АНТОЛОГИЯ

ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

ТОМ I



ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

АНТОЛОГИЯ ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

ортодоксия и гетеродоксия

В 2-х томах



ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
КАФЕДРА ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

БРАТСТВО СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

ФОНД СВЯТОГО ДИМИТРИЯ СОЛУНСКОГО

СЕРИЯ «ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Издание пустыни Новая Фиваида
Афонского Русского Пантелеимонова монастыря



Святая гора Афон

АНТОЛОГИЯ ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

ортодоксия и гетеродоксия

Том I

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НИКЕЯ»
ИЗДАТЕЛЬСТВО РХГА
МОСКВА–САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2009

УДК 215(4) "07/12"
ББК 86.3(4)+87.3(0)
А72

По благословению Игумена Афонского
Русского Пантелеимонова монастыря
Священно-архимандрита Иеремии

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 08-03-161д

Рецензенты:
Доктор философских наук В. М. Лурье
Ph.D, кандидат богословия архим. Кирилл (Говорун)
Доктор философских наук Р. В. Светлов

Составители: *Г. И. Беневич, Л. В. Бурлака*

Научные редакторы: *Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков*

Руководитель проекта: *Л. В. Бурлака*

Рекомендовано ученым советом РХГА в качестве учебного пособия
для студентов и аспирантов философских и теологических специальностей

А72 Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия : В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. – 672 с. – (Smaragdos Philocalias; Византийская философия: т. 4.)

ISBN 5-98478-001-9

Антология представляет собой первое в России издание, в котором сведены под одну обложку сочинения православных и «еретиков», охватывающие почти полтора тысячелетия. Многие тексты, вошедшие в Антологию, на русский язык переведены впервые, а сопровождающие их статьи написаны с учетом последних достижений современной патрологической науки.

В первый том вошли сочинения более чем двадцати пяти авторов II-VI вв. Проблематика тома охватывает полемику с гностицизмом, формирование основ церковного вероучения, оригенизм, триадологические и христологические споры, формирование христианской антропологии и другие вопросы, ключевые для понимания мира восточно-христианского богословия и культуры.

© Издательство «Никея», 2009
© Русская Христианская Гуманитарная Академия, 2009
© Smaragdos Philocalias, изд. проект Д.А. Поспелова, 2009
© Г. И. Беневич, составление, вступительная статья, 2009
© Коллектив авторов, 2009

ВВЕДЕНИЕ

Настоящая двухтомная «Антология», подготовленная издательством Русской христианской гуманитарной академии, представляет собой продолжение проекта, начавшегося изданием двухтомной «Антологии средневековой мысли»[1]. Тем не менее, предваряя материалы, входящие в данную «Антологию», необходимо отметить, что речь идет не просто о собрании текстов и исследований теологов и философов восточного Средневековья, в первую очередь, византийских; мы имеем дело с совершенно иным миром, чем средневековый западный. Этот мир, хотя он и дальше от нас по времени, но в определенном смысле намного ближе к нам. Это видно хотя бы по тому, что совсем еще недавно он был под запретом.

В самом деле, с изучением восточно-христианской богословской мысли в советское время дело обстояло еще хуже, чем с западной средневековой; последняя, хотя и крайне убого, изучалась в светских вузах, какие-то памятники даже издавались. Что же касается мира восточно-христианского богословия, то, за редчайшими исключениями, даже в духовных учебных заведениях, не говоря уж о светских, процесс издания, комментирования и осмысления сочинений, представляющих этот мир, был практически остановлен. Судьба освоения восточно-христианской мысли в России оказалась не столь благополучной и после падениях коммунистической идеологии; если изучение схоластики достаточно быстро и легко (если не считать проблемы недостатка серьезных специалистов) внедрялось на философских кафедрах университетов, поскольку ее значимость для истории философии никому не приходилось доказывать, то восточно-христианской мысли «прописку» на философских кафедрах в современной России получить удается с огромным трудом, несмотря на то что на Западе за последнее столетие издано немало сочинений, доказывающих существование «византийской философии», или «философии отцов», которая и может, и должна изучаться в рамках курса истории философии[2].

---

[1] Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. В 2-х томах / Под ред. С. С. Неретиной. Сост. С. С. Неретина, Л. В. Бурлака. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001–2002.

[2] См.: *Tatakis B.* Philosophie Byzantine. Paris, 1949; *Wolfson H.* The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, 1976; *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Ent-

Причина этого неприятия светскими вузами, в особенности кафедрами философии, византийской мысли очевидна: она представляется конфессиональной, относящейся более к богословию, чем к философии, а богословие с этой точки зрения должно изучаться в соответствующих духовных школах – семинариях и академиях. В таком подходе есть своя правда; состоит она в том, что, в отличие от западной средневековой мысли, в восточно-христианской вычленить чисто философский аспект, в том смысле этого слова, к какому мы привыкли, когда говорим о философии античной или философии Нового времени, чрезвычайно сложно. Даже у тех авторов, которые в восточно-христианской традиции заслужили имени «философа», как, например, Максим Исповедник[3], хотя порой и встречаются чисто философские доказательства и рассуждения, не опирающиеся на Откровение, т. е. Св. Писание и Предание, однако эти доказательства, во-первых, достаточно редки, а во-вторых, все равно поверяются и подкрепляются данными Откровения и так или иначе встроены в ссылающуюся на него богословскую мысль. Исключения есть (среди наиболее заметных можно назвать великого философа и ученого VI в. Иоанна Филопона), но они только подтверждают правило. Действи-

---

wicklung. München, 1977; *Benakis L.* Studies and Texts in Byzantine Philosophy. Athens, 2002; *Idem.*, Post-Byzantine Philosophy. Research in the sources. Athens, 2001; *Kapriev G.* Philosophie in Byzanz. Würzburg, 2005; The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A. Armstrong. London, 1967; Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / Ed. by K. Ierodiakonou. Oxford, 2002. При этом следует отметить, что едва ли не первые работы по данной теме, хотя и опубликованные по-французски, принадлежат русскому византинисту В. Е. Вальденбергу: *Valdenberg V. J.* Sur le caractère général de la philosophie byzantine // Revue d'histoire de la philosophie, Paris, 1929. Pp. 277–295; *Idem.*, La philosophie byzantine aux IVe–Ve siècles / Byzantion. 4, 1927–1928. P. 237ff. В современной России тоже начали появляться первые исследования на эту тему, наиболее значительным из которых на сегодня является монография: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. Впрочем, постановка вопроса о «византийской философии» и ее понимание у Лурье существенно отличается от постановки вопроса у перечисленных выше западных авторов.

[3] Ср. из службы прп. Максиму: «Собравший ведение о предметах земных и небесных, Максим справедливо называется философом» (Канон, песнь V, цит. по изд.: Житие преподобного Максима и службы ему / Пер., изд. и прим. проф. М. Д. Муретова // Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Сергиев Посад, 1915. С. 266); или: «Философией украсив жизнь свою, богомудрием ты себя осиял, почему, отличаясь в том и другом, прекрасным исповеданием ты запечатлел то и другое» (Стихиры на стиховне октоиха, цит. по изд.: Там же, с. 257).

тельно, относительно сочинения того же Филопона «О вечности мира, против Прокла», в котором он, практически не ссылаясь на Откровение, доказывает, что мир не вечен, а сотворен, среди ученых идут горячие споры, писал ли Филопон его как апологет христианства или же следовал одной из традиций в эллинистической философии[4]. В самом деле комментатор Аристотеля Филопон с его многочисленными философскими работами (причем не учебными, а оригинальными и творческими) – одно из немногих исключений, поскольку он известен как своими «чисто философскими» сочинениями, так и богословскими (впрочем, здесь он заслужил славу еретика – «монофизита» и «тритеита»). Как правило, философия и богословие в восточно-христианской мысли так сплетены, что провести четкое различие между ними крайне затруднительно. В Византии, конечно, существовала традиция комментирования Аристотеля и отчасти других античных философов; то и дело византийцы-христиане обращались к изучению неоплатоников, и в этом специфическом смысле можно

---

[4] В частности, в то время как Майкл Шер отстаивает мнение, что Филопон полемизировал с Проклом с христианских позиций (см.: *Share M.* Introduction / Philoponus. Against Proclus's «On the Eternity of the World 1–5» / The Ancient Commentators on Aristotle. Ithaca, 2005), издатель и переводчик трактата Прокла «О вечности мира» Хелен Ланг отстаивает мнение, что не только Прокл в своем трактате полемизировал не с христианами, как многими считалось, а с одной из линий в среднем платонизме (Плутархом и Аттиком), но и Филопон полемизирует с Проклом исходя из чисто философских предпосылок, т. е. в рамках неоплатонической философии, а не с позиций христианина (см.: *Proclus.* On the Eternity of the World (de Aeternitate Mundi) / Greek text with introd., transl., and comm. by H. S. Lang and A. D. Macro. Berkeley, 2001). Мы останавливаемся на этой проблеме подробнее в статье «Иоанн Филопон» в настоящей «Антологии». Здесь же отметим, что существенным нам представляется не столько то, с христианских или не с христианских позиций полемизирует с Проклом Филопон, а то, *как* он это делает. Если, скажем, прп. Максим Исповедник в своих «естественных умозрениях», пусть и не ссылаясь на Писание и отцов, практически никогда не ссылается и на конкретных «внешних» философов, даже там, где что-то заимствует у них, то Филопон в споре с Проклом делает это постоянно, давая ссылки на Аристотеля, его комментаторов, Платона и т. д. То есть дискурс Филопона разворачивается на собственно философском поле, хотя это и не значит, что в этом поле для него есть непререкаемые авторитеты, о чем свидетельствует, скажем, его трактат «О вечности мира, против Аристотеля». Напротив, Максим в той же полемике о вечности мира (ее можно встретить в некоторых главах «Трудностей к Иоанну») не ссылается ни на чьи аргументы конкретно, и не обозначает четко, с кем он полемизирует. Его дискурс является скорее полемической защитой догмата, чем философским рассмотрением вопроса. В переписке с нами Хелен Ланг согласилась с этим соображением.

говорить о философии в Византии[5], но не это составляло «нерв» интеллектуальной жизни византийцев (так мы будем называть ромеев (римлян), мысливших и писавших не на латыни[6]).

Если бы мы захотели сказать о том, что для самих византийцев было наиболее существенным в их мысли, какие в ней были наиболее важные различия и особенности, которые бы характеризовали «натяжения» внутри нее самой, то, в отличие от средневековой западной мысли, где вполне адекватным описанием будет говорить о реализме, номинализме и концептуализме, или, например, о томизме или скотизме, для восточно-христианской мысли ничего подобного сказать нельзя. Хотя в отдельных, обычно популярных, исследованиях и говорится о тяготении тех или иных богословов к Платону или Аристотелю, но все это достаточно условно, поскольку сами христианские богословы в Византии обычно подчеркивали, что не следуют во всем ни одному из языческих философов[7]. Можно найти в учебниках и представление о существовании Александрийской и Антиохийской школы в восточно-христианском богословии, но и это деление весьма условно. В одной и той же Александрии или Антиохии можно увидеть богословов, придерживающихся противоположных христологических учений и направлений (достаточно вспомнить «антиохийца» Раввулу Эдесского – единомышленника, с определенного времени, Кирилла Александрийского и «антиохийца» же Иву Эдесского, писавшего против Кирилла). Точно так же среди приверженных богословию Кирилла Александрийского, т. е. считающих себя таковыми, можно увидеть и «православных», и «монофизитов». Кавычки в последних двух словах не случайны, поскольку каждая из сторон считала и называла себя православной, а другой присваивала какую-нибудь обидную и не всегда отвечающую сути дела кличку.

И хотя в пылу полемики и на Востоке противную сторону часто называли по имени вождей того или иного направления, считавшегося еретическим – «несторианами», «северианами»

---

[5] Во многом авторы, чьи сочинения перечислены в прим. 2, именно это и имеют в виду, когда говорят о «византийской философии»; исключение представляет подход В. М. Лурье.

[6] Или не только на латыни (как, скажем, Юстиниан), но и по-гречески, и отчасти на других языках народов Византийской империи, кроме латыни.

[7] Платону и «не повезло» больше всех из античных философов, т. к. его учение о предсуществовании душ и вечных идеях было не раз осуждено в Византии, и в то же время «повезло» больше всех, т. к. его учение о бессмертии души и независимости ее собственной жизни от тела, как и многие другие аспекты его философии (в том числе и учение об идеях), были восприняты после определенной переработки.

или «максимитами»[8], но самоназвание, а главное, самопонимание всех этих течений обычно было – «православные». Главным натяжением в поле восточно-христианской богословской мысли, таким образом, всегда было натяжение между «православием» и «ересью», точнее «ересями» (поскольку последних всегда было множество), или, если выражаться менее идеологизированно и более научно, – разделение между «ортодоксией» и «гетеродоксией». Спор всегда шел именно об этом – какое учение считать православным, а какое еретическим.

Было бы ошибкой утверждать, что причина такого разделения исключительно политическая, т. е. та, что Византийскому государству, начиная уже со времени имп. Константина, требовалась единая вера, которая бы сплачивала все население православной империи вокруг православного исповедующего ее императора, который подтверждал решения Вселенских соборов, возводя их в ранг закона. Доля истины в том, что одна из причин натяжения восточно-христианской мысли по линии «православие» – «ересь» вследствие такой политико-идеологической востребованности «православия», безусловно, есть. Тем не менее сама забота о правильности исповедания, как и полемика с ересями в Церкви, начинается задолго до возникновения христианской империи в IV в. Эта полемика начинается вместе с христианством[9], а в III в. у Мефодия Патарского уже встречается понятие о правильном, «ортодоксальном» толковании Св. Писания[10]. Таким образом, можно сказать, что это Церковь, никогда не остававшаяся равнодушной к тому, что ее члены исповедуют, навязала государству и византийскому обществу такие «правила игры», в соответствии с которыми общество и государство не могло, претендуя быть христианским в церковном смысле, оставаться равнодушным к

---

[8] Т. е. последователями Максима (так, например, называл приверженцев богословия Максима Исповедника монофелит Макарий Антиохийский).

[9] См.: *Le Boulluec A.* La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles. Paris, 1985. Само же именование «православные», кажется, впервые обнаруживается у Климента Александрийского, который, впрочем, по замечанию А. М. Шуфрина, вероятно, предпочел бы охарактеризовать свое учение скорее как «гностическое», чем как «православное». Климент делает различие между гностиками истинными и ложными, но упоминает лишь «так называемых» православных, но не истинных, с которыми мог бы себя отождествить: «Делает [свое дело] и скот, гонимый понуждающим [его] страхом. Не [так] ли и [так] называемые православные [или: называющие себя "православными"] (οἱ ὀρθοδοξασταὶ καλούμενοι), налегают на добрые дела, "не ведая, что творят" (Лк. 23, 34)» (Строматы 1.45.6, пер. А. М. Шуфрина).

[10] См.: Пир десяти дев 3.10.

вере, которую исповедуют его граждане. Государство, конечно, извлекало или пыталось извлечь свою пользу из сплочения граждан на основе единой веры, да и само сплочение осуществляло своими специфическими методами, однако не следует забывать, что никогда не было наперед известно, какая именно вера «православная», и в каждый момент истории это решалось как бы заново. Все общество, в том числе и император, стояло перед необходимостью определяться в своей вере (уже имп. Константину пришлось выбирать между Арием и его противниками, и выбрал он в конечном счете скорее именно ариан[11]). Единственно, чего византийское общество и государство не могли, претендуя на имя православных, – это отказаться от такого самоопределения. Точнее, Византия знает немало попыток таких «приостановок» в догматической полемике, например печально известный «Типос» (действовавший с 648 по 680 г.), запрещавший спор об одной или двух волях во Христе. Но никогда периоды идеологических компромиссов и «паузы» в спорах не могли прекратить саму полемику; почему святые обычно и выступали против таких «пауз», выгодных до поры до времени государству, но не православию.

Итак, если в самом деле восточно-христианская богословская мысль до такой степени религиозна, то в каком смысле она все же может быть предметом объективного научного и философского анализа, т. е. быть интересна и важна не только верующим, преподаваться в светских вузах, – да и так ли это? Вопрос этот, как известно, всерьез занимает наше общество в последнее время, в первую очередь в связи с проблемой преподавания «Основ православной культуры» (ОПК) в школе и с вопросом о признании ВАКом теологии как научной дисциплины. Мы не станем здесь пускаться в рассуждения на эту тему, отметим лишь, что считаем настоящую «Антологию» вкладом (пусть и скромным) именно в научное изучение мира восточно-христианской богословской мысли в России[12]. По крайней мере мы стремились к максимальной объективности в освещении представляемого

[11] Дело не только в крещении на смертном одре, вероятно принятом от арианина Евсевия Никомедийского (может быть, он крестился и при других обстоятельствах), но и в религиозной политике Константина Великого в целом, в рамках которой он отправил в ссылку Афанасия Александрийского и ряд других сторонников единосущия.

[12] Не в меньшей степени, чем научные, составители «Антологии» преследовали учебно-просветительские цели. Так что статьи, посвященные ряду авторов и тем, носят по преимуществу учебный характер, а по ряду других – являются научными исследованиями. С учебными же целями связано и снабжение «Антологии» хронологической таблицей и словарем основных богословских терминов.

материала, анализ которого не искажался бы конфессиональной принадлежностью составителей и авторов статей «Антологии».

Говоря конкретней, речь идет о том, что в научном мире называется «патрологией», которая занимается объективным, научным изучением наследия (и всего контекста жизни и деятельности) и тех, кто в Православной Церкви именуется святыми отцами и учителями, и тех, кто считается Православной Церковью «еретиками». Исходя из этой установки, а также из самого факта, что мир восточно-христианской мысли, начиная с самых ранних отцов и учителей Церкви и вплоть до падения Византии (а на самом деле, в той мере, в какой он жив и до сих пор), поляризовался по линии «православие» – «ереси», мы составили эту «Антологию», учитывая в максимально возможной для нас степени произведения не только отцов и учителей господствующего исповедания Византийской империи, но и тех, с кем они полемизировали и кто верил в другую «ортодоксию», а в глазах первых были «еретиками».

В этом отношении наша «Антология», сколько нам известно, представляет из себя нечто новое. Никогда еще сочинения «православных» и «еретиков», сопровождаемые статьями, вводящими в проблематику их споров, охватывающими почти полтора тысячелетия, не сводились вместе под одной обложкой. Такой охват имеет, разумеется, свои издержки, и не все периоды истории восточно-христианской богословской мысли представлены в «Антологии» одинаково подробно. Больше всего «повезло» IV в., когда закладывались основы православного богословия; менее подробно представлен VI в., особенно богатый на разнообразные ереси, связанные с внутренними расколами в лагере «монофизитов». Еще менее подробно мы смогли представить историю христианской мысли поздней Византии. Хочется выразить надежду, что в будущем, когда условия будут более благоприятными, можно будет подготовить аналогичную «Антологию», в которой бы каждый век истории Византии был представлен отдельным томом, а некоторые, как, например, VI в., – сразу несколькими. Мы прекрасно сознаем, что делаем лишь первый шаг в представлении российскому читателю всего многообразия течений, направлений и имен в восточно-христианской богословской мысли[13].

Разумеется, патрологи на Западе, а отчасти и в России, уже давно занимаются всеми авторами, представленными в настоящей

---

[13] В частности, за редкими исключениями мы ограничились текстами, написанными по-гречески, в то время как существует целый весьма разнообразный и богатый мир, точнее – миры, негреческой восточно-христианской богословской мысли.

«Антологии», тем не менее нам неизвестны попытки сведения текстов «православных» и «еретиков», как и многовековой полемики между ними, под одну обложку ради того, чтобы представить мир восточно-христианской мысли во всем его многообразии, сложности и, как теперь говорят, «полифонии». В нашем подходе мы исходили именно из принципа «диалогичности», стремясь по возможности дать голос каждой из сторон в имевшем тогда место споре или, по крайней мере, охарактеризовать сам этот спор.

В наш век политкорректности такое сведение вместе «православных» и «еретиков» может показаться неким проектом по стиранию границ между православием и ересью, и у такого опасения есть основания. Дело в том, что за последние примерно сто лет в патрологии и богословии, в первую очередь на Западе, наметились явные тенденции по «реабилитации еретиков» в свете новых данных об их сочинениях. Были найдены или заново прочтены многие тексты, которые прежде не изучались или были неизвестны; в этом контексте переосмыслялись те, зачастую несправедливые, обвинения, которые были возведены, скажем, на Нестория или Севира Антиохийского во время полемики с ними господствующей Церкви. Экуменические процессы, имевшие место в средине XX в. в ситуации, когда христианство во всех своих основных исповеданиях было теснимо тоталитарными антихристианскими режимами и миром потребления, приводили к определенному сближению христиан различных деноминаций. Это, в свою очередь, подталкивало к переосмыслению прошлого, ожесточенной, отнюдь не политкорректной полемики, которая имела место в Византии и на соседних с нею землях. Таким образом, если в дореволюционной России объективному изучению мира восточно-христианской богословской мысли в определенной степени препятствовала идеология триумфалистской православности, насаждавшаяся в государстве, да и просто «духовная цензура», то в наше время мы испытываем скорее давление иного рода, когда определенные тенденции, противоположные прежнему конфессиональному идеологизму, подталкивают исследователей к тому, чтобы свести на нет различия между учениями тех или иных древних авторов, которые почитаются «отцами и учителями» в различных Церквах, а друг друга обвиняли в ереси.

В определенной степени патрологическая наука, стоящая «над схваткой», по крайней мере как всякая наука, претендующая на объективность, стала брать на себя посреднические функции, вольно или невольно примиряя те или иные неустранимые до нашего времени противоречия и расхождения. В самом деле, ведь в принципе не исключено, что политико-идеологическая

борьба, да и просто различие культур между Востоком и Западом, Византией и ее окраинами (Сирией, Египтом, Арменией) были действительными причинами церковных расколов – а вовсе не различия в вере. Тем не менее подлинная объективность требует сегодня от ученого отдавать отчет в том, что давление, которое он испытывает со стороны «объединяющегося мира», не менее сильно, чем некогда ученые могли испытывать со стороны конфессионального государства. Безусловно, необходимо исследовать, в какой степени полемика между различными древними христианскими авторами была обусловлена различием в философских предпосылках, культурными различиями и политико-идеологическими факторами, препятствующими их взаимопониманию. Тем не менее полагать, что все догматические споры могут быть сведены к влиянию этих факторов, а серьезного отличия в вере не было, было бы не менее наивно, чем не придавать значения существованию этих факторов.

Иными словами, в нашей «Антологии», сводя вместе «ортодоксию» и «гетеродоксию», мы далеки от идеи искусственного и поверхностного стирания границы между ними. Тем не менее мы считали необходимым подчеркнуть для русского читателя, в какой большой степени то, что он знает в качестве православного учения, сформировалось в неполиткорректном, но весьма плодотворном «диалоге» с тем, что он знает как «ересь». Уже первые авторы, представленные в настоящей «Антологии», – Ириней Лионский и Климент Александрийский – сформулировали многие положения своего учения в полемике с «лжеименными» гностиками, невольно побудившими этих авторов к созданию первых богословских систем в истории церковной традиции[14].

Стремясь подчеркнуть, какое большое значение в истории становления церковного учения имела полемика Климента Александрийского с гностицизмом, мы поместили в «Антологию» статью, написанную на основе книги А. М. Шуфрина[15], в которой уделяется особое внимание тому, как Климент именно в полемике с гностицизмом, многое заимствуя из него и переосмысляя в церковной перспективе, впервые сформулировал мистериальное

---

[14] Отсутствие в «Антологии» мужей апостольских и ранних апологетов (Иустина Философа, Татиана, Феофила и других) не означает какой-либо их недооценки. Просто, с одной стороны, Ириней и Климент вполне представляют вершину той же традиции, а с другой – сочинения самых ранних отцов в последнее время в России неоднократно переиздавались и комментировались.

[15] *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies In Clement Of Alexandria's Appropriation Of His Background. New-York, 2002. (Patristic Studies 5).

богословие крещения, как и богословие Фаворского света[16]. При этом Шуфрин подчеркивает и различный характер полемики с гностиками Иринея и Климента, что особенно интересно, т. к. позволяет понять, что и у отцов и учителей Церкви был весьма плодотворный диалог друг с другом, в котором они не обязательно во всем соглашались.

Эта «динамика» и «натяжение» в богословской мысли не только между «православием» и «ересью», но и между самими святыми отцами и церковными писателями неоднократно подчеркивается на протяжении всей «Антологии» (наиболее ярки здесь споры V в. между «александрийцами» и «антиохийцами», но ими дело далеко не исчерпывается).

Важным для нас было рассмотреть и «диалог» православия с той или иной «ересью» на протяжении всей истории их взаимодействия. Не всегда ограниченный объем данной «Антологии» нам это позволял, но в ряде случаев этот замысел удалось осуществить. В первую очередь, это касается учения Оригена –

---

[16] Собственно, как показывает в своей книге А. М. Шуфрин, представление о «гностицизме» как о монолитном явлении, каким его изображает, возводя «генеалогию» всех «гностиков» к Симону Волхву, Ириней Лионский, – это ересиологический, а затем и патрологический конструкт. С точки зрения Шуфрина, если говорить о начале христианской мысли, то в большой степени ее зачинателями были александрийцы Василид и Валентин. Так что, по сути, богословская мысль первых, признанных затем Церковью, философски мысливших богословов-систематиков Иринея и Климента сформировалась именно в результате плодотворной полемики с этими александрийцами и их учениками. От них же (через голову Иринея и Климента) отталкивался в своих построениях и Ориген. Последующее христианское философское богословие вело диалог с Оригеном, многое воспринимая от него, но одновременно и отталкиваясь. Это можно сказать (хотя и в разном смысле) и про Ария, и про Каппадокийцев. Наконец, Максим Исповедник в своем творческом преодолении Оригена востребовал важнейшие моменты учения Иринея (в частности, теорию возглавления (ἀνακεφαλαίωσις) всего творения Христом) и Климента (его логологию, восходящую, впрочем, еще к Филону Александрийскому и Иустину Философу). Учение же Климента о Фаворском свете через ряд передаточных звеньев было востребовано уже в конце византийского периода истории православного богословия у Григория Паламы. В том месте, которое мы уделяем в нашей «Антологии» Клименту Александрийскому, мы расходимся с перспективой на патристическую мысль В. М. Лурье, который в своей «Истории византийской философии» не уделил Клименту сколько-либо значительного места. Тем не менее, пользуясь случаем, хотелось бы выразить признательность В. М. Лурье как одному из инициаторов составления настоящей антологии. Хотя идея книги впоследствии и претерпела ряд существенных изменений, настоящее издание во многом обязано своим существованием его первоначальной инициативе.

одного из наиболее выдающихся христианских мыслителей всех веков. В «Антологии» представлены тексты не только самого Оригена, достаточно хорошо известного русскому читателю, но и впервые в России публикуется перевод из сохранившегося по-сирийски «Послания к Мелании», сочинения последователя Оригена Евагрия Понтийского, не меньше чем Ориген повлиявшего на формирование не только монашеской письменности, но и (пусть зачастую и по принципу отталкивания) христианской онтологии. Кроме этого в настоящей «Антологии» публикуется перевод с сирийского отрывка из продолжающего традицию Евагрия мистического сочинения «Книги Иерофея»[17]. Касаемся мы и возможного влияния учения Оригена на формирование триадологического учения Церкви в IV в. Тема оригенизма затрагивается также в статьях, посвященных Леонтию Византийскому и Иоанну Филопону, испытавших на себе его влияние. Наконец, представление истории взаимодействия с оригенизмом завершается в данной «Антологии» главой, посвященной полемике Максима Исповедника с оригенизмом и радикальным антиоригенизмом (sic!). Именно Максим Исповедник в VII в. сумел создать настоящую альтернативу оригенизму, т. е. и учению самого Оригена, и наследовавших ему; эта альтернатива, однако, как мы стараемся показать, была выстроена с учетом всего позитивного потенциала оригенизма, которым зачастую пренебрегали борцы с оригенизмом в VI и VII вв., впадая в противоположную крайность и лишая церковное учение того духовного потенциала и той сотериологической силы, которыми хотя и злоупотребляли, но которые использовали последователи Оригена. Антиоригенистическая полемика Максима представлена в «Антологии» переводом знаменитой 7-й трудности из «Трудностей к Иоанну» (Ambigua) Максима, в которой он разбирает место из Григория Богослова, толковавшееся оригенистами как подтверждавшее их учение.

Другая сквозная линия диалога между ортодоксией и гетеродоксией, представленная в настоящей «Антологии», связана с триадологическим учением. Мы начинаем эту линию с Иринея Лионского и Оригена, уделяя далее особое внимание триадологическим спорам IV в. Здесь мы представляем русскому читателю не только известные сочинения таких отцов Церкви, как Афанасий Александрийский, Каппадокийцы и Иоанн Златоуст, но и практически не переводившиеся и малоизученные сочинения Маркелла Анкиркого, Евномия и Аполлинария Лаодикий-

[17] Согласно некоторым современным исследователям, эта книга могла повлиять на автора *Ареопагитик*, однако эта гипотеза еще требует серьезной проверки (см. подробнее в статье, посвященной *Ареопагитикам*).

ского. Последний хорошо известен как родоначальник одной из осужденных Церковью христологических ересей IV в., однако в настоящей «Антологии» он представлен не только в этом плане, но и как один из основоположников православной триадологии, возможно, повлиявший на триадологическое учение Каппадокийцев.

В «Антологии» раскрывается практически вся палитра триадологических учений IV в. от моноипостасника Маркелла Анкирского и вплоть до радикальных трехипостасников и гетеросущников аномеев (неоариан). Включение в «Антологию» текстов и исследований, посвященных таким «маргиналам» с точки зрения традиционного «школьного» изложения истории триадологических споров, как Маркелл Анкирский или Аполлинарий Лаодикийский, позволяет, как нам кажется, выстроить правильную перспективу всей истории триадологических споров в IV в., в которой (уже на первом этапе полемики) важное место занимают не только Александр и Афанасий Александрийские, с одной стороны, и Арий и его сторонники – с другой, но и поддержанный Римом Маркелл Анкирский, которого впоследствии Василий Великий называл еретиком (притом что Афанасий Великий оставался с ним в общении). «Натяжение» между Афанасием и Василием Великим по вопросу о Маркелле – один из примеров пограничных явлений в ходе становления православного триадологического учения; именно на таких случаях можно понять, как непросто происходило это становление, какие здесь возникали действительно важные содержательные сдвиги, в частности, при переходе от «староникейцев» к Каппадокийцам.

Публикуя сочинения неоариан – Евномия и Аэция – с подробными исследованиями о них, мы стремились подчеркнуть, какую существенную роль в догматической полемике IV в. сыграло появление триадологии, выстраивающей свою аргументацию логически последовательно и рационально, заявившей о себе в первую очередь в сочинениях этих «еретиков», во многом стимулировавших не менее, как мы стремились показать, философски нагруженный и логически и понятийно выверенный ответ Каппадокийцев, отличавшихся от аномеев не столько силой аргументации, сколько содержанием их веры. Публикация текстов подобосущников, из среды которых когда-то вышел Василий Великий, позволяет отчетливей представить и все переходные звенья на пути восточно-христианской богословской мысли к Никео-Цареградскому исповеданию.

Помимо триадологичеких споров IV в., представленных в первом томе, во втором томе «Антологии» мы представляем менее известную и малоизученную проблему полемики с тритеизмом –

учением, являющимся как будто маргинальной ересью в стане монофизитов, спор с которой, однако, имел впоследствии определенное значение как для христологической полемики VII в. вокруг моноэнергизма и монофелитства, так и, как мы полагаем, для триадологического синтеза Максима Исповедника, чье учение о Троице является продолжением учения Каппадокийцев, один из которых, а именно Григорий Богослов, спорил с тритеитами из «ревнивых не по разуму» (см.: Рим. 10, 2) единосущников и трехипостасников своего времени. В настоящей «Антологии» мы публикуем интереснейшее свидетельство православного ответа на споры, порожденные тритеизмом VI в., возникшие в стане монофизитов, – отрывки изложения триадологического сочинения св. Евлогия, патриарха Александрийского († 607/8 г.), из «Библиотеки» патриарха Фотия[18]. Кроме этого мы приводим и разбираем антитритеитские пассажи Максима Исповедника и Софрония Иерусалимского. Завершается же триадологическая проблематика в «Антологии» классической темой – полемикой с латинянами (и с латиномыслящими византийцами) по вопросу о *Filioque*.

Что касается христологических споров V в., то здесь мы, во-первых, уделили особое внимание их предыстории, т. е. полемике с аполлинарианством, имея в виду не только самого Аполлинария, но и судьбу его формулы «единая природа Бога Слова воплощенная», воспринятой Кириллом Александрийским и ставшей камнем преткновения в спорах V в. Кроме этого, говоря о становлении православной христологии, помимо отражения обычной для этой области проблематики, связанной с утверждением полноты Божественной и человеческой природ во Христе, мы представили и постарались проследить в «Антологии» проблематику, связанную с исповеданием во Христе двух природных действий и воль. При этом мы рассматриваем эту тему не только на материале полемики VII в., но и применительно к христологии IV, V и VI вв., а именно, начиная с ариан, Маркелла Анкирского и Аполлинария Лаодикийского, далее прослеживаем ее, пусть и бегло, у Григория Нисского (в его полемике с Аполлинарием), Кирилла Александрийского, Феодорита Кирского, Нестория, у папы Льва Великого[19], в монофизитском и халкидонитском богословии VI в., и лишь затем подходим к полемике Софрония Иерусалимского

[18] См.: *Фотий.* Библиотека, cod. 230, 278a ff.

[19] Папа Лев Великий наряду с папой Гонорием – два латинских автора, которых мы включили в настоящую «Антологию», поскольку их сочинения сыграли существенную роль в христологической полемике в Византийской империи.

и Максима Исповедника с еретическим моноэнергизмом вокруг трактовки «богомужного действия» из *Ареопагитик*.

Представляя же читателю собственно полемику Максима Исповедника с моноэнергизмом и монофелитством, мы подготавливаем восприятие переводов «Богословско-полемических трактатов», в которых Максим разрабатывает теорию волевого акта, написанных им в ходе этой полемики, публикацией комментированного отрывка из сочинения Немесия Эмесского «О природе человека», повлиявшего на становление соответствующего учения Максима Исповедника.

Говоря о христологической полемике, отраженной в «Антологии», следует отметить, что, наряду с традиционными для этой темы авторами: «александрийцем» Кириллом и «антиохийцами» Несторием и Феодоритом, мы уделяем особое внимание «Константинопольской» школе богословия[20] V в., представленной в «Антологии» Проклом и Флавианом Константинопольскими[21], подчеркивая значение именно этого направления как того «царского пути», по которому в конечном счете и пошло развитие православного богословия в Византии – не потому, что оно было компромиссным, а потому, что именно в нем в наиболее точной и выверенной форме была творчески продолжена применительно к христологии та традиция и тот понятийный язык, которые разработали Каппадокийцы в триадологии[22]. Особый интерес в этом контексте представляет «Томос к армянам» Прокла Константинопольского, специально заново переведенный для данной «Антологии» ввиду его большого значения.

Своеобразным отзвуком этого сочинения, правда больше в плане названия, служит «Послание к армянам» арабо- и грекоязычного богослова VIII–IX вв. Феодора Абу-Курры, жившего за пределами Византии, но представляющего, как и Иоанн Дамаскин, традицию византийского богословия в по преимуществу арабоязычном мире. Впрочем, в отличие от хорошо знакомого

---

[20] Кавычки здесь указывают на то, что такого понятия в литературе нам встречать не приходилось, как и на некоторую условность этого выражения.

[21] В определенной степени к этой школе можно отнести и Златоуста, хотя его корни и «антиохийские».

[22] Кроме этого именно с именем Прокла Константинопольского и его предшественника Аттика (как и с императрицей Пульхерией) следует в большой степени связывать то почитание Богородицы в Православной Церкви, особенно в Константинополе, которое установилось в V в., еще до начала полемики с Несторием. «Мариологии» в настоящей «Антологии» посвящено знаменитое Слово Прокла, которое он произнес в присутствии Нестория, где назвал Деву Марию «Богородицей» и обосновал это именование.

русскому читателю Дамаскина[23], который писал и мыслил по-гречески, Абу-Курра, о жизни которого мы знаем весьма мало, был человек двух культур и находился в постоянном диалоге-полемике как с мусульманами, так и с различными направлениями в не-халкидонитском христианстве, в первую очередь с «монофизитами» (к ним и адресовано «Послание к армянам»). «Диалогичность» Абу-Курры (более заслуживающая этой характеристики, чем полемика византийских авторов[24]), его жизнь на пересечении многих культур и вер делают его сочинения особенно интересными для нашего времени.

Сочинения Абу-Курры – пример поздней полемики с монофизитами, само же это течение представлено в «Антологии» его лидером Севиром Антиохийским, а также Иоанном Филопоном. Из других известных авторов VI в. мы смогли уделить внимание лишь чрезвычайно важному для истории формирования православной христологии Леонтию Византийскому[25] и, в частности, его полемике с Севиром.

Сквозной линией прослеживается в настоящей «Антологии» антропологическая проблематика, которая представлена, в первую очередь, отрывками из сочинений Иринея Лионского, Климента Александрийского, Оригена. Непосредственное отношение учение о человеке имеет и к христологическим спорам, когда, в частности в полемике против Аполлинария, Каппадокийцы и Епифаний Кипрский совершили радикальный поворот от платонической антропологии, отождествлявшей человека с его душой, к антропологии христианской, рассматривающей человека в его цельности (сохраняя, однако, представление о разумной и бессмертной душе как ведущем начале человека). Далее антропологическая тематика затрагивается в «Антологии» применительно к полемике с оригенизмом, а также в связи с теорией о волевом акте, разработанной в сочинениях Немесия и Максима Исповедника. Представлен в «Антологии» и один из основоположников

---

[23] В настоящей «Антологии», стремясь в первую очередь представить авторов менее известных, мы, к сожалению, не смогли уделить должного места Иоанну Дамаскину, что ни в коей мере не означает нашей его недооценки.

[24] Многие его сочинения написаны в жанре диалогов представителей различных вероисповеданий, причем некоторые из них могут отражать реальные диспуты.

[25] К сожалению, мы не смогли включить в «Антологию» таких халкидонитских богословов, как имп. Юстиниан и Леонтий Иерусалимский, тем не менее сама православная христология, сформулированная в VI и VII вв. в полемике с монофизитами и несторианами, в достаточной степени отражена в других статьях «Антологии» (в частности, посвященных учению Максима Исповедника и Феодора Абу-Курры).

православной антропологии – Григорий Нисский. В статье, посвященной Иоанну Филопону, как и в ряде других, обсуждаются вопросы, связанные с приложением антропологической модели «душа–тело» по аналогии к соотношению Божественной и человеческой природ во Христе. Ставится вопрос о влиянии различия антропологических моделей в несторианской, монофизитской и халкидонитской среде на соответствующие христологические учения и обратном влиянии христологии на антропологию. Кроме того, в статье об Иоанне Филопоне затрагивается такой актуальный до сих пор вопрос, как время «одушевления» эмбриона человека разумной душой[26] – вопрос решавшийся по-разному у тех же Филопона и Максима.

Антропологическая тематика освещается и в целом ряде материалов, касающихся причастности разумной твари Богу в контексте учения об обожении, которое является отличительной чертой восточно-православного богословия по сравнению с латинским, и понимается как цель христианской жизни, начиная с Иринея Лионского, Климента, Оригена, и вплоть до позднего византийского богословия исихастов. В этом же контексте рассматриваются и богословские аспекты полемики с латинянами об опресноках в XI в.

Богословская мысль в Византии VIII–IX вв. представлена в настоящей «Антологии» продолжившими Иоанна Дамаскина борцами за иконопочитание Феодором Студитом и Никифором Исповедником, а также Фотием Великим, первым поставившим вопрос о триадологической ереси латинян (*Filioque*). Эти известные темы освещаются в «Антологии» с привлечением ряда новых для русского читателя материалов и отчасти по-новому.

---

[26] Не нужно объяснять, сколь актуален этот вопрос в свете споров об абортах и использовании в медицине стволовых клеток. Достаточно упомянуть, что на учение Максима Исповедника в этой области недавно прямо сослались в докладе «On the place of the human embryo within the Christian tradition and the theological principles for evaluating its moral status» («О месте эмбриона человека в христианской традиции и богословских принципах оценки его морального статуса»), поданном группой видных ученых и теологов разных христианских конфессий в комиссию по исследованиям стволовых клеток, созданную при британской Палате лордов. В этом документе, в частности, утверждается: «В Восточной Церкви св. Максим Исповедник обратился к Воплощению, чтобы осветить трудный вопрос о начале человеческой жизни. Говорится, что Иисус подобен нам во всем, кроме греха, и христиане верят, что Иисус был человеком с самого момента зачатия: отсюда следует, что каждый человек является таковым с самого момента зачатия» (нам была доступна только электронная версия этого доклада на сайте: http://www.linacre.org/atheol.html#anchor27036).

Помимо полемики между «православием» и «ересями» для интеллектуальной жизни византийцев был характерен острый интерес и непростые отношения к «языческой», в первую очередь неоплатонической, философии. В определенной перспективе «язычество» рассматривалось византийцами как одна из двух фундаментальных «ересей», наряду с «иудейством», так что сведение того или иного богословского учения к «язычеству» или «иудейству» считалось у византийских полемистов последним и самым мощным аргументом в споре. В то же время полемический диалог с языческой мыслью, являвшейся для грекоязычных византийцев тем «своим другим», по отношению к которому они все время должны были самоопределяться, не прекращался на всем протяжении истории Византии. В настоящей «Антологии» этот диалог представлен не только отрывками из *Ареопагитик*, но рядом других авторов, практически не переводившихся в России. Это, в первую очередь, Иоанн Филопон, чьи трактаты против неоплатоника Прокла и Аристотеля по вопросу о вечности мира представляют большой интерес и сами по себе (с каких бы позиций Филопон их ни писал, они использовались в христианской апологетике), и в плане дальнейшей разработки их тематики в византийской философии (ряд тех же тем мы находим у Максима Исповедника). Несомненный интерес представляют и авторы «византийского ренессанса» XI в. – Михаил Пселл и Иоанн Итал, философские сочинения которых мало известны российскому читателю, но весьма важны для понимания процессов, происходивших во взаимодействии христианской и языческой мысли в средний и поздний период истории Византии. К этой же группе текстов относятся и впервые публикуемые по-русски отрывки из трактата выдающегося византийского философа и богослова XII в. Николая Мефонского – «Разъяснение о "Первоосновах богословия" Прокла Ликийского, платонического философа». В отличие от Пселла и Итала (особенно последнего) Николай Мефонский ведет полемический диалог с языческой философией, оставаясь на строго православных позициях[27], а сам факт появления такого сочинения в XII в. говорит о том, что неоплатонизм не переставал быть реальностью, с которой следовало всерьез считаться даже в давно воцерковленной империи. Впрочем, мир средне- и поздневизантийской мысли, особенно в ее философском аспекте, еще недостаточно хорошо изучен, причем не только в России, но и на Западе, и мы здесь находимся только в начале пути.

---

[27] В статье о Николае Мефонском рассматривается не только его философское, но и его выдающееся богословское наследие, в частности его вклад в христологию, пневматологию и богословие Евхаристии.

Помимо языческого платонизма и неоплатонизма, существенное влияние на восточно-христианскую мысль оказали стоики. Чтобы подчеркнуть это влияние, которое сказалось в первую очередь в области нравственной философии и аскетики (хотя и не только в них, но и в онтологии[28]), мы включили в настоящую «Антологию» перевод христианской адаптации «Руководства» («Энхиридиона») Эпиктета. Это сочинение в своем первом христианизированном варианте, мало чем отличающемся от «языческого» оригинала, приписывалось знаменитому учителю аскезы V в. Нилу Анкирскому; другая же, более глубоко христианизированная («монашеская»), версия того же сочинения, согласно некоторым гипотезам, связывается с именем Максима Исповедника, который, независимо от того, верны эти гипотезы или нет, несомненно, творчески использовал в своей мысли идеи не только платоников и Аристотеля (и его комментаторов), но и стоиков. История христианской адаптации «Энхиридиона» может существенно расширить или, по крайней мере, уточнить наши представления о том, где пролегает граница между христианским и языческим в области нравственного учения и аскетики.

Исихастская традиция представлена в нашей «Антологии» одним из своих великих праотцев – Симеоном Новым Богословом[29], а также самими отцами-исихастами: Григорием Паламой, Нилом и Николаем Кавасилой и Марком Ефесским. Из многочисленных аспектов полемики XIV в., охватить которую целиком в рамках «Антологии» было просто невозможно, мы выбрали один из наименее известных, но от того не менее важных моментов, а именно, связанный с полемикой Паламы и Нила Кавасилы против выдающегося византийского историка и гуманиста Никифора Григоры, вступившего в спор с исихастами по вопросу о Фаворском свете и Божественных энергиях. Сам Григора также представлен в настоящей «Антологии» отрывками из своих сочинений.

---

[28] Достаточно вспомнить учение о логосах, воспринятое от стоиков или опосредованно через Филона апологетами и Климентом Александрийским, а потом через *Ареопагитики* усвоенное Максимом Исповедником.

[29] Сочинения Нового Богослова являются не только богословием в собственном смысле, т. е. непосредственно свидетельствующим об опыте богообщения и обожения, но в них присутствует и полемический момент, поскольку они заострены против мнения таких, имевших высокое положение в византийском церковном официозе и действительно значительных лиц, как Стефан Никомедийский, которые имели иное в отношении опыта богообщения представление о христианстве и духовной жизни.

Полемика вокруг *Filioque* обсуждается в «Антологии», начиная с реакции патриарха Фотия в IX в. на появление этой добавки к Символу веры у латинян, далее в связи с дальнейшей разработкой учения об исхождении Святого Духа Николаем Мефонским в XII в., и затем в связи с ответом на латинское учение, который дали в XIII в. Никифор Влеммид и Григорий Кипрский, чье триадологическое учение, сформулированное, в частности, на Влахернском соборе 1285 г., легло в основу всей последующей поздневизантийской полемики о *Filioque*[30]. При этом в настоящей «Антологии» представлены тексты, характеризующие полемику вокруг *Filioque* среди самих византийцев, из которых одни заняли пролатинскую позицию, другие выказали себя консерваторами, не готовыми к творческому раскрытию святоотеческого учения, а третьи, как Григорий Кипрский, смогли раскрыть это учение по-новому, отвечая на вопрос, поставленный латинянами об отношении между Сыном и Святым Духом.

Завершает «Антологию» статья, посвященная учению поздних византийских богословов Николая Кавасилы и Марка Ефесского о Пятидесятнице и освящении Святых Даров. В ней кратко подытоживается несколько тем «Антологии», а именно полемика с латинянами о *Filioque*, паламитские споры о соотношении ипостаси, сущности и энергии в Святой Троице и отношении Лиц Троицы к творению и Церкви, и наконец, полемика с латинянами о преложении Святых Даров и участии в этом Святого Духа[31].

Завершая введение в «Антологию восточно-христианской богословской мысли», хотелось бы отметить, что, к сожалению, мы, за редким исключением, не смогли в нее включить сочинений мистагогических (т. е. вводящих в церковные таинства), как и экзегетических и аскетических[32], а сосредоточились в первую

---

[30] Начиная с XIV в. полемика с латинянами по поводу *Filioque* стала вестись с учетом учения об этом Фомы Аквинского, которое стало тогда известно в Византии. Эта тема хотя и не освещается нами подробно, но затрагивается в статье о Ниле Кавасиле.

[31] Евхаристическое богословие обсуждается в «Антологии» также в статье, посвященной полемике с латинянами об опресноках, а учение о Пятидесятнице также в статье о Николае Мефонском.

[32] В этом отношении наибольшее сожаление вызывает отсутствие в «Антологии» текстов, представляющих «Макариев корпус», не только из-за его собственной ценности в плане аскетики и мистического богословия, но и потому, что в связи с ним можно было бы поднять вопрос о мессалианстве – ереси, возникшей в IV в., связанной с определенными установками в понимании аскетики, молитвы, богопознания и Церкви. Мы позволили себе опустить эту тему, поскольку она подробно рассматривается в предисловии А. Г. Дунаева к недавней публикации «Макариева корпуса», где обсуждается и отличие его учения от

очередь на догматической полемике, хотя прекрасно понимаем, что богословие далеко не сводится ни к догматике в узком смысле этого слова, ни, тем более, к полемике о догматах.

Более того, богословие в церковной традиции по своему первому и собственному смыслу есть свидетельство опыта богообщения и обожения. Великие отцы Церкви настаивали на первичности такого опыта по отношению к его рациональному изъяснению, в том числе и в догматике, на невыразимости до конца опыта такого богообщения в слове, как и на том, что никакое научное познание догматов и споры о них не могут заменить самого этого опыта[33].

От имени авторов «Антологии» нам хотелось бы выразить признательность Е. З. Панченко и К. В. Хрусталеву за неоценимую помощь в предоставлении необходимой научной литературы.

Г. И. Беневич

мессалианского (см.: *Прп. Макарий Египетский.* Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. Graec. 694) / Предисл., перев., коммент. указат. А. Г. Дунаева. М., 2002). В то же время проблема мессалианства затрагивается нами в связи с обвинением в этой ереси Симеона Нового Богослова и Григория Паламы в посвященных им статьях.

[33] См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Эссекс, 1990. С. 83.

БОГОСЛОВИЕ II–III ВЕКОВ

ПОЛЕМИКА С ГНОСТИЦИЗМОМ

СВ. ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ

Св. Ириней, епископ Лионский, занимает в истории христианской мысли исключительное даже для своего времени место. Едва ли не на всем, что связано с его именем и наследием, лежит печать новизны. Богословие св. Иринея, хотя оно было развито в первую очередь в контексте полемики с главной ересью его времени – гностицизмом, по своему влиянию далеко выходит за пределы II в., когда жил св. Ириней. Достаточно сказать, что в VII в. прп. Максим Исповедник активно обращался ко многим идеям, восходящим к св. Иринею, иногда прямо называя его. Впрочем, тот факт, что два главных сочинения Лионского епископа до нас дошли не в оригинале, по-гречески, а одно (*Adversus haereses*, «Против ересей») – на латыни, другое же («Доказательство апостольской проповеди», далее – «Доказательство») – по-армянски, говорит о том, что судьба его сочинений в грекоязычной святоотеческой традиции складывалась не столь уж благополучно. Прежде чем обратиться к основным аспектам наследия св. Иринея, приведем краткую его биографию.

Наиболее вероятная дата рождения Иринея: 130–140 гг.[1], место его рождения, как и этническая принадлежность, точно неизвестны, хотя традиционно считается, что он родом из Малой Азии. Родным языком для св. Иринея был греческий. Грекоязычным, вероятно, было большинство христиан Лиона (Лугдуна), города в Галлии, где впоследствии он был епископом. В своих сочинениях св. Ириней выказывает знание риторики и диалектики, сочинений Платона, Гомера, Гесиода и Пиндара. Вероятно, ему были известны и сочинения стоиков и средних платоников его времени.

Духовное формирование св. Иринея происходило в Церкви Смирны. Он вспоминает, что молодым человеком слушал св. Поликарпа Смирнского († 155/6 г.), который, в свою очередь, знал апостолов, в частности, Иоанна Богослова. Преемственность мужам апостольским, к каковым относится св. Поликарп, укорененность в апостольской традиции – одна из характерных черт богословия св. Иринея. Еще достаточно молодым человеком Ириней отправился из Малой Азии на Запад и через Рим прибыл в Лион, где к тому времени уже сформировалась христианская община, главным образом, грекоязычная. Ириней стал вскоре пресвитером в этой общине. Во время гонений 177 г. он был отправлен лионскими исповедниками с письмом к римскому епископу Елевферию († 189 г.), который, к слову сказать, тоже был греческого происхождения. Письмо содержало обращение лионских исповедников, служившее примирению церквей в их разногласиях из-за монтанистов. В нем же было высказано и высокое мнение о самом Иринее[2], который, видимо, был

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] *Benoit A.* Saint-Irénée, introduction à l´étude de sa théologie. Paris, 1960. P. 50.

[2] См.: *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 5.3.4–5.4.1.

сохранен Церковью Лиона в те гонения, и, когда принял мученическую кончину Лионский девяностолетний епископ Пофин, Ириней стал во главе Церкви этого оплота христианства в Галлии[3]. Пришлось св. Иринею участвовать в качестве примирителя и в споре, возникшем при папе Викторе, между римской и малоазийскими Церквями относительно дня празднования Пасхи и длительности поста перед Пасхой. Св. Ириней, хотя и был согласен скорее с римским обычаем, как известно, отстаивал мнение, что разница в обычаях допустима, если она не угрожает единству веры[4]. Церковное предание подчеркивает, что, как бы являя смысл своего имени, св. Ириней был исполнен духовного мира и способствовал сохранению его в Церкви. Мученическую кончину св. Ириней принял, как считается, во время гонений Септимия Севера (ок. 202–203 гг.), хотя известия об этом в современной науке не считаются надежными.

Обратимся теперь к богословскому наследию св. Иринея. Он может по праву считаться первым из отцов Церкви, у которого мы находим более или менее полное разработанное учение по всем основным богословским вопросам. На целостные гностические системы, к тому же весьма разнообразные, авторы, старавшиеся стоять на почве церковного предания – и в этом ряду первым является св. Ириней, – ответили своим развернутым изложением христианского учения. «Против ересей» св. Иринея – первый из дошедших до нас систематических ересиологических и антиеретических трактатов[5], хотя содержание его вовсе не сводится к полемике против ересей.

Опишем кратко основные положения св. Иринея в его полемике с гностиками и некоторые черты его собственного богословия.

Вопреки гностическому разделению на Бога благого, трансцендентного миру и низшего демиурга, сотворившего материальный мир, св. Ириней настаивает на тождестве и единственности «философского», абсолютно трансцендентного творению Бога[6] и Бога как Творца (Против ересей 2.1.1). Многообразие материального творения, множество видов тварей служит для него доказательством преизбыточной благости и мощи Бога; никакой завистливый и слабый демиург, каким его изображают гностики, не может быть творцом такого мира (Там же).

Св. Ириней энергично отрицал множественность внутри самой Божественной реальности, т. е. учение об эонах. По его мнению,

---

[3] См.: *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 5.5.8.

[4] См.: Там же 5.24.

[5] Известно, что до св. Иринея против гностиков писал св. Иустин Философ, но его сочинение, направленное против гностиков, не сохранилось; это, вероятнее всего, свидетельствует, что Церковь приняла в качестве образца антигностической полемики все же сочинение св. Иринея.

[6] Трансцендентность Бога соответствует, в частности, Его непознаваемости по сущности (Против ересей 3.24.2). Бог неисследим и непостижим, всегда ускользает от познания Его тварью (Там же 4.20.4, ср.: 4.19.3, 4.20.6). Он превыше чувственного восприятия, определения, меры, понимания и речи (Там же 1.10.3, 4.6.3, 4.19.2, 4.20.4–5).

гностические эоны происходят от платоновского мира идей. Подобные «идеи», однако, как считали и средние платоники, не могут существовать нигде, кроме как в мысли Бога[7], т. е. не могут быть «частями» Божественной плеромы в качестве, как сказали бы более поздние богословы, отдельных «ипостасей». То, что гностики называют эонами, на самом деле – силы Божии. Бог же един и неделим.

Считать, что ангелы сотворили мир независимо от Бога (как полагали некоторые из гностиков), значит подразумевать, что они могущественнее Бога (могут сделать нечто, что неспособен сделать Он). На самом деле гностики утверждали, что непосредственное соприкосновение трансцендентного Бога с материальным творением в акте творения «запятнает» Его, т. е. нарушит Его трансцендентность и благость (т. к. в творении есть смерть, тление и несовершенство), и именно поэтому они вводили опосредующие звенья в виде демиурга или ангелов, однако св. Ириней, отстаивая благость Бога и Его абсолютное бесстрастие, в то же время настаивал на том, что именно этот трансцендентный Бог является Творцом, сотворившим мир Своей силой и мудростью (Против ересей 4.38.3; ср.: *Платон.* Тимей 29d–30a). Это ставило перед св. Иринеем проблему теодицеи, к которой мы обратимся ниже.

Если мир сотворен против Божией воли или не по Божией воле, Бог ограничен в Своей воле и ведении. Главное отличие св. Иринея от гностиков в понимании творения состоит в том, что он настаивает на радикальной трансцендентности Бога (тварь ни в каком смысле не может быть причастна сущности Бога), и в то же время на том, что Он как Творец творит мир Своей волей. Мир существует потому, что он сотворен по воле Божией из ничего (Против ересей 2.10.2). Как говорит св. Ириней: «Его воля есть субстанция всего» (Там же 2.30.9).

Как замечает Осборн, автор недавно вышедшей монографии об Иринее Лионском[8], св. Ириней и св. Феофил Антиохийский (см.: К Автолику 2.4, 13) первыми из христианских богословов развивают учение о творении «из ничего». При этом между этими богословами есть отличие: св. Феофил считает, что первой фазой того, что называется *creatio ex nihilo*, является творение бесформенной материи (Там же 2.10), для св. Иринея же, как впоследствии для св. Василия Великого в его «Шестодневе», творение материи не выделяется в отдельный акт – это два аспекта одного действия Божия, в котором творение сразу создается оформленным и материальным.

Что касается происхождения греха, то его источником никак не может быть Бог, но исключительно непослушание разумных тварей – во-первых, ангелов, а затем людей. Бог сотворил человека и ангелов свободными от необходимости подчиняться Ему. Люди должны

---

[7] См.: *Armstrong A. H.* The background of the doctrine "that the intelligibles are not outside the intellect" // Les sources de Plotin. Geneva, 1960. Pp. 391–413.

[8] *Osborn E.* Irenaeus of Lyons. New-York, 2003. P. 40.

были утвердиться в свободно избранной любви и послушании Богу, поэтому и была возможность непослушания. Адам и его жена получили все необходимое для жизни от Бога, но, павший первым, сатана соблазнил их, которые были детьми по неведению зла (Против ересей 4.38). Он предложил им совершить нечто по своей воле, а именно стать богами. Согласно св. Иринею (и в этом моменте он один из первых в святоотеческой литературе), уподобление человека Богу, т. е. обожение, было в изначальном плане Божием, но человек должен был получить этот дар от Бога, а не захватить сам. Однако первая чета не дождалась дара Божия. Здесь имеется интересная параллель с учением валентиниан о Софии, которая в нетерпении захотела познать высший эон – Глубину, прежде чем знание о нем было ей дано Умом; у св. Иринея нечто подобное говорится применительно к библейской истории падения. Итак, зло заключается в непослушании разумных тварей, оно повлекло за собой появление смерти и тления, которые, вопреки тому, чему учили гностики, не являются сами по себе злом. Более того, они даны человеку Богом для научения и прекращения греха, иначе человек грешил бы вечно. Смерть – это конец греха (Против ересей 2.28.5). Таким образом, смерть была создана ради свершения замысла Божия, чтобы люди поняли, что уподобление Богу должно совершиться в подобающее время и быть даром Божиим, а не захвачено людьми, словно они имеют на это право (Там же 4.38.4).

Полемизируя против учения гностиков о спасении только духовной части человеческого состава, св. Ириней настаивает на том, что спасен должен быть весь человек. Человек – это не только тело, душа или дух, но все это в целом (Там же 5.6.1). Дух Божий облечет всего человека и преобразит его так, что и тело, не переставь быть телом, будет блистать славой Божией (Там же 5.9.4 и 10.2). Так св. Ириней отвечает на ссылку гностиков на 1 Кор. 15, 50, где говорится, что только дух наследует Царствие Божие, а не плоть. Он ясно показывает, что ап. Павел имеет в виду под «плотью» здесь, во-первых, греховность души, а во-вторых, состояние смертности и тления тела, возникшем в результате грехопадения.

