. 31.

[161] - О личности и учении Евномия см.: Hanson R. P. C. Op. cit. P. 611–636.

[162] - Пахимер Георгий. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории

Филосторгия. Рязань, 2004. С. 381.

[163] - Пахимер Георгий. История о Михаиле и Андронике Палеологах. Патриарх Фотий. Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004. С. 392.

[164] - Творения иже во святых отца нашего Епифания. Ч. 5. С. 53.

[165] - Обычно это связывается с сильным влиянием логики Аристотеля (частично – и стоиков) на мировоззрение аномеев (хотя порой подобное влияние преувеличивается). См.: Ghellinck J., de. Patristique et Moyen Age. Étude d'histoire littéraire et doctrinale. T. 3. Bruxelles; Paris, 1948. P. 256–296.

[166] - Творения иже во святых отца нашего Епифания. Ч. 5. С. 65–76. Следует отметить, что в указанном критическом издании текст этих выдержек несколько отличается от старого русского перевода, сделанного по старому изданию. Поэтому мы несколько изменяем перевод по изданию: Epiphanius III. S. 351–350.

[167] - Спасский А. А. История догматических движений. С. 355.

[168] - См.: Самуилов В. Н. Указ. соч. С. 35–38.

[169] - Аналогичное изречение Евномия передает Сократ: «О сущности Своей Бог знает нисколько не больше нашего. Нельзя сказать, что Ему ведома она более, а нам менее, но чтó знаем о ней мы, то же вообще знает Он; и наоборот, чтó знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас» (Сократ Схоластик. Церковная история. С. 173). 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» (Овсянников Евграф, свящ. Арианский спор о познаваемости Бога // Вера и разум. 1910. № 4. С. 437).

[170] - Творения святаго Епифания Кипрскаго. Ч. 4. С. 295.

[171] - См. положительную оценку этой ревности и искренней приверженности к высоким идеалам Православия в предисловии: The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book 1. Transl. by F. Williams. Leiden, 1987. P. XXVI.

[172] - 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 злою и упорною ересью, подрывом всех основ христианства» (Иванцов-Платонов А. М., прот. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877. С. 271–273).

[173] - См.: Hanson R. P. C. Op. cit. P. 348–349.

[174] - Самуилов В. Указ. соч. С. 57.

[175] - См. на сей счет свидетельство: Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. С. 248–250. Об обстоятельствах созыва собора и его деятельности см. также: Hefele Ch. J. Op. cit. T. 1, pt. 2. P. 903–908.

[176] - Русский перевод: творения святаго Епифания Кипрскаго. Ч. 5. С. 296–336. Текст: Epiphanius III. S. 268–295.

[177] - 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 οὐσία и ὑπόστασις, в течение десятилетий смущавшими христианский православный Восток и

Запад и являвшимися огромным препятствием на пути их церковно-догматического единения» (Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. С. 251).

178 - Виноградов В. П. О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник. 1911. № 12. С. 755.

179 - Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 3. С. 146–147.

180 - См.: Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Berkeley; Los Angeles; London, 1998. P. 98–99.

181 - Спасский А. А. История догматических движений. С. 479.

182 - См. на сей счет нашу вступительную статью: Сидоров А. И. Святитель Василий Великий. Жизнь, церковное служение и творения // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. (ПСТСО; т. 3). М., 2008. С. 12–90.

183 - 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.

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

185 - Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письма. М., 2007. С. 360; см. также: Свт. Василий Великий. Письмо 210 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 4). С. 761. Греческий текст по изданию: ΒΑΣΙΛΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. (ΜΕΓΑΣ Ε), 1975. Σ. 245.

186 - Там же. С. 362. Ibid. Σ. 246.

187 - Лосев С. Учение свв. отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений // Вера и разум. 1898. № 7. С. 410.

188 - 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» (Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 181).

189 - Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у святого Василия // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. М., 2008. (ПСТСО; т. 3). С. 1098, 1100.

190 - По учению св. Григория Паламы, «энергии или выступания 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» (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 288).

191 - Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских соборов. С. 125.

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

193 - 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 Internationale. Messina, 1983. P. 169–197.

194 - Даже по сравнению со св. Афанасием Великим, который порой отождествлял природу с ипостасью. См.: Abramowski L. Trinitärische und christologische Hypostasenformeln // Theologie und Philosophie. 1979. Bd. 54. S. 41. 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» (то есть природа или сущность) не имеет своего отдельного бытия и осуществляется только в частном. Природа, как совокупность известных признаков, может быть только умопостигаема, но свое реальное выражение находит она только в отдельном. Иными словами, там, где нет частных видов, не может быть и речи об общей природе» (Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. С. 81).

[195] - См.: Сидоров А. И. Святитель Василий Великий. Жизнь, церковное служение и творения. С. 46–51.

[196] - 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» (Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004. С. 231).

[197] - См.: Haykin M. A. G. And Who is the Spirit? Basil of Caesareá's Letters to the Church of Tarsus // Vigiliae Christianae, 1987. Vol. 41. P. 377–385.

[198] - Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 121.

[199] - См.: Bellini E. La cristologia di S. Basilio Magno // Bessarione, 1979. № 1. P. 126.

[200] - Русский перевод: Святитель Василий Великий, архиепископ Кесари Каппадокийской. Письма. С. 773–475. Он немного исправлен по изданию: ΒΑΣΙΛΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ (ΜΕΡΟΣ Ε.). Σ. 325–326. См. также: Свт. Василий Великий. Письмо 261 // Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 4). С. 870.

[201] - Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 235.

[202] - Вадковский А. В. Св. Василий Великий, его жизнь и проповеднические труды // Православный собеседник. 1872. Ч. 2. С. 26.

[203] - См.: «В теме о человеке главным для него является его падшее состояние, лишение райской чистоты, его смертность» (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 145).

[204] - Тихов А. Пастырская деятельность святаго Василия Великаго // Душеполезное чтение. 1898. Ч. 2. С. 419.

[205] - 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» (Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории древней христианской Церкви // Странник. 1910. № 9. С. 231–232).

[206] - Шалфеев П. И. Св. Григорий Богослов как учитель веры // Христианское чтение. 1861. Ч. 1. С. 266. 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» (Флоровский Г. В. Восточные отцы Церкви. С. 139).

[207] - 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» (Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 2). С. 183).

[208] - Там же. С. 189.

[209] - См.: «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» (Троицкий И. Е. Последние годы св. Григория Богослова // Христианское чтение. 1863. Ч. 2. С. 150).

[210] - Пантелеймон (Успенский), иером. Три богослова: св. ап. Иоанн Богослов, св. Григорий Богослов и преп. Симеон Новый Богослов. (Общие черты их учения вообще и теории Богопознания в частности) // Богословский вестник. 1913. Ч. 1. С. 92.

[211] - 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 вступали 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 него-то он возбуждал живительную теплоту любви деятельной» (Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 2. М., 1996. С. 128).

[212] - Виноградов Николай, свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. (ПСТСО; т. 1). С. 697.

[213] - Там же. С. 256.

[214] - Там же. С. 379.

[215] - Там же. С. 382.

[216] - Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 2). С. 16.

[217] - 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 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» (Говоров А. В. Святой Григорий Богослов как христианский поэт // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 2). С. 652).

[218] - «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. 31. С. 277–278).

[219] - См.: Ruether R. R. Gregory of Nazianz. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. P. 55–128.

[220] - Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 2). С. 265.

[221] - К этим различиям можно отнести ясное и недвусмысленное обозначение Святого Духа Богом у св. Григория, избрание им терминологической пары «Безначальный – Начало» (ἄναρχος – ἀρχή) для описания отношения Отца и

Сына вместо «Нерожденный – Рожденный» (ἀγέννητος – γεννητός) у свт. Василия и др. См.: Markshies Chr. Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 2000. S. 210–216.

222 - Подробно см.: Виноградов Н. Указ. соч. С. 807–814.

223 - Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 2). С. 18–19.

224 - Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. (ПСТСО; т. 1). С. 193.

225 - См.: Szymusiak J. M. Gregoire de Nazianze et le peche // Studia Patristica. 1966. Vol. 9, pt. 3. P. 289.

226 - Виноградов Н. Указ. соч. С. 811–812.

227 - Свт. Григорий, считая, что образ Божий полностью не изгладился после грехопадения, полагал, что этот образ «в полной чистоте восстановляется только искуплением чрез Иисуса Христа, которое совершено во время Его явления на земле» (Павский Г., прот. Указ. соч. // Христианское чтение. Ч. 32. С. 163).

228 - См.: Winslow D. F. The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Cambridge (Mass.), 1979. P. 79.

229 - См.: Winslow D. F. Christology and Exegesis in the Cappadocians // Church History. 1971. Vol. 40. P. 394.

230 - Об обстоятельствах написания посланий и их анализ см. в предисловии к критическому изданию текста (мы опираемся на данное издание): Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / Ed. par Gallay // Sources chrétiennes. № 208. Paris, 1971. P. 11–24. Русский перевод: Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 2). С. 479–488, 537–538.

231 - 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)» (Леонов Вадим, свящ. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 109). Правда, учитывая обозначенную выше арианскую христологию, можно констатировать, что антиаполлинаристская аргументация действенна и в отношении арианства.

232 - Догматический смысл этого тезиса св. Григория можно эксплицировать следующим образом: «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 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» (Алексий (Ржаницын), архим. О Преблагословенной Деве, Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. Сб. работ. М., 2001. С. 22–23).

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

234 - См.: Winslow D. F. The Dynamics of Salvation. P. 179.

235 - См.: Plaignieux J. Saint Grégoire de Nazianz théologien. Paris, 1952. P. 61–63.

[236] - Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая половина V века). Сергиев Посад, 2003. С. 102.

[237] - Мартынов А. В. Учение св. Григория Нисского о природе человека. (Опыт исследования в области христианской философии IV века). М., 1886. С. 4–5.

[238] - См.: Danielou J. Grégoire de Nysse et la philosophie // Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationale Kolloqium über Gregor von Nyssa / Hrsg. von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schraum. Leiden, 1976. P. 3–18.

[239] - 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.

[240] - Несмелов В. П. Догматическая система Святаго Григория Нисскаго. Казань, 1887. С. 6–8.

[241] - 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. Эту же статью см. В настоящем издании. С. 234–249.

[242] - См.: Malingrey A.-M. «Philosophia». Étude d'un groupe de mots dans la litérature grecque des présocratiques au IV^e^ siècle. Paris, 1981. P. 207–261.

[243] - 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.

[244] - Святитель Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / Пер. А. С. Десницкого. М., 1999. С. 64.

[245] - 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 «боговедения» (θεογνωσία). См.: Leys R. La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse // Studia Patristica. 1957. Vol. 2. Pt. 2. P. 497.

[246] - Лосский В. Н. Богословие и боговидение. С. 192–193.

[247] - Свт. Григорий Нисский. Догматические сочинения. Т. 2. Краснодар, 2006. С. 118.

[248] - См.: Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven; London, 1993. P. 234.

[249] - Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002. С. 64–65. Ср. здесь точное замечание о сути лжеучения евномия: «Вечная жизнь, по его взгляду, заключается в абсолютном познании Бога, и христианство есть познание, есть лишь система догматов (δογμάτων ἀκρίβεια), дающих возможность разуму проникнуть 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». Типологически лжеучение евномия достаточно близко к ереси гностицизма.

[250] - Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Киев, 2003. С. 56–57.

[251] - См. предисловие к изданию: Grégoire de Nysse. Discourse catéchetique / Ed. par R. Winling // Sources chrétiennes. № 458. Paris, 2000. P. 47–52.

[252] - Свт. Григорий Нисский. Догматические сочинения. Т. 1. Краснодар, 2006. С. 175.

[253] - См.: Jaeger W. Gregor von Nyssá's Lehre vom Heiligen Geist. Leiden, 1966. S. 101–121.

[254] - Творения древних отцов-подвижников. С. 145.

[255] - 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.

[256] - 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 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» (Несмелов В. И. Указ. соч. С. 61).

257 - 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. № 363. Paris, 1990. P. 124–147.

258 - См.: 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.

259 - Несмелов В. И. Указ. соч. С. 538.

260 - См.: Philippou A. J. The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa // Studia Patristica. 1966. Vol. 9, pt. 3. P. 254–255.