Св. Ириней – первый отец Церкви, который опирается практически на весь корпус Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, какими мы их знаем, хотя полной кодификации Нового Завета в его время еще не было (Там же 4.9.1). Вопреки гностикам, утверждавшим о существовании учения, сохраняемого в тайне от обычных людей, св. Ириней говорит, что есть лишь одно учение, проповедуемое открыто по всему миру, которое было передано Христом апостолам, а от них – Церкви. Св. Писание следует толковать только в рамках этого учения (Там же 4.38.8, 5.20.2). Продолжая традицию типологичекого толкования Ветхого Завета св. Иустина Философа, св. Ириней отвергает методы, воспринятые гностиками из школ аллегорического толкования Гомера. Все события и образы Ветхого Завета должны толковаться как «типы» и «сени» Нового, т. е. как образы спасительного пришествия Христа. Так, против Мар-

киона св. Ириней утверждает единство Ветхого и Нового Заветов во Христе.

Таким образом, как отмечает Осборн[9], св. Ириней отстаивает против гностиков единство Бога, единство человека (как духовно-душевно-телесного) и единство истории спасения, а также единство Писания и Церкви. Единый Бог посредством Своего Духа единит Церковь, ибо где Церковь, там и Дух Божий, а где Дух Божий, там Церковь и благодать (Против ересей 3.24.1). Только единый Дух может сообщать истину и святость Церкви, единой в своей кафоличности, утвердить по всему миру и единое предание. Вопреки делению гностиками всех людей на три группы (духовных, душевных и плотских), св. Ириней отстаивает единство человеческого рода. Все люди созданы по образу и подобию Бога и наделены разумом и свободной волей. Никто из людей не единосущен Богу, не может знать Его сущности, но все могут быть причастны Ему[10].

В сфере *триадологии* св. Ириней утверждает веру в Отца, Сына и Святого Духа (Против ересей 1.10.1, 5.20.1; Доказательство 3). Как Отец, так и Сын именуется им Богом и Господом (Доказательство 47). Св. Дух тоже божественен (Против ересей 5.12.2). Им говорили пророки (Доказательство 6), Он печать Отца и Сына, которой знаменуется и запечатлевается верный (Против ересей 3.17.3). Св. Троица питает верных, чтобы они возрастали в своем совершенстве (Там же 4.38). В самой Святой Троице Отец-Ум является источником Слова-Сына (Там же 2.28.4–6). Отец и Сын пребывают Друг в Друге, согласно Прологу Евангелия от Иоанна, Они совершенным образом знают Друг Друга. Святой Дух именуется св. Иринием «Премудростью» («Софией»). Вероятно, здесь сказалось не только наследие апологетов, в первую очередь, св. Иустина, восходящее к Филону, но и необходимость полемики с гностиками, у которых, в частности у валентиниан, София – низший эон божественной плеромы. Отец и Дух (София) извечно пребывают друг в друге (Там же 2.25.3, 2.30.9, 3.18.1, 4.13.4, 4.20.13). Св. Ириней постоянно подтверждает предвечное бытие и единство Отца, Сына (Слова) и Духа (Софии) (Доказательство 11, 30, 43), Они едины и в Своем действии в творении, и в спасении (Против ересей 5.18.2). Вместе с тем св. Ириней говорит о постепенности в познании в отношении Отца, Сына и Св. Духа (Против ересей 4.20.5, 6; 5.36.2 и Доказательство 7). Чаще всего у св. Иринея встречается концепция восхождения силою Духа к познанию Сына, а через Сына к познанию Отца, Который в совершенном боговидении дарует нетление (Там же 4.20.5, 5.36.2). Некоторые исследователи толкуют это в том смысле, что совершенное боговидение св. Ириней, полемизируя с харизматами-гностиками и, возможно, монтанистами, отно-

---

[9] См.: *Osborn E.* Irenaeus of Lyons... P. 47.

[10] См.: *Andia Y. de.* Irénée, théologien de l'unité // Nouvelle Revue Théologie. 109, 1987. P. 46.

сил лишь к жизни будущего века, отрицая возможность его в этой жизни. Применительно к Сыну и Духу св. Ириней неоднократно (Там же 4, 5) использует свою знаменитую метафору двух рук Отца, с помощью которых Он сотворил человека и которые никогда не покидают Его (Там же 5.1.3)[11]. Тем самым подчеркивается прямое и непосредственное участие Троицы в творении и спасении (Там же 4.20.1). Эта метафора, возможно, подразумевает определенный субординационизм, хотя в целом св. Ириней больше других авторов II в. подчеркивает единство Святой Троицы, как и троичность, и в этом смысле предваряет богословие Никейского периода. Из богословов IV в., по мнению ряда исследователей, триадологию, да и многие другие аспекты учения св. Иринея, включая его учение о рекапитуляции (см. ниже), унаследовал Маркелл Анкирский, оказавшийся, однако, «отставшим» от богословских требований своего времени, которым ответили во всей полноте Каппадокийцы[12].

Одним из самых известных учений св. Иринея, в отличие от его триадологии вошедшим практически без изменений в церковное предание, стало учение о *рекапитуляции* (лат. recapitulatio, греч. ἀνακεφαλαίωσις). Учение это, впрочем, в свернутом виде встречается уже у ап. Павла (см.: Еф 1. 10; Рим. 5 и 1 Кор. 15 и в Ин. 12 и 17). К св. Иринею оно пришло от св. Иустина Философа и было им всесторонне развито. В самом общем виде понятие ἀνακεφαλαίωσις может быть понято как означающее сведение воедино, а именно, начала Божия Домостроительства, бывшего в творении мира и Адама, и Его завершения, происшедшего и имеющего произойти во Христе. Это понятие в контексте учения св. Иринея означает и восстановление во Христе Адама в первозданной красоте, но и более того – возведение человеческой природы в богоподобное совершенство. Кроме этого, ἀνακεφαλαίωσις в буквальном смысле слова означает «возглавление», а именно то, что Сын Божий, Христос, явил Себя главою Церкви, возглавив все человечество, всю тварную природу не только как Бог и Творец, но, так сказать, «изнутри», совершив в Себе Самом ее спасение. Именно этот смысл ἀνακεφαλαίωσις'а всячески обыгрывает прп. Максим Исповедник в своей знаменитой 7-й трудности, толкуя сложное место св. Григория Богосло-

---

[11] Как отмечает Осборн, «рука Божия – это символ нисходящей любви, позволяющей познать Бога. Ибо мы не только познаем Бога лицом к лицу, но и созданы Божественными руками в непосредственной близости. Бог не только говорит с человеком и является ему, но и касается его и формирует его». Сын Божий – «та самая рука Божия, Которой Отец творил Адама, и Он же, оформивший Адама, воспринял человеческую природу, которую сотворил. Так образ формирующей руки-Сына Божия, бывшего первообразом для человека, подготавливает учение о рекапитуляции (восстановлении) Адама во Христе» (*Osborn E.* Irenaeus of Lyons… P. 92).

[12] См.: *Parvis S.* Marcellus of Ancyra and the Last Years of the Arian Controversy. 325–345. Oxford, 2006. В то же время отмечается и влияние св. Иринея на св. Афанасия Александрийского (см.: *Anatolios K.* Athanasius: The Coherence of his Thought. London, New-York, 1998. P. 25).

ва[13]. Метафизический смысл ἀνακεφαλαίωσις'а у св. Иринея тесно связан с Домостроительством спасения и раскрывается во всех основных моментах земной жизни Христа, Который в Себе исправляет и приводит к совершенству нашу природу (Против ересей 3.16.6). В качестве истинного Бога и истинного человека Он – достигнутая цель и завершение всего (Там же 4.6.7, 1.10.3). Люди всех времен и народов собраны под Его началом (Там же 3.16.6). Дело нашего искупления и приведения к Отцу могло совершить только Божественное Слово, ставшее человеком и искупившее все в акте послушания Богу, Которое покрыло древнее непослушание Адама (Там же 5.16.3, 3.16.9). При этом св. Ириней объединяет «моральный» аспект искупления, связанный с восстановлением человека в послушании Богу и Творцу, с аспектом «физическим», связанным с воскресением – победой над смертью и тлением, причастие которому в этой жизни начинается с причастия Телу Христову. Впрочем, ἀνακεφαλαίωσις касается вообще всех людей, даже и не верующих во Христа, т. к. одной из его сторон является всеобщее Воскресение, ибо Новый Адам дарует его всему человеческому роду (Там же 3.18.7). Моральное восстановление человеческого рода было совершено не только Христом, Новым Адамом, но и Девой Марией, Новой Евой, исправившей непослушание ветхой Евы (Там же 3.22.4, 5.19.1). Христос проживает в Своей жизни все основные «возрасты» человека, чтобы спасти нас в каждом из них. Соединение во Христе начала и конца, точнее – исправление «неудачного» начала подчеркивается полемикой о спасении Адама св. Иринея с Татианом, учеником св. Иустина, отклонившимся от православия. В отличие от Татиана, св. Ириней учит, что Адам спасен (Там же 3.23). Понятно, что учение о рекапитуляции совершенно исключало разделение, которое вводили валентиниане, между Иисусом и Христом, Словом и Спасителем, с одной стороны, и Словом и Единородным – с другой. Сын Божий Един (Там же 1.10.1), именно Он воспринял человека, т. е. всю полноту нашей природы – дух, душу и тело, принял Крест и воскрес. В духе раннего иудеохристианства св. Ириней провозглашает святость и Божественную силу Имени Христа (Там же 1.27.4). Во Христе начало, середина и конец всей человеческой истории и истории спасения сведены воедино (Там же 3.24.1), и не только человек, но и все творение в Нем получает свое исполнение, завершение и цель. Все события Ветхого Завета во Христе получают свой истинный смысл. Христос дал нам таинства, именно Евхаристия является мерилом истинности нашего учения, а учение должно быть в согласии с Евхаристией (Там же 4.18.5).

Учение о рекапитуляции у св. Иринея тесно связано с его учением о человеке, созданном по образу и подобию Божию. Валентиниане считали, что богоподобие характерно только для высшей касты

[13] См. рус. пер. в изд: Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. Сс. 256–257, 284–285.

людей – пневматиков, остальные же несут образ Божий, но не могут уподобиться Ему. Для св. Иринея образом Божиим в собственном смысле является Сын Божий, поскольку Он являет Отца; Он приходит в последние времена для того, чтобы показать, что созданный по Его образу человек подобен Ему (Доказательство 22). Только новое человечество во Христе имеет истинное богоподобие. Уподобление Богу совершается Святым Духом, Который отличается от дыхания Божия, сообщенного первому Адаму. Динамика творения человека и его спасения вписана у св. Иринея в его учение о сотворении человека по образу Христа:

> Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо, хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу[14].

Именно во Христе человеческая природа стала поистине духовной, т. е. получила неотъемлемое приобщение к Богу в Духе Святом. Динамика перехода от Адама душевного к Адаму духовному описывается св. Иринеем так:

> Прежняя жизнь изгнана потому, что была дана не чрез Дух, а чрез дыхание. <...> Дыхание временно; Дух же вечен. Дыхание, несколько увеличиваясь и пребывая некоторое время, потом уходит, оставляя то, в чем прежде было, бездыханным. Дух же, окружая человека внутри и вне, всегда пребывает и никогда не оставляет его. <...> Надлежало человеку прежде быть созданным и созданному получить душу, потом же принять общение Духа. Посему и первый Адам стал от Господа «живою душою, второй Адам [есть] Дух животворящий» (1 Кор. 15, 45). Итак, как сотворенный живою душою, обратившись к худшему, потерял жизнь; так тот же самый, возвращаясь к лучшему и получая животворящего Духа, найдет жизнь[15].

Таким образом, св. Ириней противопоставляет временную жизнь, которая могла стать у Адама вечной, если бы он не нарушил заповедь Божию, и вечную жизнь, которая подается во Христе.

Как отмечает Осборн[16], именно св. Ириней более других ранних отцов Церкви потрудился, чтобы сделать причастие или приобщение человека Богу категорией богословской мысли. Учение о причастии тесно связано у него с динамикой перехода от душевно-

---

[14] Против ересей 5.16.2, цит. по изд.: *Ириней Лионский, св.* Творения / Пер. П. Преображенского. М., 1996. С. 480.

[15] Там же 5.12.1–3, цит. по изд.: *Ириней Лионский, св.* Творения... Сс. 480–481.

[16] См.: *Osborn E.* Irenaeus of Lyons... P. 224.

го человека к духовному, совершенного во Христе. Первый человек был причастен жизни, дыхание Божие делало его способным не только жить, но и получить в дальнейшем дар вечной жизни, т. е. приобщиться Богу непреложно (за эту возможность в антропологии св. Иринея, судя по всему, ответственен дух человеческий). Но этого не произошло, душевный человек стал плотским и умирал как всякая плоть. Только во Христе человек приобщается Богу, а значит, вечной жизни, неотъемлемо. Общение с Богом, причастие Богу означает причастие Божественной славе, которое и доставляет человеку нетление и бессмертие (Там же 3.19.1, 4.14.1), боговидение – это обретение бессмертия (Там же 4.38.2–3). При этом св. Ириней не перестает подчеркивать, что дар любви много драгоценнее знания и превосходит все другие духовные дары (Там же 1.26, 4.38.8), так что гностики, стремившиеся к знанию и не стяжавшие истинной любви к Богу и ближним, не имели и истинного знания.

В сущности, св. Ириней заложил едва ли не все основные ставшие впоследствии классическими положения православного учения, хотя учение о таинственной, «мистагогической» составляющей христианской жизни, возможности богопознания, как и целый ряд других моментов учения св. Иринея, обусловленных полемикой с гностиками (например, отсутствие у него аллегорического толкования Писания, развитого впоследствии александрийцами), потребовам дальнейшего уточнения и восполнения. Совершенно отказалась Церковь впоследствии лишь от милленаризма[17] св. Иринея, который он разделял вместе со многими ранними отцами, в частности Папием Иерапольским.

Г. И. Беневич

[17] Учения о тысячелетнем царстве на земле Христа со святыми.

Св. Ириней Лионский
ПРОТИВ ЕРЕСЕЙ[1]

2-я КНИГА

Гл. I. О том, что един есть Бог и что ни выше, ни ниже Его не может быть другого Бога, Начала, Полноты или Силы

1. Надлежит начать с самой первой и важнейшей главы, с Бога Творца, Который сотворил небо и землю и все, что в них, и Которого они богохульно называют плодом недостатка, и показать, что нет ничего ни выше, ни ниже Его: что Он, не принужденный кем-либо, но по Своей воле и свободно сотворил все, так как Он един есть Бог, един Господь, един Творец, един Отец и един содержит все и всему дает бытие.

2. Ибо как может выше Его быть другая полнота, начало или сила или другой бог, когда необходимо, чтобы Бог, Полнота всего, содержал все в Своей неизмеримости и никем не был содержим? Но если есть нечто вне Его, то Он уже не Полнота всего, и не все содержит. Ибо Полноте, или возвышенному над всем Богу, недостает того, что, как они говорят, вне Его. Но что имеет недостаток, и от чего отнято что-либо, то не есть Полнота всего. Он также будет иметь начало, средину и конец в отношении к находящимся вне Его. Но если Он имеет конец во отношении к тому, что ниже, то имеет и начало в отношении к тому, что выше. Равным образом необходимо Он должен испытывать то же самое с прочих сторон и содержаться, ограничиваться и замыкаться теми [существами], которые находятся вне Его, ибо предел снизу необходимо ограничивает и окружает того, кто оканчивается на нем. Таким образом, по их мнению, Отец всего – Которого они называют Предсуществующим и Первоначалом – с их Полнотою [Плиромою] и благой Бог Маркиона будет во что-то вделан, включен и окружен другою силою, которая должна необходимо быть больше Его, потому что то, что содержит, больше того, что содержится; большее же сильнее и наиболее могущественно, а то, что есть больше, сильнее и могущественнее, то будет Бог. <...>

Гл. X. Писание превратно изъясняется еретиками; Бог все сотворил из ничего, а не из предсуществовавшей материи

1. Итак, весьма неразумно, обходя истинного и всеми засвидетельствованного Бога, искать выше Его другого, который не существует и никогда не был никем возвещаем. Ибо, что о нем ничего ясно не было сказано, они и сами свидетельствуют, потому что, превратно приспособляя к вымышленному ими существу притчи, которые сами еще требуют изъяснения, они очевидно производят ныне на

---

[1] Текст приводится по изд.: *Ириней Лионский, св.* Творения / Пер. П. Преображенского. М., 1996.

свет другого [Бога], прежде никогда не существовавшего. Желая объяснить обоюдные места Писания – обоюдные конечно не в отношении к другому Богу, но в отношении к распоряжениям [истинного] Бога – они сделали другого Бога, свивая, как я сказал, веревки из песка и к меньшему вопросу приплетая больший вопрос. Ибо один вопрос не может получить решение посредством другого, который сам еще требует решения; и у людей, имеющих смысл, обоюдность не будет объясняема посредством другой обоюдности, или загадка – посредством другой труднейшей загадки, напротив, такого рода вещи получают свое разъяснение из того, что ясно и согласно между собою.

2. Но сии [еретики], стараясь объяснить места Писания и притчи, поднимают другой, больший и вместе нечестивый вопрос, – выше Бога Творца мира есть ли еще другой Бог, – и не разрешают вопроса, – ибо откуда же? – но с малым вопросом соединяют великий вопрос, и таким образом завязывают неразрешимый узел. И давая знать, что они также знают что Господь в тридцатилетнем возрасте приходил к крещению истины, но не разумнее сего, нечестиво унижают Самого Бога Творца, пославшего Его для спасения людей; и чтобы казаться, что они могут объяснить, откуда существо материи, – не веруя, что Бог все сотворенное призвал, как хотел, в бытие из ничего и пользовался для сего Своею волею и могуществом, – составили свои нелепые речи и показали только свое неверие истине, ибо, не веруя в существующее, впали [в веру] в то, что не существует. <...>

4. Приписать существо сотворенного силе и воле Того, Кто есть Бог всего, – это достойно веры и удобоприемлемо, согласно с разумом и вполне одобрительно, ибо «невозможное человекам возможно Богу» (Лк. 18, 27). Между тем как люди могут делать что-либо не из ничего, но из подлежащей материи, Бог особенно превосходит людей тем, что Он Сам призвал в бытие материю Своего создания, которая прежде не существовала. Говорить же, что материя произведена Помышлением блуждающего эона, и что этот эон отделился от своего Помышления, и что потом его страсть и чувство опять отдельно от него самого стало материею, – это невероятно, нелепо, невозможно и несостоятельно. <...>

Гл. XIII

3. Отец всего весьма далек от чувств и страстей, бывающих у людей; Он прост, несложен, равночленен, всегда Себе равен и подобен, весь будучи разумение, вес дух, весь мысль, весь чувство, весь разум, весь слух, весь глаз, весь свет и весь источник всякого блага, как свойственно богобоязненным и благочестивым людям говорить о Боге.

4. Но Он выше всего этого и потому неизречен. Он может справедливо быть назван всеобъемлющим Умом, но не подобен человеческому разуму, и весьма справедливо может быть назван светом, но светом, нимало не похожим на наш свет. Таким же образом и во всем остальном Отец всего ни в чем не сходен с малостью человеческою,

и хотя Он по любви называется такими именами, но чувствуется, что Он по величию выше этих выражений. И если таким образом уже у людей ум сам не производится и, производя остальное, не отделяется от живого человека, а только обнаруживаются его же возбуждение и состояние, – тем более ум Бога, Который есть весь Ум, не может отделяться от Него Самого, ни производиться от иного как нечто иное. <...>

Гл. XIX

9. Ибо какой разумный и сколько-нибудь постигающий истину допустит их учение, будто кроме Создателя Бога есть другой Отец, и будто иное – Единородный, и иное – Слово Божие, которое, по их словам, произведено несовершенным, и иное Христос, Который, как они говорят, произведен вместе со Святым Духом позже прочих эонов, и иное – Спаситель, Который, по их словам, произведен не Отцом всего, но составлен и сложен созданными в несовершенстве эонами, и по необходимости был порожден вследствие этого несовершенства, так что если бы эоны не находились в неведении и в уничижении, то не были бы произведены ни Христос, ни Святой Дух, ни Предел, ни Спаситель, ни Ангелы, ни их Матерь, ни Ее семя, ни остальное мироздание, но вселенная была бы пустынею и лишена столь великих благ? Поэтому они нечестивы не только по отношению к Творцу, называя Его плодом несовершенства, но и по отношению к Христу и Святому Духу, Которые, по их учению, порождены по причине этого несовершенства, и Спаситель произведен также вследствие [бытия] несовершенства. И кто допустит их прочую болтовню, которую они стараются хитро приспособить к евангельским притчам и таким образом вводят в величайшее нечестие себя самих и тех, которые верят им? <...>

Гл. XXVI. Знание надмевает, а любовь назидает

1. Поэтому лучше и полезнее оставаться простыми и малознающими и приближаться к Богу посредством любви, нежели, считая себя много знающими и очень опытными, оказываться хулителями своего Бога, сочиняя себе другого Бога Отца. И потому-то Павел восклицает: «Знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор. 8, 1); не то, чтобы он порицал истинное знание о Боге, – ибо иначе он первого обвинил бы самого себя, – но он знал, что некоторые, надмеваясь под предлогом знания, оставляют любовь Божию и, считая себя совершенными, вводят несовершенного Творца; и потому, отсекая их тщеславие таким знанием, говорит: «Знание надмевает, а любовь назидает». Но самое большое надмение состоит в том, когда кто считает себя лучше и совершеннее Того, Кто создал его, даровал ему дыхание жизни и это самое призвал в бытие. Итак, гораздо лучше, как я сказал, если кто-либо ничего не зная, не постигая ни одной причины, почему какая-либо из сотворенных вещей создана, верует в Бога и пребывает в любви к Нему, чем, надмеваясь таким знанием,

отпадать от любви, которая животворит человека; [лучше] если он не гонится ни за каким другим знанием, кроме знания Иисуса Христа Сына Божия, распятого за нас, чем чрез хитрые вопросы и тонкие речи впадать в нечестие. <...>

Гл. XXXIV. Души помнят о содеянном ими в теле и бессмертны

1. Что души не только продолжают существовать, не переходя из тела в тело, но и сохраняют тот же характер тела, какой они имели в соединении с ним, и помнят дела, которые делали здесь и которые теперь уже перестали делать, – это весьма полно Господь изъяснил в рассказе о богатом и Лазаре, покоившемся в недре Авраама. Здесь он говорит, что богатый знал Лазаря после смерти, а также Авраама, и каждый из них находится в своем месте, и богатый просит, чтобы к нему послан был, наконец, Лазарь, которому он не давал даже крупиц от своего стола. [Он говорит] также об ответе Авраама, который знал не только свое собственное состояние, но и состояние богатого, и повелел тем, которые не желают попасть в место мучения, слушать Моисея и пророков и принять проповедь Того, Кто имел воскреснуть из мертвых. Чрез это весьма ясно показано, что души продолжают существовать и не переходят из тела в тело, что они сохраняют образ человека, так что могут быть узнаваемы, и помнят о том, что здесь [в этом мире], что Авраам имел дар пророческий, и что каждый класс душ получает достойное жилище еще прежде суда. <...>

4. Но как душевное тело не есть сама душа, но бывает причастно душе, пока это угодно Богу, так и самая душа не есть жизнь, но участвует в жизни, дарованной ей Богом. Поэтому и пророческое слово о первозданном говорит: «он стал душою живою» (Быт. 2, 7), научая нас, что душа, чрез причастие жизни, стала живою, так что особо разумеется душа и особо жизнь, которую она имеет. Когда таким образом Бог дарует жизнь и ее непрерывное продолжение, то возможно, что и души, прежде не существовавшие, будут продолжать свое бытие, когда Бог захочет, чтобы они существовали и продолжались. Ибо во всем должна господствовать и управлять воля Божия, а все прочее должно уступать Ему, подчиняться и быть в служении Ему. Доселе довольно сказано о происхождении и пребывании душ. <...>

4-я КНИГА

Гл. XX. Единый Бог все в мире сотворил Словом и Святым Духом, и хотя Он в сей жизни невидим и непостижим, однако не неведом

1. Итак, по величию Божию нельзя познать Его, ибо невозможно измерить Отца, а по любви Его, ибо она ведет нас чрез Слово Его к Богу – мы, когда Ему повинуемся, всегда познаем, что есть столь великий Бог, и Он Сам по Себе устроил, избрал и украсил и содержит все, а во всем и нас и этот наш мир. И мы созданы Им вместе со всем, что Им содержится. О Нем именно говорит Писание: «И Бог создал человека, взяв персть от земли, и вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2, 7). Итак, не ангелы создали нас или

образовали, и ангелы не могли создать образ Божий, никто другой, кроме Слова Господа, ни какая-либо сила, далеко отстоящая от Отца всего. Ибо Бог ни в чем этом не имел нужды для создания того, чему быть Он предопределил у Себя, как будто бы Он не имел Своих рук. С ним всегда присутствует Слово и Премудрость, Сын и Дух, чрез Которых и в Которых Он свободно и по доброй воле Своей все сотворил и к которым Он говорит: «сотворим человека по образу и подобию нашему» (Быт. 1, 26), Сам у Себя заимствуя сущность тварей и образец сотворенных вещей и начертание украшений в мире.

2. Хорошо говорит Писание: «Прежде всего веруй, что Один Бог, все создавший и устроивший и все приведший из небытия в бытие. Он все объемлет, а Сам ничем не объемлется». Хорошо и пророк Малахия говорит: «не Один ли Бог создал нас? Не Один ли Отец у всех нас» (Мал. 2, 10)? Согласно с сим и Апостол говорит: «Один Бог Отец, Который над всеми и во всех нас» (Еф. 4, 6). Подобно и Господь сказал: «Все Мне предано Отцом Моим» (Мф. 11, 27), очевидно, Тем, Который все сотворил, ибо Он предал Ему не чужое, но Свое собственное. А во «всем» ничто не исключено, и поэтому Он есть Судия живых и мертвых, «имеющий ключ Давида: откроет и никто не запрет, запрет и никто не откроет» (Откр. 3, 7). Ибо никто ни на небе, ни на земле, ни под землею не мог открыть книгу Отца и видеть ее, кроме Агнца, закланного и Своею кровью искупившего нас, Который от Него же, все создавшего Словом Своим и устроившего Премудростью Своею, получил власть над всем, когда «Слово стало плотию» (Ин. 1, 14), дабы как Слово Божие имело начальство на небесах, так имело начальство и на земле; потому что Он был человек праведный, Который «греха не совершил и не обрелось никакого обмана в устах Его» (1 Пет. 2, 22); дабы имело начальство и над тем, что под землею, само сделавшись «первенцем из мертвых» (Кол. 1, 18); дабы все, как я уже сказал, видело Своего Царя, и дабы свет Отца сошел на плоть Господа нашего и от Его сияющей плоти перешел на нас, и таким образом человек, окруженный Отчим светом, получил нетление.

3. Что Слово, то есть Сын, всегда было с Отцом, я уже подробно показал; а что и Премудрость, то есть Дух, была у Него прежде всякого создания, Он говорит чрез Соломона: «Бог премудростью основал землю и разумом утвердил небо, Его разумом разверзлись бездны и облака источили росу» (Прит. 3, 19; 20). И еще: «Господь создал Меня, как начало путей Своих к делам Своим, прежде веков основал Меня в начале, прежде чем Он сотворил землю, прежде чем уставил бездны и прежде чем произошли источники вод, прежде чем утвердились горы; прежде всех холмов Он родил Меня» (Прит. 8, 22–25). И еще: «Когда Он устроял небо, Я была с Ним, и когда утверждал источники бездны, когда укреплял основания земли, Я была с Ним и устрояла. О Мне Он радовался и Я ежедневно веселилась пред лицом Его всегда, когда Он веселился о совершении вселенной и радовался о сынах человеческих» (Притч. 8, 27–31).

4. Итак, Один Бог, все сотворивший и устроивший Своим Словом и Премудростию; Он есть и Творец, даровавший мир сей человеческому роду, Который по величию Своему неведом всем тварям Своим, – ибо никто ни из древних почивших, ни из ныне живущих не исследовал Его высоты, – но по любви Своей всегда познается посредством Того, Которым Он все устроил. Это есть Слово Его, Господь наш Иисус Христос, Который в последние времена сделался человеком среди человеков, чтобы конец соединить с началом, то есть человека с Богом. Поэтому пророки, получая от того же Слова пророческое дарование, предсказали Его во плоти пришествие, чрез которое по благоволению Отца совершилось соединение и общение Бога и человека; ибо Слово Божие изначала предвозвещало, что Бог будет видим человеками и будет жить с ними на земле и говорить, и будет присутствовать с Своим созданием, спасая его и делаясь доступным ему и освобождая нас от рук всех ненавидящих нас, то есть от всякого духа преступления, и делая нас [способными] служить Ему в святости и праведности во все дни наши, дабы человек, приняв Духа Божия, вошел в славу Отца.

5. Это пророчески возвещали пророки, а не то, чтобы, как некоторые говорят, тот [Бог], Который видим был пророками, был различен от Отца всего, Который невидим. Люди, это говорящие, совсем не знают, что такое пророчество. Ибо пророчество есть предсказание будущего, то есть предызвещение о том, что после будет. Итак, пророки предвозвещали, что Бог будет видим людьми, как и Господь говорит: «Блаженны чистые сердцем, ибо они увидят Бога» (Мф. 5, 8). По величию же Его и дивной славе «никто не увидит Бога и жив будет» (Исх. 33, 20), ибо Отец непостижим; но по любви и благоволению к людям, а также по Своему всемогуществу Он любящим Его дарует и это, то есть видеть Бога, что и предсказывали пророки. Ибо «невозможное у людей возможно у Бога» (Лк. 18, 27). Человек сам по себе не видит Бога. Но Он, когда хочет, бывает видим людьми, которыми видим быть хочет, когда и как Он хочет. Ибо Бог всемогущ: тогда Он был видим пророчески чрез Духа, видим [и теперь] чрез Сына по усыновлению и будет видим отечески в Царстве Небесном, так как Дух приготовляет человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу, Отец же дарует нетление в жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца. Как видящие свет находятся внутри света и причастны его сиянию, так видящие Бога находятся в Боге и причастны Его сияния. Сияние же Его животворит их, поэтому, видящие Бога причастны жизни. И потому Он непостижимый, необъятный и невидимый сделал Себя видимым, объемлемым и постижимым для верующих, дабы оживотворить приемлющих и видящих Его верою. Ибо как величие Его неисследимо, так и неизреченна Его благость, по которой Он бывает видим и дарует жизнь видящим Его. Невозможно жить без жизни, а бытие жизни происходит от общения с Богом; общение с Богом состоит в познании Бога и в наслаждении Его благостью.

6. Итак, люди будут видеть Бога, чтобы жить, чрез видение сделавшись бессмертными и достигая даже до Бога. Это, как я сказал,

пророки образно показали, [именно] что будут видеть Бога люди, носящие Дух Его и всегда ожидающие Его пришествия. Так, Моисей во Второзаконии говорит: «в тот день увидим, что Бог будет говорить с человеком и жить» (Втор. 5, 24). Ибо некоторые из них видели Дух пророческий и Его действия, простиравшиеся на все роды дарований; другие [видели] пришествие Господа и бывшее от начала домостроительство, чрез которое Он совершил волю Отца как на небе, так и на земле; иные же [видели] славы Отца, сообразные с временами и с теми, которые видели и которые тогда их слышали, и всеми, которые потом имели слышать. Так открывался Бог; ибо чрез все это является Бог Отец, так как Дух действует, Сын служит, Отец одобряет, а человек совершается ко спасению. Так говорил Он чрез пророка Осию: «Я умножил видения и явился в подобиях руками пророков» (Ос. 12, 10). То же самое изложил и Апостол, говоря: «Различны дарования, но Тот же Дух; и различны служения, но Тот же Господь, и различны действия, но Тот же Бог, делающий все во всем. Каждому же дается проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12, 4–7). Но поелику Бог все действует во всем, то Он, хотя по Своей природе и величию невидим и неизречен для всех тварей, однако не неведом; ибо все они чрез Его Слово познают, что Один Бог Отец, все содержащий и всему дающий бытие, как написано в Евангелии: «Бога никто не видел, кроме Единородного Сына, сущего в недре Отца: Он объявил Его» (Ин. 1, 18).

7. Итак, Сын Отца, изначала сущий с Отцом, изначала открывает [Его]: Он и пророческие видения, и различные дарования [Духа], и Свое служение и славу Отца показывал роду человеческому последовательно и связно в надлежащее время для пользы его. Ибо где последовательность, там постоянство, где постоянство, там и благовременность, где благовременность, там и польза; и: потому Слово сделалось раздаятелем благодати Отца для пользы людей, ради которых Он сделал столь великие распоряжения, людям показывая Бога, а человека представляя Богу, и сохраняя невидимость Отца, дабы человек не сделался презрителем Бога и всегда имел, к чему бы мог стремиться, а с другой стороны, чрез многие распоряжения, указывая видимо Бога людям, дабы человек не отпал совсем от Бога и не перестал существовать. Ибо слава Божия есть живущий человек, а жизнь человека есть видение Бога. Если откровение Бога чрез творение доставляет жизнь всем на земле живущим, тем более откровение Отца чрез Слово дарует жизнь видящим Бога. <...>

Гл. XXXVIII. Почему человек не был вначале сотворен совершенным?

1. Если же кто скажет: Что же? Не мог ли Бог вначале представить человека совершенным? То пусть знает, что Бог всегда Один и Тот же, безначален, и относительно Его Самого все возможно Ему. Сотворенные же [существа], поскольку они впоследствии получили свое начало, постольку должны быть меньше Того, Кто создал их; ибо не могло быть не сотворенным то, что недавно только произошло.

А так как они не суть несотворенные, то и не имеют совершенства. Как недавние [существа], они поэтому находятся в состоянии младенческом, а потому необучены и еще неупражнены в отношении к совершенному образу жизни. Как мать может доставить младенцу совершенную пищу, но он еще не может принять пищи старшего возраста, так и Бог мог вначале даровать человеку совершенство, но человек не мог принять его, ибо он был еще младенец. Посему и Господь наш в последние времена, восстановляя в Себе все, пришел к нам не так, как Он мог, но как мы могли Его видеть. Ибо Он мог прийти к нам в неизреченной славе Своей, но мы не могли вынести величия Его славы. И поэтому Он, совершенный хлеб Отца, представил нам, младенцам, Себя Самого как молоко – таково было Его человеческое пришествие, – дабы, как бы вскормленные от сосцов Его плоти и чрез такое млекотворение приученные есть и пить Слово Божие, мы могли содержать в себе самих хлеб бессмертия, который есть Дух Отца.

2. И поэтому Павел говорит коринфянам: «Я питал вас молоком, а не [твердою] пищею, ибо вы были еще не в силах принимать такую пищу», то есть вы узнали пришествие Господа как человека, но Дух Отца еще не почивает на вас по причине вашей слабости, ибо – говорит – «если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы? и не по человеческому ли [обычаю] поступаете»? (1 Кор. 3, 2; 3). Это значит, что Дух Отца еще не был с ними по несовершенству их и немощи их в жизни. Итак, как апостол мог дать пищу, ибо на кого апостолы возлагали руки, те получали Святого Духа, Который есть пища жизни, но они не были в силах принять Его, потому что имели душевные чувства свои еще слабые и неприученные к обращению с Богом, так и Бог мог дать вначале совершенство человеку, но он, только что получивший бытие, не был в силах принять Его, или, приняв, вместить, или, вместив, удержать Его. И поэтому Сын Божий совершенный сомладенчествовал человеку, и не Сам по Себе, но ради младенчества человека сделался так доступным, как человек мог принять Его. Итак, неспособность и скудость не в Боге, но в человеке, только что созданном, потому что он не был [существо] несотворенное.

3. У Бога оказывается зараз могущество, премудрость и благость: могущество и благость в том, что Он добровольно создал и устроил то, что еще не существовало, а мудрость в том, что создал это в стройном порядке и согласии. Некоторые же [существа], которые по Его неизмеримой благости получают приращение и пребывают долгий период времени, отражают славу Несозданного, ибо Бог независтно дает благо. Поскольку они сотворены, они не суть несозданные [существа]; поколику же продолжают бытие в течение долгих веков, они воспринимают силу Несозданного, ибо Бог даром дает им вечное пребывание. Таким образом, Бог во всем первенствует, единый Несозданный, прежде всего сущий и виновник бытия всего; все же прочее находится в подчинении Богу. Подчинение же Богу есть неразрушимое пребывание, а неразрушимость есть слава Несоздан-

ного. Таким-то порядком, по таким распоряжениям и руководству сотворенный и созданный становится по образу и подобию несозданного Бога, потому что Отец хочет и повелевает, Сын действует и исполняет, а Дух питает и возращает, человек же постепенно преуспевает и восходит к совершенству, то есть приближается к Несозданному, ибо несозданный совершен, а таков есть Бог. Человеку надлежало сперва произойти и произошедши возрастать, возросши возмужать, возмужавши размножаться, умножившись укрепляться силами, укрепившись прославиться и прославившись видеть своего Владыку. Ибо Бог имеет быть видим; видение же Бога производит нетление, а нетление приближает к Богу.

4. Посему вполне неразумны те, которые не дожидаются времени приращения и слабость своей природы приписывают Богу. Не зная ни Бога, ни самих себя, ненасытные и неблагодарные, они, во-первых, не хотят быть тем, чем созданы, людьми, подверженными страданиям, но, преступая закон человеческого рода и прежде чем сделались людьми, хотят уже быть подобными Богу-Творцу, и не полагают никакого различия между Богом несозданным и ныне сотворенным человеком. Они неразумнее бессловесных животных; последние не обвиняют Бога за то, что Он не создал их людьми, но каждое из них, как оно создано, благодарит за то, что создано. А мы обвиняем Его за то, что не вначале сотворены мы богами, но сперва людьми, а потом уже богами, хотя Бог по чистой благости Своей сделал это для того, чтобы кто не почел Его завистливым или скупым. «Я сказал, – говорит Он, – вы все боги и сыны Вышнего», но так как мы не могли вынести силы Божества, то прибавляет: «Впрочем, вы умрете, как люди» (Пс. 81, 6–7), – показывая то и другое: и благосклонность Своего даяния, и слабость нашу, и то также, что мы свободные существа. Ибо по Своей благости Он милостиво дал нам добро и создал нас подобными Ему – свободными людьми; по Своему провидению Он знал слабость людей и имеющие от нее произойти последствия, а по Своей любви и могуществу Он победит сущность сотворенной природы. Надлежало, чтобы прежде явилась природа, а потом смертное было побеждено и поглощено бессмертием и тленное – нетлением, и человек сделался по образу и подобию Божию, получив познание добра и зла. <...>

5-я книга

Гл. I. Один Христос мог научить нас божественному и искупить; и для сего Он не мнимо, а действительно принял плоть от Девы Марии; замечания против Валентина и Эвиона

1. Мы никак иначе не могли бы познать того, что относится к Богу, если бы Учитель наш, Слово, не сделался человеком. Ибо никто иной не мог нам поведать об Отце, кроме собственного Его Слова. Ибо «кто другой познал ум Господа? или кто был Его советником» (Рим. 11, 34)? И опять никак иначе не могли бы научиться, если бы не видели нашего Учителя и своими ушами не слышали Его голоса,

чтобы, сделавшись подражателями Его дела и исполнителями Его слов, иметь общение с Ним. Недавно созданные единым Всеблагим и Добрым, мы получаем совершенство от Совершенного и Сущего прежде всякого создания, и от Имеющего дар нетления сотворенные для уподобления Ему – ибо мы еще не бывшие, по предведению Отца, были предопределены к бытию – созданные же как начаток творения, мы в предзнаемые времена, согласно с служением совершенного во всем Слова, получили то, что могущественное Слово и человек истинный, разумно искупая нас кровью Своею, Самого Себя дал в искупление за подвергшихся плену. И поелику отступничество несправедливо возобладало нами, и нас, по природе составляющих достояние всемогущего Бога, противоестественно отчуждало [от Него] и сделало нас своими собственными учениками, то Слово Божие, всемогущее, но нескудное в Своем правосудии, праведно обратилось против самого отступничества и искупило от него свое достояние не силою, как то [отступничество] возобладало над нами, ненасытно похищая чужое, но убеждением, как подобает Богу, убеждая, а не насилуя получать, что Ему угодно, – так, чтобы ни правда не была нарушена, ни древнее создание Божие не погибло. Итак, когда Господь искупил нас Своею кровью и дал Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши и излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеком, Бога полагая к человекам чрез Дух, а человека с другой стороны привлекая к Богу чрез Свое воплощение и несомненно и истинно Своим пришествием даруя нам нетление чрез общение с Богом, – то разрушаются все учения еретиков.

2. Безрассудны те, которые говорят, что Он явился призрачно. Ибо это было не мнимо, но в существе истины. Если же Он, не будучи человеком, казался человеком, то Он не оставался и тем, что Он по истине был Духом Божиим, потому что Дух невидим, и не было в Нем истины, потому что Он не был тем, чем казался. Я уже говорил, что Авраам и прочие пророки пророчески созерцали Его и чрез видение предрекали имеющее быть. Если же и ныне Он явился таким, не будучи действительно тем, чем казался, то с людьми произошло какое-то пророческое видение, и должно ожидать другого пришествия Его, когда Он будет таким, каким ныне Он пророчески созерцается. А я уже показал, что это самое значит говорить, что Он явился призрачно и ничего не принял от Марии. Ибо Он не имел бы, действительно, плоти и крови, посредством которых Он искупил нас, если бы не воссоединил в Себе древнее создание Адама. Итак, безрассудны последователи Валентина, утверждающие это, чтобы исключить спасение плоти и отринуть создание Божие.

3. Безрассудны также эвиониты, которые не принимают в свою душу верою соединения Бога и человека, но пребывают в старой закваске [плотского] рождения и не хотят уразуметь, что Дух Святой сошел на Марию и сила Вышнего осенила ее, почему и рожденное есть свято и Сын Вышнего Бога-Отца всего, произведшего воплощение Его и показавшего новое рождение, дабы как чрез прежнее рождение мы наследовали смерть, так чрез это рождение наследовали

жизнь. Итак, они отвергают соединение небесного вина и допускают только воду мирскую, не принимая Бога в соединение с собою, а пребывая в Адаме, побежденном и изгнанном из рая; ибо не понимают, что как в начале создания нашего в Адаме дыхание жизни от Бога, соединившись с созданием, одушевило человека и показало его разумным существом, так в конце Слово Отца и Дух Божий, соединившись с древним существом Адамова создания, сделало человека живым и совершенным, вмещающим совершенного Отца, чтобы как в душевном [Адаме] все мы умерли, так в духовном все оживились. Ибо Адам некогда не избежал рук Божиих, к которым Отец говорил: «Сотворим человека по образу и подобию нашему» (Быт. 1, 26). Посему и в конце руки Его ни от хотения плоти, ни от хотения мужеского, но по воле Отца сделали человека живым, чтобы Адам стал по образу и подобию Божию. <...>

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Первым значительным представителем византийской богословской традиции, который во многом наметил основные черты и средневекового дискурса, был Климент Александрийский (150–215 гг.). О жизни Климента известно немного. Родился он, по-видимому, в Афинах, которые к тому времени превратились в провинциальный город Римской империи. Судя по его полному имени, Климент родился в семье римских граждан. Климент путешествует по Средиземноморью, изучая и испытывая различные духовные традиции. Его творчество демонстрирует глубокое погружение в философию гнозиса. По сообщению Евсевия, в Александрии Климент становится слушателем лекций христианского «дидаскала»[1] Пантена. Кризис Римской империи приводит к кризису в жизни Климента. Слабеющее государство пытается укрепиться посредством решительной и бескомпромиссной борьбы с неофициальными культами, в которых оно усматривает угрозу своей целостности и авторитету. Император Септимий Север в 202 г. начинает гонения на христиан. Климент оказывается вынужден оставить Александрию и перебраться в провинциальную Кесарию Каппадокийскую (ныне территория центральной Турции). Там он нашел свою кончину.

В своих трудах Климент обосновывает необходимость философии для Церкви; он пишет, что Сам Бог даровал философию эллинам как инструмент богопознания. Климент подвергает решительной критике взгляды тех, кто полагает, будто философия – это мирское мудрствование, от которого происходят одни ереси. Согласно Клименту, эллины через философию пришли к мысли о едином Боге.

А. И. Иваненко

© А. И. Иваненко, статья, 2009.

[1] «Διδάσκαλοι и πρεσβύτεροι в александрийском христианстве II в... отвечали за все формы религиозного образования, от огласительного наставления до высокого богословия. Они были, однако, не церковными чинами, а мирянами. <...> Они были твердо убеждены не только в своей принадлежности апостольской традиции, но и в своем пребывании в том же Духе, Который руководил апостолами. Это были действительно харизматические διδάσκαλοι, а не держатели академических кафедр в какой-то школе с утвержденной программой. <...> Все эти люди могли разделять некоторые типично александрийские взгляды, как, например, тот, что Священное Писание имеет более глубокий, мистический смысл, открываемый лишь методом аллегорической интерпретации. <...> Существовала непрерывная традиция, которая передавалась внутри этой школы от Пантена до Дидима Слепца» (*Quispel G.* The Original Message of Valentinus the Gnostic // Vigiliae Christianae. 50, 1996. P. 342, пер. В. Р. Рокитянского).

Климент Александрийский и гностики[2]

Имя Климента Александрийского, с одной стороны, и термины «гностик», «гнозис», «гностицизм» – с другой, связаны между собой, по меньшей мере, трояко. Во-первых, Климент был, наряду со св. Иринеем Лионским, основным источником сведений о воззрениях тех, кого принято относить к этому религиозному течению, и фрагментов их сочинений – до публикации в середине XX в. новооткрытых текстов (прежде всего, из «библиотеки Наг Хаммади»). Во-вторых, Климент и сам характеризовал идеал совершенного христианина как идеал *гностика* и его богословие часто называют «христианским гнозисом» – в отличие от гнозиса «лжеименного» (термин Иринея, восходящий к ап. Павлу – 1 Тим. 6, 20). Наконец, в-третьих, творчество Климента представляет собой, по мнению многих исследователей, богословско-философский синтез, в котором усвоены и переосмыслены в православно-христианском духе достижения греческой философии, иудейской мысли и *гностицизма.*

Вопросу о том, что именно было Климентом из этих источников усвоено и как переосмыслено, и посвящена книга А. Шуфрина, который, в оппозиции к прежде делавшимся попыткам (особенно, к работе С. Лиллы[3]) представить Климента эклектиком, а его труд – философской системой, воспроизводящей основные линии современного ему философского образования, формулирует свой методологический принцип как деконструкцию идеи «зависимости»: «Мышление – то, по крайней мере, которое заслуживает этого имени – определяется (как и всякая специфически человеческая деятельность) не столько своим материалом ("источниками"), сколько своей целью: тем, *ради чего* мыслитель мыслит, даже если он сам (как Климент) не формулирует свои цели явно и однозначно. Понять вопрос, ответом на который стала мысль античного автора, входит в этом случае в герменевтическую задачу историка»[4].

Представление о зависимости Климента от своих предшественников и о его роли в «эллинизации» библейского откровения восходит к таким авторитетным историкам христианства, как Ф. Овербек, который рассматривал замысел Климента как «введение в христианство» и, точнее, «посвящение... в сокровеннейшее и высочайшее в самом христианстве»[5], в то, что не достигается одной лишь верой. Для этого, по словам А. Гарнака, Климент воспринял и связал с церковным христианством «возвышенный нравственный

© В. Р. Рокитянский, А. М. Шуфрин, статья, 2009.

[2] Реферат по книге: *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies In Clement Of Alexandria's Appropriation Of His Background. New-York, 2002. (Patristic Studies 5).

[3] *Lilla S.* Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.

[4] *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis... Pp. 4–5.

[5] *Overbeck F.* Über die Anfänge der patristischen Literatur. Basel: Benno Schwabe, n.d. [1882]. S. 52.

и религиозный идеал человека, достигающего совершенства в союзе с Богом, который греческая философия выработала со времен Платона»[6]. Притом что эта характеристика во многом справедлива, она требует уточнения в трех моментах, которые как раз и составляют «центральный локус» Климентовой мысли: 1) достижение совершенства равно для Климента обожению; 2) идеал обожения не мог быть им почерпнут из платонизма; зато он мог быть им усвоен в виде формулы Иринея: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом»; 3) этот идеал основан для него на событии Боговоплощения.

Однако трактовка обожения у Климента существенно отличается от того, как его понимал Ириней – 1) в отношении эсхатологии: если у Иринея она «футуристическая» (обожение посмертно) и даже хилиастическая, то у Климента – «осуществившаяся» (жизнь во Христе, начинающаяся в крещении); 2) в том, что событие Боговоплощения Климент рассматривает не только как условие, но и как парадигму обожения.

Мысль Климента, прочитанного таким образом – «изнутри Церкви» и, еще точнее, изнутри византийско-православной богословской традиции, одной из отличительных черт которой является отождествление спасения с обожением, – сосредоточена не на какой-то группе проблем, поднятых в эллинистическом академическом мире, а на событии Боговоплощения в двух его аспектах – откровения Бога и обожения человека. Но эта сосредоточенность на Боговоплощении и есть то, что он разделяет с ранними александрийскими христианскими учителями, Василидом и Валентином, и их последователями.

Василидиан и валентиниан, с которыми полемизировал Климент и к которым он, несомненно, находится в отношениях богословского преемства, принято считать гностиками, даже «образцовыми» гностиками. Внимательное прочтение сохранившихся текстов заставляет, однако, существенно скорректировать это представление.

Но что такое «гностицизм» вообще и в каких отношениях он находится к христианству?

1. «Гностическая религия» или христианский гнозис?

«Отношения между гнозисом и христианством по-прежнему спорны и не прояснены» – эти слова Барбары Аланд, одного из ведущих исследователей в этой области, справедливы и сейчас. Понимание этих отношений зависело и зависит как от доступных и привлекаемых к рассмотрению источников, так и от общей мировоззренческой перспективы, в которую их помещают.

В истории представлений о «гностицизме», в том числе о христианском гнозисе II в., связанном с именами Василида и Валентина, можно выделить несколько узловых точек, смен объяснительной парадигмы.

---

[6] *Harnack A.* History of Dogma. Vol. 2. London, 1910. P. 325.

Для Фердинанда Баура[7] гнозис Василида и Валентина был религиозным умозрением, претендующим на то, чтобы возвыситься над «непосредственностью» простой веры к ее ноэтическому завершению («гнозису»); его истоки он видел в иудео-платоническом синтезе Филона.

Под влиянием религиозно-исторической школы гностицизм стал рассматриваться как часть «восточного» синкретизма, со свойственными последнему фатализмом и дуализмом. В русле этого подхода лежит экзистенциалистская интерпретация относящихся к Василиду и Валентину источников, предложенная Гансом Йонасом[8] и получившая признание на конференции 1996 г. в Мессине (именно ей противостоит концепция, развиваемая в первой главе книги, на которой по преимуществу основан настоящий реферат). При таком понимании общим для учения Климента и взглядов его оппонентов является лишь термин «гнозис», принятый Климентом будто бы из тактических соображений.

Это представление было оспорено Г. Лангербеком[9] и его немецкими последователями[10]. Согласно их революционно новому прочтению источников (не повлиявшему, впрочем, на консенсус англоязычных исследователей), мифология (космического падения, Софии и т. д.), считающаяся отличительным признаком «гностицизма», появилась у василидиан и валентиниан на позднейших этапах; в источниках же, где эта мифология не слишком ярко выражена – предполагается, что они ближе по времени (и тем самым по содержанию) к изначальному выражению мысли Василида и Валентина – «гнозис» означает знание кем-либо не столько «тайных учений», сколько простого факта своей искупленности Христом. Вывод: их мысль, даже если с церковной точки зрения она инославна, имеет *христианское* происхождение.

Более того, использование терминов «гностик», «гнозис» и «гностицизм» в качестве специфицирующего обозначения василидиан и валентиниан вообще не имеет для себя, как показывает исторический анализ, серьезных оснований. Термин «гнозис» не является специфическим обозначением какого-либо религиозного или философского направления, ибо представление о знании (гнозисе) как признаке совершенства было в античную эпоху общепринятым, так что любая школа, претендовавшая на то, что ей удалось разрешить проблему человеческого бытия, должна была вместе с тем претендо-

---

[7] *Baur F.* Der christliche Gnosis: oder, Die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtliche Entwicklung. Tübingen, 1835.

[8] *Jonas H.* The Gnostic Religion: The Message of Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 1958.

[9] *Langerbeck H.* Aufsätze zur Gnosis / Ed. H. Dörries. Göttingen, 1967.

[10] См. особенно: *Aland B.* Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre: Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der Christlichen Gnosis? // Gnosis and Gnosticism: Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th–13th, 1975) / Ed. M. Krause. Leiden, 1977. S. 148–181 (и др. работы).

вать и на обладание истинным гнозисом. Ириней, поставивший выражение «лжеименное знание» в название своего труда, относил его ко всякому неправославному воззрению, не только к «гностицизму» в современном смысле слова. Нигде в сохранившихся источниках главные «гностические» оппоненты Климента валентиниане не используют слово «гностик» в качестве самоназвания; не используется оно и в качестве их специфического обозначения в текстах ересиологов, Иринея и самого Климента. Что же касается современного термина «гностицизм», то, с одной стороны, он приложим ко всякой тенденции в христианском богословии, связанной с акцентом на знании, в том числе и вполне ортодоксальной[11], с другой же стороны, нет оснований считать, что учение василидиан и валентиниан существенно совпадает с гностицизмом, каким его описывают в обобщающих характеристиках современные ученые.

До сих пор среди исследователей пользуется признанием идея Йонаса о том, что отправной точкой для всех вариантов гностицизма является установка на мироотрицание («антикосмический», пессимистический дуализм), ситуация отчуждения «между миром и Богом»: «Именно то, что существовало такое восприятие мира, плоти и отчужденной души, греха и смерти, раскола между миром и Богом, сделало возможным появление у них символической теории происхождения этого раскола. И тогда, в рамках такой схемы, преодоление раскола Крестом было одним из средств исцеления, допускаемых системой...»[12] Но этой точке зрения противостоит другая, высказанная, в частности, Барбарой Аланд на обсуждении 1978 г. в Йейле, согласно которой такой отправной точкой, напротив, являлось «бесконечное чувство свободы, искупленности... безграничная радость избавления. В гностических писаниях это объясняется как некая форма знания. Когда у нас есть это знание, мы можем видеть, что пребывали в незнании и смерти»[13].

Для выяснения того, какая из этих двух характеристик валентинианского «гнозиса» справедлива, в книге выбран отрывок из «Евангелия истины» (Evangelium Veritatis) – текста, авторство которого приписывают либо самому Валентину, либо по меньшей мере кому-то из его ранних учеников:

> Было множество заблуждений, которыми они были одержимы. И было множество бессмыслиц пустых, как если бы они были

---

[11] Принято говорить об «истинном гностицизме» Климента и о том, что оно получило дальнейшее развитие у св. Максима Исповедника. По мнению Ганса фон Бальтазара, уже «Григорий Нисский в некоторых отношениях полагает начало тому гностическому динамизму в византийской философии, логическим завершением которого был гнозис Достоевского, Соловьева и Бердяева» (*Balthasar H., von.* Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris, 1988. P. 90).

[12] *Aland B.* Gnosis und Christentum // The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978 / Ed. B. Layton. Vol. 1. Leiden, 1980. P. 348.

[13] Ibid., p. 349.

> погружены в сон и захвачены кошмарными видениями: то они убегают, то бессильны догнать, преследуя кого-то или что-то; то бьют кого-то, то получают удары; то падают с высоты, то поднимаются в воздух, хотя и не имеют крыльев. Иногда это похоже на то, как если бы кто-то хотел их заколоть, хотя никто их не преследует; то они убивали своих ближних, ибо были запятнаны их кровью. До того как пробуждаются те, кто через всё это проходит, они ничего не видят – те, кто пребывают среди этих кошмаров, ибо ничем было всё такое. Так они отбросили прочь от себя неведение, как сон, который они не считают чем-либо, равно как дела его не считают чем-то реальным, но оставляют позади, подобно ночному сновидению, и знание [гнозис] Отца приравнивают к свету. Так поступали, будто спя, все, когда пребывали в неведении; и так они выпрямляются, и таким образом пробуждаются. Хорош тот, кто обратился к себе и был разбужен, и блажен открывший глаза слепым![14].

Он к тому же интересен и некоторыми мотивами, общими с теми, которые характерны для Климента, в частности метафорой гнозиса как *пробуждения*. Климент использует ее, когда в контексте своей, предположительно антивалентинианской, полемики впервые развивает свое богословие крещения (Педагог 1.25–32). В «Евангелии истины» крещение прямо не упоминается, но косвенным свидетельством в пользу того, что именно оно имеется в виду, служит упоминание «Духа» в тексте, непосредственно следующем за этим отрывком:

> И Дух устремился за ним, спеша разбудить его. Простерши руку свою к нему, лежащему на земле, он поставил его на ноги, ибо он еще не пробудился[15].

2. Пробуждение как метафора внезапного искупления у Климента и «гностиков»

Изображение перехода от неведения к гнозису как пробуждения вполне типично для текстов, которые принято именовать «гностическими». При этом «сон» неведения может представляться как некоторое помрачение сознания, вроде того что бывает при опьянении, потере памяти, в состоянии обычного сна, или как иллюзия. Иллюзия может быть в эмоциональном отношении как негативной, так и позитивной, приятной. Таким, например, представлено состояние неведения у Климента в «Строматах» – как состояние самообмана, поддерживаемого соблазнительными образами:

> Никто не предпочитает зло как зло; но под воздействием заключающегося в нем удовольствия, и воображая его благом, считает его желательным… и, поскольку дело обстоит так, в нашей власти освободить себя от незнания и от дурного, но соблазнительного выбора, и, самое главное, не соглашаться с этими лживыми порождениями воображения[16].

---

[14] Евангелие истины 29.5–30.16.

[15] Там же 30.16–23.

[16] Строматы 1.84.4–5.

Иначе – в том отрывке из «Евангелия истины», который выбран для анализа; в нем «сон», от которого пробуждается гностик, представлен как *кошмар*, в котором нет ничего соблазнительного. Но это значит, что за его поддержание должен быть ответственен не самообман, а какой-то другой механизм. Вместо классической проблемы: за счет чего зло может казаться предпочтительней добра? – здесь возникает другой вопрос: что может удерживать человека в узах столь хрупких, как сновидение?

На этот вопрос Ганс Йонас и Барбара Аланд (с которой в этом согласен и автор книги) дают разные ответы.

Йонас объясняет этот парадокс так. Кошмар не может восприниматься как зло кем-либо, пока он у него в плену. Это ситуация полного неведения самой идеи блага. Ничто даже не *кажется* благим: действуют только такие мотивы, как «зависть и соперничество», о которых говорится в «Евангелии истины» немного раньше (24.25–26). Погруженность в ситуацию причинения зла и страдания от него столь полная, что никакого осознания того, что это зло, просто не может появиться, поскольку такое осознание подразумевало бы по меньшей мере некоторую степень отстранения от ситуации. «Лишь пробуждение из бессознательного состояния ("неведения"), совершенное воздействием извне, открывает человеку его ситуацию, до тех пор от него сокрытую»[17]. Пробуждение как раз и выявляет это полное неведение спавшего о том, что у него нет знания о благе. Оно, таким образом, приносит сперва не отсутствующее знание, а лишь *знание о его отсутствии*. Эмоциональным коррелятом этого знания является не радость, а «приступ ужаса и отчаяния»[18]; от него и защищает себя сознание, поддерживая себя в состоянии делюзии (негативного самообмана), символизируемом метафорой сна. И эта самозащита может быть пробита только «явлением сверхмирного в мир», которое происходит в форме «зова», когда Бог «окликает» человека по его «мистическому духовному имени… от вечности "вписанному" у Бога в "книгу жизни"»[19].

«Зов» первым делом пробуждает «от глубокой дремоты мира»[20]; он заставляет человека впервые *осознать*, что тот нуждается в знании и искуплении. И уже как ответ на этот «зов» становится возможным «радостное и благодарное приятие»[21].

Таким образом, «Евангелие истины» в интерпретации Йонаса говорит о трех фазах, которые последовательно проходит пробуждающийся:

(1) сновидение-кошмар неведения;

(2) знание о своем незнании (привативный модус знания), вызванное «зовом» и сопровождаемое «приступом ужаса и отчаяния»;

---

[17] *Jonas H.* The Gnostic Religion… Pp. 68–69.

[18] Ibid., p. 69.

[19] Ibid., pp. 74–75.

[20] Ibid., p. 86, ср.: p. 81.

[21] Ibid., p. 88.

(3) истинный гнозис (позитивный модус знания) как следствие отклика на зов, высший уровень пробужденности, уверенность в своей спасенности.

Поскольку, согласно Йонасу, «каждое из этих состояний следует из предыдущего, целое можно рассматривать как единое грандиозное движение "знания", в его позитивном и привативных модусах. <...> Это поступательное движение образует временну́ю ось гностического мира...»[22]. В рамках этого движения пробуждение не столько *разрывает* причинно-следственную цепь кошмара, сколько помогает понять его содержание; это содержание, в свою очередь, оказывается лишь отражением *реальной ситуации* человека в мире.

Слабость этой эффектной интерпретации состоит в том, что она не соответствует действительному содержанию отрывка.

Во-первых, кошмар представлен в нем как *сплошной самообман, никоим образом не отражающий реальную ситуацию* человека. Лишь пробуждение, напротив, впервые помогает пробужденному понять истинную природу его кошмара, а именно то, что этот кошмар – «ничто» («ибо ничем было всё такое»[23]). Показывая, что прошлое (т. е. кошмар) не было реальным, пробуждение *разрывает* причинно-следственную цепь сновидения и начинает совершенно новый ряд – никак не зависящий от непосредственно предшествовавшего прошлого. Более того, сновидение и реальность, таким образом, никогда не совпадают не только в том смысле, что нет ни одного общего для них момента времени, но и в более сильном смысле, а именно – в том, что у них *нет даже общей временно́й оси.*

Во-вторых, в отрывке нет места для какой-либо промежуточной фазы между кошмаром и радостью: как в подлинном сновидении, вполне захватывающем сновидца в «сеть» своего сюжета («захвачен» – слово, которым состояние сновидца охарактеризовано в «Евангелии истины» (29.10)), в кошмаре неведения нет никакого внутреннего мотива для пробуждения; последнее происходит внезапно и немотивированно, будучи вызвано толчком (зовом) извне, из другой реальности, в которую оно и переносит. Это, иными словами, непосредственный и внезапный опыт искупленности, каковая не ощущалась как потребность и не рассматривалась как цель, но является осуществлением абсолютно неведомой возможности.

Принято считать[24], что идея гнозиса, развитая Климентом и Оригеном в полемике с их оппонентами-«гностиками», отличается от соответствующей идеи «гностиков» как раз в этом пункте: то, что в представлении последних открывается внезапно (как это представ-

---

[22] *Idem.*, Delimitation of the Gnostic Phenomenon // Le origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966 / Ed. U. Bianchi. Leiden, 1967. P. 92.

[23] Евангелие истины 29.31–32.

[24] *Aland B.* Erwählungstheologie... S. 150; *Méhat A.* "Vraie" et "fausse" gnose d'après Clément d'Alexandrie // The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978 /Ed. B.Layton. Vol. 1. Leiden, 1980. P. 429.

лено в разбираемом отрывке из «Евангелия истины»), у первых обретается со временем и с трудом. Это различие демонстрирует, например, отрывок из «Увещевания к язычникам» Климента, где впервые в корпусе его произведений встречается термин γνῶσις:

> [Сивилла], вдохновенно уподобляя заблуждение мраку, а познание Бога – солнцу и свету, и, сопоставляя то и другое, учит выбору; ибо ложь не рассеивается простым сравнением с истиной, но изгоняется, вынуждаемая [к бегству] применением истины[25].

Гнозис, таким образом, не является здесь для Климента *прямым* результатом действия света божественного откровения, он опосредован личным выбором и усилием человека. Но для того, чтобы существовала возможность выбора, предметы, из которых нужно сделать выбор, а именно свет и тьма, должны быть даны выбирающему *одновременно* (т. е. со-существовать в какой-то момент времени). Временно́е соотношение между незнанием и гнозисом будет поэтому существенно различным в зависимости от того, понимать ли гнозис как пробуждение или как выбор. Если теперь вернуться к тому, как время незнания и время гнозиса соотносятся в картине, нарисованной в «Евангелии истины», то она там совершенно другая. Контраст становится еще яснее, если обратиться к другому месту из «Евангелия истины», где для описания гнозиса и неведения использованы те же, что и у Климента, метафоры света и тьмы:

> Так как Недостаток возник потому, что не знали Отца, когда узна́ют Отца, никакого Недостатка не будет. Так же, как чье-то неведение: когда он знает, его неведение рассеивается; так же, как тьма рассеивается, когда явлен свет, – так и Недостаток рассеивается в Завершении[26].

Предлагается, однако, увидеть в том, как взаимная несовместимость неведения (сна) и гнозиса (бодрствования) представлялась автору «Евангелия истины», разрыв еще более радикальный, чем между такими следующими друг за другом событиями, как ночь (всеохватывающая тьма) и день (всеохватывающий свет), которые несовместимы просто потому, что не могут иметь место в один и тот же промежуток времени. Дело в том, что в случае смены ночи днем – как и в случае «выбора» между светом и тьмой – всегда можно помыслить гипотетического наблюдателя, идентичность которого не задета этим изменением и который поэтому мог бы гарантировать непрерывность времени, *в течение* которого происходит это изменение. Такого наблюдателя невозможно, однако, помыслить в случае перехода от сновидения к бодрствованию. Идентичность единственно возможного наблюдателя этой ситуации впервые восстанавливается лишь в момент пробуждения. Гнозис в «гностическом» смысле есть, таким образом, восстановление в полноте того универсума, которым является «мир» данного человека путем «искуп-

---

[25] *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам 77.3.

[26] Евангелие истины 24.28–25.3.

ления» того, что составляет его сущность *как целого*, а именно его «я». По выражению Р. Хардта, речь идет об «освобождении сущности» (die Wesensfreiheit)[27].

Эта идея гнозиса как освобождения представляется несовместимой с предпосылкой о наличии у человека способности *liberum arbitrium* (свободного выбора), которая, если судить на основании цитированного выше отрывка из «Увещевания» неотъемлема от *Климентовой* идеи гнозиса.

Мы, таким образом, получаем два альтернативных понимания знания-гнозиса. Согласно одному, знание есть непосредственный и внезапный опыт искупленности. Согласно другому, знание накапливается постепенно, посредством научения. Первое понимание присутствует в «Евангелии истины» и других текстах «гностиков» (христиан, но отнесенных Церковью к еретикам), в частности, в текстах из библиотеки Наг-Хаммади (например в «Евангелии от Филиппа»). Второе, как принято считать, свойственно православным авторам, писавшим об истинном гнозисе, в том числе – Клименту.

Эти выводы делались, однако, без учета того, что в другом своем произведении, «Педагоге», Климент использует «гностическую» метафору пробуждения – для истолкования крещального опыта как гнозиса. Причем парадоксальность ситуации – в контексте темы «Климент и гностики» – в том, что по некоторым важнейшим аспектам темы он оказывается единомышленником одних «гностиков» (валентиниан) и противостоит другим «гностикам»...

3. Крещение как пробуждение: «гностические» мотивы у Климента

Вот то место в «Педагоге», где говорится о крещении-пробуждении:

> Как стряхнувшие с себя сон уже пробуждены изнутри, но лучше сказать: как пытающиеся удалить катаракту с глаз не свет извне себе доставляют, которого у них нет, но, удаляя с глаза препятствие, оставляют [его] зрачок свободным, – так и мы в крещении, очистив грехи, затемнявшие, подобно туману, [наш] божественный дух[28], держим око духа свободным, не запинаемым и ясным, то око, которым только и зрим божественное, когда втекает к нам с неба Святой Дух[29].

Здесь использованы те же метафоры пробуждения и прозрения, что и в «Евангелии истины», передающие качества внезапности и непосредственности. И дальнейшее сопоставление «Педагога» и «Евангелия истины» показывает, с одной стороны, весьма последовательное совпадение в основных позициях между Климентом и

---

[27] *Haardt R.* Gnosis und Freiheit. 'Die Gnosis ist Freiheit' (Evangelium nach Phillipus 132,10): Einige Bemerkungen zur Exposition des Problems // Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren. Pars Prior. Leiden, 1972. S. 443.

[28] Ср.: Ис. 44, 22.

[29] *Климент Александрийский.* Педагог 1.28.1.

валентинианами, с другой же – их отличие от позиций по тем же вопросам тех «гностиков», с которыми Климент в «Педагоге» полемизирует.

3.1. Валентиниане, стоящие за «Евангелием истины», по всей вероятности, рассматривали – как и Климент – крещение как предпосылку гнозиса. И если это так, то гнозис для них мог быть только *немедленным результатом* крещения, а не чем-то приобретаемым в *последующее время*. В этом вопросе они, таким образом, были бы в антигностической полемике, которую вел Климент в «Педагоге», на его стороне, а не на стороне его оппонентов.

То же справедливо относительно по меньшей мере трех других пунктов расхождения между Климентом и его оппонентами-«гностиками».

1) Климент оспаривает представление своих оппонентов о детстве (традиционно ассоциируемом с крещением) как о состоянии несовершенства. И автор «Евангелия истины» согласно с Климентом (и евангелистами-синоптиками) видит в детстве условие подлинной мудрости, противопоставляемой ложной мудрости ученых:

> И подошли к Нему те, что мудры в своих собственных [глазах], испытывая Его; но Он их посрамил, [показав, что] они в Пустоте. Они же возненавидели Его, ибо были воистину не благоразумны. После всех них к Нему подошли дети, у которых и есть знание [гнозис] Отца…[30]

В «Евангелии истины», далее, нет никаких признаков двух основных различий, характерных, как можно заключить из аргументации Климента, для позиции его оппонентов, а именно 2) различия между «гностиками» и «психиками» и 3) различия между гнозисом (как вышей ступенью инициации) и крещением (как низшей ступенью).

3.2. Хотя в «Педагоге» используются те же «гностические» метафоры света (для гнозиса) и тьмы (для неведения), что и в цитированном выше отрывке из «Увещевания к язычникам» (77.3), но если в последнем он утверждает, что «ложь не рассеивается простым сравнением с истиной», то мысль, которую он развивает в «Педагоге», диаметрально противоположна:

> Как опытом упраздняется неопытность, а средством [преодоления] – затруднение, так светом [*или* просветлением] необходимо истребляется тьма; но неведение – это тьма; из-за него впадаем в грехи, так как не видим ясно истину; значит, гнозис, истребляющий неведение, есть свет [*или* просветление]…[31]

Особый род знания, который здесь имеет в виду Климент («гнозис, истребляющий неведение»), – это «просветление», обретаемое в крещении. Его аргументация в этом отрывке, направленная против безымянных «гностиков», построена на том, что само слово φωτισμός

---

[30] Евангелие истины 19.21–29.

[31] *Климент Александрийский.* Педагог 1.29.4.

подразумевает присутствие света (φῶς). Логика этой аргументации такова:

1) Свет вытесняет тьму; но крещение – это «просветление»; следовательно, оно разрушает то, что ему противостоит как «тьма».

2) Неведение – это «тьма» по преимуществу (взгляд, который Климент разделяет со своими оппонентами); вытесняется неведение гнозисом; следовательно, дух, сообщаемый в крещении, наделяет знанием и, поскольку это знание *Бога*, – совершенством:

> Чего же еще недостает тому, кто познал Бога? ...значит едва только вступившие в пределы Жизни уже совершенны[32].

3.3. Общим для Климента и для валентиниан является понимание ими искупления как исцеления, очищения от страстей, которое начинается в крещении-пробуждении. Это выявляется путем лексического анализа соответствующих мест из «Евангелия истины» и «Педагога».

> Ибо неведение Отца вызвало муку и страх. Мука же сгустилась как туман, чтобы никто не мог видеть. Поэтому укрепилось заблуждение[33].

Конечным источником «заблуждения», которое здесь синонимично греху, является незнание, приводящее ко греху через опосредующие состояния муки (ἀπορία) и страха (φόβος). В других валентинианских текстах термин ἀπορία использовался как предикат персонифицированной Мудрости (Софии) – вместе с φόβος (как в «Евангелии истины») и с λύπη (печаль, скорбь); обо всех трех говорится как о «страстях» (πάθη) Софии. В валентинианской мифологии страсти имеют космогоническое значение: именно из «муки» (ἀπορία) Демиург сотворил материальные элементы мира и от нее исцеляет Софию Спаситель.

У Климента в цитированном ранее отрывке из «Педагога» (1.29.4) причиной греха также является неведение («неведение – тьма; из-за него впадаем в грехи, т. к. не видим ясно истину»). Присутствует там и термин ἀπορία – в одной из двух оппозиций: опыт (πεῖρα) – неопытность (ἀπειρία) и πόρος – ἀπορία. Причем если понимание и перевод первой оппозиции достаточно очевидны, то во второй то, что противополагается «средству», переводят по-разному, например, как «нужда», «смущение» или «недоумение». Между тем есть основания предполагать, что и у Климента здесь этим словом обозначена страсть, мешающая видеть истину и требующая исцеления. В пользу такого понимания говорят и другие лексические параллели между «Евангелием истины» и «Педагогом» (например, использование таких образов, как «туман», который, «сгущаясь», мешает видеть и тем самым ведет к греху). Наконец, и у валентиниан, и у Климента правдоподобно увидеть отголоски стоической теории четырех основных страстей – λύπη, φόβος, ἐπιθυμία (желание), и ἡδονή (удо-

[32] *Климент Александрийский.* Педагог 1.26.3, 1.27.1.

[33] Евангелие истины 17.9–14.

вольствие). О том, что эту теорию усвоил Климент, прямо свидетельствуют его произведения – «Педагог» (см.: 1.101.1) и «Строматы» (см., например: 3.42.1), но вполне вероятно, что он мог черпать (по крайней мере в «Педагоге») и из валентинианской модификации этой теории.

3.4. Объективным коррелятом пробуждения является для Климента отделение от материи. Чтобы выразить воздействие крещения, он использует заимствованную (как он сам признает) метафору «цежения», или «фильтрации» (διυλισμός):

> Не будет неуместным воспользоваться выражениями даже самих тех, которые утверждают, что памятование о лучшем – это отцеживание духа. А под «отцеживанием» они понимают [происходящее] от памятования о лучшем отделение худшего. У вспомнившего о лучшем с необходимостью следует [за этим] раскаяние в худшем. Они признают, конечно, что сам дух, раскаявшись, восходит обратно. Таким же образом, стало быть, и мы, раскаявшись в [своих] грехах, расставшись с [причиненным] ими ущербом, «процеженные» в крещении, восходим обратно к присносущему свету как дети к [своему] Отцу[34].

Глагол «отцеживать» употреблен уже в Новом Завете (Мф. 23, 24), но в негативном контексте. Слова этого корня встречаются и в валентинианских источниках, цитируемых Климентом в «Извлечениях из Феодота»), где они, правда, относятся к необходимости «отцеживания» нечистых духов перед крещением (чтобы эти духи, «получив печать» крещения, не стали впредь «неизлечимы»[35]) или к «отцеживанию» во Христе «семян, вошедших вместе с Ним в Плирому», т. е. к тому, что происходило прежде создания мира. Вдохновить Климента на использование алхимического образа «цежения» могло, скорее, другое место – «Извлечения» (41.3), где про страсти, уничтожаемые просветлением (согласно всему, что выяснено прежде, оно вполне могло связываться с крещением), сказано, что они συναναμεμιγμένα (смешаны) с человеческой сущностью просветляемого.

Чем могла привлечь Климента эта «алхимическая» метафора? В еще одном его произведении, «Избранных местах из пророческих книг», говорится, что крещение «отцеживает» нечистых духов, примешанных к душе:

> Воистину знак того, что и невидимое наше освящается – то, что и сплетшиеся с душой нечистые духи отцеживаются от нового, то есть духовного, рождения[36].

В другом месте того же произведения (14.2) Климент проясняет это, утверждая, что душа «очищается» удалением из нее «материи». Можно предположить, что его могла привлечь сама идея освобождения духа от материи (ὕλη), подсказываемая внутренней формой

---

[34] *Климент Александрийский.* Педагог 1.32.1.

[35] *Он же,* Извлечения из Феодота 83.

[36] *Он же,* Избранные места 7.3.

термина δι-υλισμός. С другой стороны, в «Избранных местах» (46) он отождествляет «нечистых духов» со «страстями»; согласно «Избранным местам» (46.2), «духи», которых, как сказано, душа «берет на» себя, суть на самом деле модификации той же (единочастной) души, т. е. различные приобретаемые ею «дурные качества». Идеи нечистоты и «цежения»-очищения имеют, таким образом, для Климента и онтологический, и моральный смысл.

Более того, если принять во внимание, что страсть – это привязанность души к миру, а бесстрастие – отрешенность от него, обнаруживается, что эти два аспекта идеи крещального пробуждения у Климента прекрасно стыкуются друг с другом. В текстах, посвященных сновидческой жизни и пробуждению от нее (у Климента, как и у валентиниан), характерным для сновидения является отождествление сознания со своими объектами (т. е. неспособность различать между своим бытием и материей мира):

> Грезит тот, чья душа [без проверки] согласилась со [своими] впечатлениями[37].

О том, что сознание – в отличие от низшего уровня жизни (растительного) – соприкасается только с формой, но не с материей своих объектов, писал уже Аристотель (О душе 424a17–b3). Однако только на уровне разума, отсутствующего у животных, это сознание способно *понять*, что воспринимаемое им, даже посредством чувств, суть только формы. Максим Исповедник назвал такое восприятие чувственных форм (как именно форм) «естественным созерцанием» (Мистагогия 4), и, по-видимому, эта его идея восходит к Клименту, который весьма почитался в традиции, воспринятой Максимом. Тот факт, что, по Максиму, указанный уровень созерцания достигается за счет духовного «обрезания», очищающего формы чувственного опыта от материи (Мистагогия 4: логосы чувственных вещей, начисто обрезанием в духе очищенные от материи), ретроспективно проливает свет на идею «цежения» у Климента, указывая на ее субъективный коррелят, а именно преобразование отношения человека к чувственно-воспринимаемому миру, происходящее, по Клименту, впервые в крещении.

Гнозис, понимаемый как пробуждение, выступает, таким образом, как у Климента, так и в «Евангелии истины», в качестве опыта, формирующего космологическую (дух/материя) и эпистемологическую (субъект/объект) дифференциации. В обоих случаях он выполняет функцию разделения между гетерогенными составляющими (сознанием и материей), «смешанными» в теперешнем (сновидном) состоянии мира.

3.5. Итак, для понимания отношений между Климентом и такими «гностиками», как валентиниане и василидиане, важнейшим обстоятельством является то, что это были отношения между *христианами*, хотя и расходящимися в богословской интерпретации ключевых мо-

---

[37] *Климент Александрийский.* Строматы 4.116.1.

ментов Благой Вести. Валентиниане и василидиане, как свидетельствуют их тексты и как это уже признано многими исследователями, не отвечают расхожему представлению о спекулятивном и мифотворческом, синкретическом «гностицизме»:

«Не чистая теория, а спасение интересовало "гностиков". Об этой тенденции свидетельствуют "Евангелие Истины" и "Евангелие от Фомы"»[38].

«В нем [валентинианстве] нет туманных спекуляций относительно далекой предыстории; скорее, оно – поэтическое изображение искупления человека Спасителем. Человек и Спаситель – единственные протагонисты в этой сотериологической драме»[39].

«Какого же рода знанием был этот гнозис? Многие исследователи утверждали, что гностики увлекались спекулятивными теориями, замысловатыми космологиями и строительством богословских систем. Про некоторых это, конечно, можно сказать; но не про христианских гностиков, представленных в этих текстах. Автор "Евангелия от Филиппа" критикует одновременно и взгляды наивных христиан, и концепцию христианского гнозиса как некоторого рода интеллектуального "знания"»[40].

Это относится и к их мифологии, представляющей собой осмысление, хотя и в мифологической форме, совершенного Христом.

Согласно учению василидиан, как оно передано Ипполитом Римским в его «Опровержении всех ересей»:

> Все, что относится к Спасителю, произошло так, как написано в Евангелиях. Но происходило это так... чтобы Иисус стал началом разделения смешанного. Ибо, поскольку мир разделен на Огдоаду [Восьмерицу], которая есть глава всего мира (глава же Огдоады – Верховный Правитель) и Гебдомаду [Седмерицу], которая есть глава подлунного мира (глава же Гебдомады – Демиург всего, что внизу), и на зону (διάστημα), где находимся мы и где пребывает бесформенность, – в силу всего этого необходимо было смешанным [элементам] разделиться (φιλοκρινηθῆναι) через процесс разделения, [начатый] Иисусом[41].

В отличие от Христа халкидонского догмата, Христос василидиан, таким образом, пришел разделить небо и землю, а не соединить их. О разделении/различении говорится и в василидианском отрывке, который содержится у Климента:

> Последователи Василида, толкуя эти слова, утверждают, что сам Правитель, услышав заявление духа-служителя, был потрясен услы-

---

[38] *Méhat A.* Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie. Paris, 1966. P. 406.

[39] *Quispel G.* La Conception de l'homme dans la gnose valentinienne // Eranos-Jahrbuch. 15, 1947. S. 250.

[40] *Pagels E.* The Orthodox Against the Gnostics: Confrontation and Interiority in Early Christianity // The Other Side of God: A Polarity in World Religion / Ed. Peter Berger. New-York, 1981. Pp. 71–72.

[41] *Ипполит Римский.* Опровержение всех ересей 7.27.36–52.

> шанным и увиденным, вопреки ожиданиям получив Благую Весть; это его потрясение и было названо страхом, став началом мудрости, различающей (φυλοκρινητικῆς), разделяющей (διακριτικῆς), совершенствующей и устанавливающей в конечном состоянии; ибо Тот, Кто превыше всех, различив (διακρίνας), производит не только мир, но и избранное[42],

где слова, василидианское толкование которых излагает Климент, это не совсем точная цитата из Притч Соломона: «Начало мудрости – страх Божий» (ср.: Притч. 1, 7/Пс. 110, 10).

Кто такой «Правитель» (Ἄρχων)? Климент ошибочно отождествляет его с «величайшим Богом», «Тем, кто превыше всех» и, соответственно, приписывает своим оппонентам представление, что величайший Бог был захвачен врасплох Евангелием.

> Они не замечают того, что величайшего Бога, прославляемого ими в гимнах, вообразили пребывающим, из-за «потрясения», в страсти и – прежде «потрясения» по меньшей мере – в неведении[43].

Однако приведенная в изложении Климента василидианская интерпретация Притч. 1, 7 не дает оснований для отождествления «Правителя» с «величайшим Богом»; не дает их и никакой другой гностический фрагмент у Климента. Ничего похожего не находится и в каких-либо других источниках. В то же время надежно засвидетельствовано гностическое представление о Боге, которому поклоняются евреи, поскольку он *обманом выдал себя за* величайшего[44]. Заявление: «Я Господь Бог и нет другого Бога, кроме Меня» (Ис. 45, 5) и аналогичные (Ис. 44, 6; 45, 6; Втор. 32, 39) служат примерами, показывающими высокомерие этого Бога. Основанием для такой надменности является, согласно большинству гностических источников, тот факт, что этот Бог, каким Его изображает «Книга Бытия», и в самом деле был тем, кто привел все существующее в бытие и потому знал всякое сущее как свое творение. Он не был, однако, тем, кто создал *сущности* вещей, и не был, таким образом, *единственным* творцом, как он ошибочно считал. Но из-за неведения им высшего источника, из которого пришли осуществленные им идеи, этот Демиург имел неверное представление и о себе самом. Именно на это указывает, например, валентинианское учение, сообщаемое Иринеем:

> Он сотворил небо, не зная неба, и образовал человека, не зная человека, и явил землю, не понимая земли, и во всех этих случаях, утверждают они, он не знал идей того, что творил… но полагал, что он один есть всё[45].

---

[42] *Климент Александрийский.* Строматы 2.36.1.

[43] Там же 2.37.5.

[44] Например, у Иринея (Против ересей 1.5.4, 1.29.4, 1.30.6), у Ипполита (Опровержение всех ересей 6.33, 6.36.2), в текстах из Наг-Хаммади (II, 4.86.30, 94.22).

[45] *Ириней Лионский.* Против ересей 1.5.3.

Ипполит приписал такую интерпретацию указанных мест из Ветхого Завета также и Василиду; у него высокомерный еврейский Бог представлен не как Демиург, а как Правитель:

> «От Адама же до Моисея царствовал грех», как написано (Рим. 5, 13–14), ибо царствовал Великий Правитель, простиравший власть свою до самой тверди [небесной] и полагавший себя единственным богом и никого над собой[46].

Если принять, что василидианский «Правитель» у Ипполита тождествен «Правителю» василидианского фрагмента, приводимого Климентом, то это позволяет объяснить «потрясение» последнего крушением его преувеличенного представления о себе при встрече с Благой Вестью…

Однако «Евангелие» – это для них не столько весть, сообщенная через Иисуса, сколько Богоявление, теофания, имевшая место при крещении Иисуса в Иордане. Результат искупительного действия этого события оказывается, таким образом, двояким. Во-первых, это покаяние (μετάνοια; «перемена ума») на высочайшем (или глубочайшем) возможном уровне, соответствущем космическому Уму. Во-вторых, это разделение смешанных составляющих космоса и их «поставление» в соответствующее им положение. Итак:

> Василидиане… подобно валентинианской школе рассматривали мировой процесс и историю спасения как взаимосвязанные: с крещения в Иордане начинается также процесс отбора и разделения, ведущий к разрушению, вернее, завершению мира[47].

Поскольку же, по свидетельству Климента, для василидиан страсти «привязывались к разумной душе из-за некоторого смешения и первичного слияния»[48], «отбор и разделение» можно понять и как уничтожение страстей, что соответствует идее «цежения», неотъемлемой и от Климентова богословия крещения. Крещение для Климента – это

> выход (ἔκβασις) из материи посредством учения Спасителя – из великого и бурного потока, всегда несущегося и уносящего нас [с собой]. Итак, Господь, выводя нас из беспорядка (τῆς ἀταξίας), просвещает, ведя в свет без тени и уже не материальный[49].

Так же как «разделение» для василидиан, «цежение» для Климента начинается, следовательно, с события крещения Иисуса в Иордане. Для него, однако, «отцеживающий» эффект этого события не сводится к нашему покаянию. Как можно заключить из процитированного отрывка, в котором он рассматривает наше крещение как «процеживание», покаяние для Климента предшествует крещению как

---

[46] *Ипполит Римский.* Опровержение всех ересей 7.25.12–15.

[47] *Löhr W.* Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. Tübingen, 1996. S. 76.

[48] *Климент Александрийский.* Строматы 2.112.1.

[49] *Он же,* Избранные места 5.2–3.

зависящее от нас; но все же «процеживание», как явствует из его «Избранных мест из пророческих книг», было бы невозможным, если бы Спаситель не разделил прежде с нами физически человеческую участь Своим погружением в «реку материи». Он принял крещение, не нуждаясь в нем Сам, но для того, чтобы иметь возможность «освятить всю воду для возрождаемых»[50], прообразом чего было рассечение вод Иордана надвое Иисусом Навином, носившим имя Спасителя. Это означает, что «освящение» связано с актом «разделения» (что отвечает и представлению о сакральном как выделяемом, отделяемом); для Климента оно является параллелью тому творческому акту, которым Бог впервые отделил «воду от воды» (Быт. 1, 6). Климент к тому же толкует его как разделение между «невидимым», воспринимаемым только умом, и «видимым», воспринимаемым только чувствами (Избраные места 8.1). В первотворении, отнесенном в «Книге Бытия» к «дню единому», «бездна» материи была «ограничена» «силой» (τῇ δυνάμει; Избраные места 2.2–3) Божией, которой для Климента «было, по всей вероятности, Слово»[51]. В событии на Иордане «река» (т. е. уже ограниченная «бездна») материи снова «ограничивается», на этот раз Божией «волей» (βουλήσει; Избраные места 6.1; при этом в «Увещевании язычникам» (120.4) Климент называет Логос τὸ θέλημα τοῦ πατρός, «отчее желание»). Получается, что, согласно Клименту, в крещении «святой дух» («небесная вода»; Избранные места 8.1) освящает (можно сказать, пробуждает) «невидимое в нас» (Избраные места 7.3) – наш дух, или Я, – тем, что совершенно отделяет его от этого потока чувственного восприятия и таким образом позволяет ему подняться к Богу наподобие фимиама бескровной жертвы.

3.6. Еще один из моментов сходства между Климентом и «гностиками» состоит в том, что пробуждение, производимое крещением, высвобождает некую духовную «сущность», которая трактуется им близко к тому, что мы находим в «Евангелии истины», и в терминах, напоминающих некоторые из валентинианских «Извлечений» Климента. Свободным делается, согласно Клименту, орган гнозиса – «зеница ока» (κόρη ὀφθαλμοῦ) души, ее «божественный дух», «наилучшее, что есть в душе, очищенное и освобожденное» (Избранные места 31.3), то самое «дыхание», которое Бог вдунул в Адама при его создании (Быт. 2, 7).

Одним из центральных для валентинианского гнозиса является представление о «сизигии» – паре персонифицированных взаимодополнительных качеств-«эонов», одно из которых (мужское) понимается как форма, другое (женское) – как материя, а вместе они образуют «плирому» (полноту). Присутствует этот мотив и у Климента: будучи «пробужден», Божественный дух в человеке обретает свою небесную пару, «святой дух». Согласно учению валентиниан о Церкви, Спаситель вложил в «избранные души» при их создании

---

[50] *Климент Александрийский.* Избранные места 7.2.

[51] *Alessandrino C.* Estrati profetici. Firenze, 1985. P. 101.

пневматические семена (женские эоны), чтобы вновь «пробудить» их Своими логосами (мужские эоны) при Своем явлении во плоти. Это и есть искупление; искупленные образуют видимую Церковь. Климент, когда переформулирует для себя эту валентинианскую идею Церкви как «избранного семени», использует, наряду с другими, то же самое выражение «зеница ока», которое он относит к органу гнозиса в душе, пробужденному крещением:

> Мы говорим, что избранное семя есть «искра», оживляемая Словом, «зеница ока», «горчичное зерно», «закваска», объединяющая в вере роды, казавшиеся разделенными[52].

Источником выражения «зеница ока» здесь является Втор. 32, 10, где оно относится к Израилю; при этом, согласно как Клименту, так и валентинианам, имя «Израиль» означает «видящий Бога» – по всей вероятности, такое понимание возникло под влиянием платоновской идеи «душевных очей» (Пир 219a; Государство 533d; Софист 254a). Квинтэссенция человечества, Церковь, прообразованная Израилем, выступает, таким образом, для Климента также и органом гнозиса.

4. Новаторство Климента в отношении предшествующей александрийской традиции – «гностической» и православной

«Только на фоне [согласия по многим пунктам, существующего между Климентом и гностиками] можно оценить характерные различия»[53] – различия в интерпретации общего, как было показано, христианского наследия.

И Климент, и его оппоненты принадлежали к единой александрийской богословской традиции, в которой христианское откровение отождествлялось с иорданской теофанией – нисхождением Света во время крещения Иисуса – и тем самым с христианским крещением, техническим термином для обозначения которого стало ко времени Климента – возможно, под влиянием языка мистериальных религий – слово φωτισμός (просветление). Но, разумеется, Климент никак не разделял отношение своих оппонентов к творению – отвергая представление об «изначальном смешении» как порочащее его – и к Творцу. Соответственно, для него священная история Ветхого и Нового Заветов есть единая «история спасения» и единая история Боговоплощения, спасительного и обоживающего действия Света-Логоса как в ветхозаветных праведниках, так и в крещаемых христианах. Посредством крещения человек находит обратный путь к своему истоку в таинстве изначального творения.

---

[52] *Климент Александрийский.* Извлечения из Феодота 1.3.

Aland B. Gnosis und Kirchenväter: Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums // Gnosis: Festschrift für Hans Jonas. Göttingen, 1978. S. 203.

В этом направлении Климент отходит от ранее существовавшего в Александрийском богословии представления – того, которое отстаивали его оппоненты: василидиане и валентиниане, – и делает он это за счет обращения к некоторым экзегетическим идеям Филона.

Климент – самый ранний из известных христианских авторов, «в отношении которого мы можем быть абсолютно уверены», что он читал Филона[54], и христианское учение приобретает у него характерно «филоновский поворот», в котором иногда видят его «зависимость» от Филона. Однако в соответствии с принятым в данном исследовании подходом можно утверждать, что это не простая зависимость и что у Климента была своя *богословская* мотивация для такого поворота, а именно его неудовлетворенность тем, как его предшественники понимали временные характеристики Боговоплощения.

Для последних, как показывает анализ «Евангелия истины», откровение Бога во Христе начинает временной ряд, не имеющий общей «временной оси» не только со временем «сновидения», но и с мифом о сотворении мира или с «историей спасения», как они рассказаны в Ветхом Завете.

Иначе мыслит время Филон, для которого все оно одинаково нереально. Пробуждение и возвращение к реальности есть для него – переход из мира временного (чувственного) в мир вечного (интеллектуального), мир Логоса, отождествляемого им с Днем Единым творения, вневременным, не принадлежащим к последовательности сменяющих друг друга дней и ночей, составляющей время. А значит, Свет этого Дня может просветить мудреца в любой момент истории.

Но у Филона Богоявление, просветляющее явление Логоса, никак не сказывается на течении времени. В историософии Филона отсутствует «событие Христа», Его вторжение в историю и, соответственно, вызванная этим вторжением эсхатологическая трансформация времени. Напротив, для Климента время «истории спасения» – вполне реальное – заканчивается для просветленного. Климент выражает это за счет прочтения Филона сквозь призму традиции, в которой День Един творения отождествляется с Восьмым Днем христианской эсхатологии.

Он, далее, отождествляет сотворение Дня, о котором говорится в Пс. 117, 24, с рождением Сына, о котором говорится во втором стихе Пс. 7, цитируемом в рассказе о Богоявлении на Иордане (см.: Мк. 1, 11 и параллельные места в других Евангелиях). Это Богоявление выступает для Климента важнейшим откровенным свидетельством происхождения Христа от Отца, в котором участвует новообращенный христианин. Получаемое в крещении просветление обоживает – как воплощение Света и как рождение со Светом, т. е. рождение «свыше» вместе с Христом, Который есть довременной День Един творения.

---

[54] *Runia D.* Philo of Alexandria and the *Timaeus* of Plato. Leiden, 1986. P. 132.

Климентова эсхатологическая концепция крещения задает нужную перспективу для понимания того, как он использует традиционное представление о крещении ветхозаветных праведников в Аду Христом. Для него и *это* крещение есть просветление, φωτισμός (Извлечения из Феодота 18.2), сошествие Самого Христа как Света в «плоть» усопших. Необходимым условием спасения для него является не сам обряд крещения, но, прежде всего, просветляющее присутствие (παρουσία) Христа, которое, как он считает, открывается и Аврааму в Аду, и всякому христианину-неофиту. В этом «осуществляющаяся» эсхатология Климента радикально отличается от «футуристической» эсхатологии Иринея, для которого видение Авраамом Дня Господня (Ин. 8, 56) было видением «посредством духа пророчества» рождества Христа *по плоти* (Против ересей 4.7.1). Востребовав Филонову идею просветляющей παρουσία Логоса Аврааму – для того лишь, чтобы сочетать эту идею с традицией относительно крещения Авраама в Аду, – Климент виртуозно реализовал богословскую возможность, заложенную в идее Павла об истории Авраама как прецеденте христианского спасения.

В. Р. Рокитянский, А. М. Шуфрин

Климент Александрийский

ПЕДАГОГ[1]

Книга 1

3. О том, что человеколюбив Педагог

Являясь и человеком, и Богом, Господь во всем помогает человеку и всем радует его. Будучи Богом, прощает Он грехи; являясь человеком, Он воспитывает его до безгрешности. Потому с правом человек любезен Богу, [потому] что он есть творение рук Божиих.

Все остальные вещи Бог произвел Своим всемогущим Словом [Логосом], а человека сотворил собственноручно и вдохнул в него нечто такое, что одному Ему, Богу, свойственно. Человек, рукой Божией и по образу Божию сотворенный, самим Богом созданный, собою представляет, значит, существо Богу любезное или из-за самого себя, или же он создан из-за чего-либо другого. Если человек любезен Богу из-за самого себя, то безусловно благой Бог решил относительно человека в Своем совете, значит, нечто доброе, и очарование любви в человеке, значит, есть нечто такое, что мы называем дыханием Божиим.

Если же предположить, что человек любезен Богу из-за чего-либо другого, то Бог, значит, и сотворил человека не из-за чего другого как из-за этого чего-то; значит, творение без человека не могло быть совершенным: потому что тогда оно не могло бы дойти до мысли о своем Творце. Без людей Бог не создал бы и тех вещей, которые Он сотворил ради людей. Первоначально сокровенную в Нем одном волю Свою Бог выполнил в совершенстве через внешний акт творческого Своего всемогущества, так что человек сам в себе, значит, состоит причиной своего бытия[2]. И Бог видел, кого имеет в человеке; и человек стал тем, чем сделать его благоволил Бог.

Нет ничего такого, чего Бог не мог бы привести в исполнение. Следовательно, человек – творение Божие, любезен Богу непременно из-за самого себя. Но этим сказывается, что и вообще любезное кому-либо достойно расположенности к нему и любви. Если же не существует ничего достолюбезного, что вместе с тем не составляло бы собой предмета любви Божественной, а человек, как показано, есть существо любви достойное[3], то, значит, он и любезен Богу. Да и

© А. И. Иваненко, примечания, 2009.

[1] Текст приводится по изд.: *Климент Александрийский*. Педагог / Пер. Н. Н. Корсунского. Ярославль, 1889.

[2] Т. е. человек был сотворен согласно самой совершенной идее в уме Создателя. Здесь есть угроза, что Климент может дойти до утверждения того, что творение человека было детерминировано самой его идеей.

[3] Любовь здесь понимается в смысле платоновского эроса – стремление к совершенству. Однако Климент приписывает подобную любовь Богу, что

каким образом он не был бы любим Богом, когда ради него послан был долу из самых недр Отца единородный Сын Божий, Слово [Логос], предмет, преизобильный источник нашей веры, Господь, который сам ясно исповедует и объявляет: Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня (Ин. 16, 27); и опять: и возлюбил их, как возлюбил Меня (Ин. 17, 23)?

Итак, чего же хочет от нас Педагог[4]? О чем проповедует Он и словом, и делом? Он дает заповеди и запрещения; одни – ясно – для исполнения, другие – в предупреждение с нашей стороны деяний, противоречащих тем заповедям. Но столь же несомненно, что есть еще и другой род слова, учительное слово; оно обращено к интеллектуальной способности, излагает тонкости, содержанием его служит созерцание тайн. Однако же на сей раз мы не будем говорить об этом слове. Но прилично, чтобы и мы, со своей стороны, самим делом свидетельствовали любовь к Тому, который столь любвеобильно ведет нас стезей совершенства, – чтобы мы жили по предписаниям Его заповедей, чтобы заповеданное мы не только творили, а запрещенного избегали, но и примерами нравственной жизни частью себя предостерегали, частью ободряли; таким образом, мы будем уподобляться в своем образе действий Педагогу, а слово Его об образе и подобии (Быт. 1, 26) по возможности будет исполняться.

Живя, блуждаем мы как бы в густой какой тьме; поэтому необходим нам верный и сведущий путеводитель по жизни. Но лучшим путеводителем является, конечно, не кто-либо из слепых, который, по выражению Писания, слепых заведет в яму, но Логос, имеющий глаз проницательный и презирающий в сердце. Как нет света, который не светит. Как нет ничего подвижного, что не двигалось бы. Никакой любви, которой не была бы вызываема любовь; так не существует и ничего нравственно доброго, что не было бы полезно и спасительно[5]. Итак, последуем заповедям, которые Господь Своей жизнью возвещает. Потому что Логос, видимой плотью облекшийся, наставлял то той, то иной добродетели вместе и словом, и примером. Если Логос будет принят нами за закон, то узнаем мы, что Его законы и заповеди – пути к небу кратчайшие и ближайшие. Это – законы любви, а не устрашения.

с позиций античной метафизики было абсурдом, поскольку Бог не может стремиться ни к чему, кроме Себя, но Собой Он уже обладает, поэтому Он не испытывает любви. Этот парадокс задал тему для последующих поколений теологов и философов вплоть до Спинозы (любовь Бога к человеку – это фрагмент любви Бога к Самому Себе) и Гегеля (Дух стремится постичь себя посредством людей).

[4] Так (дословно: «Детоводитель») Климент обозначает Слово (Логос), воплощенное в Иисусе Христе.

[5] Климент демонстрирует единство этики, мистического учения о спасении (сотериологии) и педагогики (теории воспитания) – все это имеет единую цель: совершенствование человека.

СТРОМАТЫ[1]

Отвлечение от материального – первый шаг на пути богопознания

<...> (**67**, 1) Непреложное отделение от телесного и связанных с ним страстей – это жертва, приятная Богу. И в этом состоит истинное благочестие[2].

(2) Не потому ли философия именовалась Сократом «попечением о смерти». Ведь только тот, кто в своем мышлении опирается не на зрительные образы или данные чувств, но обращается к предмету лишь силою одного разума, может по праву быть назван истинным философом.

(3) Эту же цель преследовал и Пифагор, когда предписывал своим ученикам пятилетнее молчание в начале обучения для того, чтобы дать им возможность отвернуться от чувственного и в чистоте ума созерцать божественные предметы. Этот способ философствования лучшие из эллинов позаимствовали у Моисея.

(4) Ибо это он заповедовал «снять кожу с жертвы всесожжения и рассечь ее на части» (Лев. 1, 6), поскольку считал необходимым, чтобы душа гностика[3] освободилась от благ материального мира и страстей и, оставшись без сохраняющих пустоту и ложь призраков воображения, оставила все телесные желания и просветилась светом.

Негативная теология

(2) Что же касается нас, то мы достигаем очищения через исповедь, а созерцания – через отвлечение, продвигаясь к первоосновам мышления, приходя посредством отвлечения[4] из всего подлежащего ему к началу, отделяя от тела его чувственно воспринимаемые качества, оттесняя измерение глубины, а затем – ширины и длины. Оставшаяся точка является монадой, имеющей, впрочем, расположение [в пространстве]. Если же отвлечься и от этого расположения, она станет умопостигаемой монадой.

(3) Если теперь, отвлекшись от всего, присущего телам и вещам, именуемым бестелесными, мы всецело отдадимся величию Христа, устремившись в безмерность святости, то, возможно, сумеем каким-либо образом постичь Всемогущество, через знание не того, что оно есть, но того, чем оно не является.

© А. И. Иваненко, примечания, 2009.

[1] Текст приводится по изд.: *Климент Александрийский.* Строматы / Пер. с древнегреч. Е. В. Афонасина. СПб., 2003.

[2] Для Климента этика (благочестие, бесстрастие) тождественна с ритуальной практикой (жертвоприношением).

[3] Здесь явная модернизация. Климент приписывает учению Моисея (а дальше и античной поэзии) содержание популярного в интеллектуальных кругах Александрии гностического учения.

[4] Метод абстракции. Для Климента (как и для эллинской традиции философии начиная с Парменида) это путь проникновения в суть вещей.

(4) Что же касается формы, движения, неподвижности, покоя, седалища, места, десницы, шуйцы, то они не должны мыслиться как реальные атрибуты Отца всего, хотя так и написано. Что же именно означает каждый из них, будет прояснено в соответствующем месте.

(5) Первопричина, следовательно, не пребывает в каком-либо месте, но превыше места, времени, именования и помышления. Поэтому и Моисей говорит: «Покажи мне Себя» (Исх. 33, 13), тем самым ясно намекая, что Бог непостижим и невыразим словами, но познаваем только через Его силы. Поэтому напрасен поиск, нет формы, в которую можно облечь невидимое и безóбразное, благодать же знания[5] дается нам через Сына. <...>

«Место» Бога и «мир идей» Платона

(73, 1) И еще, «На третий день Авраам, придя на то место, которое указал ему Господь, возвел очи свои и увидел то место издалека» (Быт. 22, 3).

(2) Это значит, что первый день наполнен удивлением перед тем, что прекрасно, второй – лучшими устремлениями души, и, наконец, ум воспринимает духовные сущности глазами разума, которые открываются учителем, воскресшим на третий день. Эти три дня знаменуют тайну священного запечатления[6], и по их истечении новообращенный достигает истинной веры в Бога.

(3) Собственно поэтому и говорится, что Авраам видел это место издалека, ведь труднодостижим тот мир, где находится Бог, – тот, который Платон называл миром идей, позаимствовав у Моисея представление о нем как о месте, где все содержится в целокупности.

(4) Поэтому и видел его Авраам «издалека», когда находился в изменчивом мире становления, и таинственно был возведен туда ангелом.

(74, 1) Вот почему апостол сказал: «Видим сейчас как через [тусклое] стекло, тогда же – лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12), через одно только чистое и ни с чем не смешанное приложение рассудка.

(2) Ведь, в соответствии с Платоном, «рассуждением» каждый может исследовать божественное, если «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремится к сущности любого предмета» и «не отступит» из сферы сущего, пока, поднявшись к тому, что находится за его пределами, «с помощью самого мышления не охватит, что есть благо, оказавшись, таким образом, на вершине умопостигаемого»[7].

---

[5] Знание (информация) трактуется как благодать.

[6] Климент описывает три ступени совершенствования: удивление (интерес к сверхъестественному, богоискательство), нравственная безупречность и обладание совершенным знанием всего (просветление).

[7] *Платон.* Государство 7. Василид – христианский ересиарх, один из основоположников гностицизма, старший современник Климента – определял Бога посредством отрицания. Владыкой мира считал падшего ангела.

«Не сотвори кумира»: непостижимость и неописуемость Бога

(3) Моисей, не позволяя возводить алтари и святилища в различных местах на том основании, что должен быть только один храм Богу, тем самым провозгласил, что мир был единожды создан (как говорят и такие, как Василид[8]) и что Бог един (чего уже не найти в учении Василида).

(4) И поскольку гностик Моисей не стремился ограничить определенным местом то, что не может быть ограничено, он запретил помещать в храме какие-либо образы для поклонения, тем самым говоря, что Бог невидим и неописуем. Таким способом он подводил иудеев к понятию Бога через почитание в храме Его Имени.

(5) Далее, Логос, запрещая возводить храмы и совершать жертвенные церемонии, тем самым указывает, что Вседержитель не может быть найден в ограниченном пространстве, или, словами Писания, «какой дом построите Мне? – говорит Господь,– Небо – престол Мой» (Ис. 66, 1) и так далее.

(6) Также и о жертвах: «Крови тельцов и тука овец не желаю» (Ис. 1, 11). Видите, и через пророка запретил Он это.

(**75**, 1) И преславный трагик Еврипид вполне в согласии с этим говорит:

> Обителью достойной
> Не сможет камень стать для божества.

(2) Также и о жертвах:

> [нет!], божество само себе довлеет,
> Все это бредни жалкие певцов.

(3) «Не по нужде Бог сотворил мир, чтобы прославиться перед человеком или перед другими богами или демонами, – говорит Платон, – добывая некоторого рода прибыль от творения, и от нас, подобных дыму, и от демонов, его домашних слуг».

(4) Павел в Деяниях апостолов поучительно говорит: «Бог, сотворивший мир и все в нем, Он, будучи господином неба и земли, не в рукотворных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имея в чем-то нужду, Сам дающий всему дыхание и жизнь и все» (Деян. 17, 24).

(**76**, 1) Зенон, основатель стоической школы, в книге «Государство» также говорит, что мы не должны создавать ни храмов, ни изображений, ибо ничто из сотворенного не достойно богов, и, не сомневаясь, пишет буквально следующее: «Нет необходимости создавать храмы. Храм ведь не есть что-то действительно очень достойное, и его не стоит называть святым. Потому что ничто не может быть достаточно достойным и святым из того, что создано руками ремесленника».

(2) По справедливости и Платон, рассматривая космос как храм Бога, только небольшое место в городе отводил под статуи богов, совершенно запрещая создавать их для домашних храмов:

---

[8] *Платон.* Законы 12.

(3) «Пусть же никто не посвящает храмов богам, они и так принадлежат им. Золото и серебро у других, лично у граждан ли, или же в храмах, вызывает завистливую страсть к обладанию. И слоновая кость, тело, лишенное души, не есть благочестивое приношение. Железо и медь – это орудия войны. Если же кто и желает что посвятить, то пусть это будет изделие из цельного куска древесины или же камень для общего храма»[9].

(77, 1) Совершенно справедливо говорит он же в самом большом из своих писем: «Это невыразимо в словах, как остальные науки. Только как результат великой общности с вещью, некоторого рода сердечного союза с нею, внезапно, как свет, засиявший от искры, возникает в душе это сознание и само себя там питает»[10].

(2) Не так ли говорит и пророк Софония: «И дух Божий взял меня и вознес на пятое небо, и я созерцал ангелов, именуемых господствами, и на них была диадема, возложенная Святым Духом, и у каждого из них трон сиял семикратно сильнее восходящего Солнца. Они живут в доме спасения. Они в нем – гимн невыразимому высшему Богу».

Божественное невыразимо и немыслимо

(78, 1) «Отыскать Отца и создателя всего – нелегкая задача, если же мы Его найдем, то о Нем невозможно будет рассказать», поскольку «это невыразимо никоим образом, в отличие от других наук», – говорит правдолюбивый[11] Платон.

(2) Он наслышан, очевидно, о том, как премудрый Моисей, восходя на гору для совершения святых созерцаний на вершине умопостигаемого, запретил всему остальному народу следовать за ним.

(3) Ибо, как сказано в Писании, «Моисей вступил во мрак, где Бог» (Исх. 20, 21), – и это ясно показывает тем, кто в силах понять, что Бог невидим и неизречен, тьма же, которая воистину есть неверие и неведение большинства[12], заслоняет собою сияние истины.

---

[9] *Платон.* Письмо 7.

[10] Климент колеблется между тем, чтобы считать античных философов «ворами», и тем, чтобы признавать у них альтернативный способ постижения Бога. Можно предположить, что Климент склоняется ко второму, а первое – риторический оборот, введенный под влиянием антиэллинских настроений среди христиан.

[11] Здесь мы наблюдаем парадоксальный тезис Климента о том, будто Бог обитает во тьме неверия.

[12] Орфей – легендарный фракийский певец и прорицатель, которого Климент, вслед за древними греками, называет теологом. Эллины считали его предшественником Гомера, а секта орфиков видела в нем своего основателя. Согласно философии орфизма, люди появились из праха злых великанов (титанов), испепеленных богом Зевсом за убийство его сына. Отсюда жизнь есть страдание во искупление вины титанов. Боги являются порождением Хаоса.

(4) Теолог Орфей[13] по той же причине говорит: «Один совершенен, все остальное рождено, как потомство одного», – или же происходит по природе, согласно другой записи. Он же добавляет: «Его никто не видит из смертных. Он все видит».

(5) А после поясняет: «Его я не вижу, поскольку он окружен облаком, у всех же смертных тленные зрачки в их глазах, только плоть да кости». <...>

Знание о Боге является откровением

(**83**, 1) Все, что именуемо, имеет начало, независимо от того, хотите вы это признать или нет.

Одно из двух: или Отец притягивает[14] к Себе всех тех, кто ведет чистую жизнь, достигнув понимания блаженной и нетленной природы, или же свободная воля, заложенная в нас, сама достигает знания блага, преодолевая, как говорят гимнасты, все барьеры. Но не без особой благодати душа окрылена и воспаряет вверх к высшим сферам, оставляя все тяжелое и предаваясь тому, что ей более сродно.

(2) И Платон в «Меноне» говорит о добродетели как о чем-то богоданном, как это явствует из следующего: «Из этого нашего рассуждения, о Менон, нам становится ясно, что если нам и достается добродетель, то достается она по божественному уделу».

(3) Не кажется ли тебе, что нисходящий на всех дар познания он называет божественным уделом?

(4) И далее он поясняет: «...и коль скоро мы с тобой на протяжении всей нашей беседы хорошо искали, то получается, что нет добродетели ни от природы, ни от учения, но дается она только по божественному уделу, и не помимо разума, в тех, в ком она присутствует».

(5) Богоданная мудрость, сила Отца, поднимает нашу свободную волю[15], принимает веру и венчает собою тесное сообщество избранных.

(**84**, 1) Здесь я добавил бы высказывание самого Платона[16], который убеждает нас верить тому, что говорят дети бога. Он так говорит в «Тимее» о видимых и рожденных богах: «Повествовать о прочих демонах и выяснять их рождение – это слишком много для нас. Здесь остается только довериться тем, кто говорил об этом ранее. Поскольку они сами были, по их словам, потомками богов, они должны были ясно знать своих прародителей. Детям же богов отка-

---

[13] Климент имеет в виду, что совершенствование, прогресс или эволюция продиктована не механическими, но телеологическими причинами. Будущий предел инициирует развитие.

[14] Информация детерминирует выбор. Однако совершенная информация способна привести нас к такой развилке возможностей, которая делает нас более свободными, чем прежде.

[15] Очередной пассаж, где Климент обозначает себя как сторонник конвергенции между античным платонизмом и религиозной христианской доктриной.

[16] *Софокл.* Антигона.

зать в доверии никак нельзя, даже если они говорят без правдоподобных и убедительных доказательств».

(2) Не думаю, что греки способны предоставить нам свидетельство более ясное, чем то, которое явил наш Спаситель, или то, о котором возвестило пророчество – истинные свидетели божества. Ведь последние названы детьми бога, в то время как Господь есть его истинный Сын. Поэтому он [Платон] и добавляет, что им должно верить, поскольку они вдохновенны.

(3) Если же кто трагическим голосом воскликнет: почему должны мы верить,

Ибо не Зевс возвестил мне слова сии[17],

то пусть он вспомнит, что *именно* Сам Бог через Своего Сына возвестил нам Писание. Тем же, кто возвещает своим, должно верить. «Никто ведь, – говорит Господь, – не знает Отца, кроме Сына и тех, кому Сын открыл».

(**85**, 1) Поэтому-то тому, что проповедано Ветхим и Новым Заветами, верить должно, даже если это представлено, говоря словами Платона, «без правдоподобных и убедительных доказательств». «Если не поверите, – говорит Господь, – умрете в грехах своих» (Ин. 8, 24), напротив, «верующий же имеет жизнь вечную», «блаженны вы, уверовавшие в Него». <...>

О совершенном гностике

(**130**, 1) Итак, я утверждаю, что совершенства можно достичь различным образом, смотря по природе избранной добродетели. Можно совершенствоваться в благочестии, в терпении, умеренности, трудолюбии, исповедничестве или гносисе.

(2) Но дано ли кому, пока он остается еще человеком, достигнуть совершенства в каждой из этих добродетелей, я не знаю – разве только тому, кто ради нас воспринял человеческую природу[18]. Ибо кто из людей в глазах закона может считаться вполне совершенным? Очевидно, тот, кто мог бы похвалиться непричастностью к какому бы то ни было злу. Но это путь, ведущий к Евангелию и ко всякого рода добродетелям.

(3) Поэтому гностическим совершенством для каждого человека, живущего под законом, будет вера в Евангелие. Только она возводит подзаконного к совершенству. Вот почему Моисей, живший под властью Ветхого завета, предвозвестил, что нужно повиноваться этим древним постановлениям для того, чтобы принять Христа[19], Который, по апостолу, есть «полнота закона» (Рим. 10, 4).

---

[17] Т. е. Иисусу Христу.

[18] Климент связывает фрагмент из Второзакония («Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой – его слушайте» (Втор. 18, 15)) с предсказанием миссии Иисуса Христа.

[19] Т. е. путем разума. Климент настаивает на взаимозаменяемости пути разума и пути веры (Откровения).

(4) Истинный мудрец естественным путем[20] приходит к этой вере в Евангелие, и не потому только, что закон служит ему ступенью к восприятию этого нового закона, но и потому, что он пользуется законом и понимает его смысл именно так, как тот изъяснен был апостолам самим Господом, автором обоих Заветов.

(5) Ведя правильный образ жизни (поскольку невозможно, чтобы гностик медленно подвигался в добродетели), он свидетельствует о Боге своей безупречной жизнью и оказывается мучеником ради любви. Избрав этот жребий, он приобретает и ту высшую славу, какая только возможна среди людей. Но, несмотря на все эти заслуги, он все-таки не может стать в полной мере совершенным до тех пор, пока заключен в это тело. Совершенства истинно мудрый свидетель о Христе достигает лишь в конце жизни, ибо только тогда ему представляется случай выказать свою веру совершеннейшим делом и в великий день Суда увидеть совершенство своих трудов, а также и следствия их. Поддержанный милосердием Божиим, просвещенный божественной мудростью, он запечатлевает свое самоотвержение кровью и, истекая ею[21], испускает дух, полученный от Бога.

(131, 1) Отныне он блажен и по праву считается совершенным, «чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам» (2 Кор. 4, 7). Спасаемся мы, с одной стороны, только добрым своим произволением в выборе, и с другой стороны, милосердием божественным[22]. «Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем» (2 Кор. 4, 8–9).

(2) Нужно, продолжает апостол, чтобы стремящиеся к совершенству никому ни в чем не служили соблазном, но чтобы они во всем оказывались достойными одобрения не только от людей, но и от Бога.

(3) Следует добавить: и чтобы они были послушны людям: этого требует рассудительность ввиду тех казней и проклятий, которые на себя навлекают непокорные.

(4) Слава наша «в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в трудных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнании, в трудах, в бдениях, в постах, в чистоте, в знании, в великодушии, в благости, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в слове истины, в силе Божией» (2 Кор. 6, 4–7); чтобы быть нам храмами Бога, «очищенными от всякой скверны плоти и духа» (2 Кор. 7, 1).

(5) И Я, продолжает он, приимy вас и буду вам Отцом и вы будете Моими сынами и дщерями, говорит Господь Вседержитель.

---

[20] Климент восхищается подвигом первых христиан, которые, сталкиваясь с преследованием властей, даже перед лицом смерти демонстрировали несгибаемость воли и несокрушимость своей веры.

[21] Климент декларирует принцип синергии – согласия человеческой и Божественной воли в деле спасения.

[22] Наше высшее благородство – наше богосыновство.

(6) «Итак, будем совершать освящение, – говорит апостол, – в страхе Божием». «Ибо хотя страхом и порождается печаль, но я радуюсь, – говорит он же, – не потому, что вы опечалились, но что вы опечалились к покаянию, ибо опечалились ради Бога, так что нисколько не понесли от нас никакого вреда. Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть. Ибо то самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие, какие извинения, какое негодование, какой страх, какое желание, какую ревность, какое взыскание! По всему вы показали себя чистыми в этом деле» (2 Кор. 7, 1; 9–11).

(**132**, 1) Такова предварительная подготовка к гностической жизни. Но так как Вседержитель Бог Сам «поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 11–13); то мы должны стремиться к этому зрелому возрасту через познание и улучшать себя, хотя и облечены еще плотью, чтобы при возникающем отсюда всецелом единомыслии заботиться о соединении своей воли с волей божественной для восстановления нашего поистине высшего благородства[23] и единства в «полноте Христа» – наивысшем совершенстве.