261 - Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. С. 96,108.

262 - См.: «[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 диавола злоупотребивший дарованной ему свободой» (Буткевич Тимофей, прот. Зло, его сущность и происхождение. Т. 1. Киев, 2007. С. 104).

263 - Мартынов А. В. Указ. соч. С. 40.

264 - Творения Святаго Григория Нисскаго. Ч. 1. М., 1861. С. 78.

265 - Творения Святаго Григория Нисскаго. Ч. 1. М., 1861. С. 85.

266 - См.: Leys R. L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1951. P. 23–25.

267 - Свт. Григорий Нисский. Догматические сочинения. Т. 1. С. 107.

[268] - Leys R. Op. cit. P. 50.

[269] - Святитель Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1999. С. 350–351.

[270] - См.: Urs von Baithasar H. H. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Nyssa. San Francisco, 1995. P. 83.

[271] - Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 282.

[272] - Творения Святаго Григория Нисскаго. Ч. 7. М., 1865. С. 562.

[273] - 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», то есть тело, на время разрушается смертью; и это есть милость мудрой Благости и человеколюбивого Промысла Божия» (Василиадис Н. Таинство смерти. Сергиев Посад, 1996. С. 94).

[274] - В частности, преп. Максим Исповедник, развивая мысли св. Григория Нисского, подчеркивает, что крестная смерть Господа соделала физическую смерть человека в принципе одним только благодеянием. См.: 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.

[275] - Макарий (Оксиюк), митр. Указ. соч. С. 506–507.

[276] - См.: Daley B. E. The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge, 1991. P. 85–89.

[277] - Сагарда Н. И. Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV-V), ее главнейшие

направления и характерные особенности // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 678.

[278] - Барсов Н. И. Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3-й. Представители ораторски-практического типа проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1895. С. 51–52.

[279] - Автор первой серьезной монографии о св. Амфилохии констатирует: «Seine Theologie ruht auf einfachen religiösen und biblischen Motives» («Его богословие покоится на простых религиозных и библейских мотивах») (Holl K. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen; Leipzig, 1904. S. 237).

[280] - См.: «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» (Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 259–260). Правда, «заслуга в выработке догматической терминологии» и «точное, чеканное выражение мысли» предполагают, на наш взгляд, хорошую (как минимум) философскую культуру.

[281] - Свт. Амфилохий Иконийский. Слово о жене-грешнице, помазавшей Господа миром, и о фарисее / Пер. иеромон. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 13.

[282] - Свт. Амфилохий Иконийский. Слово на Великую Субботу / Пер. игум. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 62.

[283] - Свт. Амфилохий Иконийский. Слово о новокрещеных / Пер. иером. Вассиана (Змеева) // Богословский вестник. 2003.

№ 3. С. 26.

[284] - Священномученик Иларион (Троицкий). Творения: В 3 т. Т. 2. М., 2004. С. 285.

[285] - Для IV века, 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 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» (Архимандрит Модест. Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911. С. 40).

[286] - См. замечание, что до середины IV века 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» (Самуилов В. Н. Указ. соч. С. 1–2).

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

[288] - См.: Hilaire de Poitiers. La Trinité. T. 1 // Sources chrétiennes. № 443. Paris, 1999. P. 202–234.

[289] - Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 424.

[290] - 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, которой

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» (Самуилов В. Н. Указ. соч. С. 68).

[291] - См.: Galtier P. Saint Hilaire de Poitiers. Le premier docteur l'Église latin. Paris, 1960. P. 45–73.

[292] - Hilaire de Poitiers. La Trinité. T. 2 // Sources chrétiennes. № 448. Paris, 2000. P. 168.

[293] - Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. С. 547.

[294] - Орлов А. П. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийскаго. С. 336.

[295] - См. предисловие к изданию: Hilaire de Poitiers. La Trinité. T. 1. P. 91–95.

[296] - См.: Newlandes G. M. Hilary of Poitiers: A Study in Theological Method. Bern, 1978. P. 123.

[297] - Орлов А. П. Христология Илария Пиктавийскаго. С. 100.

[298] - Там же. С. 108.

[299] - Там же. С. 190.

[300] - Burns P C. The Christology in Hilary of Poitier''s Commentary of Matthews. Roma, 1981. P. 130.

[301] - Адамов И. И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 251.

[302] - См.: Schwerdt P. K. Studien zur Lehre des Heiligen Ambrosius von der Person Christi. Bückeburbg, 1937. S. 39.

[303] - Copa G. Cristo in Sant'Ambrosio // Bessarione. 1979. N 1. P. 45.

[304] - Ibid. P. 52–53.

[305] - Schwerdt P. K. Op. cit. S. 75–76.

[306] - Ibid. S. 82–83.

[307] - Цит. по кн.: Адамов А. Указ. соч. С. 375.

[308] - «Об обязанностях священнослужителей» («De officiis ministrorum»), творение св. Амвросия Медиоланского / Пер. Г. Прохорова. Казань, 1908. С. 189.

[309] - Антитеза «рыбарей-философов» – одна из излюбленных тем в творениях свт. Амвросия, особенно в полемичесих; здесь он полностью единодушен со святыми Афанасием Великим и Василием Великим. См.: Madec G. Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974. P. 214–244.

[310] - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I-IV века. М., 2004. С. 691–692.

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

[312] - Там же. С. 249.

[313] - Святитель Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 176.

[314] - См.: Stephenson A. A. S. Cyrl of Jerusalem''s Trinitarian Theology // Studia Patristica. Vol. 11, pt. 2. P. 235.

[315] - Ср., например, рассуждение св. Кирилла: «Для чего же ты любопытствуешь о том, что Дух Святый 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?» (Святитель Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 143).

[316] - См.: Batten T. Cyrille de Jérusalem, Eusèbe d'Emése et la théologie semi-arienne // Revue des sciences philosophiques et theologiques. 1960. T. 52. P. 38–75.

[317] - 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.

[318] - «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 толкованием

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 общался 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, 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 (ἀποτελεσματικόν), – 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 благорасположением 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» (Сократ Схоластик. Церковная история. II, 9). Сообщение Сократа (Церк. ист. III, 6) тождественно свидетельству Созомена.

[319] - «Евсевий, Емесский епископ, человек высокого ума и красноречия, написал бесчисленное множество способных возбуждать народные рукоплескания книг и, строже других держась исторических фактов, весьма усердно 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» (Блж. Иероним Стридонский. Книга о знаменитых мужах. 91).

[320] - Eusèbe d'Émèse. Discours conserves en latin. T. 1–2 / Ed. par E. M. Buytaert. Louvain, 1953–1957.

[321] - Спасский А. А. Указ. соч. С. 315.

[322] - Так, например, определяет его Й. Кастен («Semi-Arian»): Quasten J. Op. cit. Vol. 3. P. 349.

[323] - См.: Спасский А. А. Догматические движения. С. 370–372. Здесь, кстати сказать, Евсевий некорректно определяется как «отъявленный ненавистник учения о единосущии».

[324] - Виноградов В. П. О литературных памятниках полуарианства. С. 87–88.

[325] - Здесь и далее мы опираемся на кн.: Hanson R. P. C. The Search. P. 387–398.

[326] - См.: Winn R. E. The Church of Virgins and Martyrs: Ecclesiastical Identity in the Sermons of Eusebius of Emesa //Journal of Early Christian Studies. 2003. Vol. 11. P. 309–338.

[327] - Сидоров А. И. У истоков культуры святости. Памятники древне-церковной монашеской письменности. М., 2002. С. 68–69.

[328] - См.: Сидоров А. И. Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002. С. 54–63.

[329] - 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 нравственных творениях святых отцов, эта христология, тем не менее, не одинаково 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» (Пономарев П. П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899. С. 114). 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.

330 - Пюэш Э. Свт. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897. С. 341.

331 - См.: Kelly J. N. D. Golden Mouth. The Story of John Chrysosotom – Ascetic, Preacher, Bishop. Duchworth, 1995. P. 95.

332 - См.: A Comparison between a King and a Monk: Against the Opponents of the Monastic Life. Two Treatises by John Chrysosotom / Transl. and Introd. by D. H. Hunter. N. Y., 1988. P. 17.

333 - Полное собрание творений свт. Иоанна Златоуста. Т. 8, кн. 1. М., 2002. С. 48.

334 - 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.

335 - Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях свт. Иоанна Златоуста // Христианское чтение. 1896. Т. 1. С. 572.

[336] - Чернявский Н. Ф. Император Феодосий Великий и его царствование в церковно-историческом отношении. Опыт церковно-исторического исследования. Сергиев Посад, 1913. С. 159.

[337] - Он в 391–392 годах издал «два указа, совершенно запрещавших языческие богослужения, как публичные, так и частные. С этого времени Империя стала и конституционно, и юридически христианским государством, а язычники стали едва терпимым меньшинством» (Мейендорф Иоанн, протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 20–21).

[338] - Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. С. 257.

[339] - Печатается по: Вселенские Соборы. Вып. 2, ч. 3. СПб.: Аксион эстин, 2010.44 с. – CD-ROM (электронное издание).

[340] - Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. Т. 1. Сергиев Посад, 1911. С. 381.

[341] - См: Сидоров А. И. Становление древнецерковного богословия и его характерные черты (некоторые размышления) // Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. С. 10.

[342] - См.: Сидоров А. И. Церковное богословие в период от Первого до Второго Вселенского соборов (325–381) // Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. С. 35.

[343] - Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 188.

[344] - На русском языке подробная биография его приводится в кн.: Спасский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с 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. Tubingen, 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.

[345] - Церковный историк Сократ замечает об обоих Аполлинариях: «Отец был удостоен пресвитерства в тамошней (Лаодикийской. – А. С.) 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» (Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 188).

[346] - Тот же 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» (Там же).

[347] - Спасский А. А. Указ. соч. С. 37.

[348] - Творения святаго Епифания Кипрскаго. Ч. 5. М., 1882. С. 176. Греческий текст: Epiphanius III. Panarion haer. 65–80. De fide. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985. S. 416.

[349] - Опять же блж. 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».

[350] - См.: Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden; Boston, 2006. P. 721–722.

[351] - Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. СПб., 1851. С. 128.

[352] - См. сохранившиеся остатки их переписки: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 4). С. 945–951.

[353] - См.: Pouchet R. Basile le Grand et son univers d'amis d'apres sa correspondance. Roma, 1992. P. 110–115,398–401,489–508.

[354] - Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 2). 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. № 208. Paris, 1974. P. 11–23.

[355] - Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 481.

[356] - Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. С. 274.

[357] - Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Ч. 2. Киев, 1894. С. 416.

[358] - См.: Gwatkin H. M. Studies of Arianism. Cambridge, 1882. P. 250–254.

[359] - См.: Raven Ch. E. Op. cit. P. 177–180. 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» (Спасский А. А. Указ. соч. С. 460).

[360] - См.: McCarthy Spoerl K. Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition //Journal of Theological Studies. Vol. 45. 1994. P. 545–568. 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. См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London; Oxford, 1975. P. 330.

[361] - Тюленев В. М. Указ. соч. С. 274.

[362] - 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 IV^e^ siècle. Louvain, 1901. P. 70–135; Lietzmann H. Op. cit. S. 10–41.

[363] - См.: Hebart F. Zur Struktur der altkirchlichen Christologie. Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense. Heidelberg, 1973. S. 209–210.

[364] - 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» (Спасский А. А. Указ. соч. С. 459–460).

[365] - Все тексты Аполлинария цитируются по указанному изданию Г. Литцманна: Lietzmann H. Op. cit. S. 235–236.

[366] - 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 Chalkedon. Würzburg, 1984. S. 32–224.

[367] - См.: Liébaert J. Christologie von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg; Basel; Wien, 1965. S. 81.

[368] - Lietzmann H. Op. cit. S. 257. Отмечается, что названная «парадигма» не является у Аполлинария просто образом, но конституирует саму структуру его христологии, которая определяется в существенной степени антропологией. См.:

Norris R. A. Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia. Oxford, 1963. P. 90–97.

369 - Lietzmann H. Op. cit. S. 187.

370 - Лебедев А. П. Лжеучение Аполлинария и его значение в истории христианской догматики // Христианское чтение. 1878. № 9–10. С. 7.