(2) Мы понимаем теперь, отчего, как и когда, согласно божественному апостолу, человек бывает совершенен и чем, по его мнению, друг от друга разнятся совершенные.

(3) Каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому – слово знания тем же Духом; иному – вера тем же Духом; иному – дары исцелений тем же Духом; иному чудотворения, иному – пророчество, иному – разные языки, иному – истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как ему угодно.

(**133**, 1) Так пророк оказывается совершенным в своем пророчестве, праведник – в своей праведности, мученик – в своей жертве за Христа, другие же – в проповеди о нем. Мы не хотим сказать, что они не заняты обычными добрыми делами, но подразумеваем, что они наилучшим образом показали себя в именно том виде добродетели, к которой были призваны Богом. Ибо кто может утверждать, не греша против разума, что пророк действует не по правде? Но и праведным, равным образом, не свойственен ли, как и Аврааму, дар пророчества[24]?

> (2) «Бог одного одаряет способностью к брани, другому
> Зевс танца искусство дарует или игры на кифаре», –

говорит Гомер[25].

---

[23] Нравственность (праведность) соединяет различные совершенства воедино.

[24] Илиада.

[25] В соответствии с философией стоицизма нравственно нейтральные вещи (недобрые и незлые одновременно) могут быть полезными или вредными.

(3) «Но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе» (1 Кор. 7, 7). Только апостолы исполнены были всеми дарами.

(**134**, 1) Если пожелаешь, то сможешь увидеть из их деяний и писаний, что свойственны им были и знание, и добродетель, и дар проповеди, и непорочность, и дар пророчества.

(2) Заметим, что хотя Павел и ближе остальных к нам по времени, ибо процветал уже после вознесения Спасителя, но и его послания имеют тесную связь с ветхозаветными. В них он черпает свое вдохновение, их выражениями говорит.

(3) Ибо закон истолковывается и пополняется верой во Христа и знанием Евангелия.

(4) Потому и говорится евреям: «Если не уверуете, не уразумеете» (Ис. 7, 9), то есть, если не будете веровать в Того, Чье пришествие предсказано и таинственно показано в законе, то и Ветхого Завета не уразумеете, потому что Спаситель своим воплощением объяснил его. <...>

3. Об отношении совершенного человека к вещам этого мира

(**163**, 1) Отрицающие творение и считающие тело злом поступают неразумно. Они забывают о том, что человек создан прямоходящим для того, чтобы созерцать небо, его органы чувств предназначены для познания, а члены и различные части его тела созданы вполне соразмерно и их функция не ограничивается лишь получением наслаждения.

(2) Это вместилище является обителью души, творением, наиболее дорогим для Бога, и прославляется святым духом, освящающим душу и тело, которые совершенствуются благодаря совершенству Спасителя.

(3) В гностике сосуществуют три добродетели – этическая, физическая и логическая, – благодаря которым он имеет дело с Божественными вещами.

(4) Мудрость есть знание Божественного и человеческого, праведность – согласие различных частей души, а святость – служение Богу.

(5) Если же желающий принизить плоть и творение вместе с ней, вспомнит слова Исайи: «Всякая плоть – трава, и вся красота ее, как цвет полевой. Засыхает трава, увядает цвет, лишь слово Господа пребудет вечно» (Ис. 40, 6–8),

(**164**, 1) то пусть он вспомнит и слова Иеремии, написанные в Духе: «Поэтому развею их как прах, разносимый ветром пустынным. Вот жребий твой, отмеренная тебе часть, говорит Господь. Потому что ты забыла меня и надеялась на ложь. За то будет поднят подол твой на лицо твое, чтобы открылся твой срам, твое прелюбодейство и похоть», и так далее (Иер. 13, 24–27).

(2) Цветами полевыми, ходящими по плоти и телесными и апостол называет тех, кто впал во грех.

(3) Душа считается лучшей частью человека, тело же подчинено ему. Однако душа не является благой по природе, и тело не есть

по природе зло. Ведь то, что не есть добро, не является обязательно злом.

(4) Есть вещи, стоящие посреди добра и зла, и среди них некоторые следует предпочитать, а некоторые же отвергать[26].

(5) Человек, живущий среди вещей телесного мира, с необходимостью создан из различных, однако не противоположных частей – из души и тела.

(**165**, 1) Благие дела, как нечто наилучшее, происходят от руководящего духовного начала, в то время как сластолюбивые и греховные приписываются влиянию низшего и грешного.

(2) Но душа мудрого и гностика, будучи заключена в тело лишь на короткое время, подобно страннику, пришедшему в чужую землю, пользуется телом умеренно, готовая покинуть эту обитель, едва лишь заслышит призыв.

(3) «Странник, – говорит она, – я в этой земле и чужак среди вас». Василид полагает на этом основании, что избранные являются странниками в мире и имеют внеземное происхождение.

(4) Однако это неверно, поскольку все творение создано единым Богом. Поэтому никто не может быть чуждым ему по природе, поскольку природа одна как един Бог. И все же избранный живет здесь как чужой, зная, что рано или поздно придется оставить все, чем он владеет. <...>

[26] Неизвестный фрагмент. Мотив характерно гностический, ср., например, «Толкование о душе» (Наг-Хаммади II, 6).

ОРИГЕН[1]

Ориген имеет не менее важное значение для византийской и средневековой философии, чем Климент Александрийский, а его вклад в становление христианского богословия трудно переоценить. Считается, что именно Ориген написал первый систематический трактат по христианской теологии. Он первый ввел именование Девы Марии Богородицей. Он разрабатывал доктрину о трех уровнях постижения Священного Писания, открывая дорогу аллегорическому истолкованию как методу толкования Писания, впрочем, опираясь на подход, разработанный еще Филоном Александрийским.

Ориген родился в Александрии ок. 185 г. и носил египетское имя, означающее «рожденный (богом) Гором». Его родители были христианами; возможно, его отец, Леонид, сам дал ему христианское образование. Несомненно, на Оригена произвела сильное впечатление мученическая смерть его отца во время гонений имп. Севера (202 г.). Имущество семьи Оригена было конфисковано. Хорошо известна история про самооскопление Оригена в юности, вследствие буквального понимания Евангелия (Мф. 19, 12).

Не имеется свидетельств в пользу того, что Ориген учился у Климента Александрийского; впрочем, христианская община Александрии была небольшой, так что Ориген мог знать о Клименте, как и о его учении. Репрессии императора Севера едва не привели к разгрому зарождающейся Александрийской школы христианской теологии. Огласительное училище было закрыто, и Ориген окунается в глубины языческой премудрости. В 209–210 гг. он слушает лекции неоплатоника Аммония Саккаса, изучает труды Платона, пифагорейцев и стоиков. Однако Ориген не отрекается от христианства. В 216 г. александрийский архиепископ Димитрий (189–231 гг.) назначает Оригена главой восстановленного огласительного училища; полтора десятка лет преподавания, проповедей и размышлений над основами христианского вероучения увенчались трактатом «О началах», а также многочисленными комментариями к Библии. Ориген много сделал для превращения огласительного училища в настоящую богословскую академию.

Из-за испортившихся отношений с архиепископом Димитрием (не признавшим его священства, полученного в Палестине), Ориген был вынужден переселиться в Палестину и создает там новое

© А. И. Иваненко, статья, 2009.

[1] В последнее время сочинения Оригена и посвященные ему исследования неоднократно издавались в России, поэтому составители данной «Антологии», в рамках заданного объема, желая уделить в ней больше места менее известным в России авторам, ограничились лишь самой краткой статьей об Оригене и небольшими выдержками из его сочинений. Это не означает, разумеется, что нами недооценивается значимость этого мыслителя. В ряде других статей «Антологии» обсуждается судьба учения Оригена, оригенизм и полемика с ним. – *Сост.*

учебное заведение, подобное Александрийскому, где преподает около двадцати лет. Ориген собирает на новом месте прекрасную библиотеку. Среди его учеников – целый ряд выдающихся церковных деятелей, в том числе Григорий Чудотворец, будущий епископ Неокесарийский, составивший похвальное слово Оригену при выпуске из его школы. В Палестине Оригена настигает новая волна антихристианских гонений. Подобно другим христианским лидерам, Оригена арестовывают за антигосударственную деятельность, после чего он умирает в тюрьме города Тир в 253 г.

Наследие Оригена неоднозначно. Несмотря на весь свой авторитет и значение, он не только не был канонизирован Церковью, но ряд положений его учения был объявлен ересью[2]. Однако некоторые современные исследователи склонны смягчать древние обвинения, называя спорные утверждения теологуменами, т. е. частными богословскими мнениями. В пользу этого говорит тот факт, что все высказывания Оригена носят вероятностный характер.

---

[2] Общецерковное осуждение Оригена произошло в VI в. по инициативе императора Юстиниана. Впрочем, в современной науке считается, что анафемы времен Юстиниана были направлены не только, а может, и не столько против Оригена, сколько против позднего оригенизма, берущего свое начало от Евагрия Понтийского (см. статью о нем в данном томе «Антологии»). Как бы то ни было, приведем для справки перечень анафематизмов на учение Оригена, как они сформулированы в письме Юстиниана к патриарху Константинопольскому Мине:

«1. Кто говорит или думает, что души человеческие предсуществовали, что они были прежде умами и святыми силами, а затем обратились к худшему и чрез это охладели в любви к Богу, отчего и называются духами и в наказание посланы в тела, тот да будет анафема. 2. Кто говорит или думает, что душа Господа прежде существовала и соединилась с Богом Словом прежде воплощения и рождения его от Девы – да будет анафема. 3. Кто говорит или думает, что сначала во чреве святой Девы образовалось тело Господа нашего Иисуса Христа и за тем с ним соединился Бог Слово и душа существовавшая уже прежде – да будет анафема. 4. Кто говорит или думает, что Слово Божие уподоблялось всем небесным чинам, было для херувимов херувимом, для серафимов серафимом, и уподоблялось всем вообще высшим силам – да будет анафема. 5. Кто говорит или думает, что тела человеческие в воскресении восстанут шарообразными, а не исповедуют, что мы восстанем в правильном виде – да будет анафема. 6. Кто говорит, что небо, солнце, луна, звезды, воды, которые выше небес, суть существа одушевленные и некоторые разумно-вещественные силы – да будет анафема. 7. Кто говорит или думает, что Господь Иисус распнется в будущем веке за демонов, как и за людей, – да будет анафема. 8. Кто говорит или думает, что могущество Бога ограниченно, или что Он создал столько, сколько мог обнять, – да будет анафема. 9. Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановления демонов и нечестивых людей – да будет анафема. 10. Анафема и Оригену, прозванному адамантовым, изложившему это, вместе с его нечестивым, непотребным и преступным учением, и всякому, кто держится этих мыслей, или защищает их, или каким-либо образом осмеливается повторять» (цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 3. СПб., 1994. Сс. 536–537).

Приведенные ниже фрагменты взяты из ключевого трактата Оригена «О Началах» и сгруппированы по четырем темам: теология, физика, ангелология и этика.

В своей теологии Ориген противопоставляет сотворенной природе природу Божественную, которая невидима и вечна. Божественная природа выражается в трех сущностях в Троице, из которых только одна является Богом. Вторая сущность – это Сын Божий, Логос, София или Премудрость. Она представляет собой идею разума, к которой причастны все разумные существа. Третья сущность – это Святой Дух, принцип озарения, внезапно приходящего знания. Бог обладает пятью атрибутами – это способность, энергия, благодать, свет и слава.

В физике – учении о природе – Ориген придерживается мнения, что природа тварна и двойственна. Одну ее часть составляют разумные существа, разделяемые по характеру воплощения на ангелов, людей и демонов, а другую – телесная материя. Нынешний мир создан Богом как реакция на грехопадение разумных существ. Материальное разнообразие форм есть следствие греховного разнообразия пожеланий. Мир ограничен в пространстве и во времени, поскольку в противном случае он был бы непроницаем для Бога. Однако наш космос не единственный. Прежде сотворения и после конца света были и будут иные Вселенные, которые не идентичны друг другу, поскольку Сын Божий воплотился только в нашем мире. Ориген в духе своего времени придерживается концепции геоцентризма.

Ангелология Оригена вслед за ап. Павлом насчитывает пять чинов (у Дионисия Ареопагита – девять): престолы, господства, архонты (начальства), власти и силы. Все разумные существа одной природы и причастны идее разума, т. е. Сыну Божиему. Демоны – это падшие ангелы, а совершенные люди ничем не отличаются от ангелов. Разумные существа не рождаются и не умирают, но переселяются из одного тела в другое соответственно своим поступкам.

Этика Оригена направлена на достижение совершенства. Ориген обращает внимание, что Бог задумал сотворить человека «по образу и подобию» Своему, однако сотворил его только по образу. Отсюда следует вывод о незавершенной природе человека, которая должна быть завершена. Этот проект в христианском богословии получил название «спасения».

А. И. Иваненко

Ориген

О НАЧАЛАХ[1]

I. Теология Оригена

Кн. 1, гл. 1. О Боге

5. <...> Опровергши, по возможности, всякую мысль о телесности Бога, мы утверждаем, сообразно с истиной, что Бог непостижим и неоценим. Даже если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем[2]. <...>

Кн. 1, гл. 2. О Христе

1. Прежде всего, нам нужно знать, что во Христе природа Его Божества, потому что Он есть единородный Сын Божий; а что – человеческая природа, которую Он воспринял в последнее время согласно домостроительству. Ввиду этого сначала должно рассмотреть, что же такое единородный Сын Божий. Известно, что Он называется многими и различными именами, смотря по обстоятельствам и по понятиям называющих. Так, Он называется Премудростью[3], как это мы встречаем в словах Соломона: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони. Я родилась, когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов» (Притч. 8, 22, 24–25). Называется Он и перворожденным, или как говорит апостол: «Рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1, 15). И, однако, перворожденный не есть иной по природе, чем Премудрость, но один и тот же (с Нею). Наконец, апостол Павел говорит: «Христос Божия сила и Божия Премудрость» (1 Кор. 1, 24).

2. Однако пусть никто не думает, что, называя Сына Премудростью Божией, мы признаем Его чем-то не субстанциальным, – будто мы, например, считаем Его не каким-либо разумным живым существом, но некоторою вещью, которая может делать (людей) мудрыми и сообщаться умам тех, которые делаются восприимчивыми к свойствам и к пониманию ее. Итак, если однажды принято надлежащим образом, что единородный Сын Бога есть Премудрость Его, существующая субстанциально, то, по моему мнению, наш разум уже не должен блуждать в догадках вроде той, не имеет ли самая ὑπόστασις, то есть субстанция (substantia) Сына чего-либо телесного; ведь все

© А. И. Иваненко, примечания, 2009.

[1] Текст приводится по изд.: *Ориген.* О началах. Самара, 1993.

[2] Ориген утверждает трансцендентность Бога.

[3] Ориген отождествляет Сына Божиего и Премудрость (Софию); в русской философии этот тезис отвергался или игнорировался.

телесное имеет или вид, или цвет, или величину, но какой же здравомыслящий человек будет искать цвет или величину размера в Премудрости как именно премудрости? Бог Отец никогда, ни на один момент не мог конечно существовать, не рождая этой Премудрости: так должен думать и веровать всякий, кто только умеет благочестиво думать и мыслить о Боге. В самом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то Он не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге: всем ясно, что подобные предположения и нелепы и нечестивы, ибо в том и другом случае обнаруживается, что Бог или возвысился из состояния неспособности в состояние способности, или же – при предположении Его способности, – что Он медлил и откладывал родить Премудрость. Вот почему мы всегда признаем Бога Отцом единородного Сына Своего, от Него рожденного и от Него получающего бытие, однако без всякого начала, не только такого, которое может быть разделено на какие-либо временные протяжения, но и такого, какое обыкновенно созерцает один только ум сам по себе и которое усматривается, так сказать, чистою мыслью и духом. Итак, должно веровать, что Премудрость рождена вне всякого начала, о каком только можно говорить или мыслить. В этой самой ипостаси Премудрости находилась вся сила и предначертание будущего творения[4] – и того, что существует с самого начала мира, и того, что происходит впоследствии: все это было предначертано и расположено в Премудрости силою предвидения.

Ввиду этих творений, которые были как бы предсказаны и предначертаны в Самой Премудрости, Премудрость и говорит чрез Соломона о Себе Самой, что Она сотворена началом путей Божиих, или что то же – содержит в Себе начала, или формы, или виды всего творения.

3. Итак, когда говорится, что Премудрость есть начало путей Божиих и что Она сотворена, – это, по нашему пониманию, значит, что Премудрость содержит в Себе начала и предначертание всей твари. Также должно понимать и наименование Премудрости Словом Божиим, а именно в том смысле, что Премудрость открывает всем прочим (существам), т. е. всей твари, познание тайн и всего сокровенного, содержащегося внутри Божией Премудрости: Она называется Словом потому, что служит как бы толкователем тайн духа. Поэтому мне представляется правильным изречение, написанное в «Деяниях Павла»[5]: «Сей есть Слово, существо живое». Что касается Иоанна, то он говорит еще возвышеннее и прекраснее, когда в начале своего Евангелия дает собственное определение, что Слово есть Бог. Он так говорит: «Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Ин. 1, 1–2). Но кто при этом приписывает начало Слову Божию, или Премудрости Божией, тот, очевидно, простирает свое нечестие даже

---

[4] Ориген уподобляет Премудрость платоновскому миру идей.

[5] «Деяния Павла» – апокриф. Ко времени Оригена канон Библии еще не устоялся.

и на Самого нерожденного Отца, так как тогда будет отрицать ту истину, что Он всегда был Отцом и рождал Сына и имел Премудрость во все предшествующие времена, или века, – словом, в продолжение всего того, что может быть как бы то ни было обозначено на человеческом языке. <...>

7. Но так как мы привели изречение Павла, что Сын есть сияние славы Божией и образ ипостаси (substantiae) Его, то посмотрим, какая же мысль должна вытекать из этого изречения. «Бог», по Иоанну, «есть свет» (1 Ин. 1, 5). Итак, единородный Сын есть сияние этого света, освещающее всю тварь и происходящее от Него неотделимо наподобие того, как сияние происходит от света. Дело же света нужно понимать сообразно с вышеизложенными рассуждениями о том, в каком смысле Сын есть путь, приводящий к Отцу, в каком смысле Он есть Слово, изъясняющее и предлагающее разумной твари таинства премудрости и знания, в каком смысле Он – истина, и жизнь, и воскресение. Итак, чрез сияние познается и чувствуется, что такое есть самый свет. Это сияние, которое для слабых и хрупких очей смертных представляется сравнительно мягким и постепенно подготовляет их к восприятию блеска самого света, удаляя от них все, что препятствует зрению, по слову Господа: «Вынь прежде бревно из твоего глаза» (Лк. 6, 42). Это сияние делает их способными к восприятию славы света и становится как бы некоторым посредником между людьми и светом.

8. Но, по слову апостола, Он есть не только сияние Славы, но и отпечатленный образ сущности (substantiae) и даже ипостаси (subsistentiae) Его. Поэтому не излишне обратить внимание на то, в каком смысле какая бы то ни было иная сущность и ипостась, помимо самой сущности Бога, может быть названа образом Его? Сын Божий, Который называется Словом Божиим и Его Премудростью, один только знает Отца и открывает Его тем, кому желает, т. е. тем, которые могут сделаться способными к восприятию самого Слова и Премудрости. Итак смотри, не потому ли Он и может называться отпечатленным образом сущности и даже ипостаси Его, что Он дает возможность чрез Себя Самого постигать и познавать Бога? Иными словами: не в том ли смысле Он может называться отпечатленным образом сущности Божией, что, будучи Премудростью, Он прежде всего в Самом Себе отображает все то, что желает открыть и прочим и на основании чего эти последние познают и постигают Бога? И чтобы еще понятнее было, в каком смысле Спаситель есть образ сущности и ипостаси Бога, мы воспользуемся примером, который, правда, не вполне обозначает предмет, о каком идет речь, однако приложим для выяснения того положения, как Сын Божий, будучи образом Божиим, уничижил Себя и чрез самое Свое уничижение старается показать нам полноту Божества. Допустим, например, что сделаны две статуи. Одна громадна настолько, что занимает весь круг земли и не доступна ничьему наблюдению, а другая является точной копией первой, но не таких громадных размеров. Тогда люди, видя вторую статую, могут знать и о первой статуе, ибо меньь-

шая статуя имеет те же очертания членов и лица, тот же вид и тот же материал, что и первая. Подобным образом и Сын Божий, уничижив Себя в Своем равенстве Отцу и указывая нам путь к познанию Его, делается образом сущности Его. Цель этого в том, чтобы мы, не способные видеть славу Божественного света, могли получить доступ к его созерцанию, благодаря тому, что Он делается для нас этим сиянием. Конечно, грубое сравнение со статуями объясняет только то, как Сын Божий, вселившись в малейшую форму человеческого тела, отобразил в Себе неизмеримое и невидимое величие Отца, вследствие сходства с делами и силою Его. Вот почему Он и говорил Своим ученикам: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 9), «Я и Отец – одно» (Ин. 10, 30). В этом же смысле нужно понимать также и слова: «Отец во Мне, и Я в Отце» (Ин. 10, 38).

Кн. 1, гл. 3. О Святом Духе

1. Теперь следует вкратце рассмотреть учение о Святом Духе. Все каким бы то ни было образом признающие Промысл исповедуют, что существует нерожденный Бог, сотворивший и устроивший все. Все они признают Его родителем вселенной. Не одни мы проповедуем и о том, что у Него есть Сын. Так, хотя греческим и варварским философам[6] это учение представляется довольно удивительным и невероятным, но все же некоторые из них выражают мнение о Сыне, когда исповедуют, что все сотворено словом или разумом Божиим. Мы же убеждены, что учение о Сыне Божием можно изложить и ввести в сознание людей не иначе, как только посредством Писания, вдохновенного Святым Духом[7], а именно посредством Евангелия и Апостола, а также закона и пророков, как в этом удостоверил и Сам Христос. Что же касается ипостаси Святого Духа, то относительно ее никто не мог иметь даже какого-либо предположения, за исключением тех, которые знакомы были с законом и пророками, или тех, которые исповедуют веру во Христа. Хотя, конечно, и о Боге Отце никто не в состоянии высказать (полной истины), но о Нем можно получить некоторое понятие через посредство видимых тварей и на основании того, что естественным путем познает человеческий ум, сверх того, это понятие можно подтвердить и Священным Писанием. Правда также и то, что и Сына никто не знает, кроме Отца, но, однако, человеческий разум из Священного Писания научается, как должно думать о Нем. Не только из Нового, но и из Ветхого Завета, именно чрез деяния святых, которые служат прообразами Христа,

---

[6] Ориген хотя и не считает себя эллином, но все же принимает эллинский этноцентризм, согласно которому все не-греки – варвары, в том числе и он сам.

[7] Разрыв с традицией платонизма. Платон утверждал, что вдохновленные поэты изрекают ложь и вредны для идеального государства, ибо содействуют неразумной части души. Истинное же знание добывается философами. Ориген, напротив, считает, что истинное знание должно быть вдохновлено.

при посредстве этих деяний можно усмотреть или божественную природу Его, или человеческую природу, принятую Им.

2. Но о существовании Святого Духа учат нас многие Писания. Давид в 50-м псалме говорит: «Духа Твоего Святого не отними от меня» (Пс. 50, 13). И в книге Даниила говорится: «В тебе Дух Святого Бога» (Дан. 4, 6). В Новом же Завете подобных свидетельств еще больше, из них мы знаем, что Святой Дух сошел на Христа, и что Господь, после воскресения, дунул на апостолов, говоря: «Примите Духа Святого» (Ин. 20, 22). Ангел говорит Марии: «Дух Святой найдет на Тебя» (Лк. 1, 35). Павел же говорит: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3). По Деяниям апостольским Святой Дух давался в крещении чрез возложение рук апостольских (Деян. 8, 18). Из всех этих свидетельств мы делаем вывод, что существо Святого Духа обладает таким достоинством и властью, что и спасительное крещение может совершаться властью всех [Лиц] высочайшей Троицы [триады], то есть через совместное упоминание Отца, и Сына, и Святого Духа, и чрез соединение с нерожденным Богом Отцом и единородным Его Сыном также и имени Святого Духа. И кто не изумится величию Святого Духа, когда услышит, что сказавший слово на Сына человеческого может надеяться на прощение, а изрекший хулу на Святого Духа не получит прощения ни в настоящем веке, ни в будущем (Мф. 12, 32)? <...>

8. От этих свидетельств о единстве Отца, и Сына, и Святого Духа возвратимся теперь к тому, о чем мы, собственно, начали рассуждать. Бог Отец дает всем существам бытие, участие во Христе [Логосе], делает существа разумными. Отсюда следует, что эти существа достойны или похвалы, или наказания, так как они способны к добродетели и пороку. Поэтому существует также и благодать Святого Духа, дабы существа, которые не святы по природе, делались святыми через участие в этой благодати. Итак, существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность от Слова, святость же от Святого Духа. Причем к восприятию Христа как правды Божией делаются способными те существа, которые предварительно освятились через Святого Духа, да и те, которые уже удостоились достигнуть этой ступени [нравственного перерождения] чрез освящение Святого Духа, – все равно будут получать дар премудрости по силе и действию Святого Духа. Эту мысль и выражает апостол Павел, когда говорит, что некоторым дается слово премудрости, другим же – слово знания тем же Духом. Но при всем этом, указывая строго определенное различие даров, апостол относит все эти дары к источнику всего и говорит: «Действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12, 6). Вот почему и действие Отца, сообщающее всем существам бытие, оказывается особенно славным и величественным в том случае, когда каждый преуспевает и восходит на высшие ступени совершенства, посредством участия во Христе, как премудрости, знании и освящении. Действие Отца прославляется тогда, когда кто-нибудь очищается через участие в Святом Духе и по достоинству воспринимает благодать знания так,

что достигает такого совершенства, при которых полученное им от Бога бытие становится вполне достойным Бога[8]. А Бог дает бытие для совершенства, чтобы оно было достойным Бога. Таким образом, и возможность вечного существования получит от Бога тот, кто осуществит волю Бога. Впрочем, чтобы совершилось это, чтобы сотворенные существа неразлучно предстояли пред Сущим, их непременно должна наставлять и научать Премудрость и возводить их к совершенству через утверждение Святым Духом и чрез постоянное освящение, при посредстве которого они и могут держаться одного только Бога. Итак, при постоянном действии Отца и Сына и Святого Духа, возобновляемом на всех ступенях совершенства, мы, возможно, будем созерцать святую и блаженную жизнь. Когда же нам удастся приблизиться к этой жизни, мы должны быть твердыми, чтобы не пресытиться этой жизнью. Напротив, при постепенном все большем и большем проникновении в это блаженство, в нас все более и более должна увеличиваться и возрастать жажда к нему, при условии все более и более горячего и ревностного восприятия и хранения в себе Отца, и Сына, и Святого Духа. Впрочем, если кем-нибудь и овладеет пресыщение, то я не думаю, чтобы он опустел и отпал от совершенства внезапно. Он необходимо должен падать понемногу и постепенно. Следовательно, если кто-либо иногда случайно подвергнется легкому падению, но скоро одумается и придет в себя, то он, собственно, не может совершенно разрушить [свое нравственное состояние], но может снова восстать и возвратиться на прежнюю ступень. Он может снова восстановить то, что было потеряно им по небрежности.

II. Физика Оригена

Кн. 2, гл. 3

2. О начале мира и причинах его

1. После этого нам остается исследовать, был ли иной мир прежде ныне существующего мира. Если и был, то был ли он тем же самым или несколько отличался от него, или был ниже его, или же вовсе не было мира, но было нечто подобное нашему представлению о будущем конце, когда царство будет предано Богу и Отцу? Такой же конец имел мир предыдущий, но разнообразное падение разумных существ побудило Бога к созданию этого разновидного и разнообразного мира[9]. Необходимо также исследовать возможность исправления для грешников после [конца] этого мира. Речь идет о суровом и полном страдания исправлении посредством научения, при помощи которого грешники постигнут истину по примеру тех, которые в нашей жизни предались подвигам и, очистившись умом, уже здесь

[8] Славословие Бога заключается в реализации своей природы (Божественного замысла).

[9] Т. е. грех предшествует миропорядку.

получили способность к постижению божественной мудрости. И не наступит ли опять всеобщая кончина после этого. Не появится ли опять новый мир[10] для исправления и усовершения нуждающихся, который будет подобным настоящему, лучшим или гораздо худшим? И каков бы ни был этот последующий мир, как долго он будет существовать? И настанет ли когда-нибудь такое время, когда вовсе не будет мира. Или, может быть, было и такое время, когда вовсе не было мира? Или же – и было, и будет еще много миров? И бывает ли так, что один мир выходит во всем похожим на другой до безразличия. <...>

Кн. 2, гл. 9

3. О мире и о движениях разумных тварей

1. Теперь возвратимся к рассуждению о начале твари, каким бы ни созерцал это начало ум Творца – Бога. Должно думать, что в этом начале Бог сотворил определенное число разумных, или духовных, тварей (которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предвидению, могло быть достаточно. Ведь, не должно думать, что тварям нет конца, как этого желают некоторые, потому что где нет конца, там нет и никакого познания, и невозможно никакое описание. Если бы это было так, то Бог не мог бы содержать сотворенное или управлять им, потому что бесконечное по природе – непознаваемо[11]. И Писание говорит, что Бог «все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21), поэтому справедливо применять к разумным существам количественные характеристики. Их столько, сколько может распределить, управлять и содержать божественный Промысл. Сообразно с этим нужно приложить меру и к материи, которая сотворена Богом в таком количестве, какое могло быть достаточно для украшения мира. Итак, вот что было сотворено Богом в начале, то есть прежде всего. Мы думаем, что на это указывает то начало, которое таинственно вводит Моисей, когда говорит: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1). Ведь здесь говорится не о тверди и не о суше, но о том небе и земле, от которых заимствовали свои названия эти видимые небо и земля.

2. Разумные существа в начале были сотворены из ничего, то есть прежде не существовали, а (потом) начали существовать, поэтому они получили по необходимости изменчивое бытие, ибо добродетель не была присуща им по природе, но была произведена по милости Творца. И самое бытие у них – не собственное и не всегдашнее, но данное от Бога. Все же, что дано, может быть отнято и прекратится. Причина же этого прекращения будет заключаться в том, что движения душ направляются не согласно с законом и правдою. Ибо Творец предоставил созданным Им умам произвольные и свободные движения, конечно, для того, чтобы добро было собственным

[10] Ориген высказывает предположение о существовании множества миров, разделенных во времени.

[11] Сотворенная Вселенная ограниченна в пространстве и времени.

их добром в том случае, если оно будет сохраняться по собственной воле. Но леность и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло. Ибо известно, что зло есть недостаток добра. Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от добра, в такой же мере он предавался злу. Следовательно, каждый ум, пренебрегая добром, вовлекался в противоположное добру, то есть зло. Отсюда Творец получил некоторые семена и причины различия и разнообразия, так что сотворил мир различным и разнообразным, соответственно различию умов, т. е. разумных тварей, – тому различию, которое эти твари получили, нужно думать, по вышеуказанной причине. А что именно мы называем различным и разнообразным, это мы сейчас укажем. <...>

Кн. 3, гл. 6

5. О Конце света

2. Хотя в конце, по обетованию, Бог будет всем и во всем, однако не должно думать на этом основании, что этого конца достигнут животные, скоты или звери. В противном случае нужно было бы признать, что Бог будет присутствовать также и в животных, скотах и зверях. Точно так же дело обстоит с деревьями и камнями, иначе нужно было бы сказать, что Бог будет присутствовать и в них. Не должно также думать, что этого конца достигнет какой-нибудь порок. Иначе пришлось бы сказать, что когда Бог будет во всем, то он будет и в каком-нибудь сосуде зла. Правда, мы говорим, что теперь Бог тоже присутствует везде и во всем, так как ничто не может быть свободным от Бога. Но Он присутствует не так, чтобы составлять все в том, в чем присутствует. Поэтому нужно более тщательно рассмотреть, в чем именно будет состоять совершенное блаженство и конец всех вещей, когда Бог не только будет во всем, но и будет составлять все во всем. Итак, исследуем, что такое это «все», которым Бог будет во всем? <...>

6. В это состояние вся эта наша телесная субстанция будет приведена тогда, когда все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет все во всем. Но это произойдет не внезапно, а постепенно в течение бесконечных и неисчислимых веков. Очищение и исправление будет совершаться постепенно и в отдельности для каждого существа. Одни будут идти впереди и будут стремиться к высшим степеням скорее, другие будут следовать в ближайшем расстоянии, а иные далеко позади. Таким образом, через многие и бесчисленные ряды воссоединяющихся с Богом из состояния вражды дойдет [очередь] до последнего врага, именуемого смертью, и он также истребится, чтобы уже не быть врагом. Когда же все разумные души будут восстановлены в такое состояние, тогда и природа этого нашего тела будет возведена во славу тела духовного. Мы видим, что разумные твари, которые жили в бесславии, не иные су-

щества, чем твари, за свои заслуги призванные к блаженству. Те же самые существа, которые прежде были грешными, впоследствии, обратившись и воссоединившись с Богом, призываются к блаженству. Точно так же нужно думать и о природе телесной. Тело, каким мы будем пользоваться в нетлении, в силе и в славе будет не иное, чем то, каким мы пользуемся теперь, в уничижении, в тлении и в немощи; но то же самое тело, освободившись от немощей, в каких оно существует теперь, изменится в состояние славы и сделается духовным. То, что было сосудом бесславия, по очищении станет сосудом чести и жилищем блаженства. В таком состоянии тело останется уже всегда неизменно, по воле Творца. Достоверность этого подтверждается изречением апостола: «...жилище имеем нерукотворное, вечное на небесах» (2 Кор. 5, 1). Церковная вера не признает, вслед за некоторыми греческими философами, что помимо четырех элементов, из которых состоит тело, существует еще пятый элемент[12]. Ведь на основании Священного Писания никто не может составить даже какого-нибудь предположения об этом. Равным образом и самое исследование вещей не дозволяет признать его, тем более что апостол ясно определяет, что воскресшим из мертвых не даются какие-нибудь новые тела, но они получают те самые тела, какие они имели при жизни, [только] преобразованные из худших в лучшие. Он говорит: «...сеется тело душевное, восстает тело духовное: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в немощи, восстает в силе; сеется в уничижении, восстает в славе» (1 Кор. 15, 42–44). Известно, что у человека есть некоторое совершенствование: сначала он бывает душевным человеком и не разумеет того, что от духа Божиего, а потом, путем учения, доходит до того, что делается духовным и судит обо всем, его же самого не судит никто[13]. Точно так же должно мыслить о состоянии тела. Теперь тело служит душе и потому называется душевным. Но когда душа, соединившись с Богом, сделается одним духом с Ним, тогда это же самое тело будет служить духу и, благодаря некоторому усовершенствованию, достигнет духовного состояния и качества, поскольку телесная природа легко принимает то качество, какого пожелает Бог или потребуют обстоятельства. <...>

9. Итак, в совершении и восстановлении всего дело будет происходить таким образом. Постепенно преуспевая и восходя, [святые] сначала достигнут той земли и того знания, какое на ней, чтобы здесь приготовиться к лучшим установлениям, к которым уже ничего нельзя прибавить. При этом после помощников и правителей царство примет сам Христос Господь, царь всего, то есть после научения святыми силами Христос Сам будет наставлять тех, которые могут воспринять Его как Премудрость. Он будет царствовать над

---

[12] Четыре элемента: вода, воздух, огонь и земля. Пятым элементом, согласно Аристотелю, считался эфир – материя небесных тел.

[13] Различие на «психиков» и «пневматиков», т. е. душевных и духовных людей, было принято и в гностицизме.

ними до тех пор, когда они сделаются способными принять Бога, и Бог будет для них все во всем. Тогда и телесная природа примет то высшее состояние, к которому уже ничего нельзя прибавить. Доселе мы рассуждали о сущности телесной природы или духовного тела. Мы предоставляем воле читателя выбрать то, что он признает лучшим. Мы же на этом закончим третью книгу. <...>

III. Ангелология Оригена

Кн. 1, гл. 7

4. Далее необходимо рассмотреть вопрос, одушевлены ли светила вместе с сотворением тел или же Бог вложил в них души после того, как были сотворены тела их. Я предполагаю, что дух вложен извне, но это предположение нужно еще доказать из Священного Писания, потому что на основании свидетельств Писания оно утверждается во всяком случае с большею трудностью, чем с помощью одних только догадок. А посредством догадок это положение можно доказать следующим образом. Если человеческая душа не сотворена вместе с телами, но вселена извне, то тем более это нужно сказать о душах живых существ, называемых небесными. Что же касается людей, то разве можно думать, что вместе с телом образована, например, душа того, кто во чреве запинал своего брата, т. е. душа Иакова? (Быт. 25, 22). Разве вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто, находясь еще во чреве матери своей, исполнился Святого Духа? Я разумею Иоанна Крестителя, взыгравшего во чреве матери и с великим восхищением игравшего, когда голос приветствия Марии достиг ушей Елизаветы, матери его (Лк. 1, 41). Разве также вместе с телом была сотворена и образована душа того, кто еще прежде образования во чреве известен был Богу и был освящен Им еще прежде, чем вышел из чрева? (Иер. 1, 5). Конечно, не без суда и не без заслуг Бог исполняет некоторых людей Святого Духа, так же как не без заслуг и освящает. И, действительно, как мы уклонимся от голоса, который говорит: «Неужели неправда у Бога? Никак!» (Рим. 9, 14). Или: «Неужели есть лицеприятие у Бога?» (ср. Рим. 2, 11). Но именно этот вывод и следует из того положения, которое утверждает существование души вместе с телом.

Итак, все, что разум и авторитет Писания показывают относительно людей, должно также думать и о небесных [светилах].

5. Но посмотрим, нельзя ли найти в Священном Писании свидетельства собственно о самых небесных существах. Такое свидетельство дает апостол Павел: «Тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего её; в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 20–21). Какой же, спрашиваю я, суете покорилась тварь, какая тварь, и почему не добровольно, и в какой надежде? И каким образом сама тварь освободится от рабства тлению? В другом месте тот же апостол говорит: «Тварь с надеждой ожидает откровения сынов

Божиих» (Рим. 8, 19). Еще: не только мы, но и «вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим. 8, 22). Итак, нужно еще исследовать, что это за стенание и что за страдания разумеются здесь? Но прежде посмотрим, какова та суета, которой покорилась тварь.

Я думаю, что эта суета не что иное, как тела, ибо, хотя тело святых и эфирно, но все же материально. Вот почему и Соломон всякую телесную природу называет как бы тягостною в некотором роде и задерживающею силу духов, он говорит: «Суета сует, сказал Екклезиаст. Суета сует – все суета. <...> Видел я все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все суета и томление духа» (Екк. 1, 2; 14). Этой суете и покорена тварь, в том числе и имеющая в своей власти величайшее и высшее начальство в этом мире, т. е. солнце, луна и звезды. Эти светила покорены суете, они облечены телами и назначены светить человеческому роду. «Тварь покорилась суете не добровольно» (Рим. 8, 20). В самом деле, тварь не по своей воле приняла служение суете, но вследствие того, что этого хотел Покоривший ее. Ради Покорившего, Который в то же время обещал существам, невольно покоренным суете, что по исполнении служения великому делу, когда настанет время искупления славы сынов Божиих, они освободятся от рабства тлению и суете. Восприняв эту надежду и надеясь на исполнение этого обетования, вся тварь совокупно стенает теперь, имея любовь к тем, кому она служит, и соболезнует с терпением, ожидая обещанного. Смотри же теперь, нельзя ли применить к этим существам следующее восклицание Павла: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп. 1, 23). Я думаю, что подобным образом могло бы сказать и солнце: «Желание имею разрешиться и быть со Христом, ибо это много лучше». Но Павел прибавляет еще: «А оставаться во плоти нужнее для вас» (Флп. 1, 24). И солнце может сказать: «Оставаться же в этом небесном и светлом теле нужнее ради откровения сынов Божиих». То же самое нужно думать и говорить также и о луне, и о звездах. <...>

IV. Этика Оригена

Кн. 3, гл. 4

1. О человеческих искушениях

1. Теперь необходимо сказать о человеческих искушениях, рождающихся иногда от плоти и крови, которая, говорят, враждебна Богу. После изложения учения о тех искушениях, которые мы испытываем от начальств и властей, и правителей тьмы века сего, и от небесных духов непотребства, а также от злых духов и нечистых демонов, мы скажем и о том, справедливо ли мнение некоторых, будто у каждого человека – по две души. В этом вопросе уместно исследовать, есть ли в нас, людях, состоящих из души и тела и жизненного духа, еще что-нибудь иное, что имеет собственное возбуждение и волнение, влекущее ко злу? Некоторые обыкновенно ставят следующие вопросы.

Во-первых, не следует ли признать в нас две души: одну – божественную и небесную, другую же – низшую?

Во-вторых, склоняемся ли мы ко злу, приятному для тела, по факту соединения с телами? А тела, как известно, по своей природе совершенно неодушевленны, потому что материальное тело оживляется нами, то есть душами, и оно противоположно и враждебно духу.

В-третьих, наша душа, как думали некоторые греки, едина по сущности, но состоит из многих частей, и одна часть ее называется разумной, другая неразумной, а та часть, которую они называют неразумной, в свою очередь, разделяется на две страсти – похоти и гнева?

Итак, относительно души некоторые имеют эти три вышеизложенных мнения. Впрочем, мнение греческих философов относительно трех частей души не подтверждается авторитетом божественного Писания. Для остальных же двух мнений в божественных Писаниях можно найти некоторые места, по-видимому, применимые к ним.

3. <...> Для души лучше следовать духу в том случае, если дух победил плоть. Но, возможно, для души иногда полезнее быть во власти плоти, ибо не будучи, как говорят, ни горячею, ни холодною, она нескоро и с трудом может найти обращение. Если же душа прилепляется к плоти, то насыщенная и исполненная теми несчастьями и как бы утомленная тяжелейшим бременем невоздержанности и похоти, она легче и скорее может когда-нибудь обратиться от материальных нечистот к небесному желанию и духовной красоте. Апостол говорит, что дух воюет против плоти, а плоть – против духа, для того чтобы мы делали не то, что хотим. В последних словах указано то, что находится вне воли духа и вне воли плоти.

Иными словами, можно сказать, что для человека лучше быть или в добродетели, или в пороке, нежели ни в том, ни в другом. Душа, которая еще не обратилась к духу и все еще продолжает помышлять о плотском, не находится ни в добром, ни в явно злом состоянии. Такая душа подобна душе животного. Для нее лучше, насколько это возможно, прилепиться к духу и сделаться духовной. Если же это невозможно, то для нее полезнее даже следовать плотскому пороку, чем находиться в состоянии неразумного животного.

Мы рассуждали об этом, желая рассмотреть различные мнения. При этом мы отступили в сторону больше, нежели хотели, дабы не показалось, что нам неизвестны те сомнения, какие возбуждают обыкновенно люди, спрашивающие, есть ли в нас, кроме этой небесной и разумной души, еще другая душа, по природе враждебная той и называемая или плотью, или мудрованием плоти, или душой плоти.

4. Теперь посмотрим, что обыкновенно отвечают на это[14] защитники той мысли, что в нас одна душа, спасение или погибель которой, смотря по ее действиям, приписывается собственно ей. И по-

[14] Приведенные выше мнения являются предметом критики и заимствованы от гностиков.

смотрим, какие душевные страдания мы испытываем, когда душа наша разрывается на части, когда в сердцах наших происходит какая-нибудь борьба мыслей, и какие представляются нам вероятия, которые склоняют нас то к тому, то к другому, и то обличают нас, то одобряют. Нет никакого преувеличения в том, если мы называем плохим тот ум, который имеет суждение различное, противоречивое и несогласное с самим собой. Между тем так именно бывает у всех людей, когда им приходится рассуждать о неизвестном предмете или и посоветовать, что правильнее или полезнее избрать.

Итак, нет ничего удивительного, если две вероятности, взаимно противоречащие и внушающие противоположное, влекут дух в разные стороны. Например, если размышление побуждает кого-нибудь к вере и страху Божиему, то нельзя сказать, что плоть враждует против духа. Нет, но дух влечется к различному, пока истина неизвестна. Точно так же, когда тело склоняет к похоти, лучшее же намерение противится этим побуждениям, то не должно думать, что какая-то особая жизнь борется с другой жизнью, но – телесная природа, исполненная семенной влаги, жаждет опорожнить член через истечение. Ведь нельзя думать, что какая-то противная сила или жизнь другой души возбуждает в нас жажду и заставляет пить, или производит голод и побуждает есть. Но как пища и питье требуются и извергаются благодаря естественным движениям тела, точно так же и влага природного семени, собравшаяся в течение известного времени в своем месте, стремится извергнуться и выйти. И это до такой степени не зависит от действия какого-нибудь иного возбуждения, что иногда совершается даже само собой. Слова же о том, что плоть борется с духом, означают, что потребность плоти отвлекает человека от вещей духовных. Действительно, отвлеченные телесной нуждой, мы не имеем возможности заниматься вещами божественными и вечными. С другой стороны, душа, занимающаяся божественным и духовным, противится плоти, потому что не дозволяет ей изнеживаться в удовольствиях и плавать в наслаждениях, по природе приятных для тела. Так же они понимают и изречение: «Плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8, 7). По их толкованию, эти слова не означают, что тело действительно имеет душу или собственную мудрость. Как мы обыкновенно говорим, что земля жаждет и хочет пить воду, употребляя слово «хотеть» не в собственном, а в переносном смысле, точно так же нужно понимать и мудрование плоти или изречение о том, что «плоть желает противного духу». Обыкновенно они прибавляют еще изречение: «Голос крови брата твоего вопиет ко Мне из земли» (Быт. 4, 10). То, что вопиет к Богу, не есть в собственном смысле пролитая кровь, но в переносном смысле говорится, что кровь вопиет до тех пор, пока еще требуется наказание пролившему кровь.

Слова же апостола: «В членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» (Рим. 7, 23) нужно разуметь так: кто хочет заниматься словом Божиим, того телесные нужды и потребности, присущие телу в качестве некоторого закона, отрывают и

затрудняют, дабы, занимаясь этой премудростью, он не мог с полным вниманием созерцать божественные тайны.

5. Но между делами плоти указаны также и ереси, зависть, споры и прочее. Это указание они понимают так, что душа, вследствие подчинения телесным страстям, делается плотью и заимствует это название от того, к чему оказывает больше усердия и расположения.

Они дополняют свое исследование еще таким вопросом: кого можно назвать создателем этого злого чувства, называемого чувством плоти, ибо не должно веровать ни в какого иного творца души и плоти, кроме Бога? И если мы скажем, что благой Бог в самом создании Своем сотворил нечто, враждебное Себе, то это окажется нелепостью. Ведь если написано, что «плотские помышления суть вражда против Бога», и это мудрование мы называем сотворенным от самого создания, то нужно будет сказать, что Сам Бог сотворил некоторую природу, враждебную Себе, которая не может подчиниться Ему и Его закону, если только мы признаем душевным то мудрование, о котором говорится это. Но если принять это мнение, то чем же мы будем отличаться от тех, которые признают, что души сотворены различными по природе и по природе должны или погибнуть, или спастись? Такое учение нравится, конечно, одним только еретикам, которые сочиняют эти выдумки, не умея разумно и благочестиво доказать правду Божию. По мере возможности мы привели от лица различных людей то, что можно сказать о каждом отдельном мнении в виде размышления. Читатель же пусть выбирает из этого, какую мысль принять лучше.

ТРИАДОЛОГИЧЕСКИЕ И ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ IV ВЕКА

4-10342

СВ. АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Значение свт. Александра Александрийского в истории арианских споров очень велико и в определенном смысле является решающим. Свт. Александр является первым значительным оппонентом Ария; он в немалой степени сформулировал основные идеи антиарианской полемики, перенятые у него свт. Афанасием Александрийским и другими православными богословами; важно также, что свт. Александр играл значительную роль на I Вселенском соборе, на котором было осуждено учение Ария.

Свт. Александр родился около 250 г. Он был любимым учеником св. Петра, патриарха Александрийского[1], который стал мучеником в 311 г. Известно, что свт. Александр установил день памяти Петра[2]; сохранился панегирик свщмч. Петру, приписываемый свт. Александру[3], дошедший на коптском языке[4]. После смерти св. Петра Александрийская кафедра какое-то время оставалась вдовствующей, и затем, после недолгого правления свт. Ахиллы, в 312 г. патриархом Александрийским стал свт. Александр.

Почти ничего не известно о деятельности свт. Александра до возникновения арианских споров. Когда споры об учении Ария стали охватывать народ Александрии, свт. Александру Александрийскому был сделан донос на Ария[5]. Сначала свт. Александр не воспринял это обвинение всерьез и занял нейтральную позицию, посчитав данный вопрос одним из тех, которые могут обсуждаться в Церкви и относительно которых возможны публичные диспуты[6]. Затем, когда Арий обвинил свт. Александра в савеллианстве из-за слов, произнесенных последним: «Святая Троица есть в Троице Единица», утверждая, в

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] О свщмч. Петре см., в частности: *Radford Z. B.* Three teachers of Alexandria: Theognosfus, Pierius and Peter. A study in the early history of origenism and antiorigenism. Cambridge, 1908.

[2] См.: *Руфин.* Церковная история 1.14.

[3] Принадлежность этого текста свт. Александру вероятна, но не бесспорна.

[4] Его издание по коптской рукописи Cod. Vat. Copt. 62, f. 189-198 с французским переводом см. в книге: *Hyvernat H.* Les actes des martyrs de l'Egypte tires des manuscrits coptes de la Bibliotheque Vaticane et du Musee Borgia. T. 1. Paris, 1886. Pp. 247–262. См. русский перевод этого панегирика с указанного французского перевода: Похвальное слово, произнесенное аввой Александром, архиепископом Александрийским, о святом Петре, девственнике и архиепископе того же города, который был замучен за имя Господа нашего Иисуса Христа // Журнал Московской Патриархии. 10, 1979. Сс. 71–75.

[5] По одним данным, донос был сделан еп. Мелетием (*Епифаний Кипрский.* Панарион 69.3), по другим – преосв. Коллуфом (см.: *Геласий Кизический.* PG 85, 1227).

[6] *Руфин.* Церковная история 1.15.

противовес свт. Александру, что было, когда не было Сына, – Александр окончательно встал на сторону осуждающих учение Ария и запретил ему проповедовать свое учение[7]. Однако Арий, который был весьма популярен в александрийской среде, не внял запрещениям свт. Александра. Испробовав все возможности устного и письменного убеждения ариан, свт. Александр созвал собор с участием около ста епископов Египта, Ливии и Пентаполя (320–321 гг.) и отлучил от Церкви Ария и его сторонников (двух епископов, шесть пресвитеров и шесть диаконов), а также в окружном посланию объявил об этом всем Церквам[8]. В этом послании свт. Александр пишет об осуждении Ария и его последователей и просит не принимать их в церковное общение. Он кратко излагает учение Ария и кратко опровергает его. Это отлучение послужило распространению споров по всему христианскому Востоку и допустило придание арианским спорам общецерковного значения.

Партия, сформировавшаяся вокруг Ария, была достаточно сильна, чтобы созвать собственный собор, что и произошло в Вифинии[9]. Епископату Римской империи были разосланы послания, в которых излагалось учение Ария и требовалось принять Ария и ариан в церковное общение[10]. Свт. Александр, в свою очередь, рассылал по епископиям обличения ариан. Когда беспорядки достигли значительной степени, свт. Александр написал «Окружное письмо», адресовав его Александру Фессалоникийскому, где он подробно излагает и опровергает учение Ария[11].

После собора в Вифинии, созванного Арием и его единомышленниками, свт. Александр составил томос («окружной свиток») с обличением учения ариан и разослал его по епископиям. Извлечения из томоса, направленного к Мелетию еп. Севастопольскому, сохранились на сирийском языке и изданы Питрой с параллельным латинским переводом[12]. Эти извлечения содержат заголовок, начало изложения веры и подписи о согласии. Насколько можно судить, томос по своему содержанию был близок к приведенному у Феодорита посланию свт. Александра Александрийского свт. Александру Фессалоникийскому[13], где свт. Александр Александрийский

---

[7] *Сократ.* Церковная история 1.5.

[8] Там же 1.6. См. рус. пер. этого сочинения: *Свт. Александр, еп. Александрийский.* Письмо о ереси Ария и отлучении его от Церкви всем Епископам Вселенской Церкви / Пер. А. С. Красносельского // Христианское чтение. 22. 1826. Сс. 315–327. Другой перевод в изд.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. Сс. 10–13.

[9] *Созомен.* Церковная история 1.15.

[10] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.3; *Епифаний Кипрский.* Панарион 69.7.

[11] См.: *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4.

[12] См.: Analecta sacra. T. IV. Paris, 1883.

[13] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4. См. рус. пер. этого сочинения отдельно: *Свт. Александр, еп. Александрийский.* Письмо о ереси Ария и отлучении его от Церкви, к Александру, епископу Константинопольскому /

подробно излагает учение Ария и опровергает его. Он сообщает, что Арий и его сподвижник Ахилла обратились к другим епископам и нашли у них поддержку. Свт. Александр жалуется на нехорошее положение дел; он уверен в правоте своей позиции и готов умереть и претерпеть мучения, отстаивая православие и опровергая арианское учение.

Вскоре арианами был собран Палестинский собор во главе с Евсевием Кесарийским. На этом соборе за отлученными собором свт. Александра клириками были признаны иерейские и диаконские права и им было предписано возвращаться в Александрию, чтобы совершать богослужения под началом свт. Александра. Свт. Александр удовлетворил требованиям Палестинского собора. Однако вскоре в Антиохии собрался собор сторонников свт. Александра из 56-ти восточных епископов, на котором Арий опять был осужден. В Символе веры, принятом на этом соборе, утверждалось, в противовес учению Ария, что Сын рожден не из не-сущего, а из Отца.

Император Константин отправил в Александрию исследовать, что там происходит, и достичь мира Осию, еп. Кордовского, передав с ним послание, в каковом признавал споры вокруг учения Ария, из-за которых был нарушен церковный мир, маловажными и незначительными по сравнению с миром в Церкви и призвал противоборствующие стороны к примирению[14]. Примирить противников еп. Осии не удалось, однако он понял, что спор между Арием и свт. Александром не о пустяках, но о сути христианской веры. Находясь в Александрии, еп. Осия решил также больной для свт. Александра вопрос с Коллуфом, который, будучи пресвитером, отделился от Александра, стал сам рукополагать в пресвитеры и создал таким образом свою «коллуфианскую» иерархию[15]. Осия разрешил эту проблему в пользу того, чтобы признать рукоположенных Коллуфом в пресвитерский сан простыми мирянами[16].

Возвратившись в 324 г. к императору, еп. Осия разъяснил ему серьезность вопросов, которые затрагиваются в арианских спорах, в результате чего было решено созвать собор («Никейский собор»), который стал в истории Церкви первым Вселенским собором. На этом соборе было осуждено арианское учение и принят знаменитый Никейский Символ веры, явивший торжество православия, в котором было провозглашено «единосущие» (**ὁμοούσιος**) Бога-Сына Отцу, а также то, что Сын – «из сущности» (**ἐκ τοῦ οὐσιως**) Отца; свт. Александр сыграл в этом одну из важнейших ролей.

Пер. А. С. Красносельского // Христианское чтение. 22, 1826. Сс. 282–314. Другие переводы: *Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история. М., 1993. Сс. 26–36; Деяния Вселенских соборов. Т. 1. СПб., 1996. Сс. 18–29.

[14] См.: *Евсевий Кесарийский.* Жизнь Константина 2.64–72.

[15] См.: *Афанасий Александрийский.* Апология против ариан 74: PG 25, 381.

[16] На рус. языке об этом см.: *Лаллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет. СПб., 2001. Сс. 408–438.

Умер свт. Александр в 326/328 г.[17], не застав времени, когда арианство вновь набрало силу. Перед смертью свт. Александр оставил в качестве своего преемника свт. Афанасия[18].

Кроме указанных сочинений свт. Александра известны два отрывка из его послания к Еглону Кинопольскому против ариан, которые приводит прп. Максим Исповедник[19], а также сочинение «Низложение Ария и сущих с ним»[20]. В своей основной части это сочинение представляет собой окружное послание свт. Александра, приведенное у Сократа. Также на сирийском языке сохранилась гомилия «О душе и теле, и о страданиях Господа»[21], приписываемая свт. Александру, однако в грузинской и арабской версиях она надписана именем свт. Афанасия Александрийского, так что окончательно решить вопрос о ее авторстве не представляется возможным. Эта гомилия представляет собой переработку гомилии св. Мелитона Сардского, носящей то же название.

Сочинения свт. Александра особенно интересны еще и потому, что он писал их до Никейского собора, и поэтому в его сочинениях находит свое выражение позиция одного представителя Никейской партии, который еще не опирался на выражения Никейского Символа веры. Действительно, в дошедших до нас сочинениях свт. Александра термин **ὁμοούσιος** (единосущие) не встречается[22]; вероятно, появление этого термина в тексте Никейского Символа веры связано с влиянием Осии Кордовского[23].

Собственно, Арий в письме к Евсевию Никомедийскому излагал взгляды свт. Александра, обвиняя его, следующим образом:

> Бог всегда, Сын всегда; вместе Отец, вместе Сын; Сын сосуществует (**συνυπάρχει**) Богу нерожденно (**ἀγεννήτως**); Он есть всегда рождаемый и нерожденно-рожденный (**ἀγεννητο-γενής**); Бог ни в при-

---

[17] Его память празднуется 29 мая.

[18] *Созомен.* Церковная история 2.17.

[19] Solutiones Theodori Byzantini Monothelitae: PG 91, 277; 280.

[20] См. рус. пер.: *Свт. Александр, еп. Александрийский.* Низложение Ария и его последователей Александром, епископом Александрийским / Пер. А. С. Красносельского // Христианское чтение. 22, 1826. Сс. 328–329.

[21] См. латинский перевод в издании Миня: PG 18, 585–608 («Sermo de anima et corpore deque passione Domini»).

[22] Таким образом, не вполне корректной является характеристика писаний свт. Александра в посвященной ему статье в «Православной энциклопедии», согласно которой свт. Александр в своих в сочинениях «выступает как активный сторонник единосущия Бога-Сына и Бога-Отца» (*Грацианский М. В., Луковникова Е. А.* Александр, свт. // Православная энциклопедия. Т. 1 (2000). С. 473).

[23] Как справедливо отмечает Р. Хэнсон (*Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381. Edinburg, 1988. P. 139, n. 36), сообщение Филосторгия (1.7) о том, что незадолго ло Никейского собора у еп. Осии и свт. Александра была встреча в Никомедии, где они договорились использовать на предстоящем Соборе понятие «единосущия» для указания на отношение Сына к Отцу, – не следует принимать во внимание, поскольку оно недостоверное.

> мышлении, ни каким-либо неделимым (ἀτόμῳ) не предшествует Сыну; Бог всегда, Сын всегда; Сын из (ἐξ) Самого Бога[24].

Это изложение Арием учения свт. Александра в общих чертах верно, хотя, конечно, Арий в целом искажает терминологию свт. Александра, а когда Арий приписывает свт. Александру учение о «нерожденно-рожденном» Сыне, то здесь, вероятно, имеет место некоторая ирония[25], сам же свт. Александр Александрийский отрицал, что учит о нерожденности Сына:

> Посему и мы веруем, что Сын всегда от Отца; ибо Он есть «сияние славы и образ ипостаси» Отчей (Евр. 1, 3). Но да не принимает никто слова «всегда» в смысле нерожденности, как думают люди с поврежденными чувствами души: ни «был», ни «всегда», ни «прежде вею» – не одно и то же с нерожденностью[26].