371 - Один из учеников Аполлинария, по имени Тимофей, приводит цитату учителя, где тот говорит, что в соединении плоть пребывает таковой, какая она есть, она не прелагается [в Божество] и не теряет своего естества (μένουσαι καὶ ἐν τῇ ἑνώσει σάρκα μὴ μηδὲ ἐξισταμὲνην ἰδίας φύσεως), так же, как и Слово остается Богом, не превращаясь в естество тела. См.: Lietzmann H. Op. cit. S. 278. Впрочем, данная цитата могла быть заимствована из сочинения Аполлинария, написанного им тогда, когда он был еще православным.

372 - См.: 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.

373 - См.: Russel N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2004. P. 189–190.

374 - Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007. С. 291.

375 - См.: Cattaneo E. Trois homélies Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. Paris, 1981. P. 187.

376 - Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007. С. 185–186.

377 - См.: Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М., 2005. С. 322–323. Согласно мнению автора, для этих богословов «стал распадаться образ Христа. С особенной 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 истины. См.: Grillmeier A. Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im Bresgau, 1975. S. 224.

[378] - 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.

[379] - См. замечание на сей счет: «Истина всецелого уподобления Христа Спасителя Своим братьям – людям (Евр. 2,17) во все времена составляла неотъемлемое достояние церковного сознания и в особенности раскрывалась святыми отцами и учителями Церкви в противовес гностическим и докетическим ересям первых веков христианства» (Чекановский А. Искупительный подвиг Христа Спасителя с точки зрения церковного учения о Лице Его // Труды Киевской Духовной Академии. 1913. Ч. 3. С. 5).

[380] - См.: Gahbauer F. R. Op. cit. S. 236.

[381] - См.: Greer R. A. The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews. Tübingen, 1973. P. 164–165.

[382] - Чекановский А. Указ. соч. С. 23. Кроме того, чуть ниже (с. 25) этот автор замечает: «Наиболее активной стороной в искупительном подвиге Христа Спасителя было божество, и это оно именно давало Ему известный смысл и должное направление для достижения той главнейшей и единственной цели – обожения человека, ради которой и приходил на землю Небесный Адам».

[383] - 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.

[384] - Об этом прямо говорится в так называемой «Хронике Сеерта» (или «Несторианской истории») – источнике позднем (XI в.) и наполненным различными легендами, но содержащем также и ряд подлинных сведений. См.: Histoire nestorienne

inédite (Chronique de Séert) / Ed. par A. Scher. Turnhout, 1981. P. 285.

[385] - Блж. Феодорит замечает: «В Селевкии, что близ Тавра, епископствовал бывший некогда соученик Иоанна, Максим, а в Мопсуэсте Феодор, оба стяжавшие знаменитость как учителя» (Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993. С. 204).

[386] - 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» (Сократ Схоластик. Церковная история. С. 242. Это же сообщение повторяется и у Созомена).

[387] - Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. С. 215.

[388] - 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. 1. 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 chretiennes. № 117. Paris, 1966. P. 10–23.

[389] - 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, какою сильною убедительностью цвело слово Иоанна, когда он побеждал ею даже тех, которые сами, подобно ему, могли говорить и убеждать» (Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. С. 548–549).

390 - См.: Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, 1898. С. 145–146.

391 - См.: Lamberights M. Pelagius and Pelagians // The Oxford Handbook of Early Christian Studies. Oxford, 2008. P. 267–270.

392 - Гурьев П. Указ. соч. С. 46. Более подробно этого отличия автор касается ниже (с. 295–297). 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» (Кремлевский А. Указ. соч. С. 146).

393 - Histoire nestorienne. P. 286–287.

394 - 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. С 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» (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе: В 12 т., 13 кн. Т. 3. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. С. 744).

[395] - Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. С. 215.

[396] - См.: Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 3. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 322–324.

[397] - Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. С. 215.

[398] - Гурьев П. Указ. соч. С. 50–51.

[399] - Все это собрано в «Патрологии» Миня. См.: PG. T. 66. Col. 123–1020.

[400] - См.: 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.

[401] - Ibid. S. 111–149.

[402] - См.: Соколов В. Об английском издании сочинений Феодора Мопсуестийского // Прибавления к творениям Святых Отцов в русском переводе. Т. 31. 1883. С. 619–647. Здесь (с. 645), 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 «главный недостаток 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» (с. 645).

[403] - См.: Devreesse R. Op. cit. P. 44–45. 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 евномиан в пятнадцати книгах и тысяче стихах. Доказывает он, и аргументируя в совершенстве, и к свидетельствам Священных Писаний обращаясь, единосущность 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» (Церковные историки IV-V веков. М., 2007. С. 66).

[404] - Р. Девреесс издал и большое количество греческих фрагментов этого «Толкования»: Devreesse R. Op. cit. P. 289–419.

[405] - 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. Vol. 5–6. Cambridge, 1932–1933.

[406] - 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.

[407] - См. предисловие: Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien. Teilband 2 // Fontes Christiani. Bd. 17/2. Freiburg, 1995. S. 239–296.

[408] - См. предисловие к французскому переводу: Théodore de Mopsueste. Homélies catéchétique. Paris, 1996. P. 3–21.

[409] - 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.

[410] - Greer R. A. Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian. Westminster, 1961. P. 150.

[411] - Изложение экзегезы Феодора см. в кн.: Гурьев П. Указ. соч. С. 194–241. 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 замечает существенных недостатков их. Более точно и ярко нецерковный характер ряда моментов экзегезы Феодора отмечен в старой работе католического ученого: Pirot L. L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. 350–428 après J.-C. Romae, 1913.

[412] - Леонов Вадим, свящ. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 159–163.

[413] - Подробно см.: Гурьев П. Указ. соч. С. 241–304. Можно отметить, что изложение учения Феодора в упоминаемой книге Р. Девреесса (Op. cit. P. 94–124) очень поверхностно и тенденциозно: автор старается отретушировать все неправославные мнения Феодора.

[414] - 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 2 Гурьева (Указ. соч. С. 328): христология Феодора «всецело носит на себе несторианский отпечаток».

[415] - 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.

[416] - Краткий обзор начавшихся научных споров о Феодоре см.: McNamara K. The Problem of Theodore of Mopsuestia // The Irish Theological Quarterly. 1957. Vol. 24. P. 175–184. Сам автор, кстати, придерживается традиционной точки зрения: Idem. Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy// Irish Theological Quarterly. 1952. Vol. 19. P. 254–278; 1953. Vol. 20. P. 172–191. С православной точки зрения эти споры освещаются в статье: Romanides J. S. Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestiá's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach // Greek Orthodox Theological Quarterly. Vol. 5. 1959--1960. P. 140–185. Наиболее подробно, ясно и четко названная дискуссия обозревается 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.

[417] - Это главный тезис P. Девреесса в указанной книге, который в ряде своих положений опирался на разработки M. Ришара.

[418] - См.: Galtier P. Théodore de Mopsueste. Sa vraie pensée sur lʾIncarnation // Recherches de Science Religieuse. T. 45.1957. P. 161–186, 338–360.

[419] - Richard M. Opera minora. Vol. 2. Turnhout, 1976. N 42. P. 21–28; Mckenzie J. L. Annotation on the Christology of Theodore of Mopsuestia // Theological Studies. Vol. 19. 1958. P. 345–373.

[420] - Особенно важной и актуальный доныне продолжает оставаться монография: Sullivan F. A. The Christology of Theodore of Mopsuestia. Romae, 1956. P. 35–158, 197–284. Ряд серьезных некорректностей 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.

[421] - См.: Sullivan F. A. Further Notes on Theodore of Mopsuestia // Theological Studies. Vol. 20. 1959. P. 264–279; Abramowski L. Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des

Theodor von Mopsuestia // Le Museon. 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.

[422] - См.: Weigl E. Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373–429). München, 1925. S. 25.

[423] - См.: Théodore de Mopsueste. Homélies catéchétiques. P. 89–103. См. также немецкий перевод: Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien. S. 152–168.

[424] - Примечательно, что Феодор не акцентирует внимания на фразе: «Но уничижил Себя Самого». Можно сравнить с толкованием блж. 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» (Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского. Т. 3. Киево-Печерская Успенская Лавра, 2006. С. 476).

[425] - 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 усвояется Ему как Богу, а свойственное по божеству усвояется 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 “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» (Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Православно-

догматическое богословие. Т. 2. Киев, 2007. С. 93–94). Указанные выражения «Бог пострадал» и т. д. были абсолютно немыслимы и чужды для Феодора.

[426] - Théodore de Mopsueste. Homélies catéchétiques. P. 119–131; Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien. S. 185–202.

[427] - 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”» (Мейендорф Иоанн, протопресв. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 17).

[428] - См.: Galtier P. Op. cit. P. 164–166.

[429] - См. на сей счет глубокие и четкие рассуждения нашего выдающегося богослова: Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 273–278.

[430] - Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002. С. 49.

[431] - Никита (Вутирас), архим. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов. М., 2008. С. 178.

[432] - Тьерри А. Несторий и Евтихий, ересиархи V века. Киев, 1880. С. 7–8.

[433] - Сократ Схоластик. Церковная история. С. 294.

[434] - Сократ Схоластик. Церковная история. С. 296–297.

[435] - См., например: Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004. С. 151–152.

[436] - 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» (Сидоров А. И. Древнецерковная историческая письменность. (Основные этапы становления древнецерковной историографии) // Альфа и Омега. 2008. № 1 (51). С. 368).

[437] - Цит. по кн.: Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока. М., 2005. С. 42–43.

[438] - 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» (Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских соборов. М., 2007. С. 227). В сходном 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. Еще отмечается полная неопытность и неискушенность Нестория в земных делах, которая, вкупе с его тщеславием, создали новому Константинопольскому предстоятелю много проблем. См.: Nau F. Nestorius d'après les sources orientales. Paris, 1911. P. 13.

[439] - Алексий (Ржаницын), архим. О Преблагословенной Деве, Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая.

Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. Сб. работ / Под ред. иерея Вадима Леонова. М., 2000. С. 22–23.

[440] - 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 люда. См.: Bethune-Baker J. F. Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of Evidences. Cambridge, 1908. P. 13.

[441] - Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 4. СПб., 2008. С. 114.

[442] - См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 639.

[443] - См.: Athanasius. Werke. Bd. 3,1. Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites. Hrsg. Von Hans-Georg Opitz. Berlin; Leipzig, 1934. S. 39.

[444] - О нем см.: Scipioni L. I. Nestorio e il concilio di Efesa. Milano, 1974. P. 195–299.

[445] - См. русский перевод: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 188–190.

[446] - 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» (Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 320–321). В то же время наш крупнейший богослов подчеркивает: «Если о Христе проповедуют 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 большее – основание нашей надежды: плод веры, созревший в Предании» (Там же. С. 335). Именно этот зрелый плод веры и был недоступен Несторию, поскольку его гордыня закрыла для него доступ к тайне Богоматеринства, открывающейся внутри Церкви.

[447] - См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. 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.

[448] - Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius / Gesammelt, untersucht und herausgeben von F. Loofs. Halle, 1905. S. 277–278.

[449] - Церковный историк VI века Евагрий Схоластик, имевший под рукой греческий текст «Книги Гераклида» (о ней см. ниже), описывает 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 присоединяя бессмертное [к смертному], либо привлекая к себе одну из сторон, лишаясь другой, он придумал выражение «Христородица"" (Евагрий Схоластик. Церковная история / Пер. с греч., вступит, ст. и прилож. И. В. Кривушина. СПб., 2006. С. 70–71). Однако данное самооправдание Нестория, сделанное уже задним числом в египетской ссылке, неубедительно, поскольку термин «Человекородица» в споре не называл никто, кроме пресвитера Анастасия.

[450] - Nestoriana. S. 191.

[451] - См.: Nestorius. Le Livre d’Héraclide / Traduit en francais par F. Nau. Paris, 1910. P. 345.

[452] - См.: De Halleux A. Nestorius. Histoire et Doctrine // Irénikon, 1993. № 2. P. 165. 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» (Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока. С. 701).

[453] - Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 164. Текст: Nestoriana. S. 167–168.

[454] - 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» (Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. Возникновение кафолической традиции (100–600). М., 2007. С. 230). 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.

[455] - Nestoriana. S. 166–167. Деяния. С. 163–164.

[456] - Ср. суждение выдающегося сербского богослова: «Естественным следствием ипостасного соединения двух естеств в Господе Иисусе Христе является обожение (ἡ θέωσις) 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» (Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2. М., 2006. С. 468). А один из выдающихся русских богословов начала XX века, священномученик Иларион, 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» (Священномученик Иларион (Троицкий). Творения. Т. 3. М., 2004. С. 264). 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 обоженного Тела и таким образом участвует в Его новой жизни и становится гражданином Небесного Царства» (Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 126).

457 - Nestoriana. S. 217–218.

458 - Brebis G. S. «The Apology» of Nestorius: A New Evaluation // Studia Patristica. V. XI. Pt. 2.1972. P. 108.

459 - Nestoriana. S. 224.

460 - См. предисловие к английскому переводу произведения: Nestorius. The Bazaar of Heracleides / Ed. by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford, 1925. P. IX-XVI.

461 - См.: Jugie M. Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912. P. 71–73.

462 - Bethune-Baker J. F. Op. cit. P. 33–36.

463 - См.: Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heracleides des Nestorius. Louvain, 1963. S. 135–201.

464 - См.: Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides //Journal of Theological Studies. Vol. 29.1978. P. 392–398.

465 - См.: Vine A. R. An Approach to Christology. London, 1948. P. 33–35.

466 - Nestorius. The Bazaar of Heracleides. P. XXXII.

467 - См. экскурс в значение этого термина: Nestorius. The Bazaar of Heracleides. P. 402–410.

[468] - Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2009. С. 26.

[469] - Там же. С. 44.

[470] - См.: Bethune-Baker J. F. Op. cit. P. 50–53.

[471] - См.: Richard M. Opera minora. Turnhout, 1976. № 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 веке 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.

[472] - Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока. С. 82.

[473] - Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 296.

[474] - Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. М., 1998. С. 167.

[475] - Бриллиантов А. И. Лекции. С. 346. См. также: Pesch Ch. Nestorius als Irrlehrer. Zu Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage. Paderborn, 1921. S. 18–19.

[476] - Сократ Схоластик. Церковная история. С. 304.

[477] - 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.

[478] - См.: Constas N. Ibid. P. 22–25.

[479] - См.: Bauer F. X. Op. cit. S. 16–17.

[480] - Сократ Схоластик. Указ. соч. С. 306.

[481] - Bauer F. X. Op. cit. S. 18.

[482] - Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. Приск Панийский. Сказания Приска Панийского // Византийская историческая библиотека. Рязань, 2005. С. 86.

[483] - Constas N. Op. cit. P. 58.

[484] - Этой же датировки придерживается и автор классического труда по патрологии: Quasten J. Patrology. Vol. 3. Utrecht; Antwerp., 1975. P. 145.

[485] - Тьерри А. Несторий и Евтихий, ересиархи V века. Киев, 1870. С. 24.

[486] - См.: Leroy F. X. L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, etudes connexes. Citta del Vaticano, 1947. P. 44–67.

[487] - Constas N. Op. cit. P. 128.

[488] - Мы ориентируемся на текст: Ibid. P. 136–156. Имеется русский перевод: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 137–142.

[489] - См.: Bauer F. X. Op. cit. S. 138.

[490] - Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 320–321.

[491] - Алексий (Ржаницын), архим. О Преблагословенной Деве, Матери Господа нашего Иисуса Христа. С. 52.

[492] - 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.

[493] - Подробно о его биографии см. исследование: Blum G. G. Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe. Louvain, 1969. S. 5–106.

[494] - Blum G. G. Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe. Louvain, 1969. S. 106–195.

[495] - См.: Hayes E. R. L'École d'Édesse. Paris, 1930. P. 172–189.

[496] - Подробно см.: Vööbus A. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. P. 15–30.

[497] - 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.

[498] - См.: Sarkissian K. The Council of Chalcedon and the Armenian Church. London, 1965. P. 111–118.

[499] - См.: 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.

[500] - Мы опираемся на издание: Acta conciliorum oecumenicorum. T. 4. Vol. 2 / Edidit E. Scwartz. Berlin, 1934. P. 187–205. Имеется русский перевод: Святаго Прокла, архиепископа Константинополь- скаго, Послание к армянам о вере // Христианское чтение. 1841. С. 357–375.

[501] - См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London; Oxford, 1975. P. 520–523.

[502] - 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» (Мейендорф Иоанн, протопресв. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 30).

[503] - См.: Patrology. The Eastern Fathers. P. 30–31.

[504] - Греческий текст см.: PG. T. 77. Col. 1313–1348.

[505] - Например, св. Иоанном Богословом в 1Ин. 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» (Сагарда Н. И. Первое соборное послание святаго Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 446).

[506] - 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» (Скурат К. Е. Учение о спасении святителя Афанасия Великого. Сергиев Посад, 2006. С. 190).

507 - 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 христианскими писателями, а потому «все христианские психологи патристического периода различают в ряду способностей разумной души так называемое “внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος)” и “произносимое (προφορικὸς)”: первое рассматривается как один из моментов мыслительного процесса или же как синоним самого мышления, а второе – как внешнее выражение мысли (ἄγγελος νοὴματος), то есть – способность речи» (Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесскаго, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 390–391). Своеобразие Феодота заключается в христологическом применении этого различия.

508 - 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 Божиею 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, то есть 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» (см. наш перевод: Свт. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 41–43).

509 - Св. Ириней 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» (Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 368). 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» (см. наш перевод: Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 37–38). Детально эта идея разрабатывается: Там же. С. 83–118.

[510] - Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 3. СПб., 2008. С. 464.

[511] - 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» (ἔπαθεν ἀπαθῶς), а также о том, что Он добровольно принял на Себя страдания. См.: Tetz M. Eine Antilogie des Eutherius von Tyana. Berlin, 1969. S. 17–20.

[512] - Леонов Вадим, свящ. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 171.

[513] - 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).

514 - См.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 3. М., 1996. С. 47–50.

515 - Имеется русский перевод: Преподобнаго и богоноснаго отца нашего Марка Подвижника Нравственно-аскетические слова. Сергиев Посад, 1911. Это переиздание перевода, осуществленного в Оптиной пустыни.

516 - См.: 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. T. 1 / Ed. par G.-M. de Durand // Sources chrétiennes. № 445. Paris, 1999. P. 37–49. В этом же издании имеются предисловия к каждому произведению. Хорошая справка по изданиям и литературе о преп. Марке дана в кн.: Исихазм. Аннотированная библиография / Под общ. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. С. 225–227.

517 - См. предисловие Б. Барчунова к русскому переводу трактата: Преподобный Марк Подвижник. Против несториан // Богословский сборник. 1999. № 4. С. 125–128.

518 - Юрьевский А. Марк Пустынник и его новооткрытое Слово против несториан // Сборник сочинений студентов Казанской Духовной Академии. Вып. 1. Казань, 1900. С. 29–47.

519 - Там же. С. 45.

520 - Gribomont A. Marc le Moine. P. 279.

521 - Юрьевский А. Указ. соч. С. 28.

522 - Chadwick H. History and Thought of the Early Church. London, 1982. P. 125–130. 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. См. предисловие к французскому переводу: Marc le Moine. Traités spirituelles et théologiques / Intr. par K. Ware. Abbaye de Bellefontaine, 1985. P. IX-XV.

[523] - Так, А. Гриллмайер полагает, что преп. Марк принадлежал к египетским «антиоригенистам» и писал в самом начале V в. См.: Grillmeier A. Markos Eremitas und der Origenismus: Versuch einer Neudeutung von Op. XI // Uberlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. Berlin, 1981. S. 251–284.

[524] - Так предполагает: Kunze J. Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchlichen Taufbekenntnis. Leipzig, 1895. S. 62f.

[525] - См. предисловие к указанному изданию: Marc le Moine. Traités. T. 1. P. 29–35.

[526] - См.: Hesse O. Erwägungen zur Christologie des Markus Eremita // Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte. Göttingen, 1969. S. 90–91. 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» (Юрьевский А. Указ. соч. С. 41). Впрочем, следует оговориться, что несторианство никогда не имело твердых позиций в Египте в отличие, например, от Сирии.

[527] - Мы опираемся 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. T. 2. Paris, 2000. P. 222–315. Ссылки даются в латинской нумерации глав.

528 - Юрьевский А. Указ. соч. С. 54.

529 - 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» (ενόω), 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 святые Василий Великий и Григорий Богослов также использовали глагол συνάπτω для обозначения неслиянного единства Лиц Святой Троицы. См.: Abramowski L. Drei christologische Untersuchungen. Berlin; N. Y., 1981. S. 69–93.

530 - 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 несториан, а против оригенистов; кроме того, у немецкого ученого встречается утверждение, что автор трактата опасно сближается с монофизитами. См.: Grillmeier A. O ΚΥΡΙΑΚΟΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichungen der Väterzeit // Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion. Vol. 33. 1974. S. 25–32. 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 Господа. Более подробно об этой идее см.: Леонов Вадим, свящ. Указ. соч. С. 152–159.

[531] - 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 (τοῦς ἀποδεικτικοῦς λόγους – “логические доказательства”) и, владея этим ремеслом (τὴν τέχνην), требуете, чтобы наше богопочитание (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 ἀχριβῆ γνώσιν), 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”» (русский перевод: Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 3. 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. № 400. Paris, 1994. P. 322).

[532] - 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 Божиему, 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» (Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 4. СПб., 2008. С. 129–130).

[533] - См.: Chadwick H. Op. cit. P. 153–156.

[534] - Ср.: «Многие святые отцы говорят нам о том, что в Евхаристии мы спасительным для нас образом причащаемся обоженных 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 собственной Плотью Самой Жизни и пронизанной силой Его благодати, действенности – Божественными энергиями, дарует эту Божественную жизнь и Его причастникам» (Малков П. Ю. По образу Слова. М., 2007. С. 50).

[535] - Архим. Василий, игумен Иверской обители на Афоне. Входное. Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева пустынь, 2007. С. 126–127.

[536] - Юрьевский А. Указ. соч. С. 64.

[537] - См.: Markus Eremita. Asketische und dogmatische Schriften. S. 91.

[538] - Алексий (Ржаницын), архим. О Преблагословенной Деве, Матери Господа нашего Иисуса Христа. С. 44.

[539] - Святой Нектарий Пентапольский. Христология. Нижний Новгород. Б. г. С. 46.

[540] - Печатается по: Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. М.: Паломник; Сибирская Благозвонница, 2003. С. 461–476.

[541] - Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 236–237.

[542] - Диоген Лаэрстский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 66.

[543] - Древнехристианский латинский писатель Лактанций заметил: «Поскольку философия не содержит религию, то есть высшего благочестия, она не является истинной мудростью» (точнее, не является стремлением к такой истинной Мудрости. – А. С.). См.: Тюленев В. М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000. С. 269.

[544] - См.: Malingrey A.-M. «Philosiphia». Etude d'un groupe de mots dans la litterature grecque des presocratiques au IV^{e} siecle apres J.-C. Paris, 1961. P. 69–98.

[545] - Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995. С. 146.

[546] - Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995. С. 113.

[547] - См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 1481–1483.

[548] - См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 194.

[549] - См.: Сидоров А. И. Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 82–88.

[550] - Origène. Homélies sur la Genèse / Ed. par L. Doutreleau // Sources chrétiennes. № 7 bis. Paris, 1976. P. 340.

[551] - См.: Crouzel H. Origène et la philosophic. Paris, 1959. P. 183–189.

[552] - Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 92–93.

[553] - Иже во святых отца нашего Иоанна, Архиепископа Константина, града Златоустаго, Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Кн. 2. М., 1993. С. 572.

[554] - Творения древних отцов-подвижников. М., 1997. С. 158.

[555] - См.: Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. N.Y., 1993. P. 179–180.

[556] - Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений. Т. 1. М., 2006. С. 358.

[557] - Сагарда Н. И. Характерные особенности в раскрытии и изложении св. Апостолом Иоанном христианского учения // Христианское чтение. 1904. Т. CCXVII. Ч. 2. С. 852.

[558] - Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 96.

[559] - Священник Василий Соколов. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 241.