Приписывание Арием свт. Александру представления о «нерожденно-рожденности» Сына связано с непониманием Арием основного момента богословия свт. Александра, а именно его учения о «безначальном рождении» (*τὴν ἄναρχον γέννησιν*)[27] Отцом Сына, в противовес сотворению Богом всего тварного сущего, заключенного в рамки времени, из ничего[28]. Сама эта формула «безначальное рождение» для Ария представлялась бессмысленной и парадоксальной: согласно арианской логике, любое происхождение, и в частности рождение, предполагает начало во всех его смыслах, в том числе и в квазивременном, из чего следует, что если для Сына характерно «рождение», то «было, когда Его не было». В своем учении о вечном, вневременном рождении Сына свт. Александр, вероятно, опирается на Оригена[29], однако, в отличие от Оригена, который

---

[24] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.5, цит. по изд.: *Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история. М., 1993. (История христианской Церкви в произведениях ее писателей 1). С. 36 с изм.

[25] Ср.: *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God… Pp. 139–140.

[26] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4: 21.14–18 (Parmentier, Scheidweiler), цит. по изд.: *Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история… С. 34 с изм. Об этом, а также о том, что понятие «нерожденно-рожденный», очевидно, приписано свт. Александру Арием, см.: *Лебедев Д. А., свящ.* Св. Александр Александрийский и Ориген // Труды императорской Киевской Духовной Академии. Октябрь–ноябрь, 1915. Сс. 257–258.

[27] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4: 22.8–9 (Parmentier, Scheidweiler).

[28] Свт. Александр противопоставляет, таким образом, свою позицию учению ариан, согласно которым Сын сотворен из «ничто».

[29] Ср.: «Бог-Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости: так должен думать и веровать всякий, кто только умеет благочестиво думать и мыслить о Боге. В самом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то Он не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге: всем ясно, что то и другое предположение и нелепо и нечестиво» (О началах 1.2.2, пер. Н. Н. Петрова).

считал, что Бог производит вечно не только Сына, но и весь космос, свт. Александр делал акцент на том, что во вневременном, безначальном рождении – специфика бытия Сына как «сущего» (τὸ ὄν), но ни в коем случае не тварного мира как «происшедшего»[30] (из ничего). В связи с этим свт. Александр различает сыновство по природе (κατὰ φύσιν), свойственное для Сына Божиего, и сыновство по положению (θέσει), характерное для усыновленных Богом христиан[31]. В противовес учению Ария свт. Александр настаивал на том, что Сын Божий – Сын по природе – природно неизменяем[32].

Богословский язык свт. Александра приспособлен скорее для выражения мысли о различии Отца и Сына как отдельных бытийных реальностей, чем для указания на их единство по природе. Это связано с тем, что в рамках богословского языка свт. Александра не различаются понятия «ипостась» (ὑπόστασις), «сущность» (οὐσία) и «вещь» (πράγμα) и они используются чаще всего для выражения единичного самостоятельно существующего бытия: Сын Божий отличается от Отца как ипостась и как природа, и слова Христа: «Я и Отец – одно» (Ин. 10, 30) не означают, что Отец и Сын, будучи двумя природами, существуют в одной ипостаси (τὰς τῇ ὑπο-στάσει δύο φύσεις μίαν)[33]; Сын и Отец есть две неотделимые вещи (ἀχώριστα πράγματα δύο)[34]. Однако свт. Александр может использовать слово «природа» и в обобщающем смысле, например, когда говорит, что Слово Божие не может быть одной природы с тем, что оно произвело[35], так же как и слово «ипостась» он может употреблять в отношении мира в целом[36]. Аспект же единства Сына с Отцом свт. Александр выражает, ведя речь о подобии Сына Отцу во всем по самой природе[37].

Чтобы указать на полноту Божества Сына, свт. Александр говорит, что Сын есть неотличимый (ἀπαράλλακτος) образ Отца[38] и отпечаток (χαρακτήρ) Первообраза[39]. Сын есть Собственная Премудрость Бога, Его Сила и Слово – не в смысле некоего качества, но как

---

[30] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4: 12.22 (Parmentier, Scheidweiler).

[31] Там же 16.5–6 (Parmentier, Scheidweiler). Это терминологическое различение между «по природе» и «по положению» в отношении Сына Божия и христиан было востребовано в христианской догматике и использовалось, например, в несторианских и иконоборческих спорах, а также в спорах XI в. (ср.: *Симеон Новый Богослов.* Гимн 17, а также дело монаха Нила).

[32] Там же 11.12 (Parmentier, Scheidweiler).

[33] Там же 18.15–17 (Parmentier, Scheidweiler).

[34] Там же 12.11 (Parmentier, Scheidweiler).

[35] Там же 12.20 (Parmentier, Scheidweiler).

[36] Там же 13.2 (Parmentier, Scheidweiler).

[37] Там же 18.18–19 (Parmentier, Scheidweiler).

[38] Эта формула встречается у Астерия и в т. н. «Лукиановском символе», принятом на Антиохийском соборе 341 г. (см. статью, посвященную Астерию, в данном томе «Антологии»).

[39] *Феодорит Кирский.* Церковная история 18.20–21 (Parmentier, Scheidweiler). Здесь имеет место аллюзия к Евр. 1, 3.

отдельное ипостасное бытие; по всей видимости, здесь сказывается влияние богословского языка Оригена[40]. Между Богом и Сыном, согласно свт. Александру, отсутствует какой-либо «промежуток» (*διάστημα*)[41], даже и такой, который можно представить мысленно.

Для богословского языка свт. Александра характерен также акцент на непостижимости не только Отца, но также «ипостаси Сына» и способа происхождения Его от Отца. Ипостась Сына непостижима и превышает мысль не только людей, но и ангелов[42]. В этом отношении можно усмотреть влияние на свт. Александра либо свт. Иринея Лионского[43], либо – что скорее всего – Оригена[44]. Неизреченна, согласно свт. Александру, и нетождественна по значению с каким-либо другим понятием и особенность Бога-Отца – «нерожденность»[45].

Несмотря на то что богословие свт. Александра направлено на то, чтобы показать, что Сын обладает «высшей и изначальной Божественностью»[46], у свт. Александра сохраняются и субординационистские элементы. Так, он ведет речь о Сыне как о «посредствующей единородной природе» (*μεσιτεύουσα φύσις μονογενής*)[47], через которую Бог сотворил все из не-сущего, но которая сама родилась от Отца. Также он говорит о том, что свойство (*ἰδίωμα*) нерожденности есть «собственная честь» (*οἰκεῖον ἀξίωμα*) Отца, в то время как у Сына – Своя (т. е. меньшая?) честь[48].

---

[40] См. цитату из Оригена у Афанасия: О постановлениях Никейского собора 27.

[41] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4: 12.23 (Parmentier, Scheidweiler). Свящ. Д. А. Лебедев, сравнивая это место из свт. Александра с другими (14.17; 15.4), а также с положениями Ария, которые опровергал свт. Александр, приходит к выводу, что здесь имеется в виду временной промежуток (*Лебедев Д. А., свящ.* Св. Александр Александрийский и Ориген… Сс. 269–270). Тема отсутствия «диастемичности» в области нетварного, в противоположность тварному, для которого в его онтологическом устроении характерна «диастемичность», промежуточность (в том числе и в плане промежутков времени), была подхвачена в святоотеческой письменности и развивалась свт. Афанасием (Против ариан 1.12), Аполлинарием Лаодикийским (Изложение веры 167.1 (Lietzmann)), Каппадокийскими отцами и др. Об этой теме у Каппадокийских отцов см. исследование: *Douglass S.* Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy. New-York, 2005.

[42] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4: 13.9 (Parmentier, Scheidweiler).

[43] Такого мнения придерживается Адольф Гарнак: *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. 2. Freiburg i. B., Leipzig, 1894. S. 201. Ср. у свт. Иринея: Против ересей 2.28.6.

[44] О началах 1.2.4.

[45] См.: «Для означения нерожденности человеческий ум не в состоянии изобрести никакого слова» (*Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4: 21.18–19 (Parmentier, Scheidweiler)).

[46] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4: 18.13 (Parmentier, Scheidweiler).

[47] Там же 20.10 (Parmentier, Scheidweiler).

[48] Там же 22.5–15 (Parmentier, Scheidweiler).

Интересно, что свт. Александр использует язык «особенностей» (*ἰδίωμα*): нерожденность и рожденность есть природные «особенности» Отца и Сына[49], – в чем он является предтечей позднейших церковных авторов и, в частности, Каппадокийских отцов.

Как замечает Льюис Айрес[50], свт. Афанасий заимствует у свт. Александра множество различных тем его богословия (тему Сына как образа Отца, Его Премудрости и др.), однако он опускает тему Сына как посредника между Богом и сотворенным миром, имевшую место в писаниях свт. Александра[51].

В целом из сказанного видно, что довольно ощутимо влияние на свт. Александра элементов системы Оригена[52] – в той его части, которая может быть заимствована православным богословием для выстраивания учения о совершенном Божестве (учение о вечном рождении Сына, учение о Сыне как ипостасном Слове и Премудрости Божией), в то время как другие элементы учения Оригена (именование Сына «тварью», полемика против понятия *ὁμοούσιος*) могли быть заимствованы представителями арианской партии. Конечно, можно говорить об использовании в богословском языке свт. Александра аспектов не только оригеновской доктрины: как мы отмечали, возможно влияние свв. Иринея Лионского, Мелитона Сардского. Марио Симонетти[53] также указывает в качестве источника для выражения свт. Александра: «Святая Троица есть в Троице Единица»[54], приводимого у Сократа[55], изречение свт. Дионисия Александрийского, которое цитирует свт. Афанасий Александрийский: «Нераздельную Единицу мы распространяем в Троицу и неумоляемую Троицу опять сводим в Единицу»[56].

Д. С. Бирюков

---

[49] *Феодорит Кирский.* Церковная история 17.14, 22.14 (Parmentier, Scheidweiler).

[50] *Ayres L.* Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford, New-York, 2004. P. 45.

[51] Подобная тема, однако, встречается позже у свт. Григория Богослова.

[52] То, что свт. Александр в своем богословии использовал концепты, заимствованные у Оригена, отмечается почти всеми исследователями, анализирующими наследие свт. Александра, см., например: *Ayres L.* Nicaea and Its Legacy... P. 45; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God... Pp. 143–144; *Kopecek Th.* A History of Neo-Arianism. T. I. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979. P. 14, а также в целом статью о. Д. Лебедева (*Лебедев Д. А., свящ.* Св. Александр Александрийский и Ориген...).

[53] *Simonetti M.* Studi sull' Arianesimo. Roma, 1965. P. 113, n. 11.

[54] *τῆς ἁγίας Τριάδος, ἐν Τριάδι μονάδα εἶναι.*

[55] Церковная история 1.5.7 (Bright).

[56] *Афанасий Александрийский.* Об изречениях Дионисия 17.2.4 (Opitz).

ПОСЛАНИЕ
Александра, епископа Александрийского, к Александру, епископу Константинопольскому[1-2]

Александру, почтеннейшему и единодушному брату, Александр желает здравия о Господе. Воля беспокойных людей – властолюбивая и сребролюбивая, обыкновенно наветует на епархии, кажущиеся большими, и под разными предлогами нападает на церковное их благочестие. Возбуждаемые действующим в них дьяволом к предположенному удовольствию, они теряют всякое чувство благоговения и попирают страх суда Божия. Страдая от них, я признал необходимым известить ваше добротолюбие, чтобы вы остерегались их – как бы кто-нибудь из них не дерзнул войти в ваши епархии либо сам собою, либо через других (ведь обманщики умеют прикрывать свое лукавство), либо через послания, которыми, выставляя ложь в благовидном свете, они легко могут ввести в заблуждение человека, внимающего им с простою и чистою верою. Вот именно Арий и Ахилла недавно задумали дружно подражать любоначалию Коллуфа и простерлись еще гораздо далее его: потому что Коллуф, который и сам обвиняет их, по крайней мере имел некоторый повод к лукавому своему предприятию; а они, увидев его христопродажничество, даже не захотели оставаться под властию Церкви, но, построив себе разбойнические вертепы, непрестанно днем и ночью собираются в них и вымышляют клеветы на Христа и на нас. 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. Таким образом, касательно Христа, усиливая нечестивое мнение эллинов и иудеев, они более всего гоняются за их похвалами, подтверждают все то, за что мы подвергаемся их насмешкам, и ежедневно воздвигают против нас возмущения и гонения: то влекут нас в судилища по жалобам беспорядочных женщин, которых сами они же и подговорили; то бесславят христианство, позволяя у себя девицам бесстыдно бегать по окрестностям. Словом, они осмели-

---

[1] Так у Феодорита; в действительности – Фессалоникийскому.

[2] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4: 8.12–25.9 (Parmentier, Scheidweiler); текст приводится по изд.: *Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история. М., 1993. (История христианской Церкви в произведениях ее писателей 1). Сс. 26–36 с изм. В текст перевода Д. С. Бирюковым внесены изменения терминологического и стилистического характера.

лись разодрать тот нешвенный хитон Христов, которого не хотели разделить на части и самые воины-распинатели. Посему, узнав о жизни их и нечестивом предприятии, хотя то сведение, по причине скрытности их, получено нами и поздно, мы с общего согласия изгнали их из Церкви, поклоняющейся Божеству Иисуса Христа. Но они ради нас стали везде бегать, начали обращаться к единомысленным с нами сослужителям нашим, показывая вид, будто хотят мира и согласия, в самом же деле под образом благожелания стараясь увлечь некоторых между ними в болезнь свою. От этих последних они испрашивают многословных изложений веры, чтобы, прочитывая их тем, которых обманули, сделать их нераскаянными в своем заблуждении и укоренить их в нечестии, и утверждают, будто бы на их стороне есть и епископы, держащиеся того же образа мыслей; а между тем не открывают им, чему у нас лукаво учили, что делали и за что извержены из Церкви: об этом они молчат либо оставляют это в тени посредством нарочито вымышленных речей и писаний. Прикрывая, таким образом, гибельное свое учение убедительными и вкрадчивыми беседами, они увлекают к себе того, кто податлив на обман, и в то же время не упускают случая оклеветать перед всеми и наше благочестие. Вот почему некоторые подписались под их изложениями и приняли их самих в Церковь, хотя сослужители, дерзнувшие сделать это, подвергаются, как я думаю, величайшей укоризне, тем более что и апостольское правило не позволяет этого, да и то еще, что своим поступком они увеличивают действующую в еретиках против Христа силу дьявола. Посему, возлюбленные, я нимало не медля решился известить вас о неверии этих людей, говорящих, что было некогда время, когда не было Сына Божия, что Он родился после, не существовав прежде, и что когда бы то ни было, но только Он сотворен, как и всякий человек. Бог, говорят они, все сотворил из не-сущего, причисляя, таким образом, к созданию всех разумных и неразумных тварей и Сына Божия, а вследствие этого утверждают, что природа Его изменчива и может воспринимать добро и зло. Затем, предположив, что Сын Божий – из не-сущего, они извращают места Божественного Писания, в которых говорится, что Он имеет бытие всегда, и которые показывают неизменяемость Слова и Божество Премудрости Слова, то есть Христа. И мы, равно как Он, говорят эти нечестивцы, можем сделаться сынами Божиими; ибо написано: «сыны родих и возвысих» (Ис. 1, 2). А когда им приводили, что сказано далее в том же стихе: «тиижде отвергошася мене», что не естественно Спасителю, имеющему природу неизменяемую, то они, отложив всякий стыд, отвечали, будто Он избран из всех сынов, ибо Бог по предведению и предусмотрению знал о Нем, что Он не отвержется. Не потому, говорят они, Бог избрал Его, что Он по естеству имеет нечто особенное и преимущественное пред прочими сынами по естеству, говорят, Он не Сын Божий, и не по особенному какому-нибудь существенному отношению Его к Богу, но потому, что, несмотря на изменяемость своей природы, Он, через упражнение Себя в нравственной деятельности, не уклонился к худшему. Так что, если

бы равную силу в этом показали Павел или Петр, то их усыновление нимало не отличалось бы от Его усыновления. В подтверждение сего безумного учения они, издеваясь над Священным Писанием, предлагают следующие слова псалмопевца, сказанные о Христе: «Возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие: сего ради помаза тя, Боже, Бог твой елеем радости паче причастник твоих» (Пс. 44, 8). Но что Сын Божий не произошел из не-сущего и что не было времени, когда бы не было Сына Божия, – этому достаточно научает евангелист Иоанн, говоря о Нем: «единородный Сын, сый в лоне отчи» (Ин. 1, 18). Божественный учитель, желая показать, что два предмета – Отец и Сын нераздельны между собою, наименовал Сына «сущим в лоне отчи». А что Слово Божие не принадлежит к числу тварей, созданных из ничего, – тот же Иоанн доказывает словами: «вся тем быша»; ибо своеобразную ипостась Слова Божия Иоанн обозначил так: «В начале было Слово, и Слово было к Богу, и Бог был Слово. Вся тем быша и без него ничтоже бысть, еже бысть» (Пс. 1, 1–3). Если же все Им сотворено, то каким образом Тот, Кто дал бытие всем сотворенным существам, Сам некогда не существовал? Творческое Слово отнюдь не может быть одинаковой природы с сотворенными существами, как скоро Оно само было в начале и все произвело, все сотворило из не-сущего; ибо сущее противоположно тому, что произошло из не-сущего, и далеко отстоит от него, тогда как приведенные слова показывают, что между Отцом и Сыном нет никакого промежутка и что душа даже простою мыслью не в состоянии представить его. Выражением «мир сотворен из не-сущего» означается последующее и недавнее происхождение существа, когда все получило свое бытие от Отца через Сына. Посему, глубоко созерцая бытие Бога-Слова, недоступное для ума существ сотворенных, божественный Иоанн признал недостойным назвать Его произведением и созданием и не дерзнул Творца и тварь означать одними и теми же именами – не потому, чтобы Слово не родилось (ибо один Отец не рожден), но потому, что неизъяснимая ипостась единородного Сына Божия превышает понятие не только евангелистов, но и ангелов. Вот почему я не думаю причислять к благочестивым людям того, кто дерзает простирать свою пытливость даже до этого вопроса. Он не слушает слов Писания: «Высших себе не ищи, крепльших себе не испытуй» (Сир. 3, 21). Если знание и многих других предметов, которые несравненно ниже этого, сокрыто от человеческого ума – как, например, читаем у Павла: «Их же око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготоват Бог любящим его» (Кор. 11, 9); или, как Бог говорит Аврааму: «Человек не изчислит звезд» (Быт. 15, 5); или еще: «Песка морского и капли дождевые кто изочтет» (Сир. 1, 2), то кто стал бы исследовать ипостась Слова Божия, кроме сумасшедшего? Пророческий Дух говорит о ней: «Род же его кто исповесть» (Ис. 53, 8)? Да и Сам Спаситель наш, благодетельствуя богоглаголивым апостолам, столпам всего сущего в мире, поспешил удалить от них, как бремя, познание об этом предмете. Он сказал, что разумение сей божественнейшей тайны выше природы

всех их и что ведение о ней пребывает в одном Отце: «Никто же знает Сына, говорит Он, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын» (Мф. 11, 27). О том же, думаю, говорит и Отец в следующих словах: «Тайна моя мне [и моим]». А что безумно мыслить, будто Сын Божий произошел из не-сущего и, значит, имеет бытие временное, видно само собою даже из выражения: «производит из не-сущего», хотя несмысленные и не понимают безумия своих слов. Выражение: «некогда не существовал» должно относить или ко времени, или к какому-нибудь продолжению вечности. Если же справедливо, что «вся тем быша», то есть если через Него произошла и целая вечность, и время, и отделы времен, и самое некогда, в котором содержится несуществование, то не нелепо ли говорить, будто Тот, Кто сотворил времена, вечность и лета, в которых содержится несуществование, Сам некогда не существовал? В самом деле, было бы крайне бессмысленно и невежественно полагать, что виновник какой-нибудь вещи получил свое бытие после происхождения сотворенной им вещи. По мнению еретиков, продолжение времени, в которое, как они говорят, Сын еще не произошел от Отца, предшествует бытию все сотворившей Премудрости Божией. Значит, Священное Писание несправедливо называет Сына Божия перворожденным всея твари (Кол. 1, 15; Сир. 24, 5). Но эти слова Писания подтверждает велегласнейший Павел, когда говорит о Сыне Божием: «Его же положи наследника всем, Им же и веки сотвори» (Евр. 1, 2). И еще: «Тем создана быша всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая, аще власти, аще господства, аще престоли: всяческая Тем и о Нем создашася и Той есть прежде всех» (Кол. 1, 16–17). Итак, очевидно, что мнение о сотворении Сына Божия из не-сущего есть самое нечестивое, посему Отцу необходимо быть всегда. Но Отец всегда есть Отец, поскольку всегда имеет Сына, по Которому и называется Отцом. Если же Отец всегда имеет Сына, то Он всегда есть Отец совершенный, чуждый недостатка по отношению к добру и родивший единородного Сына не во времени, не в продолжение времени и не из сущего. Не нечестиво ли также говорить, что Премудрость Божия некогда не существовала, когда она свидетельствует о себе: «Аз бех при нем [Боге], вся устрояя; Аз бех, о ней же веселяешеся» (Притч. 8, 29–30)? Или что силы Божией некогда не было, что Слово Божие когда-то безмолвствовало, или что в Боге когда-то не было и других свойств, по которым узнается Сын и качествуется Отец? Кто говорит, что нет сияния славы (Евр. 1, 3), тот отвергает бытие и первообразного Света, от которого происходит сияние. Если не всегда существовал образ Бога (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), то, очевидно, не всегда существовал и Тот, Чей это образ. Если не было отпечатка ипостаси Божией (Евр. 1, 3), то не было и Того, Чья ипостась вполне им определяется. Отсюда можно видеть, что сыновство Спасителя нашего не имеет ничего общего с сыновством людей. Как неизреченная Его ипостась, сказали мы, несравненно выше всех тварей, которым Он дал бытие, так и Его сыновство, по естеству участвующее в Божественности Отца, неизреченно выше сыновства людей, которые полу-

чили через Него дар усыновления. Так как природа Его неизменна, то Он всесовершен и ни в чем не нуждается, а они, подлежа перемене к лучшему и худшему, всегда имеют нужду в Его помощи. Да и в чем усовершенствоваться Премудрости Божией? В чем получать приращение самоистине или Богу Слову? Как улучшаться истинной жизни и истинному свету? Если ж это невозможно, то во сколько раз неестественнее Премудрости Божией принимать в себя когда-нибудь глупость, или Силе Божией соединяться с слабостию, или Разуму помрачаться неразумием, или истинному Свету примешивать к себе тьму? Апостол прямо говорит: «Кое общение свету ко тьме; кое же согласие Христови с Велиаром?» (2 Кор. 6, 14–15). А Соломон находит невозможным даже помыслить, чтобы «след змея нашелся на камне», который, по учению Павла, «есть Христос» (Притч. 30, 19). Между тем люди и ангелы, будучи тварями Его, получили от Него благословение усовершенствоваться через упражнение в добродетели и исполнение заповедей закона для избежания грехов. Посему-то Господь наш, будучи Сын Отца по естеству, приемлет от всех поклонение, а люди получают «духа усыновления» только тогда, когда освобождаются от «духа работы» посредством добрых дел и самоусовершенствования и, таким образом облагодетельствованные Сыном по естеству, становятся сынами по усыновлению. Истинное, собственное и преимущественное Его сыновство Павел выразил, когда сказал о Боге: «Иже своего Сына не пощаде, но за нас», то есть за сынов не по естеству, «предал есть Его» (Рим. 7, 32), где Сыном Своим или собственным он назвал Его в отличие от сынов несобственных. Да и в Евангелии читается: «Сей есть Сын мой возлюбленный, о Нем же благоволих» (Мф. 3, 17). А в псалмах Спаситель говорит: «Господь рече ко мне: Сын мой еси ты» (Пс. 2, 7; Евр. 1, 5), и, этими словами выражая сыновство истинное, показывает, что, кроме Него, нет других истинных и естественных сынов Божиих. Притом, что значат и следующие слова: «Из чрева прежде денницы родих тя?» (Пс. 119, 3). Не ясно ли указывается ими на естественное сыновство Отчего рождения, которое Он получил не за чистоту нравов и усовершенствование себя в добродетели, а по особенности естества? Отсюда единородный Сын Отчий имеет сыновство непреложное, между тем как сыновство разумных тварей, которое они получают и по естеству, и по чистоте нравов и дару Божию, в слове Божием почитается изменяемым: «Видевше, – говорит оно, – сынове Божии дщери человечи, пояша себе жены», и проч. (Быт. 6, 2). Мы знаем также, что Бог изрек через Исайю: «Сыны родих и возвысих, тиже отвергошася Мене» (Ис. 1, 2). Многое мог бы я сказать вам, возлюбленные, но оставляю, считая излишним делать подробные напоминания учителям, которые мыслят одинаково со мною. Вы сами научены от Бога и знаете, что вновь восставшее против церковного благочестия учение первоначально принадлежало Евиону и Артеме и есть подражание ереси Павла Самосатского, который был епископом в Антиохии, соборным судом всех во вселенной епископов отлучен от Церкви и которого преемник Лукиан в продолжение многих лет не имел общения

с тремя епископами. Их-то нечестия осадок заимствовали явившиеся ныне у нас изнесущники, и их-то тайною отраслью должны быть почитаемы – Арий, Ахилла и собор прочих лукавствующих. Я не знаю, как это произошло, что рукоположенные в Сирии три епископа приняли их образ мыслей и тем самым еще более разожгли их к худшему. Суд над этими епископами пусть будет основываться на вашем исследовании. Твердо содержа в памяти те места Писания, в которых говорится о страдании Спасителя, о Его смирении, уничижении, так называемой нищете и о всем, что Он претерпел за нас, они приводят их для опровержения высочайшего и изначального Его Божества, а выражений, свидетельствующих о естественной Его славе, величии и пребывании у Отца, не помнят. Таковы, например, слова: «Аз и Отец едино есма» (Ин. 10, 30). Господь выражает ими не то, что будто Он – Отец или будто две природы существуют в одной ипостаси, но что Сын Отчий с точностью сохраняет Отчую природу, что имеет в себе отпечатленное самым естеством совершенное сходство с Отцом и есть подобие Отца, от Него неотличимое, есть образ самого первообраза. Господь наш вполне открыл это Филиппу, когда он желал видеть Отца Его. Филипп сказал: «Покажи нам Отца»; но Господь отвечал ему: «Видевый Мене, виде Отца» (Ин. 14, 9); ибо в чистейшем и одушевленном зерцале Божественного образа созерцается Сам Отец. Подобно тому и святые говорят в псалмах: «Во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35, 10). Посему-то, кто чтит Сына, чтит Отца – и справедливо; ибо всякое нечестивое слово, которое дерзают произносить на Сына, относится и к Отцу. После этого удивительно ли то, о чем я намерен далее писать вам, возлюбленные, – удивительна ли ложь и клевета еретиков на меня и благочестивейший наш народ? Вооружившиеся против Божества Сына Божия, конечно, не откажутся неблагодарно злословить нас. Они даже и древних не удостаивают сравнения с собою и не терпят, чтобы их уподобляли тем лицам, которые были нашими в отрочестве наставниками. По их мнению, ни один и из нынешних во всей вселенной сослужителей наших не достиг в меру мудрости. Они только себя почитают мудрецами, нестяжателями и изобретателями догматов, говорят, что только им одним открыты такие тайны, которые никому из всех людей в подсолнечной и на мысль не приходили. О нечестивая надменность и безмерное безумие! О суетное славолюбие, приличное сумасшедшим! О гордость сатанинская, ожесточившая нечестивые души их! Не стыдятся они боголюбезной ясности древних писаний. Согласное всех сослужителей наших благочестивое учение о Христе не обуздало дерзости их против Него. Да такого нечестия не терпят и демоны, ибо произносить хульные слова на Сына Божия опасаются и они. Мы должны были, по силам, сказать это против тех, которые подняли невежественную пыль против Христа и решились поносить нашу благочестивую веру в Него. Они, изобретатели нелепых басен, говорят, будто отвращаясь от их нечестивого и ни на каком свидетельстве Писания не основанного богохульства, производящего бытие Христа из не-сущего, мы допускаем два нерожденных существа. Эти

невежды утверждают, будто необходимо быть одному из двух: или мыслить, что Сын Божий из не-сущего, или непременно признавать двух нерожденных. Но, неучи, они не знают, что велико различие между Отцом нерожденным и созданным Им из не-сущего разумными и неразумными тварями и что между ними должно было посредствовать естество единородное, через которое Отец Слова Божия все сотворил из не-сущего и которое родилось от самосущего Отца. Так, в одном месте и Сам Господь говорит: «Всяк, любяй рождшего, любит и рожденного от него» (1 Ин. 5, 1). Касательно этого предмета мы сохраняем ту же веру, которую сохраняет вся апостольская Церковь: мы веруем во единого нерожденного Отца, не обязанного никакому виновнику своим бытием, непреложного и неизменяемого, всегда тожественного и одинакового, не получающего ни приращения, ни уменьшения, дарователя закона, пророков и евангелий, Господа патриархов, апостолов и всех святых; и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, единородного, рожденного не из не-сущего, а из сущего Отца, не по подобию тел, – через отделение или истечение по частям, как учат Савеллий и Валентин, а неизреченно и неизъяснимо, как говорят приведенные выше слова пророка: «Род же его кто исповесть?» (Ис. 53, 8). Ибо ипостась Его непостижима ни для какого сотворенного естества, равно как непостижим и Сам Отец; потому что природа разумных тварей не может вместить ведение об Отчем Богорождении. Впрочем, люди, движимые духом истины, не имеют нужды учиться этому у меня, когда оглашает нас и предваряет учение Христа, который говорит: «Никто же знает Отца, токмо Сын, ни Сына кто знает, токмо Отец» (Мф. 11, 27). Мы знаем, что Сын Божий непреложен и неизменяем, как и Отец, ни в чем не имеет нужды и есть Сын совершенный, подобный Отцу, и только одною рожденностью отличающийся от Него. Сын Божий есть самый точный и ни в чем не отличный образ Отца, потому что этот образ вполне обладает всем, чем выражается наибольше Его подобие Отцу. Так учил и Сам Господь: «Отец Мой, – говорит Он, – болий Мене есть» (Ин. 14, 28). Посему и мы веруем, что Сын всегда от Отца; ибо Он есть сияние славы и образ ипостаси Отчей (Евр. 1, 3). Но да не принимает никто слова «всегда» в смысле нерожденности, как думают люди с поврежденными чувствами души: ни «был», ни «всегда», ни «прежде век» – не одно и то же с нерожденностью. Для означения нерожденности человеческий ум не в состоянии и изобрести никакого слова. Я думаю, что и вы согласны в этом со мной, и даже совершенно уверен в правом суждении всех вас, что указанные слова отнюдь не означают нерожденности. Они не что иное, как только представление времен, и потому не могут достойно выражать Божественности и как бы древности Единородного. Впрочем, слова эти были употребляемы святыми мужами, когда они пытались, по мере сил своих, объяснить сие таинство, но, употребляя их, они просили у своих слушателей извинения и в оправдание себя говорили, что речь их могла вознестись только до этого. Если же есть люди, которые из уст человеческих ожидают некоторых слов высших,

заключающих в себе более, нежели сколько доступно для человека, и считают недостаточным известное им отчасти, то ожиданиям таких людей, разумеется, далеко не удовлетворят слова: «был, всегда и прежде век». Несомненно, однако ж, что они, каковы бы ни были, никогда во всей точности не выразят нерожденности. Итак, нерожденному Отцу мы должны приписывать особое достоинство, говоря, что Он не имеет никакого виновника Своего бытия, а Сыну уделять опять особую, приличную Ему честь, усвояя Ему безначальное рождение от Отца и, как выше сказано, принося Ему поклонение, так чтобы слова: «был, всегда и прежде век» применять к Нему лишь благочестно и благоговейно, отнюдь не отвергая Его Божества, но в образе и выражении Отца видя по всему самое точное с Ним сходство, нерожденность же почитать свойством, принадлежащим только Отцу, как сказал и сам Спаситель: «Отец Мой болий Мене есть». Кроме этого благочестивого мнения об Отце и Сыне, основанного на учении Божественного Писания, мы исповедуем равным образом единого Святого Духа, обновлявшего как святых людей Ветхого Завета, так и божественных наставников Завета, называемого Новым. Исповедуем вместе одну и единственную, кафолическую, апостольскую Церковь, никогда неодолимую, хотя бы вооружился против нее и весь мир, всегда победоносно отражающую всякое нечестивое нападение еретиков; ибо Домовладыка ее одобрил нас таким воззванием: «Дерзайте, яко Аз победих мир» (Ин. 16, 33). Наконец, мы признаем и воскресение мертвых, которого начатком сделался Господь наш Иисус Христос, имевший от Богородицы Марии тело истинное, а не призрачное, и в конце веков нисшедший к роду человеческому, чтобы снять с него грех, распятый и умерший, через что, однако ж, не уменьшившийся в Своем Божестве, восставший из мертвых, вознесшийся на небеса и сидящий одесную величия. Это начертал я в послании только отчасти, признав, как сказано выше, излишним писать к вам о каждом предмете во всей подробности, потому что все это не скрыто и от вашей священной ревности. Так мы учим, так проповедуем, таковы апостольские догматы Церкви, за которые готовы мы и умереть, нисколько не обращая внимания на тех, которые нудят нас отказаться от них, хотя бы принуждение сопровождалось пыткою, и не отвергая заключающейся в них надежды. Воспротивившиеся им Арий, Ахилла и другие с ними враги истины как чуждые благочестивому нашему учению изгнаны из Церкви, сообразно с словами блаженного Павла: «Аще кто вам благовестит паче, еже приясте, анафема да будет», хотя бы этот благовестник притворялся «ангелом с небесе» (Гал. 1, 32); еще: «Кто инако учит и не приступает к здравым словам Господа нашего Иисуса Христа и учению, еже по благоверию, тот разгордеся, ничтоже ведый...» и проч. (1 Тим. 6, 3; 4). Этих-то от всей братии преданных анафеме людей никто из вас да не приемлет и никто да не допускает того, что ими пишется или говорится, ибо они, обманщики, все лгут, правды у них нет. Они ходят по городам с тем только намерением, чтобы под видом дружества и под именем мира лицемерно и льстиво раздавать и получать письма, и

этими письмами утвердить в заблуждении обманутых ими и утопающих во грехах женщин и т. д. (2 Тим. 3, 6). Итак, возлюбленные и единодушные братья, отвращайтесь этих людей, которые обнаруживают столь великую дерзость против Христа и частью всенародно осмеивают христианство, частью бесчестят его в судебных местах, которые во время мира, сколько могут, воздвигают на нас гонение и ослабляют силу неизреченного таинства рождения Христова. Удаляйтесь от них и изъявите нам свое согласие к подавлению неистовой их дерзости, подобно тому как и многие другие сослужители наши изъявили нам негодование на этих отступников от веры и, подписав наше послание, отправляемое теперь к вам с сыном моим, диаконом Апионом, подтвердили это своими собственными письмами. А подписали его все сослужители наши, египетские и фиваидские, ливийские и пентапольские, сирийские, ликийские и памфилийские, азийские, каппадокийские и прочие из областей сопредельных. Надеюсь, что по примеру их и вы удостоверите меня посланием. Между многими средствами, предпринятыми мною для исцеления заразившихся, вероятно, спасительным окажется и то, что обольщенные уверятся в согласии с нами сослужителей наших и таким образом поспешат раскаяться. Приветствуйте друг друга, вместе с находящеюся при вас братиею. Желаю вам здравствовать, возлюбленные! Дай Бог мне получить плод от вашей христолюбивой души. Вот преданные анафеме еретики: из пресвитеров – Арий; из диаконов – Ахилла, Евзой, Анфалий, Люций, Сарматий, Юлий, Мина, другой Арий и Элладий.

АРИЙ

Арий родился ок. 256 г.; по происхождению он был ливийцем. Арий учился в богословской школе св. Лукиана в Антиохии, но с начала IV в. жил в Александрии, где стал пресвитером и даже был кандидатом на епископскую кафедру Александрии, однако отказался от епископства в пользу свт. Александра Александрийского[1]. В Александрии пресвитер Арий обращал на себя внимание как своим внешним видом (он был худощав, высок ростом и производил впечатление аскета), так и склонностью к искусству диалектики[2] и экзегезы[3]. Объясняя известное место из книги Притч: «Господь создал меня в начале путей Своих»[4], Арий начал развивать свое учение о тварной природе Логоса (Бога-Сына) и о том, что «было, когда Сына не было», ставшее впоследствии камнем преткновения в церковной среде.

Важнейшим источником для прояснения специфических моментов богословского и философского учения Ария является его произведение, называемое «Талия» («Пир»), хотя Арий написал его в целях популяризации своих идей (и потому оно составлено в стихотворной манере[5]). Большой отрывок из «Талии» приведен свт. Афанасием Александрийским в «Послании о соборах» (15); другие отрывки приводятся им в сочинениях «Против ариан» (1.5–6, 9) и «К епископам Египта и Ливии» (12) (см. тексты ниже).

Вопрос об идейных предпосылках арианского движения довольно запутанный и весьма интересный с историко-философской точки зрения. Он вызвал множество споров и до сих пор не получил однозначного разрешения среди исследователей. Еще в русском дореволюционном научном сообществе активно обсуждалось, какая богословская школа сыграла решающую роль в формировании арианского учения[6]. Надо сказать, что факты биографии Ария, а именно то, что он имел отношение как к Антиохийской школе (учась у св. Лукиана Антиохийского), так и к Александрийской (живя и служа в Александрии долгое время), принуждают исследователей искать в учении Ария следы обеих школ. Говоря об отечественной литературе, следует отметить, что А. П. Лебедев в докторской дис-

---

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] См.: *Филосторгий* 1.3; *Епифаний Кипрский.* Панарион 69.1–6; *Созомен.* Церковная история 1.15; *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.2.

[2] Ср.: *Созомен.* Церковная история 1.15: «…Арий, человек не без знания диалектики…».

[3] См.: *Епифаний Кипрский.* Панарион 69.3.

[4] Притч. 8, 22 по LXX.

[5] Анализ стихотворного метра см. в статье: *West M. L.* The Metre of Arius' "Thalia" // The Journal of Theological Studies. 33, 1982. Pp. 98–105.

[6] Обзор полемики российских дореволюционных ученых относительно происхождения арианства см. в работах: *Лебедев Д. А.* Вопрос о происхождении арианства // Оттиск из Богословского вестника. Сергиев Посад, 1916. Сс. 4–7; *Сидоров А. И.* Арианство в свете современных исследований // Вестник древней истории. 2, 1982. Сс. 87–88.

сертации, посвященной связям различных догматических движений и богословских школ в древней Церкви, делая акцент на ученичестве Ария в школе антиохийского мученика Лукиана, сформулировал тезис, согласно которому никейское направление богословской мысли относится к Александрийской школе, а антиникейское – к Антиохийской*. С этой точкой зрения соглашались А. А. Спасский[8] и В. В. Болотов[9]. Позиция А. П. Лебедева вызвала критику со стороны А. М. Иванцова-Платонова[10], считавшего, что арианство имеет свои истоки в Александрийской школе. Близкой позиции придерживались В. Дмитриевский[11] и Б. М. Мелиоранский[12], который говорил, что Арий, так же как, впрочем, и Афанасий Александрийский, опирался в первую очередь на Оригена. Однофамилец П. А. Лебедева – Д. А. Лебедев утверждал, что «в основе арианства через посредство лукианизма лежит оригенизм»[13], хотя вместе с тем он доказывал, что на Ария, опять-таки через св. Лукиана, повлияло учение Павла Самосатского, подразумевающее изменяемость Христа[14].

Представления зарубежных ученых относительно вопроса происхождения и бэкграунда арианства также весьма неоднородны[15].

---

* См.: *Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 1904. С. 63 (см. современное переиздание этой работы: СПб., 2007).

[8] *Спасский А.* История догматических учений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 150. По мнению А. Спасского, в лице Ария Антиохийская школа впервые столкнулась с противоположной ей Александрийской (Там же, с. 152).

[9] *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. Петроград, 1917. Сс. 1–2. [Репринт: М., 1994]. Однако в другом своем труде В. В. Болотов признавал, что имеются определенные точки пересечения арианства с оригенизмом, см.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. Сс. 392–412.

[10] *Иванцов-Платонов А.* М. Религиозные движения на христианском Востоке в IV–V веках. М., 1881. Сс. 90–108.

[11] *Дмитриевский В., свящ.* Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V в. Казань, 1984. С. 153.

[12] *Мелиоранский Б. М.* Из лекций по истории древней христианской Церкви // Странник. 7–8, 1910. Сс. 849–850.

[13] *Лебедев Д. А.* Евсевий Никомедийский и Лукиан (К вопросу о происхождении арианства). Сергиев Посад, 1912. С. 26. [Оттиск из Богословского вестника 4, 1912.]

[14] Там же, сс. 20–21.

[15] Обзор некоторых работ можно найти в том же исследовании А. И. Сидорова (Арианство в свете современных исследований… Сс. 88–92), а также в работах: *Simonetti M.* Le origini dell'arianismo // Rivista di Storia e Leteratura Religiosa. 7, 1971. Pp. 317–330; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). Second edition. London, Oxford, 1975. Pp. 220–222; *Stead C.* Arius in Modern Research // The Journal of Theological Studies. 45, 1994. Pp. 24–36 (переизд. в книге: *Idem.*, Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine. Aldershot, 2000).

А. Гарнак считал св. Лукиана Антиохийского «Арием до Ария» и относил важнейшие особенности арианской системы к св. Лукиану, принимая таким образом, что арианство имело в качестве своего источника Антиохийскую богословскую школу[16]. Подобную точку зрения разделяли Р. Сэллерс[17] и Б. Лонерган[18]. Доказывая антиохийские истоки арианства, Т. Поллард делал акцент на том, что арианское движение получило поддержку именно среди «лукианистов». Поллард считал, что экзегетический метод Ария основан на буквалистском подходе к экзегезе, принятом в Антиохийской школе. На счет антиохийского влияния Поллард относил и концепцию Ария о различии между внутренним Логосом Бога и Христом как Логосом по причастности, а также Ариево учение о трансцендентности Бога, противоречащее, по мнению Полларда, тринитарному плюрализму Оригена и александрийцев[19].

С другой стоны, еще Ф. Грин предполагал, что арианство имеет своим источником оригенизм[20]. Позицию Т. Полларда оспаривал М. Уайлз, настаивавший на вкладе Александрийской школы в учение Ария[21]. Вслед за Уайлзом, Т. Рикен[22] и К. Стэд[23] рассмотрели арианство с точки зрения учения Александрийской школы, делая акцент на оригенистических и платонистических моментах в доктрине Ария (в их исследованиях доказывается, что Арий радикализировал оригенистический субординацианизм). Оба автора пришли к выводу, что среди философских школ наиболее вероятный источник арианства – это средний платонизм. М. Симонетти утверждает, что противостояние Ария и Александра Александрийского представляет собой борьбу умеренного оригенизма в лице Александра и крайнего оригенизма в лице Ария[24]. Тезис М. Симонетти

---

[16] *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. Freiburg im B.; Leipzig, 1894. S. 182–186. Само же учение Лукиана, согласно Гарнаку, есть комбинация системы Павла Самосатского с учением Оригена.

[17] *Sellers S. V.* Eustatius of Antioch and His Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928. Pp. 15–16.

[18] *Lonergan B.* The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology. London, 1976. P. 69.

[19] См. его работы: *Pollard T. E.* Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius // Studia Patristica. 2. 1957. Pp. 282–287; *Idem.*, The Origins of Arianism // The Journal of Theological Studies. 9, 1958. Pp. 103–111; *Idem.* Johannine Christology and the Early Church. Cambridge, 1970. Pp. 141–145.

[20] *Green F.* The Latter Development of the Doctrine of the Trinity // Essays on the Trinity and Incarnation / Ed. A. Robertson. London, 1933.

[21] *Wiles M.* In Defence of Arius // The Journal of Theological Studies. 13, 1962. Pp. 339–347; *Idem.* Working Papers in Doctrine. London, 1976. Pp. 28–37.

[22] *Ricken F.* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus // Theologie und Philosophie. 44, 1969. S. 321–341.

[23] *Stead G. C.* The Platonism of Arius // The Journal of Theological Studies. 15, 1964. Pp. 16–31.

[24] *Simonetti M.* La crisi ariana nei IV secolo. Roma, 1975. Pp. 102–103; *Idem.*, Arius–Arians–Arianism // Encyclopedia of the Early Church. New-York, 1992. Vol. I. P. 76.

разделяет и Л. Луибхайд[25]. Это понимание характерно также и для В. Лёра, который доказывает, что позиции и Ария, и свт. Александра Александрийского имеют своим основанием оригенизм; собственно в учении Ария, согласно В. Лёру, это проявляется в отрицании материалистических коннотаций при речи о происхождении Сына, в использовании языка «славы» и «прославления», а также в употреблении «ипостась»-терминологии ('hypostasis'-terminology)[26]. Истоки арианства в Александрийской школе – у Климента Александрийского, Оригена, св. Дионисия Александрийского и Феогноста – попытался обнаружить Л. Барнард. По мнению Барнарда, Арий синтезировал различные элементы учения, заимствованные им у этих учителей, и свел их в органическое целое. Барнард отстаивает тезис, согласно которому среди раннехристианских писателей имела место некая протоарианская тенденция со свойственным ей философским дуализмом, находившая свое выражение по преимуществу в Александрийской школе, хотя и не только в ней[27]. Э. Буларан, попытавшийся синтезировать и найти компромисс между имеющимися взглядами на проблему, рассмотрел арианство в контексте 1) смысла соответствующих мест из Писания, 2) возможных философских источников, 3) богословия Александрийской школы и 4) Антиохийской традиции[28]. Буларан соглашается с Т. Поллардом относительно того, что учение Ария о трансцедентности Бога противоречит оригеновскому тринитарному плюрализму и, по мнению Буларана, это учение могло зависеть от монархистских тенденций, свойственных Антиохийской школе.

В целом можно сказать, что арианство – многофакторное явление, совмещающее в себе элементы различных школ и учений. И если, например, принципы экзегезы, прослеживаемые в текстах Ария[29], можно отнести к влиянию Антиохийской богословской школы с ее

---

[25] *Luibheid C.* Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis. Dublin, 1978. Pp. 102–103.

[26] *Löhr W.* Arius Reconsidered (Part 2) // Zeitschrift für Antikes Christentum. 10, 2006. Pp. 150–151.

[27] *Barnard L.* The Antecedents of Arius // Vigiliae Christianae. 24, 1970. Pp. 172–188; Idem. What was Arius' Philosophy? // Theologische Zeitschrift. 28, 1972. Pp. 110–117.

[28] *Boulard E.* L'hérésie d'Arius et la 'Foi' de Nicée I. Paris, 1972. Pp. 67–174; а также: *Idem.*, Les débuts d'Arius // Bulletin de Littérature Ecclésiastique. 65, 1964. Pp. 178–179.

[29] Общеарианский принцип экзегезы таков, что библейские места интерпретируются одно через другое, как правило, вне связи с контекстом каждого, и на основании такой интерпретации делаются определенные богословские построения, см.: *Böhm Th.* The Exegesis of Arius: Biblical Attitude and Systematic Formation // Handbook of Patristic Exegesis. Vol. II: The Bible in Ancient Christianity / By Ch. Kannengiesser. Leiden, Boston, 2004. Pp. 700–702. Т. Бём отмечает, что эта практика согласуется со средне- и неоплатоническим способом экзегезы Платона; однако это лишь типологическое сходство, навряд ли можно говорить о влиянии платонической традиции на арианство в этом отношении.

буквалистским экзегетическим методом, то общий стиль богословской и философской аргументации Ария (его монадология, учение о трансцендентности Бога и пр.), на наш взгляд, отсылает к платонической традиции и Александрийской школе. Однако то, что не дает отнести учение Ария к традиционной оригенистической мысли и что отличает его от оригенистского мифа – это акцент на библейском креационизме, приведший ариан к провозглашению учения о сотворении Сына «из ничего» и, соответственно, к утверждению, что «было, когда Сына не было».

* * *

После того как Арий с соратниками был осужден свт. Александром Александрийским[30], он отправился на Восток и остановился в Кесарии Палестинской, найдя благожелательное отношение со стороны известного церковного историка и интеллектуала Евсевия Кесарийского. Арий написал письмо Евсевию Никомедийскому, призывая его как «солукианиста», т. е. соученика по школе Лукиана, вступить в борьбу. Остановимся на положениях этого письма чуть подробнее.

Итак, в письме к Евсевию Никомедийскому Арий обвиняет свт. Александра в том, что, согласно ему, «Сын сосуществует Богу нерожденно; Он – всегда рождаемый и нерожденно-рожденный (ἀγεννητογενής)». Собственное учение Арий излагает следующим образом:

> Сын и не нерожден, и ни в каком смысле не есть часть Нерожденного, и не произошел из чего-либо предсуществовавшего, но по воле и совету [Божию] был прежде времен и прежде веков совершенный Бог, Единородный, неизменяемый. Однако Его не было прежде, чем Он был рожден, или сотворен, или определен, или основан, ибо до рождения Он не существовал[31].

Арий здесь отвергает (ложно толкуемое им) учение свт. Александра Александрийского о том, что «нерожденность» относится не только к Богу-Отцу, но и к Сыну, и настаивает на том, что «нерожденность» относится только к Отцу, в то время как Сын – рожден, или сотворен (в действительности свт. Александр учил о том, что Отец всегда рождает Сына[32]). Тем не менее, как видно из данной цитаты, согласно Арию, Сын – «совершенный Бог», однако Бог не в онтологическом смысле, но по чести, т. е. по сравнению с другими тварями[33]. Арий отстаивает волюнтаристское понимание спо-

---

[30] Подробнее о начале арианских споров см. в статье про свт. Александра Александрийского в данном томе «Антологии».

[31] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.5.

[32] См. послание свт. Александра Александрийского Александру, еп. Константинопольскому в этом томе «Антологии».

[33] В рамках арианского дискурса имеется запрет на то, чтобы называть Христа «истинным Богом», см.: *Афанасий Александрийский.* Против ариан 1.9; это выражение могло прилагаться только к Отцу. Однако иногда из политических соображений ариане могли поступиться этим принципом, см.: *Афанасий Александрийский.* Послание к Африканским епископам 5.

соба происхождения Сына: Сын не «рождается» Богом, но Он сотворен Его волением. В словах: «...Он был рожден, или сотворен» проявляется важный момент для всей истории арианских споров. Два греческих слова: γεννητός (от γεννάω: производить, рождать) и γενητός (от γίγνομαι: возникать, становиться) могут пониматься как синонимично, так и нет. Общеарианская тенденция заключается в том, чтобы отождествлять, когда речь идет о Сыне, γεννητός и γενητός, что подразумевает тварность Сына (т. е. если Сын «рожден», то значит – «сотворен»)[34]. Тенденция православных церковных писателей в ходе полемики с арианством заключалась в разотождествлении этих понятий и в употреблении γεννητός для указания на вечное рождение Сына Богом-Отцом, не допуская приложения этого понятия к тварному миру, а γενητός – для указания на тварное сущее, не прилагая Его к Богу-Сыну.

В словах Ария о том, что, с одной стороны, Сын произошел «прежде времен», а с другой – «Его не было прежде, чем Он был рожден», нет противоречия, т. к. Арий, видимо, следовал взгляду, выраженному в «Тимее»[35], но, как замечает К. Стэд[36], легко гармонизируемому с Писанием[37], согласно которому физическое время зависит от движения небесных тел. Отметим, однако, что Р. Грегг и Д. Гроу придерживаются иной, чем К. Стэд, точки зрения относительно утверждения Ария, что Сын произошел прежде времен. Они считают, что это указывает на учение Ария о том, что Христос избран Отцом в качестве Единородного до начала времен по предведению Отца о неизменной благой воле Христа[38] (об этом см. ниже). Однако нам представляется более удачной трактовка К. Стэда, учитывающая акцент на космологической функции Сына в доктрине Ария.

В письме к Евсевию Никомедийскому Арий проясняет и свое учение о творении Сына Богом «из не-сущего», которое также было предметом горячих споров:

> Нас преследуют за то, что мы говорим: Сын имеет начало, тогда как Бог безначален. Нас преследуют за то, что мы говорим: Сын из не-сущего. Но говорим мы это потому, что Он не есть часть Бога (μέρος θεοῦ) и не происходит из чего-либо предсуществовавшего (ἐξ ὑποκειμένου τινός)[39].

Как отсюда видно, для Ария является равно неприемлемым и положение, согласно которому Сын рождается непосредственно от

---

[34] См. старую, но до сих пор важную статью: *Prestige L.* ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]ητός, and kindred words, in Eusebius and the Early Arians // The Journal of Theological Studies. 24, 1923. Pp. 486–496.

[35] См.: *Платон.* Тимей 38b.

[36] См.: *Stead G. C.* The Platonism of Arius... Pp. 26–27.

[37] См.: Быт. 1, 14.

[38] *Gregg R., Groh D.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica. 15. 1984. P. 313, n. 45.

[39] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.5.

Бога (что означало бы, что Сын – Его часть[40]), и положение, согласно которому Сын произведен из некоего бесформенного подлежащего субстрата; следовательно, по мысли Ария, Сын произведен «из не-сущего (ἐξ οὐκ ὄντων)»[41].

* * *

После арианского собора в Вифинии сторонники Ария собрали еще один собор, во главе с Евсевием Кесарийским, на котором были признаны недействительными прещения собора свт. Александра. Вероятно, тогда было написано послание Ария и его клира свт. Александру[42] – в целях примирения с ним. В этом письме ариане несколько смягчают прежние резкие выражения и делают акцент на неизменности Сына[43].

Новый масштаб арианские споры приобрели с вмешательством в церковные дела имп. Константина Великого (прав. 306–337 гг.), инициатора христианизации Римской империи. Константин был уверен, что Церковь является важнейшей опорой для благополучного функционирования государства; поэтому мир в Церкви для Константина был важен не менее, чем мир в жизни государства. Когда Константин прибыл на Восток империи и узнал о имевших место церковных раздорах, он, по словам Евсевия Кесарийского[44], почел это за собственное несчастье и немедленно стал принимать меры для их устранения. Послав своего посланца Осию Кордовского прояснить ситуацию и убедившись в серьезности обстановки, Константин решил собрать Вселенский собор для разрешения спорных церковных вопросов и достижения церковного единства. Изначально этот собор намеревались собрать в Анкире Галатийской, однако затем из соображений удобства решили собрать его в городке Никея. Собор состоялся в 325 г.

Из числа участников Никейского (I Вселенского) собора можно выделить 1) партию сторонников Ария во главе с Евсевием Никомедийским; 2) партию противников Ария и арианского движения, в которую входили свт. Александр Александрийский, Осия Кордов-

---

[40] Учение о том, что мудрец – часть Бога, разделялось стоиками (см.: *Марк Аврелий* 2.8.10, *Эпиктет* 4.4) и опровергалось Климентом Александрийским (Строматы 2.74.1). Однако гораздо более вероятен в случае Ария подтекст отсылки к манихейскому учению (см. ниже).

[41] Обсуждению специфики понимания в арианстве выражения «из несущего» посвящены работы: *Hanson R.* Who taught ἐξ οὐκ ὄντων // Arianism: Historical and theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5–10, 1983 / Ed. R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985. Pp. 79–84; *Stead. C.* The word 'From Nothing'. For Reinhard Hubner: amico bene merito // The Journal of Theological Studies. 49, 1998. Pp. 671–684.

[42] Текст письма см. ниже.

[43] *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской 16 (далее: Послание о соборах) = *Епифаний Кипрский.* Панарион 69.7.

[44] *Евсевий Кесарийский.* Жизнь Константина 2.63.

ский, Маркелл Анкирский, а также молодой диакон Афанасий, секретарь Александра, будущий знаменитый еп. Александрийский; и 3) партию епископов, чья позиция могла совмещать как элементы арианского учения, так и неарианского, во главе с Евсевием Кесарийским. Итогом заседаний собора было осуждение учения ариан, и Арий вместе с главными его сторонниками среди епископов, отказавшимися подписать анафематствования собора[45], были отправлены в ссылку[46]. Собор издал Никейский символ веры, в котором утверждалось, что Сын «единосущен» (*ὁμοούσιος*) Отцу и происходит «из сущности» (*ἐκ τοῦ οὐσίας*) Отца. Согласие на введение в Символ понятий «сущность» и «единосущный» далось отцам собора непросто, т. к. эти понятия не употребляются в Писании, но относятся к философской терминологии; тем более что понятие «единосущный» представлялось весьма подозрительным из-за споров вокруг учения Павла Самосатского в III в.[47]

Слова Никейского символа: «Сын из сущности Отца» противопоставлялись арианскому учению о том, что Сын произведен из не-сущего. Первоначальный вариант, предназначавшийся для выражения этой мысли: «Сын от Бога», – оказался не подходящим, т. к. выяснилось, что ариане, используя 1 Кор. 8, 6[48], трактовали эти слова в том смысле, что Сын от Бога так же, как и все творение от Бога[49]. Понятие же «единосущный» возникло в Никейском символе, чтобы указать на то, что «Сын не только подобен» – это могли признать и ариане, – «но и тождественен с Отцом в своем подобии Ему»[50].

Однако вскоре после Никейского собора наступила арианская реакция. К 328 г. императором из ссылки возвращены были сначала Арий, а потом его сторонники[51], в то время как на православных епископов (Евстафия Антиохийского и Афанасия) под предлогом различного рода нарушений были произведены гонения. Готовилось воссоединение Ария с Церковью, и по требованию Константина Арий (совместно с Евзоием, будущим еп. Антиохийским) составил исповедание веры, состоящее из весьма общих определений. В этом исповедании нет понятия «единосущие» и формулы «из сущ-

---

[45] Приведем текст этих анафематизмов: «А говорящих, что было время, когда [Сына] не было, или что Его не было до рождения, или что Он родился из не-сущего, либо утверждающих, что Сын Божий существует из иной ипостаси или существа, или превратен, или изменяем, святая кафолическая и апостольская Церковь анафематствует».

[46] *Сократ.* Церковная история 1.14.

[47] Это понятие было осуждено на соборах 268–269 гг., т. к. Павел Самосатский утверждал, что если Сын «единосущен» Отцу, то следствием из этого является введение третьей сущности, первичной по отношению к Отцу и Сыну; см.: *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах 43.

[48] По Синодальному переводу: «У нас один Бог-Отец, из Которого все».

[49] *Афанасий Александрийский.* О постановлениях Никейского собора 19.1–2.

[50] Там же 20.1–3.

[51] *Филосторгий* 2.7.

ности», но говорится о Сыне как о Боге, рожденном прежде веков, Который воплотился, страдал и воскрес[52]. Однако решение собора, созванного в Иерусалиме и постановившего восстановить Ария в церковном общении, осталось неосуществленным по причине смерти Ария (336 г.)[53].

* * *

В «Талии» Арий формулирует свое учение о тварной природе Сына и, соответственно, Святого Духа на среднеплатоническом философском языке, а именно на языке монадологии:[54]

> Таким образом, есть Троица, но славы неподобны, и несмесны между собою их ипостаси, одна до бесконечности преславнее другой по славе. Отец по сущности чужд Сыну, потому что существует безначально. Разумей, что была Монада, Диады же не было, пока не осуществилась[55].

Как справедливо отмечает К. Стэд[56], Диада (*ἡ δυὰς*) в данном случае не означает совокупности двух единичностей – Отца и Сына, подобно тому, как «Троица» обозначает три единичности – Отца, Сына и Духа; но Диада указывает здесь именно на Сына, Которого не было, когда Монада пребывала одна. В платонически-пифагорейских кругах Диада указывает на неполноту, несовершенство, материю[57]. В частности, Филон отождествляет Диаду со

---

[52] *Сократ.* Церковная история 1.26.