[560] - Св. Василий Великий уподобляет христиан в этом отношении пчелам: «Ибо и пчелы не на все цветы равно садятся, и с тех, на какие садятся, не всё стараются унести, но, взяв, что пригодно на их дело, прочее оставляют нетронутым. И мы, если целомудренны, собрав из сих произведений (языческих авторов. – А. С.) что нам свойственно и сродно с истиною, остальное будем проходить мимо. И как, срывая цветы с розового куста, избегаем шипов, так и в сих сочинениях, воспользовавшись полезным, будем остерегаться вредного» (Свт. Василий Великий. Творения. Т. 1. (ПСТСО; т. 3). С. 1058). Причем элементы античного наследия всегда играли в христианстве чисто служебную роль. Это хорошо выразил преп.

Иоанн Дамаскин: «Так как Апостол сказал: все испытывайте, хорошего держитесь (1Фес. 5, 21), будем исследовать также и учения внешних мудрецов. Может быть, и у них мы найдем что-либо пригодное и приобретем что-либо душеполезное; ибо всякий художник нуждается в некоторых орудиях для изготовления производимого. Подобает же и царице пользоваться услугами служанок. Поэтому возьмем учения, служащие истине, но отвергнем нечестие, поработившее их во зло, и не воспользуемся дурно хорошим, и не будем употреблять словесное искусство для обольщения простецов, но, хотя истина и не нуждается в разнообразных приемах, мы тем не менее воспользуемся ими для опровержения нечестных противников и лжеименного знания» (Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 56).

561 - Hieromonk Alexander (Golitzin). ET INTROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1994. P. 402.

562 - Сам Дионисий, вероятно, был монахом-епископом, запечатлевшим в письменах на исходе своего земного бытия плоды своих многолетних размышлений и своего богатого тайнозрительного опыта. См.: Hieromonk Alexander (Golitzin). ET INTROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. P. 416–417.

563 - Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 53.

564 - Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 39.

565 - Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросо-ответы к Фалассию. Ч. 1. М., 1994. С. 98.

566 - Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 349.

567 - Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 462.

[568] - Ср. на сей счет замечание одного молодого ученого: «В неоплатонизме мистический союз с Богом описывается как безличный, достижение трансцендентного начала – слияние двух в одно, растворение «я» в Едином. Христианский подвижник в своем восхождении никогда не достигает тождества с Богом. Абсолют открывается всегда святому как «другой». Это отношение между Личностью Бога (природа Которого недосягаема) и личностью человека» (Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001. С. 218).

[569] - Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 428.

[570] - Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 255.

[571] - Несмелое В. И. Наука о человеке. Т. 1. СПб, 2000. С. 88.

[572] - Печатается по: Альфа и Омега. № 1 (51). М.: Издательский дом «Фома», 2008. С. 96–108.

[573] - Пантелеймон (Успенский), иером. Христианская вера и жизнь как таинство // В память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной Академии. Сб. ст., принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Ч. 1. Сергиев Посад, 1915. С. 563.

[574] - Там же. С. 574–575.

[575] - Евсевий, архиепископ Могилевский. Беседы о седьми спасительных таинствах православныя кафолическия Церкви. СПб., 1872. С. 296.

[576] - Например, в одном из классических трудов оно является следующим: «Покаяние, понимаемое в смысле таинства, есть такое священнодействие, в котором пастырь Церкви силою Духа Святаго разрешает кающегося и исповедующегося христианина от всех грехов, совершенных им после крещения, так что христианин снова делается невинным и освященным, каким он вышел из вод крещения» (Макарий, митр. Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т. 2. М., 1999. С. 425–426).

[577] - Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 546–547.

[578] - Ср. высказывание одного православного богослова: «После Христа слово о покаянии становится реальным делом, претворением в жизнь всего сложного психологического процесса покаяния. Человек не только сам отсекает от себя узы греха, но получает от Бога прощение во грехах или свободу от власти греха, духовную неподвластность злу» (Лозинский Ростислав, прот. Мост в вечность. Покаяние по учению Православной Церкви. М., 2007. С. 46).

[579] - Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. Т. 2. М., 1994. С. 60. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 10. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1985. Σ. 284–286.

[580] - Ср. у свт. Василия Великого: «Верующие в Господа должны прежде всего покаяться, по проповеди Иоанновой и по проповеди Самого Господа нашего Иисуса Христа. Ибо те, которые ныне не каются, осуждены будут более осужденных прежде Евангелия» (Свт. Василий Великий. Нравственные правила. 1,1// Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. М., 1846. С. 359; см. также: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 4). С. 19).

[581] - Творения преподобного Макария Египетского. М, 2002. С. 295. Текст: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Berlin, 1964. S. 70.

[582] - Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 2, кн. 1. М., 1993. С. 314.

[583] - Там же. С. 367.

[584] - Катпанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. М., 2003. С. 395.

[585] - Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 232. Текст: Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2. Berlin, 1973. S. 104.

[586] - Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 196. Перевод несколько исправлен по изданию: Athanase d'Alexandrie. Vie d’Antoine / Ed. par G. J. M. Bartelink // Sources chretiennes. № 400. Paris, 1994. P. 188–190.

[587] - См.: Miquel P. Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien. Abbaye de Bellefontaine, 1986. P. 183–190.

[588] - См.: Преподобнаго и богоноснаго отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические Слова. Сергиев Посад, 1911. С. 67–72. Текст: Marc le Moine. Traites. T. 1 / Ed. par G.-M. de Durand // Sources chrétiennes. № 445. Paris, 1999. P. 234–250.

[589] - Плакида (Дезей), архим. «Добротолюбие» и православная духовность. М., 2006. С. 169.

[590] - На это указывает преп. Дорофей. См.: Преподобный авва Дорофей. Душеполезные поучения. М., 2002. С. 24. Попутно можно отметить, что у этого святого отца есть интересное выражение βάλλειν μετάνοιαν, означающее простирание на земле (или земной поклон), которым выражалось либо покаянное осознание своего греха, либо высочайшее уважение к Богу или брату. Подобное выражение отражало весьма распространенную монашескую практику, являющую один из существенных аспектов христианского любомудрия, т. е. то, что оно предполагало исправление греха Адама. См.: Dorothée de Gaza. Oeuvres spirituelles / Ed. par L. Regnault et J. de Preville // Source chrétiennes. № 92. Paris, 1063. P. 162.

[591] - Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 185–186. Ср.: «Настоящее время есть время покаяния и отпущения грехов, а в будущем веке праведный суд воздаяния» (Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго. Ч. 3. М., 1846. С. 359). Также: «Никто из живущих на земле, не получив разрешение во грехах, по переходе в будущую жизнь не может избежать истязаний за них» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7, кн. 1. М., 2000. С. 147).

[592] - Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. М., 2002. С. 73.

[593] - Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Сергиев Посад, 1993. С. 151.

[594] - PG. T. 89. Col. 1657.

[595] - См.: Иларион (Алфеев), иером. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. М., 1998. С. 344–345.

[596] - Свт. Василий Великий. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. 287 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Ч. 5. Сергиев Посад, 1901. С. 302; см. также: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 4). С. 310.

[597] - Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 1–5 / Ed. par B. Krivochéine et J. Paramelle. T. 1 // Sources chrétiennes. № 96. Paris, 1963. P. 378.

[598] - См., например: Ibid. P. 354–360. См. также: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). М., 1995. С. 60.

[599] - См.: «Кто истинно подвизается о своем спасении, тот всякий день, в который не оплакивает грехов своих, почитает потерянным, хотя бы совершил в оный какие-нибудь добрые дела» (Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. С. 76).

[600] - Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические произведения / Сост. и общ. ред. иг. Илариона (Алфеева). Клин, 2001. С. 57–58. Текст: Syméon leNouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Éd. par J. Darouzès // Sources chrétiennes. № 51. Paris, 1957. P. 93.

[601] - Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 10, кн. 2. М., 2004. С. 511.

[602] - Преподобный Макарий Египетский. Духовные Слова и Послания. Собрание типа I. М., 2002. С. 769–770. Текст: Makarios / Symeon. Reden und Briefen / Hrsg. Von H. Berthold. Bd. 2. Berlin, 1973. S. 141–142.

[603] - Попов К. Блаженный Диадох (V век), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Киев, 1903. С. 523.

[604] - Попов К. Указ. соч. С. 67.

[605] - См. наш перевод: Святитель Феолипт Филадельфийский. Оглашения // Альфа и Омега. 2005. № 3 (44). С. 68–71. Текст: Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses / A Critical Ed., Transl. and Study by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992. P. 302–306.

[606] - См.: Святитель Феолипт Филадельфийский. Оглашения // Альфа и Омега. 2005. № 3 (44). С. 79–80; Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses. P. 319–320.

[607] - Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 533–535. Текст: Jean Cassien. Conférences. T. 3 / Ed. par E. Pichery // Sources chretiennes. № 64. Paris, 1959. P. 64–68.

[608] - Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 2, кн. 1. С. 326.

[609] - См. наш перевод: Свт. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. Краснодар, 2006. С. 112.

[610] - Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 4, кн. 1. М., 1994. С. 33–34.

[611] - Там же. С. 75.

[612] - Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина Слова подвижническия. М., 1993. С. 363–364.

[613] - Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 4. М., 1994. С. 367.

[614] - Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 5. Киев, 1897. С. 40.

[615] - Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Начертание христианского нравоучения. Т. 2. М., 1994. С. 159–160.

[616] - Печатается по: Раннехристианская и византийская экзегеза: Сб. статей. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 3–25.

[617] - См. определение догмата у митрополита Макария (Булгакова): догмат «есть Истина откровенная, содержащаяся в Св. Писании или Св. Предании или в обоих вместе, потому что

других источников для христианской религии нет, и учение, не заключающееся в этих источниках, никогда не может быть христианским догматом» (Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999. С. 7).

618 - Пономарев П. П. Святые отцы и писатели Церкви о Священном Предании // Преподобный Викентий Леринский. О Священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 122.

619 - Пономарев П. П. Святые отцы и писатели Церкви о Священном Предании // Преподобный Викентий Леринский. О Священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 121.

620 - См. на сей счет наблюдение: «Самое общее основоположение новозаветного толкования Ветхого Завета заключается в учении о втором Лице Святой Троицы Господе нашем Иисусе Христе как Слове, бывшем искони у Бога (Λόγος ἄσαρκος) и в последние дни соделавшемся плотию (Λόγος ἔνσαρκος) – Ин. 1, 1–14. Из этого основоположения развиваются все частнейшие основоположения, на которых зиждется новозаветное толкование» (Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. С. 16).

621 - См. о них в кн.: Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 53–180.

622 - См. наш перевод: Учение двенадцати Апостолов // Символ. 1993. № 29. С. 275.

623 - Творения святаго Исидора Пелусиота. Ч. 2. М., 1860. С. 422.

624 - Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 298.

625 - Леонардов Д. С. Учение о богодухновенности Священного Писания мужей апостольских // Вера и разум. 1901. Т. 1. Ч. 1. С. 302.

626 - См.: Леонардов Д. С. Учение о богодухновенности Священного Писания апологетов II века // Вера и разум. 1901. Т. 1. Ч. 1. С. 561–562; Ч. 2. С. 52–54.

627 - См.: Творения древних отцов-подвижников / Пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М., 1997. С. 23.

[628] - По словам Л. И. Писарева, «важно отметить, что утверждение за ветхозаветным Откровением авторитета, поколебленного в полной степени гностиками и отчасти евионитами, проводится во всех творениях мужей апостольских с замечательным единодушием и решительностью. А это обстоятельство служит весьма характерным показателем того факта, что они в данном случае были выразителями общецерковного сознания, а не высказывали свои только личные взгляды» (Писарев Л. И. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. 1: Век мужей апостольских (I и начало II века). Казань, 1915. С. 307).

[629] - См.: Сидоров А. И. Курс патрологии // Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. М., 2011. С. 157–158, 332–338.

[630] - Ср. толкование Евфимия Зигабена: закон «не был противоположен Евангелию, а скорее был путем к нему, провозвестником его, тенью и образом. С пришествием Евангелия он исполнился и прекратился, как прекращается ночь при появлении дня, как тень при набрасывании красок. Воспитатель должен был уступить место учителю. И еще иначе: Христос исполнил закон, так как сохранил его предписания, и прекратил, так как покрыл несовершенное совершенным. Отсюда евангельские заповеди не противоречат предписаниям закона, но согласуются с ними. Закон есть начало, а Евангелие – исполнение» (Толкование Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям византийским XII века ученым монахом Евфимием Зигабеном. СПб., 2000. С. 54–55).

[631] - Корсунский И. Указ. соч. С. 21–22.

[632] - Св. Иоанн изъясняет данную фразу в таком смысле: «Упразднится не знание, а неполнота знания, потому что мы будем знать не только это, но и гораздо большее» (Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 10, кн. 1. М., 2004. С. 342).

[633] - См.: Torrance Th. F. Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics. Edinburgh, 1995. P. 96.

[634] - Св. Иустин Философ и Мученик. Творения. М., 1995. С. 284. См. также: Там же. С. 322.

[635] - Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 188.

[636] - Там же. С. 190–191.

[637] - Троицкий В. Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету // Отд. оттиск из «Богословского вестника». Сергиев Посад, 1911. С. 20.

[638] - Там же. С. 25–26.

[639] - Св. Ириней Лионский. Творения. С. 409.

[640] - Архимандрит Иларион (Троицкий). Священное Писание и Церковь. М., 1914. С. 9.

[641] - См. наблюдение Е.Д. Матусовой относительно данного метода у Филона: «Его аллегорический комментарий к Ветхому Завету возникает в русле общегреческого, эллинистического подхода к текстам варварской традиции; принцип применяемой им аллегории на техническом уровне воспроизводит – по собственному его указанию в трактате «О том, что всякий добродетельный свободен» – практику толкования пифагорейских символов: этим, в частности, объясняется преобладание этических интерпретаций; в теоретическом плане аллегория понимается Филоном как проникновение через созерцание в тайный, расположенный за внешней стороной Закона ноуменальный пласт Завета. Это проникновение возможно благодаря родству логоса (ума) природы с логосом (умом) человека». См. вступительную статью Е. Д. Матусовой к кн.: Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 36.

[642] - Иваницкий В. Ф. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 519–520.

[643] - Там же. С. 535. Ср. наблюдение одного современного исследователя: «Дело не в том, что Филон считал Закон Моисея философией, но библейский текст рассматривался им как окно в мир идеальной философии, предназначенное для тех, кто не способен философствовать по своей природе (см. «Об Аврааме», 3–5). Очень часто текст Библии оказывался в центре внимания Филона и был катализатором его идей. Но в конечном

итоге он искал истину, скрытую за текстом, и природа этой истины оказывалась именно философской» (Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество. М., 2005. С. 22).

644 - Об их аллегоризме см.: Foerster W. Das Wesen der Gnosis // Gnosis und Gnostizismus. Hrsg. Von K. Rudolph. Darmstadt, 1975. S. 453–456.

645 - Ср. на сей счет замечание Л. И. Писарева: «По отношению к мужам апостольским едва ли есть основание говорить об отсутствии у них строго сознательных принципов экзегетики. Они у них несомненно были и имели тесную связь с общим уклоном их мировоззрения вообще и христологического учения в частности. Мы положительно утверждаем, что эти принципы, собственно, и легли в основу дальнейшей экзегетической практики ортодоксальной Церкви и в конце концов у Климента Александрийского и особенно у Оригена получили свое научное развитие и обоснование. Из той постановки, какая дается аллегоризму у Варнавы и Игнатия, само собою вытекает вывод о полной независимости их аллегорического метода от Филона. Формальный принцип аллегоризма как метода, во всяком случае, лежит в исторических условиях его сформирования еще раньше христианства (у Филона и вообще александрийских аллегористов), но идейный принцип аллегоризма у них совершенно иной – специфически христианский, впитавший в себя идеологию христианства» (Писарев Л. И. Указ. соч. С. 312).

646 - См.: Сидоров А. И. Начало Александрийской школы. Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского православного университета Ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 88–94.

647 - Относительно оживленной дискуссии, вызванной среди исследователей этим учением, см. ниже статью О. Нестеровой.

648 - Подробно см.: Сидоров А. И. Библейско-критический труд Оригена «Гекзаплы» // Патристика. Новые переводы. Статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 333–341.

649 - Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. P. 61.

[650] - Малеванский Г. Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. Т. 1. С. 96.

[651] - См.: Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. 2005. № 1 (42). С. 90.

[652] - См.: Bienert W. A. «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymus dem Blinden von Alexandrien. Berlin; N.Y., 1972. S. 154–166.

[653] - См.: De Margerie B. Introduction a l'histoire de l'exegese. T. 1. Paris, 1980. P. 137–164.

[654] - Лященко Т. Значение св. Кирилла Александрийскаго в истории христианского богословия // Труды Киевской Духовной Академии. 1915. № 5. С. 112.

[655] - Подробно см.: Сидоров А. И. Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь и творения // Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 1. М., 2000. С. 47–72.

[656] - См.: Wilken R. L. Cyril of Alexandria as the Interpreter of the Old Testament // The Theology of St. Cyril of Alexandria. A Critical Appreciation. London, 2003. P. 19–21.

[657] - См. предисловие к изданию: Evagre le Politique. Scholies aux Proverbs / Ed. par P. Gehin // Sources chretiennes. № 340. Paris, 1987. P. 26–32.

[658] - См.: Bartelink G. Die Rolle der Bibel in den asketischen Kreisen des vierten und funften Jahrhunderts // The Impact of Scripture in Early Christianity. Leiden, 1999. P. 27–36.

[659] - См.: Сидоров А. И. Священное Писание в египетском монашестве IV в. // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996. С. 343–358.

[660] - См.: Сидоров А. И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики (К предыстории Антиохийской школы // Альфа и Омега. 2007. N° 1 (48). С. 47–50.

[661] - См.: Фетисов Н. Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 310–320.

[662] - См. ниже статью А. Балаховской.

[663] - Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 2. М., 1890. С. 67.

[664] - См.: Сидоров А. И. Блаженный Феодорит Кирский – архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Блж. Феодорит. История боголюбцев. С прибавлением «О Божественной любви». В прилож. «Житие Мар Евгена» / Вступит, ст. и нов. пер. А. И. Сидорова. М., 1996. С. 71–80.

[665] - См.: Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890. С. 216–241.

[666] - Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Ч. 5. Киев, 1910. С. 302.

[667] - См.: Wallace-Hadrill D. S. Eusebius of Caesarea. London, 1960. P. 96; Des Places E. Eusebe de Cesaree, commentateur. Platonisme et Ecriture sainte. Paris, 1982. P. 194.

[668] - Барсов Н. Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3. Представители ораторски-практического типа проповеди в IV в. на Востоке. Харьков, 1895. С. 65.

[669] - См., в частности, слова Астерия: «Слово Божие излагает нам вразумление, дабы мы, живо и наглядно наученные закону благоустроенной жизни, никогда не пренебрегали заповедями Писания». Цит, по кн.: Модест, архим. Св. Астерий Амасийский. Его жизнь и проповедническая деятельность. М., 1911. С. 91.

[670] - Там же. С. 99.

[671] - Высказывается мнение, что преп. Исидор был, несомненно, экзегетом, но его вряд ли следует считать богословом в строгом смысле этого слова. См.: Evieux P. Isidore de Pelusie. Paris, 1995. P. 337–345. Вряд ли можно согласиться с подобным взглядом и, в частности, с суждением, что для Исидора «Бог не есть объект рассуждения, но объект созерцания» («Dieu n'est pas objet de discourse, mais de contemplation»). «Рассуждение» и «созерцание» у отцов Церкви всегда были неотделимы друг от друга, так же, как богословие и экзегеза.

[672] - Ср. суждение: «Александрия и Антиохия дружески примирились между собою в экзегетике св. Исидора; он сохранил энергию двух противоположных школ, но только с той особенностью, что Александрия и Антиохия освобождаются у него от своих резких крайностей. К этой общей характеристике преп. Исидора Пелусиота как экзегета нужно еще прибавить одну черту – как толкователя-аскета... Исидор является толкователем-аскетом по преимуществу. Этим отчасти объясняется то, что он нередко пользуется созерцательным методом при толковании Священного Писания и впадает в аллегории, которыми, впрочем, пользуется весьма умеренно и, нужно сказать, умело. С этой стороны в экзегезе св. Исидора заметно то спекулятивно-мистическое направление, которое было в ходу в толкованиях египетских монахов. Все сказанное об экзегетике преп. Исидора Пелусиота в связи с тем фактом, что он прекрасно знал Священное Писание, характеризует его как одного из лучших экзегетов V века» (Иеромонах Иоасаф. Преподобный Исидор Пелусиот как толкователь Священного Писания. Сергиев Посад, 1915. С. 66).

[673] - См. на сей счет наблюдение во вступительной статье к критическому изданию посланий преп. Исидора: Isidore de Pelusie. Lettres. T. 1 / Ed. Par P. Evieux // Sources chretiennes. № 422. Paris, 1997. P. 78.

[674] - Творения святаго Исидора Пелусиота. Ч. 3. М., 1860. С. 49. Указанная сотериологическая суть мыслится в сопряжении с простотой формы выражения: «Писание изложило истину слогом простым, чтобы научились и невежды, и мудрые, и дети, и жены; потому что от простой речи никакого вреда не терпят и мудрые, а от речи украшенной потерпит вред большая часть вселенной. Посему, если надлежало о ком позаботиться, то наипаче о большинстве. И как Писание позаботилось о всех, то сим ясно доказывается, что оно Божественно и небесно» (Творения святаго Исидора Пелусиота. Ч. 2. М., 1860. С. 457).

[675] - Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С, 181.

[676] - См. ниже статью О. Нестеровой о типологии у св. Илария.

[677] - См.: Адамов И. И. Указ. соч. С. 184–225.

[678] - См. характеристику его толкований: «Как и для св. Амвросия, мысль об идейном единстве всего Откровения служит для Августина основанием для применения пневматического экзегесиса в довольно обширных размерах. Он обозначает его терминами отчасти амвросианскими, отчасти своими собственными: он говорит о зерцале в гадании (speculum in aenigmate) в Писании, о фигуральном способе выражения (figuram dictum) Писания, об аллегории и загадке (allegoria et aenigma), о букве и духе Писания, чему он посвятил даже особое творение под названием «De spiritu et littera». Но на практике экзегесис Августина оказывается гораздо менее произвольным и более умеренным, чем экзегесис Амвросия. Специальные исследователи его творений открывают в них особые экзегетические правила или каноны формального и материального характера. Первый формальный канон гласит: при объяснении Свящ. Писания не допускай «ничего против Писания» или же: объясняй «Писание из Писания». Т. е. объясняй одно место другим, темное ясным. По смыслу второго материального канона «Писание должно быть объясняемо по сознанию и жизни Церкви». Т. е. при этом не должно допускать «ничего противного церковному учению и церковной жизни"" (Адамов И. И. Указ. соч. С. 659–660). Оба этих «канона» блж. Августина, как указывалось, уже встречаются в предшествующей церковной письменности.

[679] - См.: Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden; Boston, 2006. P. 1149.

[680] - См.: Kamesar A. Jerome, Greek Scholarschip, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim. Oxford, 1993. P. 174–175.

[681] - Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 2002. С. 80.

[682] - Полянский Е. Я. Творения блаженнаго Иеронима как источник для библейской археологии. Казань, 1908. С. LXIX.

[683] - Полянский Е. Я. Библиологические занятия блаженнаго Иеронима. Казань, 1908. С. 19. Впрочем, подобная ориентация

блж. Иеронима встретила сильную оппозицию не только на греческом Востоке, но и на латинском Западе (блж. Августин) (Там же. С. 20).

[684] - См. наш перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. М., 1994. С. 182. Ср. замечание, что понятия «буква» и «дух» есть, «пожалуй, главная пара категорий, отражающая, согласно Максиму, христианское понимание Писания» (Доброцветов П. К. Священное Писание как предмет созерцания у преподобного Максима Исповедника // Альфа и Омега. 2006. № 2 (46). С. 43).

[685] - Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 136–137.

[686] - См.: Blowers P. M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium. Notre Dame, 1991. P. 112–114.

[687] - См. наш перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993. С. 231.

[688] - Kattan A. E. Verleiblichung und Synergie. Grundzuge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor. Leiden; Boston, 2003. S. 225–235.