[53] О смерти Ария существует следующее предание, которое пересказывается в специальном сочинении Афанасия «Послание к брату Серапиону (о смерти Ария)»: узнав о предполагаемом принятии в церковное общение Ария, «епископ Александр... весьма опечалившись, входит в церковь, воздевает руки к Богу, заливается слезами и, повергшись на лице свое в святилище, простертый на полу молится», чтобы Бог не допустил сомоления и чтобы «нечестие не было уже признаваемо благочестием. <...> И случилось нечто чудное и необычайное. Когда Евсевиевы приверженцы делали угрозы, тогда епископ молился, Арий же твердо полагался на Евсевиевых сообщников. И много суесловив, идет он в нечистое место для удовлетворения нужд, и внезапно, по Писанию, когда низринулся, расселось чрево его (Деян. 1, 18), немедленно упав, испускает дух, лишается вдруг и того и другого – и общения с Церковью, и жизни» (PG 25, 687, шт. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. Сс. 100–101). Ср.: *Сократ.* Церковная история 1.38; *Григорий Богослов.* Слово 21.13.1–5; *Епифаний Кипрский.* Панарион 48.6. Обсуждение вопроса достоверности этих свидетельств см. в статье: *Leroy-Molinghen A.* La mort d'Arius // Byzantion. 38, 1968. Pp. 105–111.

[54] Как считает Грильмайер, специфика монадологии Ария связана с полемикой относительно монадологического динамизма Савеллия, см.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I... P. 227.

[55] *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах 15. Ср. также место из послания Ария и ариан к Александру Александрийскому: «Бог есть Монада и начало всего...» (см. ниже).

[56] *Stead G. C.* The Platonism of Arius... P. 19.

[57] Эта тема восходит к раннему пифагореизму, Платону (см.: Метафизика 987b21–27) и первой Академии.

«становящимся», в противовес Монаде, которая является в отношении нее «содействующей» (*ὁ πεποιηκώς*)[58]. К. Стэд[59] сближает понимание «Диады» в данном фрагменте из «Талии» Ария с местом из Нумения, которое приводит Евсевий Кесарийский: «Второй Бог, будучи двойным, как Демиург творит сам свои идеи и мир[60]»[61], считая, что космоцентричность нумениевского «двойного» второго Бога соотносит его с Сыном-Диадой, являющимся творцом космоса, в учении Ария. Однако едва ли стоит сближать монадологию Ария с Нумениевой. В платонически-пифагорейских спорах о том, следует ли постулировать один исходный принцип, из которого происходит все – Монаду, которая производит и Диаду, или два принципа – Монаду и неопределенную Диаду-материю, из которых происходит остальное сущее[62], Нуменій занял дуалистическую позицию и критиковал Модерата за то, что в его учении Диада происходит из Монады[63]; Арий же исходит, разумеется, из монистических предпосылок. Скорее всего, монадология Ария, так же как и его учение о Премудрости (софиология), – плод влияния Филона, который принадлежал к той пифагорейской традиции, для которой Диада есть второе начало после Монады, не противопоставленное ей[64].

Космоцентризм Ариева учения ярче всего виден из цитаты, приводимой свт. Афанасием, приписываемой им Арию, Евсевию и Астерию:

> Бог, восхотев создать тварную природу, видел, что она не может принять на себя ничем не умеряемой Отчей руки и Отчей зиждительной силы (*δυναμένην*), поэтому, будучи первоначально един, производит и творит единого и именует Его Сыном и Словом (*Λόγον*), чтобы, при его посредстве (*μέσου*), через него (*δι' αὐτοῦ*) могло уже стать (*γενέσθαι*) и все прочее[65].

Этот акцент на посредствующей роли Сына-Творца между Богом и миром свидетельствует о том, что Арий не просто заимствовал некоторые приемы у средних платоников, но что сама его доктрина близка к среднеплатонической системе, также подразумевающей промежуточные, посреднические сферы между высшим началом и

---

[58] См.: О сновидениях 2.70, Об особенных законах 3.180.

[59] Там же; см. также позднейшее исследование К. Стэда, в котором он более подробно говорит о среднеплатонической основе монадологии Ария: *Stead C.* Was Arius a Neoplatonist? // Studia Patristica. 32, 1997. Pp. 45–46.

[60] *Ὁ γὰρ δεύτερος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τήν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὤν.*

[61] *Евсевий Кесарийский.* Приуготовление к Евангелию 11.22.

[62] См.: *Секст Эмпирик.* Против физиков 2.282.

[63] См.: *Диллон Д.* Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. СПб., 2002. С. 357.

[64] *Филон.* Об Аврааме 120ff.

[65] *Афанасий Александрийский.* Против ариан 2.24.

чувственным миром (Нумений, Альбин)[66], и это позволяет утверждать о сущностном влиянии среднего платонизма на философские основания Ариева учения[67]. Опираясь на А. Грильмайера, К. Шёнборн, указывая на эту посредническую функцию Сына в арианстве, говорит даже об эллинизации христианства, проявляющуюся в арианском движении[68].

С указанной космологической функцией Сына связана особая роль Сына среди тварей в системе Ария. Сын – особая тварь, Он – первый среди тварей; эта выделенность Сына среди прочих творений выражается в том, что Он называется в Писании «Единородным»[69] из всех тварей, хотя произошел не из природы или сущности Бога, но посредством Его воли:

> Ведаем единого Бога… прежде времен вечных породившего Единородного Сына… Собственным изволением поставившего… тварь Божию совершенную, но не как одну из тварей; рождение, но не как одного из рожденных[70].

Говоря о происхождении Сына, Арий и ариане отвергают какие бы то ни было материалистические коннотации:

> …Рождение (*γέννημα*), но не как одного из рожденных (*τῶν γεγεννημένων*); не исторжение (*προβολὴν*), каково Отчее рождение по учению Валентина; не единосущную часть (*μέρος ὁμοούσιον*), каково Отчее рождение по изъяснению Манихея. <…> Если же сказанное: «из Него» (Рим. 11, 36), «из чрева» (Пс. 109, 3), «исшел от Отца и иду к Отцу» (Ин. 16, 28), иными разумеется так, что Сын есть часть единосущного (*μέρος ὁμοουσίου*) и исторжение (*προβολή*), то Отец будет, согласно им, сложным (*σύνθετος*), делимым (*διαιρετὸς*), изменяемым; бесплотный Бог, вследствие положения их, потерпит все сообразное телу[71].

Таким образом, согласно Арию и его сторонникам, единосущие Отца и Сына предполагало бы наличие некой общей сложной составной – а значит, и материальной – сущности, и рождение Сына

---

[66] См.: *Армстронг А.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2003. Сс. 167–168; *Диллон Д.* Средние платоники… С. 351.

[67] См.: *Ricken F.* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus… S. 324–325; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I…. Pp. 229–233.

[68] *Шёнборн К.* Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2003. Сс. 78, 88–90.

[69] О понимании в арианстве понятия «Единородный» (*μονογενής*) см. приложение «Observation on the Use of the Term *μονογενής* in the Controversy» к статье: *Gregg R., Groh D.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism… Pp. 315–316. Грегг и Гроу указывают на то, что слово *μονογενής*, употребляемое в Ин. 1, 14 и 18; 3, 16; 1 Ин. 4, 9, имеет своим аналогом еврейское слово yahid, указывающее не на единичность в количественном плане, но на качественную особенность. Ариане, вероятно, использовали именно это значение слова в своих экзегетических целях.

[70] Послание к Александру Александрийскому (см. ниже).

[71] Там же.

приводило бы к отделению *части* (*μέρος*) этой сущности, из чего ариане заключали, что у Бога и Христа разные сущности, а значит, последний является тварью. Позиция, согласно которой Бог и Христос являются единосущными, приписывалась Арием манихейской доктрине, и, соответственно, признающие единосущие обвинялись арианами в манихействе[72]. Характер аргументации ариан относительно единосущия практически совпадает с традиционной платонической критикой манихейской доктрины; например, Александр Ликопольский критикует учение манихеев, используя понятие «единосущной части» (*μέρος ὁμοούσιον*)[73].

Однако, на наш взгляд, имеется напряжение между арианским учением о тварной природе Христа, Который произошел из не-сущего посредством воли Бога, и тем акцентом на космологической роли Христа в творении, которое делает Арий. Тварность Христа подразумевает Его изменяемость, Его способность к выбору зла, и Арий признает это. Признание этого необходимо также исходя из сотериологических соображений – потому, что Христос как Спаситель должен быть «одним из нас», чтобы мочь спасти тех, кто одной с Ним природы. С другой стороны, как космический посредник и представитель Божией воли в тварном мире, Христос должен быть благим. Эта дилемма разрешается в учении Ария несколько искусственным путем: Арий признает, что Сын предузнан Богом в качестве имеющего постоянство благой воли, т. е. по Своей природе Сын изменяем ко злу, по Своему же реальному волевому устремлению, поскольку Бог предвидел неизменность воли Сына, – Он неизменно благ.

> ...Само Слово по природе изменяемо, по собственной же свободе, пока хочет, пребывает совершенным; а если пожелает, может измениться, потому что Оно, как и мы, изменяемой природы. Потому Бог, предуведав, что Слово будет совершенным, предварительно даровал Ему ту славу, какую человек стал иметь впоследствии за добродетель; поэтому из-за дел Его, которые предуведал (*προέγνω*) Бог, сотворил таковым, каким стало Оно ныне[74].

«Человеческое измерение» христологии Ария, находящееся в некотором напряжении в его системе с «космологическим измерением», не менее важно для Ария, чем последнее, так как оно является залогом арианской сотериологии. На эту сотериологическую составляющую арианского учения исследователи долгое время не обращали должного внимания[75]. Лишь начиная с исследований

---

[72] Об этом см.: *Lyman R.* Arians and manichees on Christ // The Journal of Theological Studies. 40, 1989. P. 502.

[73] *Александр Ликопольский*, p. 24 (Brinkmann)

[74] *Афанасий Александрийский.* Против ариан 1.5.

[75] Этот предвзятый взгляд на арианское учение до сих пор характерен для большинства обзорных работ, и даже для такого блестящего труда, как труд А. Грилльмайера, ср.: «The Son of the baptismal creed has become the created mediator of creation...» (*Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I... P. 232).

С. Мённиша[76] и Р. Грэгга с Д. Гроу[77] эта тема стала входить в научный оборот. О сотериологической подоплеке арианского учения упоминает свт. Александр Александрийский в своем письме к Александру Константинопольскому:

> ...Они отвергают Божество Спасителя нашего и проповедуют, что Он равен всем людям. Собирая все места из Писания, в котором говорится о спасительном Его домостроительстве и уничижении ради нас, они этими местами стараются подтверждать свою нечестивую проповедь[78].

Эта подоплека становится видна, в частности, из описаний свт. Афанасием соборных заседаний, на которых ариане могли соглашаться с возможностью приписывания Сыну определенных предикатов на том основании, что они «общие и нам, и Сыну»[79]. Итак, насколько можно судить, арианская сотериология основывалась на следующих положениях: в Сыне, Который 1) имеет «нашу природу» и Который 2) от века обожен Богом-Отцом, 3) открыт путь к Богу и «верным». Причем непонятно, можно ли, как это делают Р. Грэгг с Д. Гроу[80], исходя из арианского дискурса, говорить именно об «обожении» христиан через Сына, – вероятно, все же нельзя.

Таким образом, если принять взгляд Р. Грэгга с Д. Гроу на арианское учение как на сотериологическое в своем основании, и учитывая, что этот сотериологический дискурс ариан основан на провозглашении единства природы Сына с людьми, то учение о Сыне как о (со)творце тварного мира следует признать с трудом совместимым с указанным взглядом. Совмещение этих двух положений позднее будет корректно произведено в синтезе св. Афанасия и Каппадокийских отцов, различивших во Христе две составляющие – «по Божеству» и «по человечеству»; пока же монофизитские тенденции Ариева учения не позволяли сделать это.

Эта двойственность взгляда на Христа у ариан проявляется в специфике их христологического учения, а именно в так называемой «Логос-саркс (Λόγος-σάρξ) христологии»[81]. Согласно этой христологии, человеческая плоть во Христе соединена с Логосом (Сыном) непосредственно, без посредства души. У свт. Епифания имеется

---

[76] *Mönnich C.* De achtergrond van de ariannse christologie // Nederlands Theologisch Tijdschrift. 4, 1950.

[77] *Gregg R., Groh D.* Early Arianism: A View of Salvation. London, 1981. Основные положения этой работы также изложены в статьях, имеющих одинаковое название: *Gregg R., Groh D.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Anglican Theological Revue. 59, 1977 и *Gregg R., Groh D.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica. 15, 1984.

[78] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4.

[79] *Афанасий Александрийский.* О постановлениях Никейского собора 20.

[80] *Gregg R., Groh D.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica. 15, 1984. Pp. 314–315.

[81] Обсуждение этого вопроса см. в статье: *Haugard P.* Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ // Church History. 29, 1960. Pp. 251–263.

сообщение, что это учение было характерно в целом для школы св. Лукиана Антиохийского, а в частности и для ариан:

> ...В этом показаны нам разрешения всех спорных мнений еретиков. <...> Затем разрушено заблуждение лукианистов и ниспровергнута сила Ария; ибо Лукиан и все лукианисты отрицают принятие Сыном Божиим души и говорят, что Он имел только плоть – конечно, чтобы приписать Богу-Слову человеческую страсть, жажду и алчбу, утомление и плач, скорбь и смущение и все то, что соединяется с пришествием Его во плоти[82].

Подобное же свидетельство, но персонально об Арии, имеется у св. Афанасия:

> Арий же признает, что одна плоть служила к прикровению Божества; а вместо внутреннего нашего человека, то есть души, было во плоти Слово, и таким образом осмеливается понятие страдания и воскресение из ада приписывать Божеству[83].

Принятие этой «Логос-саркс христологии», подразумевающей отсутствие у Христа человеческой души, делало сам божественный Логос субъектом неукоризненных страстей и крестных страданий, что служило залогом спасения страстного и страдающего человечества. Однако внутренняя логика этой позиции нарушается за счет того, что в системе Ария нельзя говорить о воплощении Божества в собственном смысле: Христос не есть истинный Божественный Логос (Слово). Арий различал Слово и Премудрость, свойственную Богу, которую Бог имеет всегда[84], и Слово, произведенное этой Премудростью, которое является Словом и Премудростью по причастности к первому. Это и есть Христос:

> Две есть Премудрости: одна собственная и сосуществующая (*συνυπάρχουσαν*) Богу; Сын же рожден этой Премудростью и как причаствующий (*μετέχοντα*) ей лишь наименован Премудростью и Словом. Ибо Премудрость от Премудрости осуществилась волей премудрого Бога... В Боге есть другое Слово кроме Сына, и Сын как причаствующий Его наименован по благодати Словом и самим Сыном[85].

Исходя из этого, нельзя согласиться с о. Г. Флоровским[86], согласно пониманию которого Бог Арий является неким безжизненным высшим принципом, о каковом известно лишь то, что он спровоцировал творение мира. С другой стороны, не стоит, как это делает

---

[82] *Епифаний Кипрский.* Анкорат 33.4.

[83] Против Аполлинария 2.3.

[84] В своей софиологии Арий, вероятно, следовал Филону, ср.: *Филон.* О бегстве и обретении 109; О том, что худшее склонно нападать на лучшее 115–116.

[85] *Афанасий Александрийский.* Против Ария 1.5.

[86] *Флоровский Г., прот.* Понятие творения у святителя Афанасия // *Он же,* Догмат и история. М., 1998. С. 90. [пер. с изд.: The Concept of Creation in Saint Athanasius // Studia Patristica. 6, 1962].

А. Грилльмайер[87], утверждать, что Арий относил к Богу понятие бесконечности, т. е. абсолютной полноты бытия. Очевидно, что учение Ария о том, что Богу внутренне присуще некое божественное Слово, Премудрость, которое является таковым не по причастию, как в случае Христа, но в собственном смысле, – подразумевает определенное учение о внутрибожественной жизни, которое доктрина Ария подразумевает, хотя Арий и не делает на ней акцент.

Будучи творением Божиим, Христос не знает Бога таким, каков Он есть в Себе, но как Сын есть Слово и Премудрость по причастности истинному Божиему Слову и Премудрости, так же Сын знает Отца, «насколько позволительно», по приобщению к созерцанию Богом Себя:

> Достаточным же доказательством, что Бог невидим для всех, есть то, что Он невидим и для тех, что через Сына, и для Самого Сына. Скажу точнее о том, как Невидимый бывает видим Сыном: по той же силе, по какой может видеть Бог, в своей мере доступно Сыну видеть Отца, сколь позволительно[88].

Можно согласиться с Р. Вильямсом[89] в том, что здесь под словами: «...по той же силе, по какой может видеть Бог...», имеется в виду самосозерцание Бога, т. е. имеется в виду: «...может видеть Бог [Себя]».

То, что Сын не может в полноте знать Бога, Арий доказывает исходя из того, что произведение не может охватить умом свою причину, свое основание бытия, тем более что эта причина сама является беспричинной, не имеющей для себя начала; тому, кто имеет начало, тем более невозможно ухватить такое свое начало, которое не имеет начала для себя. Вероятно, по этой же причине, замечает В. Лёр[90], Арий утверждает, что Сын не может знать и Своей сущности – потому, что она произведена Отцом как бытийным началом, не охватываемым умом:

> Ибо невозможно Ему [Сыну] исследовать Отца, каков Он Сам в Себе. Ибо Сын не знает и Своей сущности: будучи Сыном, истинно осуществился по изволению Отца. И как возможно, чтобы сущий от Отца знал Породившего через постижение? Явно, что имеющему начало невозможно ухватить или объять умом Безначального, каков Он есть[91].

В целом в учении Ария о познании Бога усматриваются платонические тенденции. Его учение о непознаваемости Бога Сыном и людьми отсылает к отталкивающейся от платоновского «Тимея» (28c) традиции учения о непознаваемости Бога в платонизме и, в

---

[87] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I... Pp. 231, 237.

[88] *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах 15 и др.

[89] *Williams R.* Arius: Heresy and Tradition. London, 1987. P. 212.

[90] *Löhr W.* Arius Reconsidered (Part 2)... P. 148.

[91] *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах 15.

частности, в христианском платонизме[92]. Предпосылки аргументации Ария относительно того, почему Сын не может охватывать умом Бога – Свою причину, в определенном отношении схожи с учением Платона[93] о беспредпосылочном начале, аналогичному Солнцу в чувственном мире, коснувшись которого душа способна обозреть низлежащие в онтологическом плане области, в то время как самого его душа обозреть не может, но может лишь «коснуться» вследствие того, что это начало не имеет посылок для своего существования.

Итак, в системе Ария, как нам представляется, имеется напряжение между взглядом на Сына как на демиурга и посредника между тварным миром и Богом и учением о Сыне, исходящем из сотериологической перспективы, подразумевающей, что все, что относится к Сыну, относится ко всем христианам, и Сын лишь первый «богосоделанный», т. е. первый из усыновленных Богу людей.

В философском отношении учение Ария находится в русле платонической доктрины. Особую роль в его системе играют элементы среднего платонизма (в том числе христианского). Это проявляется, во-первых, в интеллектуализме Первоначала в доктрине Ария, в противовес неоплатоническому акценту на том, что Бог-Первоначало – выше ума и бытия[94]; во-вторых, в учении о непознаваемости и невыразимости Бога, разрабатываемом в среднем платонизме; и в-третьих, в том, что для Ария между Божеством и миром имеется промежуточное звено – Христос, исполняющий демиургические функции (посредник-демиург – также отличительная особенность систем Нумения и Альбина[95]), поэтому происхождение мира в системе Ария не может объясняться при помощи концепции излияния, эманации Божества (как в неоплатонизме), что также сближает учение Ария с со средним платонизмом, хотя, конечно, в данном отношении определяющую роль играет иудео-христианское учение о креационизме.

В целом же, вероятно, можно согласиться с мыслью А. Грилльмайера о том, что в арианском движении проявляется тенденция к эллинизации христианства.

Д. С. Бирюков

---

[92] См.: *Альбин.* Учебник 10.1, 4; *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе 77; *Иустин.* Диалог с Трифоном-иудеем 4.1; *Афинагор.* Прошение 6; *Климент Александрийский.* Строматы 5.102.5; *Ориген.* Против Цельса 6.10 и др. См.: *Даниелу Ж.* Платон в христианском среднем платонизме // Богословский сборник. 11, 2003. Сс. 165–167.

[93] Государство 510–511.

[94] См.: *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. Раздел «Между "интеллектуализмом" и "платонизмом" в понимании Первоначала», сс. 418–454.

См.: *Диллон Д.* Средние платоники… С. 351.

Арий

ТАЛИЯ[1-2]

Св. Афанасий Александрийский. Против ариан 1.5-6[3]

От избранных Божиих по вере[4], богоразумных, святых чад, правоверных[5], приявших Святого Божия Духа, причастников премудрости, мужей образованных, богоучимых и во всем премудрых научился я сему. По их единомысленно шествуя следам, пришел я, оглашаемый всюду, много пострадавший за Божию славу, и от Бога научившись мудрости, уведал я ведение (*γνῶσιν ἐγὼ ἔγνων*). <...>[6] Бог не всегда был Отцом, но было, когда Бог был один, и не было еще Отца; впоследствии же соделался Он Отцом. Не всегда был Сын. Поскольку все произошло из не-сущего и все происшедшее есть тварь и произведение, то и самое Божие Слово произошло из не-сущего; и было, когда не было [Слова], и не было, пока не произошло, и Оно имело начало создания. Один был Бог, и не было еще Слова и Премудрости. Потом, восхотев сотворить нас, создал одного некоего, и наименовал Его Словом, Премудростью и Сыном, чтобы посредством Его сотворить нас. <...> Две есть Премудрости: одна собственная и сосуществующая (*τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν*) Богу; Сын же рожден этой Премудростью и как причаствующий (*μετέχοντα*) ей

© Д. С. Бирюков, примечания, 2009.

[1] Вероятно, «Талия» была написана после отлучения Ария свт. Александром Александрийским от Церкви, но когда Арий еще оставался в Александрии (см.: *Löhr W.* Arius Reconsidered (Part 1) // Zeitschrift für Antikes Christentum. 9, 2006. Pp. 556–557). Анализ характера цитирования «Талии» свт. Афанасием, исторического контекста «Талии» и положений, представленных в ней, см. в статьях: *Stead G.C.* The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius // The Journal of Theological Studies. 29, 1978. Pp. 20–52; *Kannengiesser Ch.* The Blasphemies of Arius: Athanasius of Alexandria *De Synodis* 15 // Arianism: Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies. Oxford, September 5–10, 1993 / Ed. R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985. Pp. 59–78.

[2] За основу для перевода всех нижеприведенных текстов Ария взято дореволюционное издание переводов творений свт. Афанасия: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1–4. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902–1903; этот перевод сверен Д. С. Бирюковым с греч. оригиналом и частично переработан.

[3] PG 26, 20.42–24.31. Для этого фрагмента из «Против ариан» свт. Афанасия характерно то, что не всегда можно понять, где имеет место точная цитата из «Талии», а где пересказ свт. Афанасием того или иного положения из нее.

[4] Ср.: Тит. 1, 1.

[5] Ср.: 2 Тим. 2, 15.

[6] Здесь и ниже обозначение слов свт. Афанасия наподобие: «Также здесь он говорит, что...» и т. д.

лишь наименован Премудростью и Словом. Ибо Премудрость от Премудрости осуществилась волей премудрого Бога. В Боге есть другое Слово кроме Сына, и Сын как причаствующий Его[7] наименован по благодати Словом и самим Сыном. <...> Много есть сил, и как одна по природе (*φύσει*) собственно (*ἰδία*) есть Божия и вечная сила, так Христос есть не истинная Божия сила, но Он есть одна из названных сил, между которыми и жуки, и гусеницы называются не только силою, но и силою великою (Иоиль 2, 25). Есть много и других сил, и они подобны Сыну, о которых воспевает Давид, говоря: «Господь сил» (Пс. 23, 10). И подобно всем этим силам и само Слово по природе изменяемо, по собственной же свободе, пока хочет, пребывает совершенным; а если пожелает, может измениться, потому что Оно, как и мы, изменяемой природы. Потому Бог предуведав, что Слово будет совершенным, предварительно даровал Ему ту славу, какую человек стал иметь впоследствии за добродетель; поэтому из-за дел Его, которые предуведал (*προέγνω*) Бог, сотворил таковым, каким стало Оно ныне. <...> Слово – не истинный Бог; а если и называется Богом, то не истинным, а по причастности благодати; как все иные, так и Оно по имени только сказывается Богом. И как все чужды и неподобны (*ἀνομοίων*) Богу по сущности, так и Слово по всему неподобно Отчей сущности и свойств (*ἰδιότητός*); состоит же в свойстве (*ἴδιος*) с произведенным и тварным, и находится среди них. <...> То как Отец существует (*ὑπάρχει*) невидимо (*ἀόρατος*) для Сына, и Слово не может совершенно и в точности ни видеть, ни знать Своего Отца; а что познает и видит, то знает и видит сообразно (*ἀναλόγως*) мерам Своим, как и мы познаем согласно собственным силам. Ибо и Сын не только не знает Отца в точности, ибо немощен, чтобы постигнуть (*καταλαβεῖν*) [Его], но даже не знает Своей сущности Сын[8]. <...> Разделены по природе, разобщены, разлучены, чужды и непричастны (*ἀμέτοχοί*)[9] одна другой сущности

---

[7] Обратим внимание, что здесь говорится о причастности Сына Премудрости и Слову, которые являются собственными для Бога, в то время как ниже в этом фрагменте речь идет о *не*причастности Сына Богу, а также о том, что сущности Отца, Сына и Духа непричастны друг другу. Исходя из этого, можно предположить, что система Ария подразумевает, что в Боге имеет место непричастное и причаствуемое: Бог непричастен по сущности, но причаствуем по Своей Собственной Премудрости и Слову.

[8] Отрывок начиная со слов: «То как Отец существует...» и до данного места близок к окончанию фрагмента, который приводит свт. Афанасий в послании «К епископам Египта и Ливии» (12) (см. ниже) начиная со слов: «[То, как] Отец существует – неизреченно» и до конца этого фрагмента. Ср. также ниже во фрагменте в «Послании о соборах» (15) свт. Афанасия начиная со слов: «Бог существует неизреченным для Сына», и до: «...знал Родшего через постижение». Возможно, здесь имеет место один и тот же первоисточник, по-разному переданный свт. Афанасием в различных сочинениях.

[9] Отметим, что использование введенного Ямвлихом неоплатонического термина *ἀμέθεκτος* и его производных довольно необычно для богословской литературы до Пс.-Дионисия Ареопагита, который вслед за Про-

(αἱ οὐσίαι) Отца, Сына и Святого Духа, и до бесконечности (ἐπ' ἄπειρον) во всем неподобны между собою по сущностям и по славам. По крайней мере, Слово, что касается подобия славы и сущности, совершенно чуждо тому и другому – и Отцу, и Духу Святому. <...> Сын существует отдельно (διῃρημένον) Сам по себе и совершенно непричастен (ἀμέτοχον) Отцу.

Св. Афанасий Александрийский. Против ариан 1.9[10]

Бог не всегда был Отцом, но стал Им впоследствии; не всегда был Сын, Его не было, пока не рожден. Он не есть от Отца, но произошел из не-сущего, не есть собственно от Отчей сущности, потому что тварь и произведение. Христос – не истинный Бог, но Он обожен (ἐθεοποιήθη) по причастности (μετοχῇ). Сын не знает в точности Отца; Слово не видит Отца в полноте; Слово не разумеет и не познает Отца в точности. [Христос] не есть истинное и единственное Отчее Слово, но по имени только нарицается Словом и Премудростью и по благодати нарицается Сыном и Силою. Он не есть неизменяем, как Отец, но изменяем по природе, как и твари, и немощен, чтобы совершенно постигать Отца.

Св. Афанасий Александрийский. Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской 15[11]

Сам Бог, поскольку Он таков, для всех неизречен. Он один не имеет ни равного, ни подобного, ни подобославного Себе. Именуем же Его нерожденным ради рожденного по естеству; песнословим Его безначальным ради имеющего начало; чествуем Его вечным ради рожденного во времени. В начало созданного положил Сына Безначальный и, чадотворив Его, приял Себе в Сына. Ему [Сыну]

клом, в свою очередь следовавшим Ямвлиху, стал использовать триаду *непричастное–причаствуемое–причастное*. До Пс.-Дионисия же общая тенденция была такова, что отцы Церкви, опираясь на 2 Пет. 1, 3–4, учили о причаствуемости сущности Божией обоживаемыми людьми (свт. Афанасий Александрийский, свт. Григорий Нисский, свт. Кирилл Александрийский, прп. Макарий Великий и др.; подробнее см. в статье «Св. Григорий Нисский. Полемика с Евномием» и отрывки из трактата свт. Григория Нисского «Против Евномия» в данном томе «Антологии»). В случае Ария, когда он ведет речь о непричастности Бога для Сына, а также о непричастности сущностей Отца, Сына и Святого Духа, возможно, имеет смысл говорить о влиянии неоплатонического философского языка, а именно философской терминологии, разработанной Ямвлихом (см. свидетельства Прокла: Толкование на Тимей II, 105.16–28; 313.19–24). Отметим также, что не имеется сомнений, что Арий действительно использовал понятие ἀμέτοχον в своем богословском языке (т. е. нет сомнений, что это понятие в данном случае не является следствием неточности пересказа свт. Афанасием положений «Талии»), см. реконструкцию Мартина Веста, а именно фр. 3 в публикации: *West M. L.* The Metre of Arius' "Thalia"... P. 102.

[10] PG 26, 29.15–29.

[11] Athanasius Werke. Vol. 2.1 / Ed. H.G. Opitz. Berlin, 1940. S. 242–243.

несвойственно ничто из ипостасно свойственного Богу (*τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος*), потому что не равен и не единосущен (*ὁμοούσιος*) Ему. Премудрый же есть Бог, поскольку Он учитель премудрости. Достаточным же доказательством, что Бог невидим для всех, есть то, что Он невидим и для тех, что через Сына, и для Самого Сына. Скажу точнее о том, как Невидимый бывает видим Сыном: по той же силе, по какой может видеть Бог, в своей мере доступно Сыну видеть Отца, сколь позволительно. Таким образом, есть Троица, но славы неподобны, и несмесны (*ἀνεπίμικτοι*) между собою их ипостаси, одна до бесконечности преславнее другой по славе. Отец по сущности чужд Сыну (*ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν*), потому что существует безначально. Разумей, что была Монада, Диады же не было, пока не осуществилась. Первоначально, когда нет еще Сына, есть Бог-Отец. Потому Сын, не быв (ибо Он осуществился по Отчему изволению), есть Единородный Бог (*μονογενὴς θεός*) и чужд тому и другому[12] (*ἑκατέρων ἀλλότριος*). Премудрость осуществилась как Премудрость по изволению премудрого Бога. И таким образом примышляется под многими таковыми примышлениями – Духом, Силою, Премудростию, Славою Божиею, Истиною, Образом, Словом. Разумей также, что примышляется и Сиянием, и Светом. Совершенный может родить равного Сына; но превосходнейшего, или более совершенного, или большего не может. Каков Сын, как велик, с какого мгновения, из чего и как скоро произошел от Бога – Он есть по Божиему изволению; Бог сый крепкий прославляет в Свою меру Совершенного. Кратко сказать: Бог существует неизреченным для Сына, потому что несказанно то, что есть Он Сам для Себя; и потому ни единого из сказуемых не постигает Сын и не может изречь. Ибо невозможно Ему исследовать Отца, каков Он Сам в Себе. Ибо Сын не знает и Своей сущности: будучи Сыном, истинно осуществился по изволению Отца. И как возможно, чтобы сущий от Отца знал Породившего через постижение? Явно, что имеющему начало невозможно ухватить или объять умом Безначального, каков Он есть.

Св. Афанасий Александрийский. К епископам Египта и Ливии (окружное послание против ариан) 12[13]

Бог не всегда был Отцем; не всегда был Сын; но как все сущие из не-сущего, так и Сын Божий из не-сущего; и как все сущие суть твари, так и Он – тварь и произведение. Как все сущие не были прежде, но появились, так было некогда, что и само Божие Слово не было, и Оно не было, пока не рождено, и имеет начало бытия. Ибо тогда появилось, когда угодно стало Богу сотворить Его; ибо и Оно – в числе остальных дел [Божиих]. И хотя Оно – изменяемо по природе (*τῇ μὲν φύσει τρεπτός*), но, по собственной свободе, насколько

[12] Имеется в виду Отец и Святой Дух, см. в вышеприведенном фрагменте из свт. Афанасия: «Слово… совершенно чуждо тому и другому – и Отцу, и Духу Святому» (Против ариан 1.5–6).

[13] PG 25, 564.18–565.37.

хочет пребывает совершенным. Но если бы пожелало, то может и Оно измениться, как и все прочее. Потому-то Бог по предуведению, что Оно будет совершенным, предварительно даровал Ему ту славу, какую впоследствии стало бы иметь за добродетель; посему за дела свои, которые предуведал Бог, и стало Оно ныне таковым. <...> Христос – не истинный Бог, но Он, как и все другие, именуется Богом по причастности (μετοχῇ). <...> [Сын] не есть по природе во Отце, и собственное Слово Его сущности, и собственная Его Премудрость, Которою и этот мир сотворен[14], но иное есть в Отце собственное Его Слово, и иная есть в Отце собственная Его Премудрость, каковою Премудростью сотворил и Слово сие. Сам же Господь сей называется Словом по примышлению (κατ' ἐπίνοιαν), по причине словесных [тварей], и Премудростью называется по примышлению же, по причине [тварей,] одаренных мудростью. <...> Как все существа по сущности далеки от Отца и чужды Ему, так и [Сын] во всем далек от сущности Отчей и чужд ей, состоит же в свойстве (ἴδιος) с существами возникшими и тварными и среди них, потому что Он – тварь, произведение, дело. <...> Бог не нас создал для Него, но Его для нас, потому что один был Бог и не было с Ним Слова, а потом, восхотев нас сотворить, создал уже и Его, и как скоро Он появился, наименовал Его Словом, и Сыном, и Премудростию, чтобы через Него и нас создать. И как все не существовавшее прежде состоялось Божиею волею, так и Он, не прежде быв, волею Божиею произведен. Ибо Слово не есть собственное по природе рождение Отца, но произошло само по благодати. Сущий Бог создал не-сущего Сына тем же изволением, которым и все сотворил; произвел и создал, ибо восхотел, чтобы было произведено. <...> Христос не есть природная и истинная сила Божия, но как гусеница и жук называются силою (Иоиль 2, 25), так и Он именуется силою Отчею. <...> [То, как] Отец существует (ὑπάρχει), – неизреченно (ἀῤῥήτος) для Сына, и Сын не может ни видеть Отца, ни знать Его совершенно и в полноте, потому что, имея начало бытия, не может познавать Безначального, и даже то, что познает и видит, знает сообразно (ἀναλόγως) своей мере, как и мы познаем и видим согласно собственным силам. <...> Сын не только не знает в полноте Своего Отца, но даже не знает и собственной Своей сущности.

---

[14] Поскольку ниже (а также в других фрагментах Ария) говорится, что мир создал Христос, т. е. несобственная Премудрость и Слово Бога, учение Ария можно понять так, что замысел о мире содержится, согласно Арию, в собственной Премудрости Бога, в то время как инструментом Бога, приводящим мир к бытию, является Христос.

ПОСЛАНИЕ АРИЯ
К АЛЕКСАНДРУ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ[15]

Св. Афанасий Александрийский. Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской 16[16]

Блаженному Папе и Епископу нашему Александру пресвитеры и диаконы желают о Господе радоваться.

Вера наша, приятая от предков, какой научились и от тебя, блаженный Папа, такова: ведаем единого Бога, единого Нерожденного, единого Вечного, единого Безначального, единого Истинного[17], единого Имеющего бессмертие[18], единого Премудрого[19], единого Благого[20], единого Властителя, всех Судию[21], Правителя, Домостроителя; Непреложного и Неизменяемого, Праведного и Благого, – сего Бога Закона, Пророков и Нового Завета, прежде времен вечных породившего Единородного Сына, Которым Он сотворил и веки, и всяческая, породившего же не мнимо (*δοκήσει*), но истинно. Собственным изволением поставившего (*ὑποστήσαντα*) непреложную, неизменяемую (*ἄτρεπτον*) тварь Божию совершенную, но не как одну из тварей; рождение (*γέννημα*), но не как одного из рожденных (*τῶν γεγεννημένων*); не исторжение (*προβολὴν*), каково Отчее рождение по учению Валентина; не единосущную часть (*μέρος ὁμοούσιον*), каково Отчее рождение по изъяснению Манихея; не Сыноотца, как наименовал Савеллий, разделяя Монаду; не светильник от светильника или свеча, разделенная на две, как говорил Иеракас, и не прежде сущего, впоследствии же рожденного, или возведенного в Сына – как и сам ты, блаженный Папа, среди Церкви и на Соборе многократно охуждал дающих эти толкования; но как мы говорим, по воле Божией прежде времен и веков сотворенного, и жизнь и бытие приявшего от Отца, Который поставил (*συνυποστήσαντος*) вместе с Ним и Его славу. Ибо Отец, дав Ему все в наследие, не лишил Себя того, что имеет в Себе нерожденно, потому что есть источник всего. Посему три Ипостаси. И как Бог, Причина всего, единственно безначален (*ἄναρχος*), так Сын вне времени (*ἀχρόνως*) рожденный от Отца и прежде веков сотворенный и положенный в основание (*θεμελιωθεὶς*), не был, пока не рожден, но вне времени рожденный прежде всего один есть от Отца. Ибо Он не вечен, или не совечен, или не сонерожден со Отцом; и не вкупе со Отцом имеет бытие, как отношение

---

[15] Athanasius Werke. Vol. 2.1… S. 243–244.

[16] = *Епифаний Кипрский*. Панарион 69.7.

[17] Ср.: Ин. 17, 3.

[18] Ср.: 1 Тим. 6, 16.

[19] Ср.: Рим. 16, 27.

[20] Ср.: Мк. 10, 18.

[21] Ср.: Евр. 12, 23.

(τὰ πρός τι)[22], что утверждают иные, вводя два нерожденных начала; напротив того, Бог есть, как Монада и начало всего, так же и до всего, а потому и до Сына, как мы научены этому тобою, проповедавшим среди Церкви. Поскольку [Сын] от Бога имеет бытие, от Бога преданы Ему и слава, и жизнь, и все, поскольку Бог Его начало. Ибо начальствует над Ним, как Бог Его и сущий прежде Его. Если же сказанное: «из Него» (Рим. 11, 36), «из чрева» (Пс. 109, 3), «исшел от Отца и иду ко Отцу» (Ин. 16, 28) иными разумеется так, что Сын есть часть единосущного и исторжение, то Отец будет, согласно им, сложным (σύνθετος), делимым (διαιρετὸς), изменяемым; бесплотный Бог, вследствие положения их, потерпит все сообразное телу.

[22] Вероятно, отвергается позиция, согласно которой имена Отца и Сына (а значит, и соответствующие этим именам денотаты) подразумевают друг друга.

АСТЕРИЙ-СОФИСТ

Фигурой, переходной между представителями первой фазы арианских споров и неоарианами является т. н. Астерий-софист[1]. Астерия обычно не относят к движению неоариан, однако именно в его системе появляются моменты, характерные для неоарианской доктрины. То переосмысление и тот синтез, который осуществил Астерий в отношении доктрины Ария, пытаясь, с одной стороны, смягчить радикализм в понимании статуса Христа, который был характерен для Ария, и с другой – более четко сформулировать специфические положения неоарианства, – очевидно, в той или иной мере послужил для представителей второй волны ариан-ского движения, Аэция и Евномия, базисом для выстраивания своей системы.

Астерий родился в Каппадокии между 260 и 280 гг. По профессии он был ритором. Подобно Арию, Астерий, вероятно, учился у св. Лукиана Антиохийского. Во время гонений императора Диоклетиана Астерий стал отступником и принес жертву, в итоге чего по канонам он считался недостойным священнического и епископского сана. Однако он имел большое влияние на многих представителей арианского движения.

Астерий был главным адвокатом ариан на первой стадии арианских споров. Ок. 325 г. он, по настоянию Евсевия Никомедийского и Ария, написал свое сочинение «Синтагматион»[2], а в 327 г. письменно выступил в защиту положений осужденного на Никейском соборе письма Евсевия Никомедийского Павлину Тирскому. Отрывки из «Синтагматиона» сохранились у свт. Афанасия, а также в отрывках и в пересказе Маркелла Анкирского. По свидетельству свт. Афанасия, Астерий разъезжал с этим произведением по городам и зачитывал его в церквях[3], вероятно, имея успех. В своем «Синтагматионе» Астерий пытался сгладить острые углы учения Ария. Против писаний Астерия выступил Маркелл Анкирский. В 336 г. Маркелл передал свое сочинение, посвященное опровержению Астерия, имп. Константину; в итоге Маркелл был низложен, а против его воззрений Евсевием Кесарийским, который нашел их саввелианскими, был написан труд «Против Маркелла» (полемика с Мар-

---

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] Основная работа, в которой собраны сохранившиеся фрагменты из Астерия: *Vinzent M.* Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente // Einleitung, kritischer. text, Übersetzung und Kommentar. Leiden, New-York, Köln, 1993.

[2] Сохранившиеся фрагменты из «Синтагматиона» Астерия изданы в книге: *Bardy G.* Recherches sur saint Lucien d' Antioche et son école. Paris, 1936. В целом Астерию посвящены сс. 316–357 этого классического труда.

[3] *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской 18.20 (далее: Послание о соборах).

келлом велась Евсевием также в сочинении «О церковном богословии»), в котором и сохранились свидетельства о полемике Маркелла с Астерием[4].

Астерий известен также как плодотворный толкователь Писания. Он создал толкования на Евангелия и на Послание к Римлянам, которые до нас не дошли. Сохранились «Толкования на псалмы»[5], авторство Астерия относительно которых установлено не твердо, хотя это весьма вероятно[6].

Укажем на основные положения системы Астерия-софиста[7]. Астерий отказался от Ариева различения двух Слов Божиих – Слова по причастию (Христос) и Собственного для Бога; Слово Божие для Астерия это только Христос. Однако, согласно Астерию, Богу присуща внутренняя Премудрость и Сила, посредством Которой Он сотворил тварный мир.

Видимо, Астерия не совсем устраивала позиция Ария относительно того, что Бог является непознаваемым и невыразимым, а Сын – не может знать Свою сущность. Вместе с тем, Астерий стремился оспорить слова свт. Александра Александрийского:

> Но да не принимает никто слова никогда в смысле нерожденности, как думают люди с поврежденными чувствами души: ни «пребыл», ни «всегда», ни «прежде век» – не одно и то же с нерожденностью. Для указания на нерожденность человеческий ум не в состоянии и изобрести никакого имени[8].

Астерий считал, что если свт. Александр, как ему казалось, делает акцент на невозможности обретения в речи, невозможности установления точного значения того существенного признака, который отличает область Божественного от сотворенного, то необходимо провести работу над рационализацией, определением этого признака. Астерий следующим образом определяет нерожденное:

> Нерожденное есть то, что не сотворено, но всегда существует[9].
> Нерожденное есть то, что не имеет причины бытия, но само является для возникшего [= рожденного] причиной их возникновения[10].

---

[4] См.: *Markellus.* Fragmenta e libro contra Asterium (frr. 1–128) / Ed. E. Klostermann and G. C. Hansen // Eusebius Werke. Vol. 4. Berlin, 1972. Pp. 185–214. (Die griechischen christlichen Schriftsteller 14). В целом о полемике Астерия и Маркелла см. в обобщающей работе: *Parvis S.* Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345. Oxford, 2006. Pp. 96–133.

[5] См. его издание: *Asterii Sophistae* commentariorum in Psalmos quae supersunt / Ed M. Richard. *Oslo, 1956.*

[6] См.: *Kinzig* W. In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms. Göttingen, 1990.

[7] Их анализ см., в частности, в книге: *Kopecek Th.* A History of Neo-Arianism. T. I. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979. Pp. 29–34, 55–57.

[8] *Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4.

[9] *ἀγένητον εἶναι τὸ μὴ ποιηθὲν, ἀλλ' ἀεὶ ὄν* (*Афанасий Александрийский.* Против ариан 1.30 = фр. 2 (Vinzent)).

[10] *ἀγένητον εἶναι τοῦτο τὸ μὴ ἔχον τοῦ εἶναι τὸν αἴτιον, ἀλλὰ καὶ το ἰς γενητοὶς αὐτὸν αἴτιον εἰς τὸ γενέσθαι τυγχάνοντα* (*Афанасий Александ-*

Таким образом, соглашаясь некоторым образом с пониманием свт. Александра Александрийского, что понятие «нерожденности» не тождественно просто представлению об отсутствии начала во времени, Астерий добавляет некий положительный признак для определения нерожденности, а именно, что в отношении нерожденного нельзя говорить о его создателе, т. е. что нерожденное не имеет причины для своего существования, но само является причиной для иного. Однако «нерожденность» для Астерия не представляет собой существенный признак Бога как единичного существа, как это впоследствии будет у неоариан. Как мы отмечали, согласно Астерию, Богу присуща зиждительная Премудрость и Сила, и понятие «нерожденности» может быть отнесено и к Премудрости, Которой Бог соделал Христа:

> Есть иная собственная Сила самого Бога, Ему врожденная и нерожденно сопричастная (*συνυπάρχουσαν αὐτῷ ἀγενήτως*); и она-то есть родившая Христа и творительница всего космоса[11].

Как мы видим, так же как и у Ария, у Астерия имеется представление о некоей полноте Божественной жизни, проявляющееся в его учении о сонерожденной Богу Его Премудрости и Силе. Говоря о Божией Премудрости в качестве Творительницы космоса, Астерий развивает взгляд Филона[12] и Климента Александрийского[13] на Божию Премудрость как помощницу и устроительницу в творении космоса[14]. Однако в другом свидетельстве об учении Астерия, приводимом у св. Афанасия, говорится, что Бог, захотев сотворить космос, но, увидев, что космос не сможет вынести мощи Божественной руки, сотворил Христа как посредника между Собой и космосом – этот взгляд, согласно св. Афанасию, разделяли Арий, Евсевий Никомедийский и Астерий[15]. Возможно, Астерий учил, что Божественная Премудрость сотворила мир посредством Христа. В любом случае, согласно Астерию, из всего тварного только Христос сотворен непосредственно Богом, остальной же мир приведен в бытие Христом как Помощником Бога – Первородным из всей твари[16]; как и все тварное сущее, Сын (Слово) чужд Отчей сущности, Он называется Богом по причастию благодати (фр. 63 (Vinzent)), однако один лишь Сын непосредственно причастует

рийский. О постановлениях Никейского собора 29.2 = фр. 2 (Vinzent)).

[11] *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах 1.18 (см. ниже).

[12] *Филон.* О бегстве и приобретении 109.

[13] *Климент Александрийский.* Строматы 5.13.

[14] Об этом см.: *Jaeger H.* The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 79, 1961. S. 90–106; *Gladigow B.* Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφίη. Hildesheim, 1964. (Spudasmata 1).

[15] *Афанасий Александрийский.* Против ариан 2.24 (мы приводили соответствующую цитату в разделе, посвященном Арию).

[16] См.: Фр. 26–28 (Vinzent).

Отцу, остальные же твари, согласно Астерию, причастvуют Сыну (фр. 31 (Vinzent)).

Астерий не делал акцента на учении об изменяемости Сына, характерном для Ария, которое вносило сотериологический элемент в доктрину последнего (поскольку, согласно Арию, если Сын изменяем, то Он в определенном смысле равен остальным людям), но разрабатывал космологическую составляющую христологической концепции Ария. В системе Астерия элиминируется представление о Сыне как о существе, по особенностям своей природы близком ко всем людям, и, хотя Астерий говорит о Сыне как об одном из людей, он рассматривает Его в качестве первой из тварей по чести и близости к Богу; специфика понимания Астерием этого первенства и первородства позволяет ему сравнивать Сына с солнцем, осиявающим видимый мир: «[Сын] первый из созданных и один из умных природ (*τῶν νοητῶν φύσεων*). И как солнце в видимом мире есть одна из вещей видимых и по повелению Божию сияет всему миру, так Сын, будучи одной из умных природ, и Сам светит и сияет для всех сущих в умном мире (*ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ*)»[17]. Здесь мы встречаемся с парафразой из Оригена[18], но и, в целом, с влиянием на Астерия платонической традиции[19] в плане философского языка и аллюзий.

Важной является специфика переосмысления Астерием арианского понимания применения понятия «отцовства» в отношении Бога, что связано также и с пониманием Христа как Сына Божия. Арий утверждал, что Бог не может называться Отцом до того, как Он создал-родил Сына, и потому Бог был Отцом не всегда: «Бог не всегда был Отцом; но было, когда один был только Бог и не было еще Отца; впоследствии же соделался Он Отцом»[20]. В понимании Астерия хотя и «было, когда Сына не было», но Бога и до рождения Сына (Христа) можно называть Отцом, т. к. существование Сына, когда Его актуально еще не было, имело место в замысле Отца вследствие полноты Божественной жизни, могущей распространиться в направлении дарования бытия Сыну[21]:

> Отец до рождения Сына имел предварительное знание (*ἐπιστήμην*), как рождать, потому что и до врачевания имеет знание, как враче-

---

[17] *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах 1.18 (см ниже).

[18] См.: «Солнце, разумеется, это чувственно-воспринимаемый свет мира, а после него будет справедливым дать то же самое имя луне и звездам. <...> Но Спаситель, просвещающий существа, наделенные разумом и имеющие главенство для того, чтобы их ум видел то, что ему надлежит видеть, – Он есть свет умопостигаемому миру, то есть душам, наделенным разумом, живущим в чувственно-воспринимаемом мире» (*Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна 1.25.161 (Blanc), пер. А. Цуркана).

[19] Ср.: *Платон.* Государство 508–509.

[20] *Афанасий Александрийский.* Против ариан 1.5.

[21] См.: *Gregg R., Groh D.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Anglican Theological Revue. 59, 1977. P. 261.

вать. <...> По благотворной щедрости создан Сын и по избытку сил сотворил Его Отец[22].

Учение о том, что Бог является Отцом и до рождения Сына (Христа), рожденного «из ничего» посредством воли Отца, Астерий разделял со своим товарищем по братству лукианистов Феогнисом Никейским[23] – видимо, это учение было популярно в школе Лукиана.

Представление Астерия о том, что Бог был Отцом и до рождения Сына, свидетельствует о различных тенденциях в арианском лагере относительно понимания статуса Сына: более радикальную позицию в плане отделенности Христа от Бога разделял сам Арий; несколько же смягченный вариант, подразумевающий определенную внутреннюю связь Бога и Христа (Сына), пусть и проявляющуюся в представлении о потенциальном бытии последнего в замысле Отца, был характерен, в частности, для Астерия. Соответствующее учение Астерия позволило ему не разделять положение учения Ария, согласно которому Сын по Своей природе изменяем, но в отношении Его постоянства в благой воле Он является предузнанным Богом прежде век (в этом проявляется элиминирование Астерием того антропологического измерения в христологии, которое присутствовало в системе Ария). Важнейшие же общие моменты для христологии Ария и Астерия, определявшие принадлежность их к единой церковной партии, – это формула: «Было, когда [Сына] не было» и акцент на понимании происхождения Сына по воле Отца в противовес пониманию рождения Богом Сына по природе, развиваемого свв. Александром Александрийским и Афанасием[24].

Это большее, по сравнению с учением Ария, сближение, связывание Христа (Сына) с Богом (Отцом) в системе Астерия выражается также и в том, что Астерий, в отличие от Ария, не делал акцента на изменяемой природе Христа, из чего для Астерия следовало и положение о тождественности по воле между Богом-Отцом и Сыном, поскольку Сын совершенно послушен Отцу и с необходимостью всегда следует и исполняет Его волю. Трактуя Ин. 10, 30 («Я и Отец – одно»), Астерий следует пониманию Оригена[25], согласно которому это место из Писания указывает на единство в воле Бога-Отца и Сына. Астерий пишет:

> Поскольку чего хочет Отец, того хочет и Сын, и Он не противоречит Отцу ни в волениях, ни в помыслах (*τοῖς νοήμασιν*), но напротив того, во всем с Ним согласен (*σύμφωνος*), соблюдая тождество

---

[22] *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах 1.19 (см. ниже). См. также фрагменты из Маркелла: фр. 18, 35, 36, 65 (Klostermann).

[23] *Филосторгий* 2.15.

[24] Обсуждению этих вопросов посвящено исследование: *Widdicombe P.* The Fatherhood of God from Origen to Athanasius. Oxford, 1994.

[25] *Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна 13.36; Против Цельса 8.12.

> волений и преподавая учение сообразное и тесно соединенное с научением Отца, то в этом смысле Он и Отец – одно[26].

О том же имеется свидетельство у Маркелла:

> Ведь Астерий доказывал, что Отец и Сын одним и тем же являются только потому, что Они во всем согласны. Ведь Он говорил так: из-за полного согласия в словах и делах, «Я и Отец – одно»[27].

Фактически, это Астериево понимание роли Сына означает, что Сын есть орудие Отца, посредством которого последний исполняет Свою волю в отношении сотворенного Им космоса[28].

В этом же смысле Астерий понимает и другое речение Христа, приводимое евангелистом Иоанном, опираясь на которое свт. Афанасий и его православные современники говорили о природной связи Отца и Сына: «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14, 10). Астерий толкует это выражение следующим образом:

> Явно, что и Себя наименовал в Отце, и также Отца в Себе, означая тем, что и слово, Им преподаваемое, есть не Его Собственное, но Отчее, и дела суть не Его собственные, но Отца, давшего Ему силу[29].

Представление о единстве воли Сына с Отцом, преломленное через учение апостола Павла о том, что Сын – «сияние славы и образ ипостаси» Отца (Евр. 1, 3) и «образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15), позволило Астерию развить важное в контексте арианских споров учение о Сыне как образе Отца. Свидетельства об этом учении Астерия сохранились во фрагментах из сочинений Маркелла:

> Целесообразно, полагаю, сказать вкратце и об образе. Ибо он пишет: другим[, чем Отец,] является от Него рожденный, «Который есть образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15). Астерий упомянул об образе невидимого Бога для того, чтобы показать, что Бог настолько отличен от Слова, насколько и человек кажется отличающимся от своего образа[30].

> Он [Астерий] говорит, что Оно [Слово, т. е. Сын] есть образ их всех[31] [из контекста понятно, что – сущности, воли, силы и славы Отца. – *Д. Б.*][32].

Имеется также свидетельство у Филосторгия о том, что, согласно Астерию,

> Сын есть неотличимый образ сущности Отца[33].

---

[26] *Афанасий Александрийский.* Против ариан 3.10.

[27] Фр. 72 (Klostermann), пер. А. Ю. Братухина. См. также фр. 73.

[28] См.: *Lienhard J.* The "Arian" Controversy: Some Categories Reconsidered // Theological Studies. 48, 1987. P. 431.

[29] *Афанасий Александрийский.* Против ариан 3.2.

[30] Фр. 90 (Klostermann), пер. А. Ю. Братухина. См. также фр. 93.

[31] **πάντων γὰρ τούτων εἰκόνα αὐτὸν εἶναι λέγει.**

[32] Фр. 97 (Klostermann).

[33] **ἀπαράλλακτον εἰκόνα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας** (*Филосторгий* 2.15).

Отсюда становится ясной специфика астериевого понимания «образа»: это понятие Астерий использует, чтобы выразить, во-первых, тождественность воли Сына с волей Отца, наподобие тождественности положении тела у человека и его точного живописного или скульптурного образа, или, более точно, наподобие тождественности движений у человека и его тени – в этом проявляется *неотличимость* Сына от Отца как Его образа; и, во-вторых, это позволяет Астерию иллюстрировать положение, согласно которому Сын отличен по сущности от Отца так же, как различны, например, сущность человека и сущность статуи, его изображающей, – это различие по сущности обусловлено, согласно логике Астерия, тем, что Сын есть *образ* сущности Отца, а значит, не тождественен с Ним в Своей сущности и обладает сущностью, которая «ниже», чем сущность Отца.

В учении Астерия о Сыне как неотличимом образе, очевидно, проявляется влияние традиции лукиановской школы. В т. н. «Лукиановском символе», принятом на Антиохийском соборе 341 г., говорится о Сыне как о «неотличимом образе сущности, силы и славы Отца[34]»[35]. Исследователи признают, что этот символ, вероятно, действительно восходит к Лукиану и его школе[36]. Таким образом, Астерий использовал формулу: «Сын есть неотличимый образ Отца», восходящую к школе Лукиана, для обоснования своего учения, предполагающего, что Сын выступает в роли орудия Отца, имея волю, во всем тождественную с волей Отца.

Переосмысление роли и функции Христа в тварном миропорядке, которое произвел Астерий, разумеется, сказалось на сотериологической аргументации в его системе. Как показывает М. Уайлз, у Астерия отсутствует тот акцент на «общности нам» природы Христа, который имеет место на первоначальной стадии арианских споров, из чего следовала возможность «усыновления нас» подобно Христу, но, в случае Астерия, в системе которого Сын более приближен и связан с Отцом, чем у Ария, речь идет скорее об обожении христиан вследствие воплощения Первородного Сына Бога и Его крестной смерти[37].

Д. С. Бирюков

---

[34] *οὐσίας τε καὶ δυνάμεως, καὶ βουλῆς καὶ δόξης τοῦ Πατρὸς ἀπαρά λλακτον εἰκόνα.*

[35] *Сократ.* Церковная история 2.10. Уточненный русский перевод этого символа см. в недавней статье А. И. Сидорова: Святой Лукиан Антиохийский и его ученики (К предыстории Антиохийской школы) // Альфа и Омега. 1 (48), 2007. Сс. 42–43.

[36] *Bardy G.* Recherches sur saint Lucien d' Antioche et son école… P. 131.

[37] См.: *Wiles M. F. (in collaboration with Gregg R. C.)* Asterius: A new Chapter in the History of Arianism? // Arianism: Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies. Oxford, September 5–10, 1983 / Ed. R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985. Pp. 138–140. См. также работу: *Wiles M. F.* Soteriological Arguments in the Fathers // Studia Patristica. 9, 1966. Pp. 321–325.

ФРАГМЕНТЫ И ПЕРЕСКАЗ ПОЛОЖЕНИЙ ИЗ «СИНТАГМАТИОНА» АСТЕРИЯ

Св. Афанасий Александрийский. Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской 1.18–19[1]

Некто же Астерий из Каппадокии, многоглавый софист, один из последователей Евсевия, поскольку в прежнее гонение при деде Константиевом принес жертву и не мог быть ими введен в клир, то, с согласия последователей Евсевия и в угоду им, пишет сочинение, равняющееся по дерзости его жертвоприношению, – потому, что приравнял в нем ко Христу, и даже предпочел Ему гусеницу и саранчу, и говорит, что кроме Христа есть в Боге иная Премудрость, Творительница Христа и космоса! Он обошел сирийские и другие Церкви по распоряжению евсевиан, чтобы, однажды решившись отречься, и теперь дерзко восставать против истины. Так, этот предерзкий во всем человек проникал в места недозволенные для него и, сидя на местé клириков, читал всенародно свое сочинение, хотя иные и негодовали на него. В этом сочинении написано многое; часть же его составляет следующее: «Не сказал блаженный Павел, что проповедует Христа – Собственную Его, то есть Бога, Силу или Премудрость; но говорит без этого добавления[2]: «Божию силу и Божию премудрость» (1 Кор. 1, 24), проповедуя тем, что есть иная Собственная Сила самого Бога, Ему врожденная и нерожденно сопринсущая (*συνυπάρχουσαν αὐτῷ ἀγενήτως*), и она-то есть родившая Христа и Творительница (*δημιουργικὴν*) всего космоса; о ней уча в Послании к Римлянам, апостол сказал: «Невидимое Его, вечная Сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1, 20). Как никто не скажет, что названное здесь Божество есть Христос, но, напротив того, это есть сам Отец, – так, думаю, и вечная Его Сила есть не Единородный Бог, но рождающий Отец. Учит же апостол, что иное есть Сила и Премудрость Божия[, чем Христос], а именно, являемая через Христа и проявляющаяся через сами дела Его служения».

И еще: «Хотя вечная Его Сила и Премудрость, Которая по доводам истины является безначальной и нерожденной, без сомнения, может быть одна и та же, но многие, отдельно Им сотворенные силы, из которых Христос является Первородным и Единородным, – все

© Д. С. Бирюков, научная редакция 2009.

[1] За основу для перевода нижеприведенных отрывков из Астерия взято дореволюционное издание переводов творений свт. Афанасия Александрийского: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903.

[2] Т. е. без добавления слова «Собственную».

подобным образом зависят от Создавшего и все справедливо именуются силами Самого сотворившего и приводящего их в действительность. Например, пророк говорит, что саранчу, посылаемую Богом в наказание за грехи человеческие, Сам Бог называет не только силою Божиею, но и "силою великою" (Иоиль 2, 25). И блаженный Давид во многих псалмах не только ангелам, но и силам повелевает хвалить Бога и, всех приглашая к песнословию, изображает их множество, не отрекается именовать их служителями Божиими и учит их творить волю Божию[3]».

И отважившись так хулить Спасителя, не удовольствовался он тем, но простер хулы на Него еще далее, говоря, что Сын есть один из всех; потому что Он «первый из созданных и один из умных природ (*τῶν νοητῶν φύσεών*). И как солнце в видимом мире есть одна из вещей видимых и по повелению Божию сияет всему миру, так Сын, будучи одной из умных природ, и Сам светит и сияет для всех сущих в умном мире (*ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ*)»[4]. И еще говорит он, что было, когда Сына не было, пиша так: «Отец до рождения Сына имел предварительное знание (*ἐπιστήμην*), как рождать, потому что и врач до врачевания имеет знание, как врачевать». И еще говорит: «По благотворной щедрости создан Сын и по избытку сил сотворил Его Отец». И еще: «Если воля Божия простерлась на все по порядку творения, то явно, что и Сын, как тварь, по изволению Божию соделан и сотворен». Все это написал один Астерий; но с ним разделяли мудрование его и сообщники Евсевиевы.

---

[3] Ср.: Пс. 102, 21.

[4] Ср.: *Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна 1.25: 161 (Blanc).

МАРКЕЛЛ АНКИРСКИЙ

Маркелл Анкирский – один из крупнейших богословов и церковных деятелей первого периода полемики против арианства. Однако долгое время его значение для понимания важнейших аспектов становления христианского учения недооценивалось, несмотря на то, что православные ересиологи (Епифаний Кипрский) задались вопросом о характере его веры практически сразу же после его смерти (374 г.). Еще для современников Маркелла представлялось спорным, можно ли отнести его учение к еретическим или нет, современные же ученые, например Клаус Зайбт[1], пытаются доказать эволюцию взглядов Маркелла в сторону Афанасия и Рима. Следует отметить, что авторы, писавшие в непосредственной временной близости к Маркеллу, никак не могли соединить между собой его взгляды непосредственно в посленикейский период с его взглядами во время Сардикийского собора (342 г.) и после него.

Так, например, для Епифания Кипрского, составлявшего список ересей, представлялось трудным как умолчать о столь важном деятеле арианских споров, так и оправдать его или обвинить. Проблема, с которой мы сталкиваемся, читая Епифания, состоит в том, что в его «Панарионе» свидетельства, приводимые против Маркелла, принадлежат исключительно еретикам-арианам и полуарианам, например Евсевию Кесарийскому или его ученику Акакию Кесарийскому, которого Епифаний и цитирует[2], а свидетельства за Маркелла – православным. Епифаний пересказывает, в частности, ответ Афанасия Великого, чье православие сомнению не подлежит, на вопрос, заданный ему о Маркелле: «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 не далеко ушел в заблуждении, и считал его оправданным»[3].

В то же время, сам Епифаний утверждает, что Маркелл – еретик, продолжатель Савеллия и Новата[4], и обвиняет его, в частности, в том, что он не исповедует трех ипостасей в Боге. Тут же Епифаний приводит список письма Маркелла к папе Юлию (принявшему, как известно, это исповедание как православное[5]), в котором Епифаний не указывает на какую-либо ересь. Таким образом, соответствующая глава «Панариона» – «Против маркеллиан» есть свидетельство того, что даже современники не могли четко определиться в своей позиции относительно вероисповедания Маркелла.

© Ф. Г. Беневич, статья, 2009.

[1] См.: *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra. Berlin, 1994. (Arbeiten zur Kirchegeschichte, 59). S. 8.

[2] См.: *Епифаний Кипрский.* Панарион 72.6–9: 260.6–264.32 (Holl).

[3] Там же 72.4: 259.18–22 (Holl).

[4] Там же 72.1: 255.11–12 (Holl).

[5] См.: *Афанасий Александрийский.* Защитительное слово против ариан 32.

Проблема осложняется еще и тем, что еретиком называет Маркелла и такой выдающийся православный автор, как Василий Великий. В своем письме к Афанасию Александрийскому он заявил, что Маркелл «обнаружил в себе нечестие, противоположное Ариеву, нечестиво учил о самом осуществлении Божества в Единородном и неправо принимал наименование Слова. Он говорит, что хотя Словом наименован Единородный, изошедший по необходимости и на время, однако же опять возвратился в Того, из Кого изошел, и как прежде исхождения нет Его, так и по возвращении Он не существует»[6]. Таким образом, имеет место противоречие между двумя крупнейшими православными богословами IV в. – Афанасием Великим и Василием Великим. Чтобы понять, чем было вызвано это противоречие, необходимо исследовать биографию Маркелла в контексте арианских споров, а также его вероисповедание, опираясь на тексты, написанные им самим.

Впервые имя Маркелла Анкирского появляется в списке членов собора, проходившего в Анкире в 314 г. Собор разбирал проблему покаяния и возвращения в лоно Церкви тех, кто во время гонений на христиан отрекся от веры (lapsi)[7]. Существует два различных списка членов этого собора: согласно одному, председателем собора является епископ города Анкиры Маркелл, согласно другому – Виталий Антиохийский. Клаус Зайбт отдает предпочтение Маркеллу[8], в то время как Эдвард Шварц, наоборот, – Виталию[9]. В период между собором 314 г. и I Вселенским собором (325 г.) конкретных сведений о Маркелле у нас нет, однако Клаус Зайбт заявляет, что в это время тот имел сильное влияние на имп. Константина[10], объясняя это тем, что изначально Вселенский собор, прошедший в Никее, должен был пройти в Анкире. Итак, следующая важнейшая дата в биографии Маркелла – 325 г., Вселенский собор в Никее. На этом соборе Маркелл входил в партию, противостоявшую арианам, т. е. был союзником Александра Александрийского с Афанасием и противником Евсевия Кесарийского. По мнению Айерса, Маркелл, наряду с Евстафием Антиохийским и Александром Александрийским, был одним из трех ключевых фигур из тех, что выступали на этом соборе против ариан[11]. О своем участии в Никейском соборе Маркелл

---

[6] *Василий Кесарийский.* Письмо 69.2: 6–15 (Courtonne), цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. М., 1911. Ч. 3. С. 94 с изм.

[7] См.: *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra… S. 10; *Lienhard J.* Contra Marcellum Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology. Washington, 1999. P. 1.

[8] См.: *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra… S. 11.

[9] См.: *Schwarz E.* Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts // Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft. 34, 1935. S. 158.

[10] См.: *Seibt K.* Ein Argumentum ad Constantinum in der Logos- und Gotteslehre Markells von Ankyra // Studia Patrictica. 26, 1993. S. 415–420.

[11] См.: *Ayres L.* Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford, New-York, 2004. P. 89.

упоминает и в своем письме к папе Юлию; вот как он пишет о своих противниках: «...некоторые из осужденных прежде за неправую веру, которых я обличил на соборе Никейском...»[12]. Несмотря на то что формально на этом соборе единосущники возобладали над арианами, последние вскоре после него смогли сплотиться и усилиться.

В 327 г. из ссылки вернулся Евсевий Никомедийский и объединил вокруг себя всех ариан. К этому же времени относится письмо Астерия, написанное в защиту сторонников Евсевия, с которым в дальнейшем полемизировал Маркелл в своем труде «Против Астерия» («Contra Asterium»). Усилившимся арианам в 326 г. удалось изгнать Евстафия Антиохийского и Асклепия Газского[13], в 335 г. по решению собора в Тире был низложен Афанасий Александрийский, однако Маркелл отказался подписывать постановление этого собора. В 336 г. Маркелл представил свое сочинение «Против Астерия» императору Константину и в том же году на соборе в Константинополе он был отлучен и изгнан по обвинениям в ереси, ведь против него сплотилось большинство восточных епископов, во главе которых встал Евсевий Кесарийский. Несмотря на то что их вероисповедание могло отличаться друг от друга, они были согласны в одном – в своем противостоянии Маркеллу[14]. Его место во главе анкирской епархии занял Василий Анкирский, будущий лидер подобосущников.

Произведение «Против Астерия» – главный источник по вероисповеданию Маркелла, однако, к сожалению, оно дошло до нас только во фрагментах. Эти фрагменты являются цитатами из Маркелла, приводимыми Евсевием Кесарийским в двух его сочинениях, а именно в «Против Маркелла» и «О церковном богословии» – ответах на сочинение Маркелла. Основа вероисповедания Маркелла заключается в том, что Бог един и неделим; для него главным принципом является верность монотеизму, сочетающаяся с верой в Троицу – Бог, Слово и Святой Дух. Вот как Маркелл описывает сотворение мира:

> Прежде бытия вселенной существовало Слово в Отце. Когда же Бог Вседержитель решил сотворить небесное и земное, для образования вселенной потребовалась творящая энергия. И поэтому тогда, поскольку не было никого, кроме Бога (ведь общепризнано, что все возникло благодаря Ему), Слово, выступив вперед, стало Творцом вселенной, прежде приготовив ее умозрительно внутри Себя[15].

Такая концепция Слова явно унаследована Маркеллом от апологетов, а именно от Феофила Антиохийского, учившего о Слове в

---

[12] *Епифаний Кипрский.* Панарион 72.2: 256.15–16 (Holl).

[13] См.: *Lienhard J.* Contra Marcellum, Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1999. P. 2.

[14] *Ayres L.* Nicaea and Its Legacy... P. 61.

[15] Против Астерия, фр. 60.1.1–6. Здесь и ниже пер. фрагментов А. Ю. Братухина; нумерация фрагментов дается по Э. Клостерманну: Gegen Markell; Ueber die kirchliche Theologie; Die Fragmente Markellus // Eusebius Werke. Vol. 4 / Ed. E. Klostermann. Leipzig,1906.

двух аспектах: Λόγος ἐνδιάθετος (присущее) и Λόγος προφορικός[16] (произносимое); в свою очередь, Феофил унаследовал это учение от стоиков, у которых Λόγος ἐνδιάθετος означает мысль, а Λόγος προφορικός – высказывание. Исходя из этого, как считает Айерс, «богословие Маркелла нельзя приравнять к монархианскому богословию – по крайней мере, в том виде, в каком его описывают его противники, – в одном важном отношении. Маркелл рассматривал Слово как вечно существующее с Отцом и использовал это утверждение, чтобы отличить свое учение от того, что он считал учением Савеллия, который, как утверждалось, не верил в Слово Отца. Таким образом, Маркелл, возможно, представлял богословскую традицию, которая в течение долгого времени спорила с "монархианами", одновременно отвергая некоторые их положения и принимая другие»[17].

Бог для Маркелла – это «Монада, расширяющаяся в Троицу и не терпящая никаким образом разделения»[18]; он отрицает как три ипостаси[19], так и лица (πρόσωπα)[20] в Боге. После того как Слово стало Λόγος προφορικός, именно оно доносит волю Бога до людей, например, «глаголет Моисею: "Я есть Сущий". Глаголет, очевидно, через Слово»[21]. И только после Домостроительства Слова во плоти «Он провозглашается и Христом, и Иисусом, и Жизнью (Ин. 11, 25; 14, 6), и Путем (Ин. 14, 6), и Днем (ср.: Ин. 8, 12; 9, 4–5; 11, 9; 12, 46), и Воскресением (Ин. 11, 25), и Дверью (Ин. 10, 7; 9), и Хлебом (Ин. 6, 33; 35; 41; 48; 50–51; 58)»[22].

Важным также является то, что Маркелл не считает Слово образом Божиим: «Очевидно, что до принятия нашего тела Слово Само по Себе не было образом невидимого Бога. Ибо образу подобает быть видимым, чтобы посредством его могло быть видимым то, что нельзя было увидеть прежде»[23]. И только после принятия плоти, которая была сотворена по образу и подобию Божиему, Слово стало образом Божиим, Его Сыном, т. к. человеческая плоть была сотворена по образу и подобию Бога; плоть же имеет свою собственную волю, помимо Божественной – т. е. Маркелл, как и Евстафий, является диофелитом[24], хотя напрямую формулы двух воль у него, конечно, еще нет.

---

[16] См.: К Автолику 2.10, 2.22.

[17] *Ayres L.* Nicaea and Its Legacy… P. 68.

[18] Против Астерия, фр. 67.

[19] Там же, фр. 69.

[20] Там же, фр. 76.

[21] Там же, фр. 62.

[22] Там же, фр. 43.

[23] Там же, фр. 92. Отрицание Маркеллом учения о Слове как образе Отца, очевидно, следует сопоставить с тем пониманием Слова как образа Отца, которое мы находим у Астерия (см. статью об Астерии в данном томе «Антологии»).

[24] См.: *Parvis S.* Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345. Oxford, 2006. P. 36.

Маркелл объясняет свое учение о Святом Духе, отвергая учение Астерия о трех неединосущных ипостасях в Боге. Для него Святой Дух исходит от Монады, а не только от Отца или только от Сына (Астерий утверждал, что Святой Дух исходит от Отца, ипостасно отделенного от Сына)[25].

Важным в вероисповедании Маркелла является его учение о конце царствия Христова, за которое Василий Великий впоследствии обвинял его в ереси в своем письме к Афанасию. Маркелл так комментирует строки из послания к Коринфянам апостола Павла:

> «А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство, и всякую власть, и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. <...> Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 24–28) – заявляет, что царствию Сына придет конец, и Сын-Слово вернется в Отца уже не во плоти[26].

Во фр. 37–38 Маркелл, полемизируя еще с одним арианином – Павлином, обвиняет его в том, что тот использует Оригена как бесспорный авторитет, приравнивая его этим к апостолам, в то время как и он может ошибаться. Маркелл полагает, что Ориген (против которого ко времени написания трактата «Против Астерия» выступал и Евстафий Антиохийский[27]) «безрассудно рассуждает о Слове» и «не желает узнать о Его вечности».

Итак, в сочинении Маркелла «Против Астерия» можно найти достаточно полную картину его вероисповедания, из которой следует, что Маркелл во время его написания действительно имел взгляды по ряду пунктов отличные от православного учения, каким оно утвердилось позднее.

После смерти имп. Константина все отлученные епископы, в их числе и Маркелл Анкирский, были восстановлены в своих епархиях, однако ненадолго, и Маркелл вновь был отлучен в конце 338 г. или в начале 339 г.[28] В марте 339 г. Афанасий Александрийский также был отлучен, после чего он отправился в Рим, а вскоре туда последовал и Маркелл. В Риме папой Юлием была предпринята попытка созвать Вселенский собор, однако восточные епископы-ариане отказались приехать и собор был проведен без них.

К этому времени относится письмо Маркелла папе Юлию, в котором он желает оправдаться перед последним и вновь объясняет свое вероисповедание. Однако оно за прошедшие два года изменилось по ряду основных пунктов. Так, в частности, Маркелл объеди-

---

[25] Против Астерия, фр. 67–68.

[26] Там же, фр. 114–117.

[27] *Евстафий Антиохийский.* Против Оригена. Вероисповедание Евстафия походило на маркелловское, так как он также полагал, что ипостась в Боге одна, однако он считал, что Сын вечен, а не получил Свое начало одновременно с Домостроительством во плоти, как утверждал ранний Маркелл (см.: *Ayres L.* Nicaea and Its Legacy... P. 69).

[28] См.: *Lienhard J.* Contra Marcellum Marcellus of Ancyra... P. 4.

няет Слово и Сына: «Следуя же Божественным Писаниям, верую, что существует один Бог и Его единородный Сын-Логос, всегда присущий Отцу и никогда не имеющий начала бытия, истинно от Бога начало имеющий, несозданный, несотворенный, но всегда сущий, всегда соцарствующий Богу и Отцу, Его же царствию, как свидетельствует апостол, не будет конца (Лк. 1, 33)»[29] – характерно, что раньше все это говорилось только о Слове, но не о Сыне. Также Маркелл отрекается от своей теории о конце царствования Иисуса Христа. Поскольку задача Маркелла – не просто объяснить свое вероисповедание, но и защититься, он приводит в своем письме отрывок из Никейского символа веры, показывая свою верность ему. И все же основные положения своей веры Маркелл не оставляет, а именно – он продолжает отрицать существование отличной от Отца ипостаси Сына; вот в чем он обвиняет своих противников: «Говорят, что Он, после того как явился, назван от Отца Логосом, и мудростью, и силой, и соответственно этому умствуют, что Он – иная ипостась, отличная от Отца»[30].

Такая разница между двумя сочинениями 336 и 339 гг. может иметь различные объяснения. С одной стороны, возможно, что Маркелл писал письмо к папе Юлию, руководствуясь исключительно целью быть возвращенным в лоно Церкви, а не своими истинными верованиями, с другой же стороны, он действительно мог поменять свои взгляды, ведь в течение нескольких месяцев Маркелл тесно общался с Афанасием Александрийским[31], который, возможно, и повлиял на него.

Многие ученые полагают, что примерно в это время Маркелл написал еще одно произведение, «О Святой Церкви», пущенное в обращение в виде письма епископа Анфима некоему Феодору[32]. Впервые об этом сочинении упомянул Джованни Меркати[33], усомнившись в том, что его автором действительно является Анфим, епископ Никомедии, ставший мучеником во время Диоклетиановых гонений. Он разделил произведение на четыре части: первая часть (гл. 1–3) представляет собой введение, вторая (глл. 4–7) – каталог еретиков, начиная с саддукеев и заканчивая манихеями, в третьей части (гл. 8–18) – основной, автор пытается показать, что «ариома-

---

[29] См.: *Епифаний Кипрский.* Панарион 72.2: 257.21–27 (Holl).

[30] Там же 257.12–14 (Holl). Что именно имел здесь в виду Маркелл под словом «ипостась», сказать не так просто (скорее всего, нечто близкое к «сущности» или «существу», т. е. он утверждал, что Слово – одно Существо с Отцом, один Бог), но в той терминологии, к которой привыкли на Востоке, это звучало как отрицание существования Слова как такового, т. е. оно превращалось в энергию или силу Отца, не более того. Однако на Западе такое отрицание отличной от Отца ипостаси Слова восприняли, очевидно, исключительно в контексте полемики с учением ариан, т. е. как утверждение единосущия.

[31] См.: *Lienhard J.* Contra Marcellum Marcellus of Ancyra… P. 5.

[32] Полный перевод данного сочинения см. в настоящем издании.

[33] См.: *Mercati G.* Alcune note di letteratura patristica // Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. 2 (31), 1898. Pp. 1033–1036.

ниты», а именно Евсевий Кесарийский и Астерий, получили свое учение от Гермеса Трисмегиста и Платона через гностика Валентина; в четвертой же (гл. 19) подводится итог: все эти еретики следуют за ересиархами, а не за святой Церковью. Понимая, что третья часть никак не согласуется со временем смерти Анфима, Меркати предположил, что она является позднейшей интерполяцией. Однако Гарнак доказывал, что письмо – это цельное произведение, но автор его не Анфим[34]. Его идею развил Марсель Ришар[35], предложив две теории: либо письмо полностью принадлежит Маркеллу Анкирскому, но было позднее ошибочно приписано Анфиму, либо ученики Маркелла скомпилировали два текста – Маркелла и Анфима. С ними согласились еще несколько ученых: Мартин Тетц[36] и Манлио Симонетти[37]. Однако Ричард Хэнсон выступил против них[38], обосновывая это тем, что произведение написано скорее против неоариан (обращение к Аристотелю, а также теория о Святом Духе – слуге Бога), что, по его мнению, исключает возможность расценивать его как принадлежащее Маркеллу. Его опровергли Аластер Логан[39] и Клаус Зайбт[40], указывая на то, что имя Аристотеля только лишь обозначено, но полемика вокруг него не развита, и что идея трактовки Святого Духа как слуги присутствовала уже у Евсевия Кесарийского. Таким образом, оба этих автора приходят к выводу, что это произведение было написано между 340 и 350 гг.

С богословской точки зрения данное сочинение может принадлежать Маркеллу по двум признакам: полемика с Астерием и Евсевием, а также категорическое отрицание трех ипостасей. Вот как автор описывает историю развития этого учения:

> Итак, они [ариоманиты] учат о трех ипостасях, как первый придумал Валентин, ересиарх, в своей книге, названной им «О трех природах». Ибо сам первый выдумал три ипостаси и три Лица Отца, Сына и Святого Духа, и обнаруживается, что он похитил это от Гермеса и Платона.

Также стоит отметить, что Пс.-Анфим с самого начала делает основной упор на единобожии, что очень характерно для Маркелла. Рассматривая это сочинение Маркелла с текстологической точки

---

[34] См.: *Harnack A.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius 2. Die Chronologie 2. Leipzig, 1904. S. 158–160.

[35] См.: *Richard M.* Un opuscule meconnu de Marcel eveque d'Ancyre // Melanges de science religieuse. 5, 1949. Pp. 5–28.

[36] См.: *Tetz M.* Zur Theologie des Markell von Ankyra I: Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos" // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 75, 1964. S. 221.

[37] См.: *Simonetti M.* Su alcune opere attribuite di recente a Marcellod'Ancira // Rivista di storia e letteratura religiosa. 9, 1973. Pp. 313–316.

[38] См.: *Hanson R.* The Date and Authorship of Pseudo-Anthimus De Sancta Ecclesia // Proceedings of the Royal Irish Academy. 9, 1983. Pp. 251–254.

[39] См.: *Logan A.* Marcellus of Ancyra and anti-Arian Polemic // Studia Patristica. 19, 1989. Pp. 189–197.

[40] См.: *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra… S. 64–66.

зрения, еще Аластер Логан отметил[41], что термин «Сын» используется у Маркелла исключительно в цитатах из Писания или в церковных формулах, как в письме к Юлию, и что выражение «Сын-Слово» употребляется в сочинении без артикля, что характерно для Маркелла того периода. Таким образом, можно принять, что у нас имеется еще одно произведение Маркелла Анкирского, которое хоть и не содержит новых знаний о его вероисповедании, однако чрезвычайно интересно в плане того, что автор пытается возвести истоки богословия ариан к древнегреческой философии и гностической традиции.

Итак, весной 342 г. в Риме был проведен собор, на котором присутствовало более 50-ти епископов, и Маркелл был реабилитирован[42]. Об этом пишет и сам папа Юлий в послании к восточным епископам: «А когда потребовали мы, чтобы он изложил веру, – с великим дерзновением отвечал он сам от себя, и мы признали, что ничего не исповедует он чуждого истине»[43]. Однако папа также пишет, что Маркелл «подтвердил, что не ныне только, но издавна таков образ его мыслей; а равно и наши пресвитеры, бывшие тогда на Никейском соборе, засвидетельствовали об его православии»[44], что противоречит сопоставлению текстов двух сочинений: «Против Астерия» и письма к папе Юлию. Возможное объяснение этому – то, что на Никейском соборе не упоминались те аспекты вероисповедания, которые у Маркелла потом были осуждены как ересь. Ответом на письмо папы Юлия стал собор, созванный в Антиохии восточными епископами в 341 г., где был подвергнут анафеме как Арий, так и Маркелл (его обвинили в приверженности ереси Павла Самосатского). Оправдание Маркелла перед собором в Риме встречается и у Афанасия Александрийского: «Он, прибыв в Рим, оправдался, и по требованию их дал письменное исповедание своей веры, которое принял и собор Сардикийский»[45].

Сардикийский собор, о котором говорится в этой цитате, состоялся осенью 342 г.[46] и был созван по настоянию имп. Констанция для восстановления согласия в Церкви, переживавшей раскол. Однако организовать второй Вселенский собор не удалось из-за несогласия сторон по поводу участия Маркелла и Афанасия в нем. Это привело к тому, что западные епископы во главе с папой Юлием, поддерживающие Маркелла и Афанасия, все-таки собрались в Сардике, восточные же туда не приехали, а созвали свой собор в Филиппополе, где очередной раз анафематствовали и Маркелла (это была

---

[41] См.: *Logan A.* Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthymus). On the Holy Church: Text, Translation and Commentary // The Journal of Theological Studies. 51, 2000. P. 86.

[42] См.: *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra… S. 13.

[43] *Афанасий Александрийский.* Защитительное слово против ариан 32.

[44] Там же.

[45] *Афанасий Александрийский.* История ариан 6.

[46] См.: *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra… S. 13.

уже пятая анафема[47]), и Афанасия[48]. В Сардике Маркелл, Афанасий и Асклепий Газский были вновь оправданы: «Мы возлюбленных братьев своих и сослужителей – Афанасия, епископа Александрийского, Маркелла Анкиро-Галатийского, Асклепу Газского и всех, служащих с ними Господу, объявляем чистыми и невинными...»[49]. Очевидно, что собор разбирал вероисповедание Маркелла и отдельно: «Мы прочитали также сочинение сослужителя нашего Маркелла – и коварство евсевиан открылось само собою; ибо что высказывал Маркелл только в виде изыскания, то самое они клеветливо сочли за его исповедание. Да, мы прочитали как начала, так и следствия в изысканиях Маркелла, и правая вера этого мужа оказалась видною»[50]. Под сочинением, прочитанным епископами, может подразумеваться как труд «Против Астерия»[51], так и письмо, написанное к папе Юлию немногим ранее (возможно, это и имеет в виду Афанасий Великий в приведенном выше фрагменте). С богословской точки зрения Сардикийский собор в своем вероопределении провозглашает те же догматы, что были у Маркелла в письме к Юлию, а именно, что «ипостась – одна, или, как называют это сами еретики, существо (οὐσίαν) Отца, Сына и Святого Духа – одно», и что «Сын царствует со Отцем всегда, безначально и бесконечно, царство Его не определено никаким временем и никогда не прекратится»[52]. В целом в вероопределении Сардикийского собора ощущается сильное влияние двух текстов Маркелла: «Против Астерия» и письма к Юлию, т. е. велика вероятность, что оно по большей части было подготовлено самим Маркеллом[53].

Около 345 г. между Афанасием Александрийским и Маркеллом произошел разрыв из-за того, что Фотин, ученик Маркелла, был признан Афанасием еретиком[54], Маркелл же ни разу публично Фотина не анафематсвовал[55] – видимо, потому, что в какой-то мере сочувствовал его теориям (точно определить вероисповедание Фотина невозможно, т. к. от него не осталось ни одного письменного свидетельства, однако можно сделать предположение, что Фотин развил раннее богословие Маркелла в сторону динамизма (адопционизма)[56], в то время как для того, чтобы доказать принадлежность самого Маркелла к этой ереси, недостаточно письменных

---

[47] См.: *Parvis S.* Marcellus of Ancyra... P. 85.

[48] См.: *Lienhard J.* Contra Marcellum Marcellus of Ancyra... Pp. 6–7.

[49] Постановление Сардикийского собора (*Феодорит Кирский.* Церковная история 2.8).

[50] Там же.

[51] См.: *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra... S. 13.

[52] *Феодорит Кирский.* Церковная история 2.8: 113.9–16 (Parmentier), цит. по изд.: *Феодорит, еп. Кирский.* Церковная история. М., 1993. С. 82.

[53] См.: *Parvis S.* Marcellus of Ancyra... P. 239.

[54] См.: *Lienhard J.* Contra Marcellum Marcellus of Ancyra... P. 8.

[55] См.: *Parvis S.* Marcellus of Ancyra... Pp. 250–251.

[56] Учение, согласно которому Христос родился человеком, и только после этого на Него снизошел Святой Дух.

доказательств). Афанасий мог не вполне понимать вероисповедание Маркелла из-за различия в употреблении терминов, ведь для Афанасия всегда характерно употребление слова «сущность» там, где Маркелл написал бы «ипостась». Кроме того, хотя Афанасий сам не использовал язык «трех ипостасей», но, в отличие от Маркелла, он не считал, что этот язык заведомо неверен, т. е. допускал православное его истолкование[57].

Далее до самой смерти Маркелла нам ничего о нем не известно. Умер Маркелл Анкирский в 374 г. (Епифаний написал около 376 г., что «он умер немного более, или немного менее двух лет назад»[58]). Однако нам известно достаточно много о дальнейшей полемике вокруг его вероисповедания. Избранный епископом Кесарии Каппадокийской в 370 г. Василий Великий еще при жизни Маркелла попытался объединить не во всем согласных между собой православных на Западе и на Востоке и привлечь к ним подобосущников и колеблющихся; для этого ему понадобилось полное признание всеми Маркелла еретиком. Особенно важно было такое признание получить от Афанасия Александрийского, что Василий и попросил у него сделать в приведенном выше письме, т. к. считал, что только это может примирить с Церковью тех на Востоке, кто ни в коем случае не хотел согласиться с отрицанием Маркеллом трех ипостасей. Само взаимопонимание православных на Востоке и на Западе, по мнению Василия Великого, должно было основываться не только на признании единосущия (в терминологии Маркелла – одноипостасности), но и на исповедании трех единосущных ипостасей Троицы. Но именно этого исповедания у Маркелла не было, и поэтому требовалось его осудить. Как бы то ни было, Афанасий Великий оставил письмо Василия без ответа[59]. Видимо, узнав о планах Василия, на них отреагировал верный богословию Маркелла анкирский клир во главе с диаконом Евгением; от его лица было написано апологетическое письмо Афанасию.

В этом письме развито вероисповедание Маркелла, отраженное в послании к папе Юлию. Последователи Маркелла окончательно уходят от идеи того, что Сын получил свое бытие от Марии, и заявляют, что «Сын Божий и является Словом»[60]; более того, они принимают постулат, что Сын-Логос является образом Божиим (приводится цитата из апостола Павла: «Будучи образом Божиим, принял образ раба» (Флп. 2, 6–9)). Подвергнута анафеме не только «арианская ересь» (стоит отметить, что ранее этот термин у Маркелла не появлялся), но и Савеллий, Павел Самосатский и даже Фотин (подписи самого Маркелла под документом нет, хотя он во время его написания был еще жив). При этом надо отметить, что вопрос о числе ипостасей в Боге в послании нигде не затрагивается, само же

---

[57] См.: *Parvis S.* Marcellus of Ancyra… Pp. 242, 245.

[58] *Епифаний Кипрский.* Панарион 72.1: 255.8–9 (Holl).

[59] *Lienhard J.* Contra Marcellum Marcellus of Ancyra… P. 8.

[60] Перевод данного сочинения см. ниже.

слово «ипостась» упоминается один раз: οὐ γαρ ἀνυπόστατον τὴν τριάδα λέγομεν, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει αὐτήν γινῶσκομεν, что можно перевести как: «...ибо мы не говорим, что Троица не существующая, но в бытии ее познаем», так и: «...ибо мы не говорим, что Троица безипостасная, но в ипостаси ее познаем». Во втором переводе понятие «ипостась» упоминается, но смысл его не вполне понятен. Однако можно предположить, что под этими словами Евгений, ученик Маркелла, имеет в виду одновременное, точнее – извечное, нераздельное бытие Отца, и Сына, и Святого Духа. Но нельзя ли это понять так, переведя на язык Василия Великого, что здесь признается бытие трех единосущных ипостасей, хотя выражение это не употребляется? В самом конце письма последователи Маркелла отрекаются также и от термина λόγος προφορικός как относящегося исключительно к слову, произносимому человеком, но не к Слову Божиему, Которому они дают другие эпитеты: ζῶν (живое) и ἐνεργῆς (действенное).

Для судьбы наследия Маркелла имело значение отношение к нему двух находившихся в расколе партий в Антиохии, с которыми были в общении те или иные православные. Одна партия – это те, что последовали за Мелетием, с которым был близок Василий Великий; представители этой партии исповедовали три ипостаси и отвергали Маркелла. Другая партия представляет собой последователей Павлина, которого поддерживали западные епископы и который отказывался признавать Маркелла еретиком. Дабы примирить две враждующие партии, Василий Великий написал папе Дамасу, обращаясь тем самым к западному епископату, чтобы епископы сами отреклись от Маркелла и уговорили Павлина сделать это же, причем на этот раз Василий обвинил Маркелла, в частности, в том, что тот «исповедует Сына не в собственной ипостаси»[61], чего не было в его написанных ранее письмах к Афанасию[62]. Василию Великому при жизни так и не удалось убедить ни Афанасия Великого, ни западных епископов осудить Маркелла.

Существует еще одно свидетельство о богословии последователей Маркелла, однако, в отличие от послания, написанного диаконом Евгением, послание «пресвитеров Анкиры» «почтеннейшим и святейшим епископам, сосланным в Диокесарию за православную веру...»[63] не может считаться отражением вероисповедания Маркел-

---

[61] Письмо 255, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... Ч. 3. С. 330.

[62] Приведем все письма Василия Великого, где он в той или иной мере выступает против Маркелла: письмо 69, к Афанасию Александрийскому (371 г.); письмо 125, составленное Василием, дабы его затем подписал Евсевий Севастийский (373 г.); письмо 207, к клиру Неокесарии (376 г.); письмо 239, к Евсевию из Самосаты (376 г.); письмо 263, к западным [епископам] (377 г.); письмо 265, к Евлогию, Александру и Герпократиону, египетским епископам в изгнании (377 г.); письмо 266, к Петру Александрийскому (377/378 гг.) (см.: *Leinhard J.* Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra and "Sabellius" // Church History. 58, 1990. P. 159).

[63] *Епифаний Кипрский.* Панарион 72.11: 266.3–4 (Holl).

ла в конце его жизни, т. к. оно составлено уже после его смерти, в 375 г.[64] Все же необходимо отметить, что исповедание, отраженное в этом послании, отличается от маркелловского по одному важному пункту, а именно его авторы признают под Святой Троицей «самостоятельно существующие три Лица (πρῶσσπα)»[65]. Видимо, Василию Великому было известно это письмо и то, что епископы в Диокесарии «вступили в сношение и допустили их [маркеллиан] до церковного общения», и написал им в 377 г., что «последующих ему тогда уже надлежит принимать в общение, когда придадут проклятию ересь сию»[66], т. е. учение Маркелла.

Вероятно, линия Василия Великого в отношении последователей Маркелла все же победила, т. к. в 381 г. на II Вселенском соборе «маркеллиане», наряду с «фотинианами», были осуждены (1-й канон). Сам Маркелл в церковном предании со временем стал однозначно вспоминаться как еретик. В современной же патрологии предпринимаются попытки если не церковной «реабилитации» (на что патрология не уполномочена)[67], то восстановления значения Маркелла Анкирского как одной из важнейших фигур в христологических спорах IV в.

Ф. Г. Беневич

---

[64] См.: *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra… S. 14.

[65] *Епифаний Кипрский.* Панарион 72.11: 266.3–4 (Holl).

[66] Письмо 257, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого… Ч. 3. Сс. 333–334.

[67] В этом отношении характерно название статьи Логана, являющейся рецензией на книгу Парвис *(Parvis S.* Marcellus of Ancyra…): *Logan A.* Dark Star: The Rehabilitation of Marcellus of Ancyra // The Expository Times. 118, 2007. Pp. 384–385.

Маркелл Анкирский

ПРОТИВ АСТЕРИЯ[1]

3. Ныне же мы рассмотрим одно из высказываний, записанных Астерием. Ибо он говорил: «Ведь иной есть Отец, родивший из Самого Себя единородное Слово, рожденное прежде всякой твари». Соединив и то и другое, он написал: «единородное и первородное», хотя в этих именах и присутствует противоречие, что легко понять даже очень неразумным людям. Ведь очевидно, что единородный, если он действительно единородный, уже не может быть первородным, а первородный, поскольку он – первородный, не может быть единородным.

4. Стало быть, если Он – «рожден прежде всякой твари», и «в Нем все сотворено» (ср.: Кол. 1, 15–16), то нам следует знать, что апостол здесь упоминает о Его домостроительстве по плоти.

8. И пусть Астерий не считает невероятным, что тело Господа, будучи молодым, могло относиться к столь великой древности. Пусть он имеет в виду, что, несмотря на молодость человеческой плоти, Слово, решив принять посредством святой Девы эту плоть, соединив с нею то, что принадлежит Ему, не только сотворенного в Самом Себе человека превратило в «рожденного прежде всякой твари», но и желает, чтобы Он был началом всего, – не только земного, но и небесного.

10. Итак, творение отличается от Него деятельностью, присущей человеку. Поэтому говорит: «Господь создал Меня началом путей Своих для дел Своих». Ясно, что создал посредством Девы Марии, посредством Которой Бог решил соединить Свое Слово с человеческой плотью.

11. Итак, поскольку дело обстоит таким образом, нужно в соответствии с разумом рассмотреть этот стих, изреченный иносказательно: «Господь создал Меня началом путей Своих для дел Своих». Ибо Владыка наш Бог, сотворив, воистину создал нечто, не имевшее бытия; ведь Он «создал началом путей Своих» не существовавшую [всегда] плоть, воспринятую Словом, но плоть, не имевшую [ранее] бытия.

18. Ибо поскольку Астерий сказал, что Слово было рождено прежде веков, это его высказывание уличает его как лжеца: он погрешил не только против смысла, но и против буквы. Ведь если Притча гласит: «До века Он основал Меня», как он может говорить, что Христос был рожден прежде веков? Ибо одно – быть основанным прежде века, другое – быть рожденным прежде веков.

24. Разумеется, Владыка через пророка Соломона, глаголющего: «Прежде появления источников вод», говорит о плотском рождении.

© А. Ю. Братухин, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод А. Ю. Братухина по изд.: Gegen Markell; Ueber die kirchliche Theologie; Die Fragmente Markellus // Eusebius Werke. Vol. 4 / Ed. E. Klostermann. Leipzig, 1906.

26. Совершенно очевидно, что пророк иносказательно назвал святых апостолов и источниками.

33. Итак, святой апостол и ученик Господа Иоанн, упомянув о Его вечности, стал истинным свидетелем Слова, глаголя: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Не упоминая здесь ни о каком рождении Слова, но пользуясь одним за другим тремя свидетельствами, он подтвердил, что Слово было в начале.

37. Павлин написал сие, не сославшись на евангельское учение, но признав, что одни к этому приходят сами, другие же движутся в этом направлении благодаря чтению проповедовавших ранее мужей. Затем, словно поставив заключительный знак в изложении, он в своем письме сделал приписку из высказываний Оригена как человека, который более [других] способен убедить [в чем-либо] вопреки евангелистам и апостолам. Высказывания же эти суть таковы: настало время, пересмотрев учение об Отце и Сыне и Святом Духе, немногое из оставленного тогда пропущенным обстоятельно изложить. [Сказать] об Отце, что Он, будучи неделимым и нераздельным, становится Отцом Сына, не исторгая Его из Себя, как полагают некоторые. Ибо если Сын является тем, что было отторгнуто от Отца, и Его порождением, каковы бывают порождения живых существ, то неизбежно исторгнувший и исторгнутый будут телом.

38. Так написал Ориген; не пожелав узнать о вечности Слова от святых пророков и апостолов, но доверившись позднейшему предположению, он дерзает безрассудно рассуждать о Слове.

39. Тот факт, что Ориген, написав это, руководствовался собственными мнениями, очевиден из частых опровержений им своих слов. Следует упомянуть все, что он говорил о Боге в еще одном отрывке. Он пишет так: ведь Богу стать Отцом не препятствовала невозможность достижения отцовства, как это бывает у становящихся отцами людей. Ибо, если Бог всегда совершенен и у Него есть власть быть Отцом, и Отцом прекрасным такого же Сына, почему Он медлит и лишает Себя прекрасного и, можно сказать, не становится Отцом с того момента, с какого может Им быть? То же самое следует сказать и о Святом Духе. Каким образом Павлин, осчастливленный написавшим это Оригеном, счел не безопасным, с одной стороны, эти слова утаивать, с другой стороны, воспользоваться для подтверждения собственного мнения противоположными, смысл которых, как мне представляется, не способен объяснить сам Ориген?

40. И Павлин, его[2] [духовный (?)] отец, убежденный этими высказываниями, не боится говорить и писать то же самое[3], то заявляя, что Христос второй Бог и что Он сделался Богом весьма сходным с человеком, то определяя Его как творение. Что это так, что Христос является творением, он стал утверждать однажды и у нас, прибыв в Анкиру.

42. Ибо Слово «было в начале» (Ин. 1, 1), и не было ничего другого, кроме Слова. Родился же соединенный со Словом Человек,

---

[2] Астерия (?).

[3] Что и Ориген (?).

Которого прежде не было, как учит нас Иоанн, говоря: «И Слово стало плотью» (Ин. 1, 14). Поэтому, очевидно, он упоминает только о Слове: ведь если в Священном Писании упоминается имя Иисус или Христос, то ясно, что речь идет о Слове Божием, соединенном с человеческой плотью. Если же кто-нибудь заявит, что может показать [употребленное] до Нового Завета в отношении единственного Слова имя Христос или Иисус, обнаружит, что это было сказано пророчески, как следует из слов: «Восстали цари земли, и князья собрались на одно и то же дело против Господа и против Христа Его» (Пс. 2, 2).

43. Совершенно очевидно, что никакое другое имя не подходит для вечного Слова, кроме того, что изрек в начале Евангелия пресвятой ученик Господа и апостол Иоанн. Ведь когда после принятия плоти Он провозглашается и Христом, и Иисусом, и Жизнью (Ин. 11, 25; 14, 6), и Путем (Ин. 14, 6), и Днем (ср.: Ин. 8, 12; 9, 4–5; 11, 9; 12, 46), и Воскресением (Ин. 11, 25), и Дверью (Ин. 10, 7; 9), и Хлебом (Ин. 6, 33; 35; 41; 48; 50–51; 58), и может быть назван Священным Писанием как-нибудь иначе, нам не следует на основании этого забывать первое имя, что оно было – Слово. Поэтому пресвятой евангелист и ученик Господа, побужденный могучим Духом, упоминая лишь о самом начале и не о чем более позднем, говорил: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1), дабы показать, что если [имеется] какое-нибудь новое или более позднее имя, то оно появилось у Него из-за нового, последующего домостроительством по плоти.

44. Ибо Савеллий, отпав от правой веры, не познал в совершенстве ни Бога, ни Его святое Слово. Ведь, не познав Слово, он не познал и Отца. Ибо «никто не знает Отца, кроме Сына» (ср.: Мф. 11, 27), то есть Слова. Ведь Слово посредством Самого Себя дает познание Отца. Так и тем иудеям, которые думали тогда, что знают Бога, но отвергли Его Слово, посредством Которого только и познается Бог, [Господь] говорил: «Никто не знает Отца, кроме Сына и того, кому Сын откроет» (Мф. 11, 27). Так как невозможно было познать Бога иначе, Он учит людей познавать Его через Свое Слово, а потому и он [Савеллий] впал в заблуждение, не познав в совершенстве Отца и Его Слово.

52. Чтобы в речении: «В начале было Слово» показать, что Слово есть в Отце потенциально[4], ибо началом всего возникшего является Бог, «из Которого всё» (1 Кор. 8, 6); в речении же «и Слово было у Бога» показать, что Слово пребывает у Бога в действии, ибо «все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть» (Ин. 1, 3); в речении, что Слово есть Бог, [показать,] что Божество нераздельно, поскольку и Слово в Нем, и Он в Слове; ибо [Господь] говорит: «Отец во Мне и Я в Отце» (Ин. 10, 38).

60. Прежде бытия вселенной существовало Слово в Отце. Когда же Бог Вседержитель решил сотворить небесное и земное, для образования вселенной потребовалась творящая энергия. И поэтому тогда, поскольку не было никого, кроме Бога (ведь общепризнано,

---

[4] Или: в возможности (δυνάμει).

что все возникло благодаря Ему), Слово, выступив вперед, стало Творцом вселенной, прежде приготовив ее умозрительно внутри Себя, как учит нас пророк Соломон, говоря: «Когда Он уготовлял небо, я была с Ним и Когда укреплял источники под небом, когда полагал основания земли, я была при Нем художницей» (Притч. 8, 27–30). Ибо Отец по справедливости радовался вместе с мудростью и силой, творя все посредством Слова.

61. Как все возникшее возникло благодаря Отцу посредством Слова, так и изреченное Отцом проявляется через Слово. Ибо святейший Моисей называет здесь Слово вестником: ведь Оно было явлено ему для возвещения того, что, как Ему было известно, приносило пользу сыновьям Израилевым. Было же Ему известно, что полезно для них почитать Бога как единственного. Поэтому и говорил ему: «Я есть Сущий» (Исх. 3, 14), чтобы он познал, что нет никакого другого Бога помимо Него. Думаю, это легко понять здравомыслящим людям даже на незначительном и несовершенном, рассчитанном на нас примере. Ведь нельзя человеческое слово[5] отделить от некоей имманентной [человеческой] сущности: ведь слово[6] составляет одно целое с человеком и отличается оно лишь от совершаемого действия.

62. Здесь Отец глаголет Моисею: «Я есть Сущий». Глаголет, очевидно, через Слово. Ибо все, что бы ни глаголал Отец, ясно, что Он всегда глаголет через Слово. Это видно из нашего собственного опыта, если мы уподобим малое великому и божественному: ведь все то, что мы желаем, насколько это в наших силах, сказать и сделать, мы делаем благодаря нашему слову[7].

63. Кто же, по мнению Астерия, сказал: «Я есть Сущий», – Сын или Отец? Ибо он, обращая взгляд на человеческую плоть, которую приняло Божественное слово, и из-за нее так фантазируя, сказал, что имеются две ипостаси: Отца и Сына. Он так отделяет Сына Божиего от Отца, как кто-нибудь, пожалуй, отделит сына человеческого от [его] природного отца.

66. Ибо невозможно, чтобы три сущие ипостаси были соединены в одной Монаде, если прежде Троица не получила начало от Монады. Ибо святой Павел сказал, что соединяется под одной главою (Еф. 1, 10) в Монаду то, что в единстве [благодаря единству] ничем не отличается от Бога. Ибо в единстве только Слово и Дух отличаются от Бога [сохраняют Свою индивидуальность].

67. Если Слово кажется изошедшим из Самого Отца и пришедшим к нам, а Святой Дух, как признал и Астерий, «исходит от Отца» (Ин. 15, 26), а Спаситель со Своей стороны говорит о Духе, что Он «не от Себя будет говорить, но будет говорить то, что услышит, и грядущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16, 13–14), то не ясно ли и явно здесь неизреченным Словом изображается Монада, расширяющейся в

---

[5] Или: разум.

[6] Или: разум.
Или: разуму.

Троицу и не терпящая никоим образом разделения? Ведь если Слово исходит от Отца, да и Сам Дух считается исходящим от Него, а Спаситель говорит о Духе: «Он от Моего возьмет и возвестит вам», то разве не очевидно, что [здесь] открывается некая скрытая тайна? Ибо, если Монада, будучи неделимой, расширяется в Торицу, как он может то говорить о Духе, что Тот исходит от Отца, то говорить: «Он от Моего возьмет и возвестит вам», то, дунув на учеников, изрекать: «примите Духа Святого» (Ин. 20, 22)? Если Дух исходит от Отца, каким образом объявляется, что Он от Сына принимает это служение? Ведь если, как говорил Астерий, имеется два раздельных лица, необходимо, чтобы или Дух, исходящий от Отца, не нуждался в получении от Сына служения (ведь все исходящее от Отца неизбежно является совершенным и никоим образом не нуждается в помощи другого), или чтобы, если Он получает благодать от Сына и из Его силы извлекает и распределяет ее, Он уже не исходил от Отца.

68. Если же Евангелие [сообщает], что [Господь], дунув, сказал ученикам: «Примите Духа Святого», то очевидно, что Дух исходит от Слова. Но как тогда, если Дух происходит от Слова, Он вновь исходит от Отца?

69. Следовательно, не правильно и не подобающим образом он сказал, что есть три ипостаси, заявив это не однажды, а дважды.

72. Ведь Астерий доказывал, что Отец и Сын одним и тем же являются только потому, что они во всем согласны. Ведь он говорил так: из-за полного согласия в словах и делах Я и Отец – одно (Ин. 10, 30).

73. Следовательно, если Он глаголет: «Я от Отца изошел и пришел» (Ин. 8, 42), а также: «И слово, которое вы слышите, не Мое, но пославшего Меня Отца» (Ин. 14, 24) и: «Все, что имеет Отец, Мое» (Ин. 16, 15), то вполне ожидаемо было Его утверждение: Отец во Мне и Я в Отце (Ин. 10, 38), дабы Слово, изрекающее это, было в Боге, в Слове же – Отец, потому что сила Отца – Слово. Ибо Он – «Божия сила и Божия мудрость», как сказал заслуживающий доверия свидетель (1 Кор. 1, 24). Не из-за полного согласия[8] во всех словах и делах, как говорил Астерий, Спаситель изрек: «Я и Отец – одно», но из-за невозможности для Слова быть отделенным от Бога или для Бога – от Своего Слова. Поэтому, если Астерий, желая узнать истину без обращения ко второму домостроительству [по плоти], полагает, что Спаситель изрек это из-за [Своего] согласия во всем [с Отцом], необходимо напомнить ему, каким образом иногда можно видеть бросающуюся в глаза несогласованность [между Ними]. Это нам показывают и речения [Спасителя]. Какое согласие [с Отцом может быть] в час страстей у Того, Кто говорит: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия», прибавляя: «Впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39). Ибо слова «да минует Меня чаша сия» не характеризуют сказавшего их как единодушного [с Отцом], а следующее за ними высказывание не содержит, как кажется, ничего, что указывало бы на согласие [между ними]. Ведь Он говорит: «Да будет не

[8] Или: симфонии.

Моя, но Твоя, Отче, воля» (ср.: Мф. 26, 42; Лк. 22, 42). Ты слышишь, что буква указывает на бросающееся в глаза несогласие желающего и нежелающего. Ибо тот факт, что Отец желал, ясен из того, что случилось желаемое Им; а то, что Сын не желал, явствует из того, что Он просил об избавлении [от этого]. И вновь Он говорит: «Не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин. 5, 30). Каким же образом [Астерий] может утверждать, что Спаситель изрек: «Я и Отец – одно», подразумевая [Свое] согласие во всем [с Отцом]?

75. Ведь Он Сам признает, говоря: «Отец во Мне и Я в Отце». То, что Он изрек это не по простодушию и не опрометчиво, ясно и из другого изречения. Ибо апостол, сказав: «один Господь, одна вера, одно крещение», продолжил: «один Бог, Который над всеми и через всех и во всех» (Еф. 4, 5–6). Ты видишь, что и здесь не отрицается согласие [между Отцом и Сыном], но удостоверяется [Их] тождество. Ведь, сказав: «один Господь», потом добавил: «один Бог», дабы всякий раз, когда он будет упоминать одного Господа, подразумевался и Отец, и когда он будет говорить об Отце, свидетельствовалось о том, что Слово Божие не вне [Отца].

80. Так что если кто-нибудь такое скажет, утверждая, что имеется первый и второй Бог, как написал воспользовавшийся этими словами Наркисс (ведь даже [пророк,] говорящий: «сотворим человека по нашему образу и подобию», избегает [этих слов]), что Он и Отец Его суть двое, то мы слышали свидетельство и Самого Господа, и Священного Писания. Итак, если на этом основании Наркисс желает разделять в потенции Слово от Отца, пусть он знает, что пророк, написав о словах Бога: «сотворим человека по нашему образу и подобию», добавил: «и сотворил Бог человека».

85. Каким образом они, свернув на тот же самый путь, что и внешние, – на путь наихудший, намеревались учить и писать иначе[, нежели те]? Ведь Евсевий говорил так же, как Валентин и Гермес, а Наркисс – как Маркион и Платон.

88. Однако, если необходимо сказать правду об Оригене, следует заявить, что он, отойдя от философских учений и решив обратиться к рассмотрению божественных вопросов до того, как основательно постиг Писание, приступив к сочинительству из-за большего, чем подобало, честолюбия и приверженности языческому образованию, был увлечен философскими положениями и неправильно написал из-за них некоторые вещи. Это очевидно: ведь Ориген, помня об учении Платона и о различии у него начал, написал книгу о началах и назвал так свое сочинение. Убедительнейшим же доказательством этого служит тот факт, что начало своего изложения он составил не из чего другого, как из высказываний Платона. Ведь, начиная, он написал так: «Уверовавшие и убежденные». Точно такое же речение ты можешь найти в «Горгии» Платона[9].

92. Итак, очевидно, что до принятия нашего тела Слово Само по Себе не было образом невидимого Бога. Ибо образу подобает быть

---

[9] Горгий 454e.

видимым, чтобы посредством его могло быть видимым то, что нельзя было увидеть прежде.

94. Поэтому совершенно очевидно, что образом невидимого Бога святым апостолом была названа присоединенная к Слову плоть, дабы через видимое было явлено невидимое. «Образ, – говорит апостол, – есть Бога невидимого». Теперь понятно, что, когда [Слово] приняло плоть, созданную по образу Божиему, Оно поистине стало образом невидимого Бога. Ибо, если мы удостоены через этот образ познать Божие Слово, мы должны верить этому Слову, говорящему посредством образа: «Я и Отец – одно». Ведь никому невозможно познать ни Слово, ни Отца Слова без этого образа.

103. Ибо прежде, чем что-либо было сотворено, существовал некий покой, естественно, когда Слово пребывало в Боге. Ведь если Астерий считает, что Бог является Творцом всего, ясно, что он согласится с нами, что Бог, никогда не получая начало [Своего] бытия, был всегда; сотворенное же Им возникло из не существовавшего. Ибо я не думаю, что Астерий, если кто-нибудь скажет, что имеется нечто извечное, поверит этому, будучи полностью убежденным, что и небо, и земля, и все находящееся на небесах и на земле сотворено Богом. Если он так считает, то ему придется согласиться и с тем, что, кроме Бога, не было ничего другого. Итак, Слово, пребывая в Отце, обладало собственной славой.

111. Сойдя и приняв плоть от Девы, Он стал Царем над Церковью, конечно, чтобы с помощью Слова человек, прежде лишившийся Царствия Небесного, смог получить царствие. Итак, Бог, пожелавший, чтобы человек, прежде лишившийся царствия из-за непослушания, стал Господом и Богом, осуществил это домостроительство. Святейший пророк Давид пророчески глаголет: «Господь воцарился, да радуется земля» (Пс. 97/96, 1).

114. Здесь апостол открывает нам величайшую тайну, заявляя, что у царствия Христова будет конец (1 Кор. 15, 24); конец же будет тогда, кода всё будет подчинено под ноги Его.

116. Итак, представляется, что лишь действием[10] под видом плоти [Слово] было отделено от Отца до тех пор, пока не открылся грядущий час суда, чтобы, когда пронзившие во время оно увидели по пророчеству Пронзенного (Откр. 1, 7; ср.: Ин. 19, 37; Зах. 12, 10), так [же] и остальное оказалось соединенным и подчиненным. Ибо когда в час конца все покорится Христу, как говорит апостол, тогда «Он Сам покорится Покорившему все Ему» (1 Кор. 15, 28). Но что мы узнаём [из Писания] о человеческой плоти, которую ради нас приняло Слово четыреста неполных лет назад? Будет ли и в грядущих веках Слово обладать ею, или только до момента суда? Ведь необходимо, чтобы исполнилось сказанное пророком. Он говорит: «Ибо воззрят на Того, которого пронзили»; пронзили же, разумеется, плоть.

128. (Составив одно некое сочинение, [Маркелл] говорит, что сделал это) потому, что познал единственность Бога.

---

[10] Или: энергией.

Анфима, епископа Никомедии и мученика, из того, что он написал Феодору О СВЯТОЙ ЦЕРКВИ[1]

1. Как Бог – один и один Сын Божий, и Дух Святой один[2], так и человек от Бога, и мир – один, и одна кафолическая и апостольская Церковь, и одно крещение[3] во всем мире, как и говорит Павел: «Бог один, вера одна, одно крещение» (Еф. 4, 5).

2. Итак, во всей вселенной[4] кафолическая и апостольская Церковь одна, которая, переняв от апостолов, сохраняет веру и доныне. Она зовется кафолической[5] [или: всеобщей], так как она распространена по всему миру, как сказано: «По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их» (Пс. 18, 5) и «На всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву: велико будет имя Мое между народами» (Мал. 1, 11), и снова пророчество Сыну, как будто от лица[6] Бога и Отца: «Вот, – говорит, – Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49, 6).

3. Ереси же не получили [происхождения] ни от апостолов, ни от их учеников, ни от наследовавших [им] епископов (поскольку они, пожалуй, и не звались бы ересями, ибо зовутся ересями потому, что избирают (αἱρέω) что-то свое особенное и следуют ему[7]). И опять же они существуют не повсюду, но ограничены очень небольшим пространством, где диавол силен обманывать неких [людей] пустым

© Ф. Г. Беневич, перевод, примечания, 2009.

[1] Переведено по изд.: *Logan A.* Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthymus). On the Holy Church: Text, Translation and Commentary // The Journal of Theological Studies. 51, 2000. Pp. 89–93.

[2] Характерный для Маркелла акцент на единобожии. Однако необходимо заметить, что здесь говорится не о Слове, как это было в «Против Астерия», а о Сыне, как в письме к папе Юлию и послании диакона Евгения.

[3] Возможно, первое утверждение, что крещение можно совершить только один раз.

[4] Употреблено слово οἰκουμένη, что означает «мир обитаемый», в отличие от κόσμος.

[5] Впервые задается вопрос: διὰ τί καλεῖται ἐκκλεσία καθολική; («Почему Церковь зовется "кафолической"?»), и получается ответ: καθολική δὲ διότι καθολοῦ του κόσμου κεχυμένη ὑπάρχει («Потому что она существует распространенной по всему миру») в псевдоафанасиевских «Вопросах на Новый Завет» (37: PG 28, 724A).

[6] ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ не имеет ввиду какое-либо разделение Бога на три лица, как это делал Астерий, а, скорее всего, используется как во фр. 58 из «Против Астерия».

[7] Также ср.: *Пс.-Афанасий.* Вопросы на Новый Завет 38: Πόθεν λέγεται αἵρεσις; Ἀπόκ. Ἀπο τοῦ αἱρεῖσθαι τί ἴδιον καὶ τοῦτο ἐξακολοθεῖν («Почему называется ересью? – Так как берет что-то свое и следует ему») (PG 28, 724A).

властолюбием и поставить их во главе своих обманов – поэтому и не зовутся ими [созданные] церкви кафолическими.

4. Итак, следует сказать, откуда и от кого еретики взяли свои основные идеи[8], и как они были низведены еретиками в трясину гибели. Ибо есть обычай у еретиков похищать друг у друга и изобретать сверх того новое – утверждая, что они являются учителями друг у друга.

5. Сперва по попущению Божиему саддукеи из иудеев[9] провозгласили, что нет ни Воскресения, ни Святого Духа, исповедуя, что нет ни ангелов, ни пророков[10]. От них, немного изменив, Керинф[11] передал это эвионитам[12].