[689] - Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 239–240.

[690] - См. русский перевод: Толкование на Апокалипсис святаго Андрея, Архиепископа Кесарийскаго. М., 1901. С. III-IV. Он исправлен по изданию: PG. T. 106. Col. 217.

[691] - К собственно экзегетическим (подлинным) сочинениям его можно отнести помимо гомилий разве что произведение, известное под латинским названием «Sacra Parallela» («Священные параллели». См.: Louth A. St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002. P. 285.

[692] - Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 314.

[693] - Печатается по: Богословский вестник. № 5–6. Сергиев Посад: МДА, 2005–2006. С. 229–272.

694 - См.: Moloney R. Approach to Christ''s Knowledge in the Patristic Era // Studies in Patristic Christology / Ed. by Th. Finan and V. Twomey. Dublin, 1998. P. 3.

695 - Даже немногих примеров, собранных в известном патристическом словаре по поводу понятия «неведение», достаточно для иллюстрации этого. См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 21.

696 - PG. T. 86. Col. 1373.

697 - Хороший обзор этого вопроса в патристической письменности (заканчивая св. Иоанном Дамаскиным) приведен в указанной работе: Moloney R. Op. cit. P. 38–66. Впрочем, суждения и оценки самого автора достаточно часто требуют критического подхода. См. также более старую работу, где дается краткий экскурс в проблему: Lebreton J. Histoire de dogme de Trinité des origins au concile de Nicee. T. 1. Paris, 1927. P. 581–586.

698 - Св. Ириней Лионский. Творения. М., 1996. С. 193.

699 - См.: Строматы, творение учителя Церкви Климента Александрийскаго / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 789. Этот перевод исправлен по тексту, опубликованному в кн.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 6–7. СПб., 2003. С. 267–268.

700 - См.: PG. T. 13. Col. 1686.

701 - Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 402–404.

702 - Там же. С. 426–427.

703 - Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 58.

704 - Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 82.

705 - Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 2. С. 429.

706 - Данная фраза святителя весьма показательна: она, вероятно, указывает на Предание «устной экзегезы», которая существовала наряду с письменной (скорее всего, в форме проповедей).

[707] - В критическом издании Нестле – Аланда данное выражение (οὐδὲ ὁ υἱός) вставлено в текст. См.: Nestle – Aland. Novum Testamentum Graece. Stuttgart, 1985. P. 70. Однако отсутствие его наблюдается в цитации и некоторых других отцов Церкви, а также в синодальном переводе.

[708] - См.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Т. 3. СПб., 1911. С. 286–288. Перевод местами несколько изменен по греческому тексту: PG. T. 32. Col. 876–880. Также см.: Свт. Василий Великий. Творения. Т. 2. (ПСТСО; т. 4). С. 819–822.

[709] - См.: Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 438–439. Греческий текст: Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques) / Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes. № 250. Paris, 1978. P. 256–258. Также см.: Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. (ПСТСО; т. 1). С. 371–372.

[710] - Обращаясь к Аполлинарию, этот отец вопрошает: «Ибо если его плотяный Бог всегда был тем, чем явился через Марию, и являемое взору было божество, то божество претерпевает все упомянутое – сосет, пеленается, питается, утомляется, растет, наполняется, извергает, спит, тоскует, скорбит, стенает, ощущает жажду и голод, с поспешностью приходит к смоковнице, не знает, есть ли время быть плодам на дереве, не ведает дня и часа, подвергается биению, терпит узы, заушается, пронзается гвоздями, проливает кровь, умирает, погребается, полагается в новом гробе. Неужели он согласится признать, что все это свойственно и естественно предвечному Божеству, что Оно не возросло бы, если бы не питалось сосцами, и что Оно совершенно не могло бы и жить, если бы с помощью питания не возмещало истощения силы? А как плотяный Бог не знает того дня и часа? Как Он не знает времени смокв – того, что в пасху нельзя найти на дереве плод, годный для снедения (Мк. 11, 13)? Скажи, кто неведующий? Кто скорбящий? Кто находится в беспомощном положении? Кто вопиет, что Он оставлен Богом? Если же, восставая против Ария, скажет, что [божество Отца и Сына] едино, то никак не

останется в согласии с собою, не имея возможности удержать придуманный им вымысел; эти восклицания и состояния духа, свидетельствующие о страдании и уничижении, он по необходимости отнесет к человеческой природе и согласится, что естество Божеское и при общении с человеческими страданиями осталось неизменным и бесстрастным» (Творения иже во святых отца нашего Григория, епископа Нисскаго. Ч. 7. М., 1865. С. 108–110).

[711] - См.: Amphilochii Iconiensis opera / Ed. C. Datema // Corpus Christianorum. Series Graeca. V. 3. Turnhou; Leuven, 1978. P. 232–233.

[712] - См.: Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 7, кн. 2. М., 2001. С. 775–776.

[713] - Западные отцы Церкви не добавили ничего принципиально нового в решение проблемы. См. высказывания св. Амвросия Медиоланского и блж. Августина в работе: Moloney R. Op. cit. P. 47–51.

[714] - См.: PG. T. 75. Col. 368–380.

[715] - PG. T. 75. Col. 368–380.

[716] - См.: Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / Ed. par G. M. de Durand // Sources chrétiennes. № 97. Paris, 1964. P. 454–456.

[717] - Творения святителя Кирилла, Архиепископа Александрийского. Кн. 3. М., 2002. С. 401.

[718] - См.: Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinite. T. 3 / Ed. par G. M. de Durand // Sources chrétiennes. № 246. Paris, 1978. P. 118.

[719] - Творения святителя Кирилла, Архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 534.

[720] - Eustathii Antiocheni, patris Nicaeni opera quae supersunt omnia / Ed. J. H. Declerck // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 51. Turnhout; Leuven, 2002. P. 164.

[721] - См.: Jugie M. La doctrine christologiques de Diodore de Tarse // Euntes Docete. Vol. 2. 1949. P. 184. Полный перевод фрагмента на русский язык звучит так: «Иисус возрастал в мудрости и возрасте. Это не может быть сказано о Слове

Божием, ибо Оно рождается Совершенным Богом от Совершенного, Премудрость от Премудрости, Сила от Силы. Следовательно, Само Оно не возрастает, воистину Оно не есть несовершенно, чтобы нуждаться в возрастании к совершенству. Но то, что возрастало в возрасте и премудрости, была плоть. И поскольку сие должно было быть сотворено и рождено, Божество не сразу сообщило ему всю премудрость, но даровало ее телу постепенно» (Селезнев Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 43–44).

722 - См.: PG. T. 66. Col. 980.

723 - См.: PG. T. 76. Col. 153–156.

724 - Ibid. Col. 409–412.

725 - PG. T. 76. Col. 416.

726 - Попутно возникает мысль: не потому ли возникла эта «страсть», что естество человеческое в лице Адама преждевременно вкусило от древа познания добра, т. е. раньше отведенного Богом срока поспешило обрести нравственное ведение?

727 - Подробно см.: Lebon J. Le monophysisme severien. Lovanii, 1909. P. 469–472.

728 - Подробно см.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 2, pt. 2. The Church of Constantinople in the Sixth Century. London, 1995. P. 362–384.

729 - Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 131. Перевод несколько изменен по греческому тексту: Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda. Vol. 2, pars 1 / Ed. R. Redinger. Berolini, 1990. P. 370–372.

730 - Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 132; Acta conciliorum oecumenicorum. P. 374.

731 - Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. С. 130–131; cta conciliorum oecumenicorum. P. 370.

732 - Подробно о нем см.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 2, pt. 4. The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451. London, 1996. P. 65–71.

[733] - См.: Photius. Bibliothéque. T. 5 / Ed. par R. Henry. Paris, 1967. P. 57–60.

[734] - Подробно об этом православном авторе см.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 2, pt. 2. P. 493–502.

[735] - См.: PG. T. 86. Col. 1261–1263.

[736] - Мейендорф Иоанн, протопресв. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 96–97.

[737] - Помимо св. Евлогия и автора сочинения «О сектах», эту проблему пытался решить и Псевдо-Кесарий в своих «Вопросоответах», где он склоняется к позиции св. Евлогия, считая высказывание Господа в Мф. 24, 36 лишь как «домостроительное» и «умственное» (иносказательное: ὅπερ οἰκονομικῶς καὶ νοητῶς φησιν). См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. 2, pt. 2. P. 374–379.

[738] - См.: Larchet J.-C. La divinization de l’homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 309–312.

[739] - См.: Maximi Confessoris Quaestiones et dubia / Ed. J. Declerck // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10. Turnhout; Leuven, 1982. P. 155.

[740] - См. предисловие Ж. К. Ларше к французскому переводу: Saint Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques / Intr. par J.-C. Larchet. Trad, et notes par E. Pansoye. Paris, 1998. P. 68.

[741] - Свт. Григорий Богослов. Слово 30,15 // Свт. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. (ПСТСО; т. 1). С. 372.

[742] - См.: PG. T. 91. Col. 216–220.

[743] - Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 277–278. Греческий текст: Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2 / Hrsg. von B. Kotter. Berlin; N. Y., 1973. S. 163.

[744] - Там же. С. 279. Ibid. S.164–165.

[745] - Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 113. Греческий текст: Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4. Berlin; N. Y., 1981. S. 222–223. Следует отметить, что преп. Иоанн ссылается на

проповедь «На Святое Рождество Христово», которая принадлежит к числу сомнительных (dubia) творений св. Василия Великого. См.: Clavis Patrum Graecorum. Vol. 2. Brepols; Turnhout, 1979. P. 167. Эта проповедь не вошла в русский перевод творений св. Василия Великого. Ссылка очень свободна. В проповеди говорится, что телесное возникновение (или устроение) Господа не было соответствующим «общей [человеческой] природе» (οὐ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν τῆς σαρκὸς ἡ σύστασις ἐγένετο τῷ Κυρίῳ), ибо «носимое во чреве» (τὸ κυοφορούμενον) было сразу совершенным во плоти, а не постепенно обретало свою форму. См.: PG. T. 31. Col. 1465.

[746] - См. на сей счет наблюдения в кн.: Louth A. St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002. P. 175.

[747] - Благовестник, или Толкование блаженнаго Феофилакта, Архиепископа Болгарскаго, на Святое Евангелие. Ч. 1. М., 1993. С. 218–219. Толкуя Мк. 13, 32, этот святитель также подчеркивает педагогический смысл «неведения» Господа, отмечая, что Христос «ради нашей пользы скрыл (это время)» (Там же. С. 359–360).

[748] - Благовестник, или Толкование блаженнаго Феофилакта, Архиепископа Болгарскаго, на Святое Евангелие. Ч. 2. М., 1993. С. 439.

[749] - Толкование Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским XII века ученым монахом Евфимием Зигабеном. СПб., 2000. С. 300–301.

[750] - Там же. С. 529.

[751] - Подробно об этом см.: Шенборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2002. С. 177–196.

[752] - Шенборн К. Бог послал Сына Своего. Христология. С. 180–181.

[753] - См. на сей счет высказывание: «Как в решении общего вопроса о характере знания Христа, так и еще более в объяснении последнего места (Мф. 24, 36 и Мк. 13, 32. – А. С.) не только позднейшие богословы, но и святые отцы не согласны

между собою» (Скабалланович М. Communicatio idiomatum // Богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 609). Правда, мы бы не употребляли такого резкого и неадекватного выражения, как «не согласны», заменив его более корректным: «не всегда были единодушны между собой в частностях».

[754] - Святоотеческая точка зрения отразилась (в своем естественном преломлении) и у православных богословов и ученых XIX-XX веков. Так, М. Скабалланович приходит к выводу, что решение рассматриваемого вопроса «возможно на почве строгого разграничения во Христе человеческого знания от Божественного. Божественное могло пользоваться органами человеческого и происходить в его формах (категориях и т. п.), а потому последнее не могло совпадать с первым и по объему. Всеведение Сына Божия не могло укладываться в рамки телесно-духовного знания Сына человеческого, а имело для себя другой, более подходящий орган» (Скабалланович М. Communicatio idiomatum // Богословская энциклопедия. Т. 12. СПб., 1911. С. 613). Согласно же В. В. Болотову, «во Христе – Богочеловеке умещалось два ведения, Божеское и человеческое. Но форма Божеского всеведения не может совпадать до безразличия даже с гениальным человеческим ведением во Христе. Очень может быть, что Христос по человеческому естеству иначе и не мог дать ответ о кончине мира. Теоретическое представление о силе взрывчатых веществ химик или другое лицо может установить цифровыми вычислениями и может даже вычислить объем взрыва; очень же сильные вещества, никогда не испытанные, не могут быть проверены эмпирически, потому что взрыв должен будет уничтожить производящего опыт, как бы далеко он ни стоял. Что касается картины Страшного Суда и кончины мира, то ум человеческий не может выдержать ее без самоуничтожения в той преемственности событий, как они будут совершаться при кончине мира. Если человеческая природа во Христе и могла представить картину Страшного Суда, то, во всяком случае, условия человеческого существования, по естественно присущему этой природе инстинкту самосохранения, должны были удержать ее от познания, и потому оно осталось тайной»

(Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 350–351).

[755] - Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 236.

[756] - Рафаил (Карелин), архим. Векторы духовности. М., 2003. С. 225. Только понятие «личность», как нам кажется, должно очень и очень осторожно применяться в христологии. Безусловно, отец Рафаил подразумевает Богочеловеческую Личность, которая никоим образом не может быть сравнима с личностью просто человека. Но само понятие «личности» имеет слишком сильные «тварные ассоциации» и как бы «приземляет» уникальную непостижимость Сверхличности Господа. Поэтому мы бы предпочли сохранение святоотеческой терминологии применительно ко Христу, т. е. обозначение Его как Лица и Ипостаси.

[757] - Макарий, митр. Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. Т. 2. М., 1999. С. 96–98.

[758] - Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1. С. 311–312.

[759] - Там же. С. 259–260.

[760] - Печатается по: Патристика: Новые статьи, переводы. Нижний Новгород, 2001. С. 7–31.

[761] - Новоселов М. А. Письма к друзьям. М., 1994. С. 209.

[762] - Преподобный Викентий Леринский. Напоминания / Пер. с лат. доц. П. Пономарева. Казань, 1904. С. 51.

[763] - Святитель Афанасий Великий. Творения: В 4 т. Т. 1. М., 1902. С. 404.

[764] - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, читанные LXX курсу студентов СПб. Духовной Академии в 1911/12 уч. году. СПб., 1912 (машинописная копия с литографии). С. 40–42.

[765] - Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). Т. 1. СПб., 1905. С. 640.

[766] - Преподобный Викентий Леринский. Указ. соч. С. 51.

[767] - Порфирий (Попов), архим. Об авторитете св. отцев и важности их писаний // Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе. М., 1863. Ч. 22. С. 46–47.

[768] - Архиепископ Филарет (Гумилевский). Историческое учение об отцах Церкви. Т. 1. М., 1996. С. XI-XII.

[769] - См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 59–66.

[770] - О нем см. предисловие к переизданному недавно старому переводу: Святитель Ипполит Римский. Творения. Вып. 1. Сергиев Посад, 1997. С. III-L.

[771] - См.: Cross F. L. The Early Christian Fathers. London, 1960. P. 155. Ср. также характеристику преосвященного Филарета: «Имя св. Ипполита как учителя Церкви было именем громким. Феодорит считает его между такими великими отцами, каковы были Игнатий и Ириней. Анастасий Исповедник называет его священнейшим и великим мужем, верным свидетелем истины. Иероним, именуя его мужем знаменитейшим, пишет, что он не только приобрел у Иринея искусство учителя веры, но имел обширные сведения в философии и в различных светских науках. И верность истине Христовой и обширную ученость показывают в Ипполите самые сочинения его, за которыми, по отзыву Фотия, остается еще и то преимущество, что при ясности мысли и слоге изящном в них нет ничего, что не относилось бы к цели» (Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. Т. 1. С. 91–92).

[772] - Малеванский Г. Догматическая система Оригена / Труды Киевской Духовной Академии. 1870. Т. 1. С. 85–86.

[773] - Ср. замечание на сей счет: «Когда шли оживленные споры об Оригене и Церковь вырабатывала свое суждение об этом писателе, чтобы произнести окончательный приговор о нем на Пятом Вселенском Соборе, Ориген мыслился по преимуществу как автор Περὶ ἀρχῶν: и противники, и защитники его больше всего ссылались на это сочинение, одни с целью найти в нем всевозможные ереси, другие – с целью доказать православие Оригена» (Петров Н. Сочинение Оригена «О

началах» (Περὶ ἀρχῶν. De principiis). Историко-критический очерк / Православный собеседник. 1899. № 7–8. С. 90–91).

[774] - Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Chuch. An Historical Introduction to Patristic Exegesis. Edinburgh, 1994. P. 39.

[775] - Некоторые соображения на сей счет мы уже имели случай высказать. См.: Сидоров А. И. Блаженный Феодорит Кирский – архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Блж. Феодорит Кирский. История боголюбцев с прибавлением. С. 28–32.

[776] - Петров Н. Можно ли считать аллегоризм причиною догматических заблуждений Оригена? (Речь пред защитой сочинения на тему: Сочинение Оригена «О началах») // Православный собеседник. 1900. Т. 2. С. 178–179.

[777] - «Божественные энергии излучаются божеством Христа и пронизывают Его человечество, отчего оно обожено с самого момента воплощения; как раскаленное железо становится огнем и все же остается по своей природе железом» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 269).

[778] - Имеется и старый перевод в издании: Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Ч. 6. Киев, 1880. С. 137–174. О сравнительном достоинстве старых и новых переводов всегда трудно судить с достаточной объективностью, но переводы блж. Иеронима, осуществленные в Киевской Духовной Академии в прошлом веке, принадлежат к числу лучших. Лично я, по мере своей переводческой практики, все более и более преисполняюсь уважения к старым переводам, стараясь по мере своих сил ориентироваться на лучшие образцы их.

[779] - См.: Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques / Éd. par L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret // Sources chretiennes. N° 375. Paris, 1991. P. 82.

[780] - См.: Творения святаго Григория Нисскаго. Ч. 3. М., 1862. С. 14,18. Аналогичная мысль встречается и у св. Амвросия Медиоланского, который пишет: «Соломон был

причастен троякого рода мудрости, как учили о ней философы, – sapientia naturalis, moralis et rationabilis. Естественной мудрости он учил в Екклезиасте, где доказывается, что все существующее в мире суета сует и все суета; sapientia moralis преподается в книге Притчей и высшая мудрость – в книге Песнь песней, так как здесь под образом союза небесного Слова с нашей душой открываются глубокие тайны» (Лосев С. Св. Амвросий Медиоланский как толкователь Священного Писания Ветхого Завета. Киев, 1897. С. 56).

781 - Певницкий В. Ф. Ориген и его проповеди // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 3. 1879. С. 316–317.

782 - Другой перевод этого памятника, комментарии к нему и краткие сведения о его авторе см. в нашей книге: Творения древних отцов-подвижников. Св. Аммон, св. Серапион Тмуитский, преп. Макарий Египетский, св. Григорий Нисский, Стефан Фиваидский, блж. Иперехий. М., 1997. С. 18–19, 176–190, 368–395.

783 - Вертеловский А. По вопросу об источниках начального египетского монашества. (Библиографическая заметка) // Вера и разум. 1908. № 12. С. 712.

784 - Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. Сергиев Посад, 1995. С. 55.

785 - О преп. Исихии Иерусалимском см. хорошую энциклопедическую статью: Kirchmeyer J. Hésychius d'Jérusalem // Dictionnaire de spiritualité. T. 7. Paris, 1969. P. 399–408.

786 - Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. Т. 2. С. 45.

787 - См.: Quasten J. Patrology. V. 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht; Antwerp., 1975. P. 489.

788 - См. предисловие: Творения блаженнаго Иеронима Стридонского. Ч. 1. Киев, 1893. С. III.

789 - См.: Courcelle P. Les léttres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. Paris, 1948. P. 112–113.

790 - Творения блаженнаго Иеронима Стридонского. Ч. 1. С. CLVI.

791 - Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Миросозерцание

блаженнаго Августина. М., 1892. С. 21.

[792] - Попов И. В. Личность и учение блаженнаго Августина. Т. 1. Ч. 1. Сергиев Посад, 1917. С. 39–40.

[793] - Писарев Л. Учение блж. Августина, епископа Иппонскаго, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894. С. 2–3.

[794] - Верещацкий П. И. Учение блаженнаго Августина, епископа Иппонскаго, о Святой Троице. Казань, 1918. С. 262.

[795] - Не случайно из-под пера его выходят такие строки: «Род человеческий почитает очень важным знание вещей земных и небесных; но гораздо более имеет цены знание нас самих; гораздо более достоин похвалы человек, которому известна его собственная немощь, чем тот, кто испытывает и познает пути звезд, а не ведает пути ко спасению. Мудрец предпочитает знание знанию; он лучше хочет знать свое бессилие, чем знать ограждения мира, основания земли и вершины неба, называя это знание произволением… Познай, что ты! Познай себя бессильным, познай грешником, познай, что ты запятнан. В твоем исповедании откроется пятно сердца твоего; сознание грехов заставит искать врача» (Скворцов К. Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870. С. 48).

[796] - Кремлевский А. Первородный грех по учению блж. Августина Иппонскаго. СПб., 1902. С. 14.

[797] - Leclercq J. The Love of Learning and the Desire of God. A Study of Monastic Culture. N. Y., 1982. P. 25.

[798] - Пономарев А. Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении // Странник. 1886. №3. С. 431.

[799] - См.: Labriolle P., de. Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, 1924. P. 685.

[800] - Они переведены на русский язык: Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего Григория Двоеслова, в двух книгах, переведенные с латинскаго языка на русский архимандритом Климентом. Кн. 1–2. СПб., 1860.

[801] - Певницкий В. Ф. Проповеднические труды св. Григория Двоеслова // Труды Киевской Духовной Академии. 1865. Т. 3. С.

45–46.

802 - Старый перевод был переиздан недавно: Святого отца нашего Григория Двоеслова, епископа Римского, Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. М., 1996.

803 - См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 133–141.

804 - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии... С. 427–428.

805 - Chadmck H. Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen. Oxford; N. Y., 1984. P. 10.

806 - См.: Gigon O. Die antike Kultur und das Christentum. Darmstadt, 1967. S. 104.

807 - Поэтому нелепыми и богословски безграмотными представляются утверждения типа тех, которые встречаются в недавно появившейся книжке о. Илариона (Алфеева), который говорит, что Климент и Ориген вели «интенсивный поиск синтеза» между христианством и эллинизмом», а святые каппадокийские отцы «внесли значительный вклад в пропаганду» (sic! лексика марксизма-ленинизма обретает новое звучание. – Л. С.) античной учености на христианской почве». См.: Иларион (Алфеев), иером. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 100–101.

808 - См. высказывание И. В. Попова: «Терпение и кротость казались ему добродетелями, превышающими наличность человеческих сил, но эта-то пылкость характера делала из него лучшего бойца за христианство против язычников, иудеев и еретиков» (Попов И. В. Тертуллиан. (Опыт литературной характеристики). Сергиев Посад, 1913. С. 3).

809 - Киприан (Керн), архим. Патрология. 1. Париж; Москва, 1996. С. 156.

810 - Пюэш Э. Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб., 1897. С. 341. Ср. также мнение И. В. Попова (явно зависящее от Пюэша): святитель «не внес со своей стороны ничего нового и оригинального в тот процесс превращения живой и непосредственной веры в соответствующие и укрепляющие ее понятия и теоретические формулы, который

потребовал от Восточной Церкви столько усилий и сопровождался столь ожесточенной борьбой партий и сект. Для истории догматов толстые фолианты его творений не дают ничего» (Попов И. В. Святый Иоанн Златоуст и его враги. Сергиев Посад, 1908. С. 13).

[811] - Флоровский Г. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 210.

[812] - Сагарда А. И. Лекции по патрологии, читанные студентам С.-Петербургской Духовной Академии в 1911/12 уч. году (литография). СПб., 1912. С. 166–167.

[813] - Печатается по: Размышление о судьбе православной патрологии. Портал Богослов.ru. 30 марта 2009.

[814] - Печатается по: Нескучный сад. № 2. М., 2010.