6. И опять же ученики Симона, называемые гностиками, Менандр, Сатурнин и Василид[13], Марк, и Колорвас, и остальные придумывали [каждый] новое друг [по сравнению] с другом и передавали тем, кого этим и обманывали, отсюда и звали самих себя гностиками[14]. Офиты[15] и Каиниты[16], Сифиты[17] и последователи Гермеса и Селевка[18] и остальная толпа еретиков, несших этот вздор, переняли его от них, как и ученики Николая: Карпократ[19], Продик и Епифаний, и они сами добавили от себя новое. Или как Маркион и Лукиан[20], опиравшиеся на Кердона[21], от коих манихеи взяли свои основные идеи[22], добавив новое.

---

[8] Ср.: *Ириней Лионский.* Против ересей 1.24.1; *Епифаний Кипрский.* Панарион 23.1.1.

[9] Возможно, Маркелл опирается на «Синтагму» Ипполита как на главный источник для своего списка еретиков. Этот параграф согласуется с п. 18, что является очередным доказательством единства текста.

[10] Ср.: *Епифаний Кипрский.* Панарион 14.2.2.

[11] Гностик; см.: *Ириней Лионский.* Против ересей 1.26.

[12] Ср.: *Евсевий Кесарийский.* Церковная история 3.27–28. Эвиониты полагали, что Христос был простым человеком, который был признан праведником.

[13] Гностики; см.: *Ириней Лионский.* Против ересей 1.23–24.

[14] Пользуясь списком Ипполита, Маркелл упомянул первые несколько имен из гностиков после Симона и несколько последних, входящих в круг учеников Валентина. Объединяет их то, что все они верили в одного, неизвестного Бога, не участвовавшего в создании вселенной, которую, как они полагали, сотворили ангелы (или какой-то более низший, чем Бог, демиург).

[15] Гностическая секта; см.: Там же 1.30.

[16] Гностическая секта; см.: Там же 1.31.

[17] Гностики, почитавшие Сифа как Мессию.

[18] Из ранних отцов Церкви Гермеса Трисмегиста упоминает – впрочем, не излагая его учения – уже Климент Александрийский, который говорит о 42-х его книгах, содержащих египетскую философию (Строматы 6.4.35–38).

[19] Гностик; см.: *Ириней Лионский.* Против ересей 1.25.

[20] Гностик; см.: *Епифаний Кипрский.* Панарион 43.

[21] Гностик; см.: *Ириней Лионский.* Против ересей 1.27.

[22] Ср.: *Кирилл Иерусалимский.* Огласительные поучения 18.26; *Афанасий Александрийский.* Послание к епископам Египта и Ливии 4.

7. Все они взяли основные идеи своей нечестивости от философов: Гермеса, Платона и Аристотеля[23].

8. И поскольку ересь ариоманитов[24] разорила Церковь Божию, следует и о ней сказать, дабы ты мог увидеть, что вместе с искусной[25] софистикой они переняли и учения[26] древних.

9. Итак, они учат о трех ипостасях[27], как первый придумал Валентин, ересиарх, в своей книге, названной им «О трех природах»[28]. Ибо сам первый выдумал три ипостаси и три лица Отца, Сына и Святого Духа[29]; и обнаруживается, что он похитил это от Гермеса и Платона.

10. Поэтому, опять же, измыслили, что прежде веков Отцом был создан второй Бог, как сказал Астерий[30], избранный среди них, обученный Гермесом, прозванным «Трижды Величайшим». Ибо он так говорит врачу Асклепию: «Так вот, слушай, Асклепий. Господь и Творец всего, Коего мы имеем обыкновение называть Богом, создал еще и второго Бога видимого и осязаемого»[31]. Поэтому он приходит к Единородному Богу, вместо Единородного Сына, о Коем сказано у Иоанна (Ин. 1, 18; 3, 16 и 18).

11. Позже Трижды Величайший снова говорит: «И когда Он Его сотворил первого, единственного и одного, то Он показался Ему прекрасным и исполненным всяких благ, и Он восхитился Им и полюбил Его, как собственное детище»[32].

---

[23] Ср.: *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 85. Еще Пс.-Ипполит апеллировал к Аристотелю (Опровержение всех ересей 7.14, 9.19, 24.1ff.). Маркелл, возможно, первый автор попытавшийся возвести учение ариан к Гермесу Трисмегисту.

[24] Кто впервые употребил термин ἀρειομανῖται, окончательно не установлено. Письмо Евстафия Антиохийского, в котором он встречается, датируется временем до 328–329 гг.; также мы находим его в праздничных посланиях Афанасия Александрийского (10 и 11 от 338 и 339 гг. соответственно), однако Афанасий различает ариоманитов и евсевиан (см.: Окружное послание 2, 7), а Маркелл называет именем «ариоманитов» и Евсевия Кесарийского, и Астерия (см. пп. 10, 12), как это делал Пс.-Афанасий в «Послании против ариан» (4).

[25] Ср.: *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 86.

[26] Термин δόγμα у Маркелла имеет особенное значение, относящееся к выводам, сделанным человеческим разумом, ср.: Против Астерия, фр. 38, 86, 88, 121.

[27] Ср.: *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 66–69.

[28] Единственное упоминание о существовании подобной книги; по этой причине было сделано предположение, что ее не существовало, см.: *Seibt K.* Die Theologie des Markell von Ankyra. Berlin, 1994. (Arbeiten zur Kirchegeschichte 59). S. 458.

[29] Если исходить из фрагментов, сохранившихся от Валентина, а также из описания его вероисповедания у Иринея Лионского (Против ересей 2.14), то мы не находим там какого-либо учения о трех ипостасях или лицах.

[30] Ср.: *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 18, 40, 77, 82.

[31] Ср.: *Лактанций.* Божественные установления 4.6.4.

[32] Ср.: Там же 4.6.4.

12. Итак, с того времени у них возобладало мнение, что есть первый и второй Бог. Поэтому Евсевий Кесарийский и написал: «нерожденный»[33].

13. Платон же так говорил Горгию: «Все вышеназванные вещи, рожденные в то время под воздействием необходимости, взял в свои руки демиург самой прекрасной и лучшей из возникших вещей, вознамерившись породить самодовлеющего и совершеннейшего сына[34]»[35], и опять же в том же труде говорит: «Если все это так, приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее, носящее тоже имя – ощутимое, рожденное, вечно движущее»[36].

14. Такова причина их заблуждения, и они отпали от истинного благочестия, не посвятив себя ему. Откуда же они взяли, что Слово Божие существует по воле Бога[37]? Не от Трижды Величайшего ли они этому научились?

15. Ведь после первого Бога он, рассуждая о втором, сказал так: «Мы увидим предзамысленного[38] Бога, во всем подобного тому, которого возжелал, недостает же ему двух вещей: быть телесным и существовать видимым [образом]».

16. Последовав этому, они далеко отошли от истинного знания, хвалясь тем, что являются учениками Гермеса, Платона и Аристотеля более, чем Иисуса и Его апостолов.

17. Вторую же причину, Сына – Слово[39], которое они считали вторым началом, они взяли у Апеллеса, ученика Маркиона[40], который, вступив в спор со своим учителем, сказал так: «Ошибается Маркион, говоря, что есть два начала. Я говорю – одно, кое сотворило второе».

18. Опять же они хулят Святой Дух, говоря, что не надо ни поклоняться, ни почитать Его, ведь называют Его слугой и рабом[41], и,

---

[33] Ср.: *Евсевий Кесарийский.* Доказательство Евангелия 1.5, 4.1–3, 5.1; *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 32.

[34] У Платона: бога.

[35] Тимей 68e, цит. по изд.: *Платон.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 3. М., 1994. С. 474; т. е. данный отрывок – из «Тимея», а не из «Горгия», как говорится у Маркелла. Ошибка вызвана, возможно, отсутствием у Маркелла оригинала платоновского текста или же использованием промежуточного источника. В «Против Астерия», фр. 88 цитата из «Горгия» приведена правильно.

[36] Тимей 52a, цит. по изд.: *Платон.* Собрание сочинений... Т. 3. С. 455; опять ошибка Маркелла в атрибуции диалога.

[37] Ср.: *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 34.

[38] Термин встречается у Лактанция: Божественные установления 4.7.3.

[39] Ср.: *Евсевий Кесарийский.* Приуготовление к Евангелию 7.11f., 11.7 и 14–18.

[40] Гностик; см.: *Ириней Лионский.* Против ересей 1.27.

[41] Евсевий Кесарийский настаивает, что почитать следует только Сына (Церковное богословие 1.10.5, 2.7.13). Кирилл Иерусалимский доказывает,

взяв это безбожное учение от Досифея, ересиарха из саддукеев, они потонули в пучине безбожия.

19. Следует знать и это, ведь одновременно с тем, как кто-то уходит, восстав на Церковь и апостольскую проповедь, тотчас же введенные в заблуждение пожинают имя отколовшегося ересиарха[42], утратив имя взрастившей их святой и апостольской Церкви.

ПИСЬМО
Маркелла, епископа Анкирского, к папе Римскому Юлию[43]

Блаженнейшему сослужителю Юлию Маркелл во Христе желает здравия. Поскольку некоторые из осужденных прежде за неправую веру, которых я обличил на соборе Никейском, осмелились написать твоему богочестию против меня, будто я мыслю неправильно и несогласно с Церковью[44], стараясь свою вину сложить на меня, то я признал необходимым, отправившись в Рим, убедить тебя, чтобы ты писавших против меня вызвал к себе, с тем чтобы, как только они прибудут, я мог изобличить их в том, что написанное ими против меня ложно, что они и до сих пор остаются в прежнем своем заблуждении и допустили страшную дерзость против церквей Божиих и нас, их предстоятелей. Но так как они не захотели прийти, хотя ты и посылал к ним пресвитеров, и я прожил в Риме год и целых три месяца, то я, прежде чем отправиться отсюда, счел за нужное дать тебе письменное изложение своей веры, написанное собственноручно со всею истиною, как я узнал и как научился из Божественных Писаний, и напомнить тебе то, что ими худо толкуется, дабы ты знал, какими словами пользуясь для обольщения слушателей, они хотят скрыть истину.

Ибо они говорят, что Сын Божий Господь наш Иисус Христос не есть Собственное и истинное Слово Вседержителя, но что Он отличное от Него Слово и иная мудрость и сила. Говорят, что Он, после того как явился, назван от Отца Словом, и Мудростью, и Силой, и соответственно этому умствуют, что Он – иная ипостась, отличная от Отца[45]. Из того, что они пишут, открывается, что Отец существо-

---

что Святой Дух значительно выше ангелов (Огласительные поучения 16.23), чего он не стал бы делать, если бы к тому времени (348 г.) не существовало противоположного мнения. Однако стоит отметить, что термины «раб» и «слуга» применительно к Святому Духу начали применяться только в 370-х гг.

[42] Ср.: *Афанасий Александрийский.* Изложение веры Сардикийского собора; Защитительное слово против ариан 47.4.

[43] Текст приводится по изд.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 4. М., 1880. Сс. 278–282 с изм.

[44] Ср.: *Афанасий Александрийский.* Защитительное слово против ариан 20–21.

[45] Ср.: *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 63–64, 66, 69, 74, 76–77.

вал прежде Сына и что последний не есть истинный Сын от Бога, но точно так, как и все сотворенное. Еще они осмеливаются утверждать, что было время, когда Его не было, что Он – тварь[46], произведение, отделяя Его, таким образом, от Отца. Итак, я убежден, что говорящие это чужды кафолической Церкви.

Следуя же Божественным Писаниям, верую, что существует Один Бог и Его единородный Сын-Слово, всегда присущий Отцу и никогда не имеющий начала бытия, истинно от Бога сущий, несозданный. несотворенный, но всегда сущий, всегда царствующий вместе с Богом и Отцом, «Его же царствию», как свидетельствует апостол, «не будет конца» (Лк. 1, 33)[47]. Он – Сын, Он – Сила, Он – Мудрость, Он – Собственное и истинное Слово Божие, Господь наш Иисус Христос, нераздельная Сила Божия, чрез которую произошло все сотворенное, как свидетельствует Евангелие, говоря: «В начале было Слово, и Слово было к Богу, и Бог был Слово» (Ин. 1, 1 и сл.). Он есть Слово, о котором и евангелист Лука свидетельствует, говоря: «Как передали нам исперва самовидцы и служители бывшие Слова» (Лк. 1, 2). О Нем и Давид сказал: «Отрыгну сердце Мое слово благо» (Пс. 44, 2). Так и Господь наш Иисус Христос учит нас в Евангелии: «Изыдох от Отца... и иду» (Ин. 16, 28). Он, в последние дни нисшедши нашего ради спасения и родившись от Девы Марии, соделался человеком.

Итак, верую в Бога Вседержителя и во Христа Иисуса, Сына Его единородного, Господа нашего, рожденного от Духа Святого и Марии Девы, при Понтии Пилате распятого и погребенного, и в третий день воскресшего из мертвых, вознесшегося на небеса и сидящего одесную Отца, откуда придет судить живых и мертвых; и в Духа Святого, в святую Церковь, оставление грехов, воскресение тела, жизнь вечную[48].

А что божество Отца и Сына нераздельно, мы научились этому из Божественных Писаний. Ибо если кто отделяет Сына, то есть Слово Бога Вседержителя, тот необходимо должен или допустить, что два Бога[49], что признается противным Божественному учению, или признать, что Слово не есть Бог, но и это оказывается противным правой вере; потому что евангелист говорит: «И Бог был Слово». Я же верно научен, что Сын есть сила Отца, неразлучная и нераздельная. Ибо Сам Спаситель Господь наш Иисус Христос говорит: «Отец во мне и Я во Отце» (Ин. 14, 10), «Я и Отец едино есть» (Ин. 10, 24), и еще: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14, 9). Приняв эту веру от Божественных Писаний и научившись ей от предков наших по Богу,

---

[46] Ср.: *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 40; *Пс.-Афанасий.* О воплощении и против ариан 1, 9; *Афанасий Александрийский.* Томос к антиохийцам 3.1.

[47] Опровергаются положения, ранее изложенные в: Против Астерия, фр. 114–117, а также: *Пс.-Афанасий.* О воплощении и против ариан 1, 9; *Афанасий Александрийский.* Томос к антиохийцам 3.1.

[48] Ср. Никейский символ веры.

[49] Ср.: *Пс.-Анфим.* О Святой Церкви 10, 12, 15; *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 40, 80.

я проповедую ее в Церкви Божией и ныне написал тебе, оставивши список этого у себя. И прошу тебя копии с него вписать в письме к епископам, дабы те, которые не знают меня близко, не поверили писанному о мне теми и не введены были в заблуждение. Прощай.

ПИСЬМО
ДИАКОНА ЕВГЕНИЯ К АФАНАСИЮ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ[1]

Святейшему и блаженнейшему епископу Афанасию
Евгений диакон[2].

Клир и остальные в Анкире, что в Галатии, вместе с отцом нашим Маркеллом, собравшись, послали нас к Твоему Благочестию с рекомендательными письмами от епископов Эллады и Македонии. Когда же мы приехали, то узнали, что нас обвиняют в неправославии. Ты же хорошо сделал, когда захотел узнать, как мы думаем о почитании Господа нашего Иисуса Христа. Смиренно и ревностно пишем мы это Твоему Почтению, дабы ты понял, что обвиняющие наговорили на нас напрасно, и вера наша – общая [кафолическая] с [верой] Церкви. Мы же говорим [это], посоветовавшись между собой и со всеми пославшими нас людьми[3]. Ибо нас не мало, но неисчислимое множество.

Итак, приступая, мы анафематствуем арианскую ересь, верим же в то, что исповедовали отцы наши на Соборе, бывшем в Никее: что Сын «из сущности Отца и единосущен Отцу» и что Он ни тварь, ни создание, однако через Него пришло в бытие все возникшее. Ведь мы и не думаем, что одно – Сын, а другое – Слово[4], как кое-кто нас обвинял, но [верим], что Слово – это Сын, Мудрость, Сила Отца, «в коей вся, – как учил апостол, – видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли – все Им и для Него создано» (Кол. 1, 16). Думая так, мы анафематствуем, и [причем] по имени, нечестивейшего Савеллия и вместе с ним тех, кто думает так же, как он, и говорят, что Сам Отец и есть Сын. Ибо когда Он – Сын, тогда Он не является Отцом; когда же Он – Отец, Он не является Сыном[5]. Ибо мы исповедуем, что Отец вечен, притом что и Сын сущий и вечный, а также и Дух Святой вечно сущий. Ибо мы не говорим,

---

© Ф. Г. Беневич, перевод, примечания, 2009.

[1] Переведено по изд.: *Tetz M.* Athanasiana: zu Leben und Lehre des Athanasius. Berlin, New-York, 1995. S. 78–84.

[2] Возможно, не Евгений (Εὐγένιος), а Гигин (Ὑγῖνος), упомянутый у Епифания (Панарион 72.11.5), однако также и остальные имена в списках подписавшихся под этими двумя не совпадают друг с другом.

[3] Букв.: лаиками (мирянами).

[4] Ср.: *Афанасий Александрийский.* Послание к Эпиктету 2; *Пс.-Афансий.* Слово четвертое против ариан 21.

[5] Ср.: *Пс.-Афанасий.* Слово четвертое против ариан 9.

что Троица не существующая [безыпостасная], но в бытии [ипостаси] ее познаем.

И хотя этого достаточно для того, чтобы показать единомыслие с отцами нашими, однако, поскольку некоторые лицемеры из пообещавших не обращаться к арианству говорят, что Сын не подобен Отцу и что Дух Святой – создание и находится среди сотворенного, мы и пославшие нас и эти ереси анафематствуем[6]. Ведь Сын отнюдь не неподобен Отцу, но единосущен, и Дух Святой не создание и не среди сотворенного, но [из] Святой Троицы. И мы уверены, что нет в Троице никого введенного или сотворенного. Ибо Дух есть [Дух] Святыни (ср.: Рим. 1, 4 по ц.-сл.), и не освящаем, но в Нем освящается все святое. Ибо наше совершенство в Отце и Сыне и Святом Духе дается и рождается, и одна вера в единого Бога через Сына во Святом Духе. Поэтому по более значительному свидетельству мы анафематствуем тех, кто думает и говорит: была когда-то Единица, пока не было Сына, и была когда-то Двоица, пока не было Святого Духа. Ибо мы думаем, что Святая Троица вечна и вечно совершенна, и так оно и обстоит[7]. Из-за этого мы считаем врагами Церкви тех, кто думает и говорит: было когда-то, когда не было Сына, и что Дух Святой произошел из не-сущего.

А дабы нас никто, болтая попусту, не обвинил когда-нибудь по поводу пришествия Спасителя нашего во плоти, смиренно напишем и об этом, что Господь и Спаситель наш Христос не так, как это происходило в пророках родился, или, что в конце веков вошел в святого человека, но что, как по Иоанну: «Слово стало плотию» (Ин. 1, 14), и по апостолу: «будучи образом Божиим, принял образ раба» (Флп. 2, 6–9), и рожденный по плоти от Марии человек ради нас, «дабы, – как сказал Он Сам, – совершить дело Отца» (Ин. 4, 34), и так в Нем род человеческий усовершив и сочетав с Божеством, Он ввел в Царствие Небесное[8]. И хотя и этого опять достаточно, дабы показать веру в Господа нашего Иисуса Христа, однако, повторяя для большей уверенности, скажем это, и анафематствуем тех, кто думает и говорит, что когда-то был Отец без Сына и что когда-то был Сын без Святого Духа, ведь Дух – Божий и Троица совершенна и вечна. Анафематствуем и ныне вышедших и говорящих: «неподобен», и с ними безумие Самосатского [Павла][9], и Фотина[10], и тех, кто думает то же самое, что они, так как они не говорят, что Слово Божие – живое Слово и действенное, и через Него все произошло, но [говорят] лишь, что оно подобно произносимому слову человека; и так как они не думают, что Сын Божий Сам и является Словом, но безрассудно разде-

---

[6] Ср.: *Пс.-Афанасий.* О воплощении и против ариан 1; 9; *Афанасий Александрийский.* Томос к антиохийцам 3.1.

[7] Ср.: *Афанасий Александрийский.* Слово первое против ариан 18.

[8] Возможно, это ответ на «Томос к антиохийцам» (7.1) Афанасия Александрийского.

[9] О Павле Самосатском см.: *Афанасий Великий.* О соборах 45.6.

[10] О Фотине см.: *Епифаний Кипрский.* Панарион 71.2.

ляют их и началом [бытия] Сына делают рождение Марией по плоти, кощунствуя, и верят в то, что Он не является истинным Богом[11].

Так вот, думая так и исповедуя, подтвердив письменно то, как мы думаем, мы считаем достойными пославших нас того, чтобы Твое Благочестие не верило наговаривающим на нас, но более того сделало известным это пославшим нас и написало тем епископам, о коих ты знаешь, что они православные[12], дабы если случится и у них обвинение против нас, узнав об этом нашем исповедании, поняли, что теми, кто хочет осудить нас, просто движет зависть. Феодул, епископ Оксиринха, Плен, епископ Ермофисский, Исхирий, епископ Леонта, епископ Исаак. Аминь.

---

[11] Ср.: *Пс.-Афанасий.* Слово четвертое против ариан 15.

[12] Видимо, имеется в виду Василий Кесарийский, см. выше в статье о Маркелле Анкирском.

СВ. АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Афанасий Александрийский, или Афанасий Великий, – один из самых выдающихся святых отцов IV в., прославленный защитник Никейского исповедания, чья жизнь и писания неотделимы от истории Церкви и по праву составляют в ней целую эпоху. Впрочем, величие св. Афанасия не должно затмевать для нас других выдающихся церковных деятелей этого периода (как это нередко происходит в «школьном» изложении церковной истории); его значение ничуть не меркнет, но становится еще яснее на фоне выдающихся современников.

Родился Афанасий ок. 295–299 гг. в Александрии; о его происхождении, как и о полученном им начальном образовании, ничего доподлинно не известно. Вероятно, еще в юном возрасте он оказался под покровительством св. Александра, папы Александрийского, который и руководил образованием юноши. Сочинения св. Афанасия свидетельствуют о его прекрасном знании Св. Писания (которое он не просто знал, но над которым много размышлял) и Александрийской традиции богословия, включая сочинения Оригена. С юных лет он был знаком с монахами Фиваидской пустыни. В 319 г. он был рукоположен в сан диакона, и вскоре стал секретарем св. Александра Александрийского. Он сопровождал св. Александра на Никейский собор (май–июль 325 г.), а вскоре, после его кончины (17 апреля 328 г.), когда Афанасию едва исполнилось тридцать лет, унаследовал кафедру одного из самых больших, богатых и влиятельных городов империи. Александрийский папа возглавлял Церковь не только самой Александрии, но и всего Египта, Ливии и Пентаполиса. В наследство молодому епископу досталось множество церковных проблем, из которых наиболее существенными были мелетианский раскол (наличие параллельной иерархии, возникшей еще во время гонений на Церковь, отчасти по причине этих гонений из-за нужды в клире, а отчасти из-за различного понимания покаянной дисциплины для отступавших во время гонений) и арианская партия в самой Церкви. Эти две оппозиционные Александрийскому папе силы вскоре будут смыкаться в своих действиях против св. Афанасия, хотя мелетиане в целом в богословском отношении были сторонниками Никейского исповедания. Борьба св. Александра Александрийского с мелетианским расколом, как и с Арием, поддержанным многими влиятельными епископами империи, и в первую очередь Евсевием Никомедийским и Евсевием Кесарийским, была той историко-церковной ситуацией, в которой происходило становление Афанасия и с которой ему пришлось иметь дело, когда он сменил св. Александра на кафедре столицы Египта[1].

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] Интересные соображения о соотношении богословия св. Афанасия, его линии в церковном строительстве и «мелетианской» и «арианской» альтернативы высказаны в исследовании: *Brakke D.* Athanasius and the Politics

Заняв Александрийскую кафедру, Афанасий предпринял ряд поездок в Фиваиду, Пентаполь, оазисы Ливийской пустыни, регионы дельты Нила, стремясь, в первую очередь, найти поддержку в формировавшемся тогда монашеском движении[2]. Как теперь считается большинством исследователей (вопреки мнению, царившему в XIX в.), в этот же период, т. е. уже после Никейского собора, св. Афанасий, не в последнюю очередь имея в виду полемику с Арием, пишет два своих классических сочинения: «Слово на язычников» и «Слово о Воплощении Бога-Слова»[3], в которых он, хотя и не упоминает Ария, однако, энергично отстаивая Божественность (в полном смысле этого слова) Сына Божия, фактически вступает в полемику с арианами. Нет сомнений и в том, что эти сочинения св. Афанасия были задуманы и фактически стали основой для катехизации при вступлении в Церковь, поскольку в них формулировались и подробно разъяснялись главные положения христианского учения, как их понимал Александрийский предстоятель. Именно в этих сочинениях был подготовлен, хотя еще и не сформулирован, главный сотериологический аргумент против арианства: спасение, понимаемое как обожение, может быть подано только Самим Богом, а значит, Божественность Спасителя – необходимое условие нашего спасения.

Когда после Никейского собора арианство начало снова набирать силу и главным защитником православия на Востоке выступил св. Афанасий, то из 47 лет своего епископства 15 с лишним ему пришлось провести в изгнании. Вначале св. Афанасия оклеветали мелетиане, причем их клевета была принята на соборе в Тире в 335 г., когда противники св. Афанасия и его богословской позиции (он сам их называл «евсевианами»), не упоминая, однако, ни о каких расхождениях в вероучении, обвинив его ложно во всевозможных злоупотреблениях, низвергли его, а вскоре имп. Константин Великий отправил его в ссылку на Запад, в Трир в Галлии.

После смерти Константина в 337 г. св. Афанасий смог вернуться в Александрию и на свою кафедру. Тогда же, по дороге в Александрию, проезжая Сирию, св. Афанасий встретился с радушно принявшими его Аполлинарием, будущим епископом Лаодикийским,

---

of Asceticism. Oxford, 1995. Автор, в частности, отмечает, что в контексте формирующегося монашеского движения св. Афанасий сумел противопоставить свою концепцию христианской жизни, отречения от мира и готовности претерпеть страдания за веру мелетианской претензии на наследование мученикам, а вместе с тем противопоставил тот же идеал христианской жизни арианскому «академизму», подмене, в которой на место христианства встает своего рода «риторическая культура» (см.: Ibid., p. 267).

[2] См.: *Kannengiesser C.* Le verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie. Desclee, 1990. P. 189.

[3] Современные исследователи датируют эти сочинения временем между 328 и 337 гг., но некоторые придерживаются и прежней датировки – еще до Никейского собора. Другие же, напротив, заходят так далеко, что датируют эти сочинения 350-ми гг. (см.: *Leemans J.* Thirteen years of Athanasius research (1985–1998): A survey and Bibliography // Sacris Erudiri. 39, 2000. Pp. 132–135).

и его отцом – Аполлинарием Старшим. Между ними завязались близкие отношения, свидетельствовавшие о единстве в вере[4]. Когда св. Афанасий вернулся в Александрию, народ встретил его с ликованием. Однако его противники из арианской партии обвинили его на соборе в Антиохии в том, что он вернулся на кафедру незаконно, так как не были отменены решения собора в Тире. На его место был прислан арианский пресвитер Пист, рукоположенный в епископа арианином Секундом Птолемаидским, но он был предан анафеме египетским епископатом на поместном соборе 338 г. Поддержал св. Афанасия и папа Римский Юлий, не признавший назначение Писта из-за его прежней поддержки Ария. Вероятно, тогда же св. Афанасию удалось заручиться публичной поддержкой прп. Антония Великого, который явился – возможно, по просьбе Афанасия – в Александрию и публично объявил себя приверженцем Никейского вероисповедания и осудил тех, кто учил по-ариански о тварности Сына Божия. Это было важным событием, поскольку ариане ссылались на Антония, авторитет которого был уже тогда велик, как на своего сторонника[5].

Несмотря на единодушную защиту св. Афанасия духовенством и народом в Египте, на Антиохийском соборе 339 г. он был низложен все под тем же предлогом – что был отстранен от кафедры собором в Тире и вернулся на кафедру незаконно. На Александрийскую кафедру с помощью военной силы 23 марта 339 г. был возведен Григорий Каппадокиец. Св. Афанасий был вынужден удалиться из Египта и отправиться в Рим. Здесь он встретился с другим защитником Никейской веры, вынужденным искать поддержки в Риме; это был Маркелл, епископ Анкирский. Его еще раньше, чем Афанасия и, в отличие от Афанасия, по эксплицитно вероисповедальным причинам лишили кафедры на Константинопольском соборе 336 г. Именно Маркелл, а не Афанасий претерпел первые гонения от «евсевиан» за веру[6]. Мы не будем здесь подробно останавливаться на вопросе о вере Маркелла Анкирского и его полемике с софистом Астерием и Евсевием Кесарийским (см. об этом в статье «Антологии», посвященной Маркеллу Анкирскому); факт тот, что Маркелл был осужден на Востоке за савеллианство – это было стандартным обвинением никейцев со стороны ариан (или «евсевиан») еще со времен спора Ария с Александром Александрийским.

Богословие Астерия, которое по ряду пунктов существенно модифицировало учение самого Ария, стало для св. Афанасия, наряду с учением Ария, важным объектом полемики в написанных в римском изгнании трех «Словах против ариан» (339–343 гг.)[7]. Что каса-

[4] Подробнее об отношениях св. Афанасия и Аполлинария см. в статье об Аполлинарии Лаодикийском.

[5] См.: *Афанасий Александрийский.* Жизнь Антония 69–70.

[6] Другим человеком, претерпевшим от ариан и оклеветанным ими, был св. Евстафий Антиохийский, но и здесь со стороны ариан, судя по всему, при его низложении не было прямой полемики о вере.

[7] *Anatolios K.* Athanasius. London, 2004. P. 15.

ется богословия св. Афанасия, то он никогда не заходил так далеко в своей полемике с арианами, как Маркелл, который поначалу даже отказывался говорить о Сыне Божием как об «образе» Отца[8] (понятие «образа» у евсевиан служило основанием для утверждения о не-единосущии Сына Отцу[9]). Что касается св. Афанасия, то он находил средний путь, с одной стороны, утверждая полную Божественность Сына Божия, а с другой – Его истинное бытие в качестве «образа» Отца. Впрочем, понятия о Сыне Божием как иной ипостаси или лице, нежели Отец, мы не встретим в это время не только у Маркелла, но и у св. Афанасия[10].

Как бы то ни было, св. Афанасий, как и папа Юлий, вероятно, оказали определенное влияние на Маркелла Анкирского, и тот изложил свою веру в более приемлемых и менее компрометирующих его формулировках. После этого на поместном соборе в Риме в 341 г. и Маркелл Анкирский, и св. Афанасий были приняты в общение собором западных епископов, а св. Афанасий еще и был оправдан от возведенной на него клеветы. Папа Юлий I призывал восточных епископов принять участие в разбирательстве «дела Афанасия», но они отвергли это предложение на том основании, что все уже было решено на соборе в Тире и пересмотру не подлежит. Однако папа Юлий, ссылаясь на мнение египетской Церкви, поддержавшей св. Афанасия, не считал, что собор в Тире имел право без учета мнения поместной Церкви его лишать кафедры, и, в свою очередь, обвинял «восточных» в том, что они пересматривают дела арианских епископов, осужденных на соборе в Никее, восстанавливая их на кафедрах.

Как бы то ни было, разрыв между Западом и Востоком в этот период все более углублялся. В вероисповедном отношении он соответствовал тому, что на Западе и папа Юлий, и св. Афанасий, и Маркелл Анкирский, говоря об Отце и Сыне, подчеркивали единство бытия Сына с Отцом (различия между понятиями «ипостась» и

---

[8] «Образ» для Маркелла оказывается связанным исключительно с чувственным образом: «Очевидно, что до принятия нашего тела Слово Само по Себе не было образом невидимого Бога. Ибо образу подобает быть видимым, чтобы посредством его могло быть видимым то, что нельзя было увидеть прежде» (Против Астерия, фр. 23, пер. А. Ю. Братухина по изд.: Gegen Markell; Ueber die kirchliche Theologie; Die Fragmente Markellus // Eusebius Werke. Vol. 4 / Ed. E. Klostermann. Leipzig, 1906).

[9] Как замечает Айрес, «Астерий говорит о Логосе как об "образе сущности Отца", вероятнее всего, потому, что для него понятие "образ" имеет ясный смысл отличия и подчинения» (*Ayres L.* Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford, New-York, 2004. P. 54).

[10] Как замечает Айрес: «На этой стадии в писаниях Афанасия нет признаков того, что он знает, а может, он просто игнорирует традицию, восходящую к Оригену, использования слова "ипостась" для обозначения индивидуальной реальности Отца и Сына. Вплоть до середины сороковых годов Афанасий *никогда* не использует слово «ипостась» для обозначения индивидуального существования чего-либо и никогда не использует этот термин в техническом смысле для обозначения различных Лиц» (Ibid., pp. 46–47).

«сущность» при этом еще не проводилось) и совершенную Божественность Сына, а на Востоке использовали язык «трех ипостасей», подчеркивая (в полемике с модализмом) конкретную индивидуальную бытийственность Отца, Сына и Святого Духа, не признавая, однако, единства бытия этих трех ипостасей или как минимум обходя проблему необходимости выразить это единство терминологически (единой признавалась обычно лишь воля Сына и Отца). Именно такую тенденцию можно увидеть в формулах, изданных Антиохийским собором 441 г., который, впрочем, в вероисповедном отношении все же был шагом в направлении отхода от жесткого арианства, поскольку отказывался от утверждения Ария, что Сын был создан «из ничего» как все остальные твари. Тем не менее онтологический статус Сына Божия оставался не проясненным.

Между тем папа Юлий предпринял новую попытку примирения с восточными, желая рассмотреть заново «дело Афанасия» с участием восточных епископов. Он пригласил последних в 343 г. на собор в Сардику (ныне София). Однако, прибыв на собор, группа восточных епископов, уполномоченных заниматься «делом Афанасия», потребовала в качестве условия исключения из списка участников собора св. Афанасия и Маркелла (последнего обвиняли в ереси, а Афанасия только в нарушении канонов). Не дождавшись согласия на это требование от папы Юлия, под благовидным предлогом, что им нужно срочно отправиться поздравить имп. Констанция с победой над персами, они удалились из Сардики в Филиппополь, где на собственном соборе анафематствовали Афанасия, Маркелла и папу Юлия, а заодно и Осию Кордовского – одного из инициаторов осуждения Ария на Никейском соборе.

Что касается самого собора в Сардике, то на нем права св. Афанасия на кафедру были подтверждены, как и православность св. Афанасия и Маркелла. По мнению ряда современных исследователей[11], собор в Сардике в целом проходил под большим влиянием Маркелла Анкирского, и вероисповедание этого собора имеет много сходства с исповеданием самого Маркелла, представленного папе Юлию[12]. В это время, как мы видим, св. Афанасий находится в общении с Маркеллом и подписывается под одними вероопределениями с ним, более того, многими исследователями сейчас признается, что не только св. Афанасий в это время оказывал влияние на Маркелла, но существовало и обратное влияние, которое можно заметить в трех «Словах против ариан»[13]. Все это особенно интересно подчеркнуть имея в виду, что впоследствии Василий Великий, а за ним и II Вселенский собор, объявят «маркеллиан» еретиками, т. е. по вопросу о Маркелле будет принята, скорее, точка зрения на него

[11] См. например: *Parvis S.* Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy. 325–345. Oxford, 2006. P. 239.

[12] Подробнее см. в статье о Маркелле Анкирском.

[13] См.: *Ayres L.* Nicaea and its Legacy… P. 107.

«восточных» епископов, выраженная изначально на полуарианских соборах IV в., чем точка зрения св. Афанасия и св. папы Юлия.

Спустя некоторое время, в результате дипломатических усилий западного имп. Констанса, симпатизировавшего св. Афанасию, после личной встречи с восточным имп. Констанцием и после смерти Григория Каппадокийца (345 г.), Констанций позволил св. Афанасию вернуться в Египет, и в 346 г. он возвратился, был торжественно встречен народом и снова занял свою кафедру.

Тем не менее, когда Констанс был убит (350 г.), а Констанций после успешной борьбы с узурпатором Магненцием стал единоличным властителем империи, возобновилась активность арианской партии. В присутствии императора был созван собор в Сирмии (551 г.), издавший т. н. Сирмийскую формулу, в которой осуждалось исповедание единосущия Сына с Отцом[14]. С этого момента св. Афанасий уже куда более явно, чем прежде, начинает защищать формулу «единосущия» (см. его сочинение «О соборах» 552–553 гг.)[15], отстаивая безупречность Никейского вероисповедания. Констанций ответил на оппозицию со стороны св. Афанасия и части западного епископата беспрецедентным давлением на Церковь, и на соборах в Арле (353 г.) и Милане (355 г.) по его указанию уже и на Западе приняли смещение св. Афанасия и вероисповедные формулы, противоречащие Никейскому собору. В начале 356 г. в Александрию был прислан военачальник Сириан с приказанием арестовать св. Афанасия, но тот скрылся и удалился в египетскую пустыню (изгнание длилось с 356 по 362 г.), где им были написаны многие труды в защиту Никейской веры и своей позиции. Для дальнейшего усмирения Египта был прислан комит Ираклий с императорскими посланиями сенату и народу. Император объяснял, что раньше он терпел Афанасия ради своего собрата-императора. Теперь Афанасий объявляется «врагом народа», которого надо найти. 24 февраля 357 г. вступил в Александрию «преемник» – Георгий Каппадокиец, поставленный в Антиохии, который прежде был в Константинополе видным чиновником по министерству финансов.

Александрия между тем становится неоарианским центром – здесь начинают свою проповедь Аэций и Евномий. Появление аномейской партии весьма обострило ситуацию, но и способствовало

---

[14] На этом же соборе был осужден ученик Маркелла Фотин, который, видимо, пошел дальше своего учителя, т. е. его богословие было более радикальной реакцией на «арианство» (подробнее см. статью о Маркелле Анкирском в данном томе «Антологии»). Св. Афанасий по вопросу о Фотине занял позицию иную, чем Маркелл. Если последний так и не отрекся от своего ученика и не осудил его явным образом, то св. Афанасий, как и западный епископат, принял осуждение Фотина, признав его еретиком. Это, видимо, на время привело к охлаждению отношений св. Афанасия и Маркелла, но в конечном итоге отношения все же снова восстановились.

[15] См.: *Ayres L.* Athanasius' Initial Defense of the Term 'Ὁμοούσιος: Rereading the *De Decretis* // The Journal of Early Christian Studies. 12, 2004. Pp. 337–359.

ее разрешению, т. к. заставило многих епископов на Востоке, до этого мысливших в обтекаемых терминах, более четко определиться в своей позиции относительно «единосущия» или «гетеросущия» (т. е. иносущия) Сына в отношении Отца. В качестве реакции на аномеев в самом, доселе консолидированном на позициях общего противостояния Маркеллу Анкирскому (а заодно и Афанасию) лагере, появилось разделение. Так, Василий Анкирский, ставший лидером подобосущников, на соборе в Анкире в 558 г. сформулировал вероисповедание, которое было явным шагом по сближению с позицией св. Афанасия, точнее, отходом от «неподобников», хотя прежде не кто иной, как Василий входил в число епископов, отказавшихся на соборе в Сардике от вступления в общение с Афанасием и Маркеллом Анкирским (а также всеми «западными» во главе с папой Юлием). Началось постепенное сближение подобосущников, из числа которых впоследствии вышел и молодой Василий Великий с единосущниками, возглавляемыми св. Афанасием. Тем не менее поначалу подобосущники под покровительством имп. Констанция, отмежевавшегося под влиянием Василия Анкирского от гетеросущников, сами попытались стать объединяющей силой в Церкви, предложив средний путь между единосущием (которое они считали слишком похожим на моноипостасность Маркелла Анкирского и потому не приняли) и гетеросущием аномеев. Было созвано несколько соборов, призванных достичь этой цели. Однако формулы этих соборов, на которых мы не будем здесь подробно останавливаться, все время подвергались изменению под влиянием той или иной группировки (кроме «подобосущников» заметную силу на Востоке представляли собой «подобники»), и твердого и окончательного догмата, который бы удовлетворил даже самих «восточных», не говоря о западных епископах, выработать так и не удавалось.

Св. Афанасий между тем пребывал в изгнании, продолжая отстаивать Никейское исповедание. В этот период им были написаны многие важнейшие сочинения, в том числе и пространное сочинение, посвященное последним триадологическим формулам («О соборах, бывших в Аримине Италийском и Селевкии Исаврийской»; лат. название: «De synodis»). В этом сочинении св. Афанасий со своей стороны высказывается в том смысле, что триадология Василия Анкирского, хотя он и не употребляет термина «единосущие», по своей сути весьма близка к его собственной[16]. К этому же времени

---

[16] См.: *Ayres L.* Nicaea and its Legacy… P. 172. Говоря о сближении сторон (а именно единосущников, с одной стороны, и трехипостасников – с другой), Айерс замечает, что оно происходило на основе некоторых важных общих принципов, а именно: «Афанасий, Василий Анкирский и Иларий Пиктавийский – все говорили о непостижимом рождении Сына, происходящем без нарушения Божественной простоты. В этом контексте богословие непостижимого рождения служит тому, чтобы показать близость Сына к Отцу и Его отличие от Отца, дабы показать также, что это рождение может быть понято как бесстрастное и нематериальное. Появление сочетания этих тем у разных авторов является принципиальным шагом

относится сочинение в защиту единосущия Отцу Святого Духа[17], написанное против новой ереси, т. н. «тропиков», учивших о тварности Св. Духа, говорить о божестве в отношении Которого можно, согласно «тропикам», лишь в переносном смысле.

Церковно-политическая ситуация изменилась после смерти Констанция в 361 г., когда Георгий Каппадокиец был убит 23 декабря того же года, а новый император Юлиан (Отступник) позволил сосланным епископам вернуться. 23 февраля 362 г. св. Афанасий торжественно возвращается в Александрию и в этом же году собирает в Александрии собор, на котором осуждается арианство. Важнейшим шагом в направлении будущего Никео-Цареградского исповедания были деяния собора в отношении примирения двух партий в Антиохии, одна из которых (сторонники Павлина, верные памяти и богословию Евстафия Антиохийского) была традиционно связана со св. Афанасием и Римом (т. е. держалась терминологии моноипостасности и единосущия, подразумевая под этим единство бытия Сына с Отцом), а другая (сторонники Мелетия Антиохийского) исторически вышла из партии подобосущников (и даже подобников) и в первую очередь отстаивала учение о трех ипостасях. Александрийский собор 362 г. провозгласил, что обе формулы правомочны, если только те, что говорят о трех ипостасях, не отрицают единства Божества, а те, что говорят об одной ипостаси, признают реальное различие между Тремя. Этот собор также анафематствовал учащих, что Святой Дух – тварь, и утвердил, что Логос воплощенный имел человеческую душу и ум. Деяния собора 362 г. ознаменовали собой победу линии св. Афанасия. В свою очередь, это стало возможно благодаря его открытости к той истине, которая содержалась в учении о трех ипостасях, в том самом учении, которое для него самого, как и для Запада, в единстве с которым он все это время пребывал, не было характерно. Состоялось первое, пока еще не очень устойчивое и больше теоретическое, чем практическое (поскольку Антиохийский раскол фактически так и не был уврачеван и после собора) примирение двух подходов к триадологии, один из которых сформировался во многом в полемике с учением Маркелла Анкирского, а второй – в полемике с теми, кто считал Маркелла еретиком, поскольку именно против него, а не против Афанасия, было направлено большинство вероопределений соборов «восточных» начиная с 336 г.

Юлиан Отступник не был доволен усилением св. Афанасия и его успехами по консолидации христиан, которая способствовала и успеху христиан в обращении язычников. В том же году 23 октября

в направлении развития всецело проникейских богословских учений. Эти темы оставляют открытым целый ряд вопросов о том, как следует понимать порядок, иерархию и единство в отношении Отца и Сына, но они подготавливают следующую стадию – появление ясных учений о единстве сущности, силы и природы при сохранении всецелого различия Лиц» (Ibid., p. 186).

[17] См.: *Афанасий Александрийский.* Письмо первое к Серапиону 27.

св. Афанасий был изгнан как «нарушитель мира и враг богов». Святитель снова удалился в верхний Египет и должен был пробыть там до смерти Юлиана (363 г.). После предварительного свидания с новым имп. Иовианом, который признал верным Никейское исповедание, св. Афанасий прибыл в Александрию в 364 г. Еще раз ему пришлось удалиться отсюда в 365 г., в силу указа имп. Валента о ссылке всех, кто был сослан при Констанции и вернулся при Юлиане. Св. Афанасий поселился в загородном доме недалеко от Александрии. Однако по настоянию народа это приказание было отменено через 4 месяца, и 1 февраля 366 г. св. Афанасий снова вернулся на кафедру. Остаток своих дней он провел в Александрии, в литературных и пастырских трудах. Св. Афанасий почил 2 мая 373 г., незадолго до кончины рукоположив своего преемника епископа Петра. На настоятельные обращения к нему св. Василия Великого, просившего его согласия анафематствовать Маркелла Анкирского, св. Афанасий так и не ответил. Боле того, известно, что до этого он отнесся вполне благосклонно к последователям Маркелла в 360-е гг., приняв их в общение[18].

Среди многочисленных творений св. Афанасия философской и богословской глубиной среди ранних его произведений выделяется более всего «Слово о Воплощении Бога-Слова». Оно написано сразу вслед за «Словом на язычников»; блаж. Иероним соединяет их под общим именем: «Два слова против язычников». Среди догматико-полемических творений первого периода споров с арианами выделяются «Три слова против ариан» (ок. 339–446 гг.). Хотя некоторые из ученых считают, что эти сочинения не принадлежат св. Афанасию, традиция и современный патрологический консенсус приписывают их ему.

Остановимся кратко на некоторых идеях этих сочинений. Самой знаменитой богословской формулой св. Афанасия, которая стала своего рода «лозунгом» православия, была формула из «Слова о Воплощении Бога-Слова» (54): «Оно [Слово] вочеловечилось, чтобы мы обожились», или в другой, более афористической форме: Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом. Между тем понятие обожения как таковое занимает в «Слове» далеко не центральное место, хотя нельзя не признать, что вместе с такими святыми отцами до него, как св. Ириней Лионский, Климент Александрийский, и после него – великие Каппадокийцы и многие другие отцы, св. Афанасий, конечно, разделял учение об обожении как цели христианской жизни и сути спасения. Тем не менее в «Слове» намного больше внимания уделяется иному аспекту искупления, впрочем, связанному с обожением, а именно бессмертию (греч. ἀθανασία). В самом деле, в начале трактата, описывая положение человека после падения, св. Афанасий ссылается на слова псалма: «Я сказал, вы – боги и сыновья Всевышнего все вы; но вы умираете как люди и падаете как любой из князей» (Пс. 81, 6–7). Человек призван быть богом, но

[18] См.: *Ayres L.* Nicaea and its Legacy… P. 106.

он смертен – вот тот отправной пункт, с которого св. Афанасий начинает свой ответ на вопрос, почему Бог стал человеком. Впрочем, не сама смертность, если внимать словам псалма, является препятствием для того, чтобы быть богом. Человек, призванный быть богом и сыном Всевышнего, «умирает как [все] люди и падает как любой из князей». В своем «Слове» св. Афанасий описывает, как умирают христианские мученики – они умирают не так. Следовательно, не смертность является препятствием для обожения. Более того, смерть за Христа становится зримым свидетельством единства со Христом и обожения. Но сама эта возможность – умирать не как умирают все – даруется во Христе благодаря вере в Него как в Спасителя, т. е. Того, в Ком совершается воскресение и даруется вечная жизнь. Чтобы сформулировать учение св. Афанасия о Боговоплощении более развернуто, необходимо начать с описания им первоначального состояния человека. Человек был сотворен из ничего, он был вызван Богом из небытия, и сам этот факт свидетельствует о тварности человека. Для св. Афанасия эта тварность выражается в том, что человек был смертен – в том смысле, что если он не устоит в заповеди Божией, то умрет. Человек был поставлен в момент творения на грань бессмертия и смерти, и смерть стала после грехопадения его уделом. Само же грехопадение произошло, согласно св. Афанасию, как утрата видения Бога, знания Его, что привело к смерти. Вместе со смертью в род человеческий вошло и тление. Тленность и смертность человека, в свою очередь, вели к приумножению греха. Таково было положение человека после грехопадения.

Далее св. Афанасий, утверждая, что Бог не мог оставить свое создание по благости и милости Своей в таком состоянии, задается вопросом о том, как Он мог восстановить человека? В качестве первой возможности рассматривается покаяние. Но покаяние, как замечает св. Афанасий, не могло бы изменить самого положения человеческого рода, т. е. нависшую над всем родом угрозу смерти и тления. Вместе с тем святитель замечает, что Бог не мог и отменить Своего наказания, ставшего законом, а именно передачу смертности и тленности из рода в род людей вследствие греха Адама. Из всего этого следует, считает св. Афанасий, что спасение должно было, с одной стороны, служить искуплением греха человека, а с другой – стать исполнением закона, наложенного на человеческий род и упразднением смерти как платы за грех. Всего этого не мог совершить ни один из людей. Но только Сам первообраз человека, сотворивший Его Божественный Логос, мог, восприняв нашу природу, умереть не в наказание за грех, а ради нашего спасения, и, умерев, силою Своего Божества – воскреснуть. Отныне вера во Христа как Спасителя, Христа, победившего смерть, служит тому, что ни смерть, ни тление, ни действовавший с их помощью дьявол больше не властны над человеком. Смертность не является препятствием к обожению, более того, сама смерть христиан становится зримым свидетельством уподобления человека Богу. Таков первый ответ, данный св Афанасием на вопрос о смысле Воплощения.

Вторая причина Воплощения, тесно связанная с первой, согласно св. Афанасию, состоит в том, что Бог через Сына дал людям истинное Богопознание, утраченное в грехопадении. Сын – истинный образ Отца, в Сыне для людей стало возможным познавать Отца. Боговоплощение стало откровением Святой Троицы. Именно необходимостью сообщения людям богопознания св. Афанасий объясняет пребывание Христа на земле в течение некоторого времени до Креста, Его проповедь и творение чудес; все это было зримым свидетельством о Боге. Через Сына Божия воплотившегося, т. е. ставшего Своим образом, людям открывался Бог. Богопознание, вкупе с благодатью, сообщаемой верой во Христа Спасителя, победившего смерть и тление, и составляют для св. Афанасия суть боговоплощения.

Кроме указанных вопросов, раскрываемых в сочинении, в нем даются ответы и на отдельные вопросы, связанные со смертью Христа: почему Христос не мог бы умереть просто от болезни; почему, если Он умер насильственной смертью, то именно такой, позорной, смертью на Кресте. Св. Афанасий уделяет особое внимание доказательству действенности Христа после Его смерти и Воскресения. Упразднение идолослужения во всем мире для него яркое доказательство, что Христос, будучи даже вне зримого присутствия в мире для неверующих, в действительности остается живым и действенным, причем не только в верующих, но и в мире, где, благодаря ширящейся вере во Христа, упраздняется идолослужение.

Особый интерес представляет ответ св. Афанасия на вопрос о возможности Воплощения бесконечного и беспредельного Бога в ограниченного и конечного человека, что, безусловно, являлось вызовом для эллинского сознания не меньшим, чем учение о смерти Бога. Отвечая на вопрос о возможности конечному вместить бесконечное, св. Афанасий замечает, что Бог Своими силами присутствует во всем творении, которое можно назвать в этом смысле «телом Бога». Далее святитель прибегает к следующей аналогии: ум человека некоторым образом присутствует во всем теле, т. е. в каждом члене тела, через управление им (также и Бог присутствует своими силами во всем творении), тем не менее именно слово, речь, через один член тела – язык является преимущественным выражением ума (так и Бог преимущественно явился в человеке). Эта иллюстрация примечательна тем, что говорит о вочеловечении Логоса, с одной стороны, как одном из откровений Божиих, наряду с откровением Бога во всем творении, а с другой – устанавливает некую уникальность этого откровения как собственного откровения Отца в Сыне-Слове воплотившемся и вочеловечившемся. Кроме того, как замечает св. Афанасий, само вочеловечение Логоса вовсе не прекращает Его пребывания во всем. Отвечая же на вопрос, почему из всех частей тварного мира Бог выбрал для Своего особого явления именно человека, св. Афанасий обращает внимание и на то, что именно человек, а не солнце или луна нуждались во врачевании и спасении после грехопадения, а вместе с тем именно человек был сотворен по

образу Логоса, и Первообраз выбрал для Своего особого явления именно его. Во Христе человеку возвращен образ и подобие Богу, и то, что произошло в Нем, имеет последствия для всего человечества, поскольку теперь каждый человек верою во Христа через действие в нем благодати сам становится подобным Ему, т. е. обоживается.

Обратимся теперь к основным идеям св. Афанасия, высказанным им в «Словах против ариан». В этом сочинении св. Афанасий последовательно разбирает основные аргументы ариан против единосущия Сына Божия Отцу, изложенные, в частности, в «Талии» Ария. Исходным для св. Афанасия является утверждение принципиального отличия между нетварным порядком и тварным, которое он проводил уже в «Слове о Воплощении». Бог-Сын и Святой Дух принадлежат порядку нетварному. Сын – Премудрость Отца, Его Слово, а не рожденный (в смысле – сотворенный) из ничего какой-то иной, всегда присущей Отцу премудростью и волей, как это утверждал Арий. Даже если считать, что утверждение Ария относительно того, что было, когда Сына не было, не относится ко времени, поскольку время было сотворено Им же, и Арий это признавал, то все равно аргумент св. Афанасия относительно невозможности помыслить такое, чтобы Отец был без Своего Слова и Сына, остается в силе. Весьма остроумно св. Афанасий парирует аргумент Ария относительно того, что, если бы Сын Божий был единосущен Отцу, то Он стал бы Ему братом. Св. Афанасий замечает, что братом Он Ему был бы в том случае, если бы у них был еще какой-то общий Отец, но такого нет. Пожалуй, наиболее существенным для св. Афанасия аргументом в пользу единосущия Сына Божия Отцу является его положение о том, что Сын Божий – единственный единородный Сын Отчий, все же остальные становятся причастниками Божественного естества и получают усыновление Отцу через Сына в Духе. Вот что пишет об этом св. Афанасий:

> Необходимо сказать: что – от Отчей сущности, то – совершенно есть собственный Отчий Сын. Ибо выражение: Бог дает Себя во всецелое причастие, равнозначно сему: Бог рождает; а словом «рождать» что обозначается, как не Сын? Все существа по благодати Духа, даруемой Сыном, делаются причастниками Самого Сына; и из этого явно следует, что Сам Сын не есть чей-либо причастник; но чего причащаются другие от Отца, то и есть Сын. Ибо о причащающихся Самого Сына говорим, что они причастники Бога. И это-то означает сказанное Петром: «Да будете Божественного причастницы естества» (2 Пет. 1, 4)[19].

Св. Афанасий замечает также, что если Сын Божий не вечно существует с Отцом и Святым Духом, то сама вера во Святую предвечную Троицу разрушается, а значит, разрушается и вся христианская вера. Важным аргументом против арианства для св. Афанасия является и утверждение о том, что для Бога Отца более подобающим

---

[19] Против ариан 1.16, цит. по изд.: *Святитель Афанасий Великий.* Творения в четырех томах. Т. II. М., 1994. С. 197.

именем является «Отец», а не «несозданный», каковое предлагали ариане, чтобы противопоставить Отца Сыну будто бы «созданному», согласно их отождествлению Сына с Премудростию из Прем. 8, 22; 25 (которая «создается в начало путей» Божиих). Св. Афанасий замечает, что Богу Отцу более подобает имя «Отец», поскольку Он как Отец рождает Сына, и это рождение изначально и никак не зависит от творения, в слове же «несозданный» уже подразумевается какое-то противопоставление нетварного Бога и тварного мира, т. е. имя Божие оказывается соотнесенным с миром. Имя же «Отец» первично и изначально, и никак не соотносится с миром, т. к. Отец всегда рождает Сына. Итак, именно начиная со св. Афанасия можно говорить о том, что появляется представление об «имманентной Троице», в отличие от представления о Боге, действующем в мире. Это, как заметил еще о. Георгий Флоровский, является важнейшим богословским достижением св. Афанасия. Разумеется, его троическое богословие еще не приобрело такой законченности и философской выверенности, как учение о Троице Каппадокийцев. Выражение св. Афанасия о том, что Сын рождается «из сущности» Отца, как и неразличение в его богословии «ипостаси» и «сущности» – это те черты богословия св. Афанасия, от которых пришлось в дальнейшем отказаться, или же их уточнить. В целом, однако, богословие св. Афанасия было в его время наиболее точным изложением веры Церкви и исходило из хранимой с первого века веры во Святую Троицу, запечатленную в крещальной формуле: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа», которая является отправной для св. Афанасия, о чем он сам и пишет в своей полемике с Арием, выставляя эту формулу главным аргументом от Писания и Предания.

Г. И. Беневич

Св. Афанасий Александрийский

ПРОТИВ АРИАН[1]

Слово первое

<...> 10. В чьих речениях заключается богословие и доказывается, что Господь наш Иисус Христос есть Бог и Сын Отца? В тех ли, которые изблевали вы[2], или в тех, которые мы привели и предлагаем из Писаний? Если Спаситель – не Бог, не Слово, не Сын, то пусть, как язычникам, а ныне иудеям, так и вам дозволено будет говорить все, что угодно. Если же Он – Отчее Слово и истинный Сын и Бог от Бога, «и над всеми благословен во веки» (Рим. 9, 5), то иные речения и Ариева «Талия» как образец худого и как исполненная всякого нечестия, не того ли стоят, чтобы уничтожить их и изгладить? Кому и попадает в руки эта «Талия», тот «не весть, яко земнороднии у нее погибают, и во дне ада обретаются» (Притч. 9, 18).

11. Вы сказали, как внушено вам диаволом, и думаете, что было, когда не было Сына. Ибо прежде всего должно совлечь с вас этот покров вашего вымышления. Скажите же вы, хульники и злочестивцы: что было, когда не было Сына? Если наименуете Отца, то вящая ваша хула. Ибо непозволительно сказать, что был Он некогда, или этим некогда означить и Его. Он всегда есть, Он есть и ныне, Он есть и при бытии Сына, Он есть Сый и Отец Сына. Если же скажете, что Сын был и в это некогда, когда Его не было, то ответ неразумен и бессмыслен. Ибо каким образом и был Он, и не был? Почему, чтобы выйти из этого затруднения, необходимо уже вам сказать: было некогда время, когда не было Слова. Ибо в существе дела это означает и самое ваше наречие: некогда. А что еще сказали вы, написав: не было Сына, пока не рожден, – это то же значит, что и сказанное вами: было некогда, когда Его не было. Ибо и первое и последнее изречение означает, что было время прежде Слова. Где же вами отыскано это?

Если же Писания употребляют эти выражения о тварях, о Сыне же – речение: всегда, то значит, богоборцы, что Сын произошел не из ничего, Сын вовсе не из числа существ сотворенных, но Он – Отчий Образ и вечное Отчее Слово, не когда-либо не существовавший, но всегда Сый, как вечное Сияние вечного Света. Почему же воображаете себе времена прежде Сына? И для чего, по прошествии времен, хулите Слово, Которым и веки произошли? Как же время или век состоялись, когда еще, по вашему мнению, не явилось Слово, Которым «вся быша, и без Него ничтоже бысть»? Или почему, подразумевая время, не говорите ясно: было время, когда не было Слова, но именование «время» закрываете к обольщению простодушных, вовсе же не скрываете своей мысли, даже и скрывая не можете утаиться? Ибо

---

[1] Текст приводится по изд.: *Святитель Афанасий Великий.* Творения в четырех томах. Т. II. М., 1994.

[2] Ариане.

опять означаете времена, говоря: «было, когда не был; не был, пока не рожден». <...>

14. После этих доказательств еще с большим бесстыдством говорят они: «Если не было, когда бы Он не был, но Сын вечен и пребывает со Отцом, то этим утверждаете, что Он уже не Сын, а брат Отцу». О неразумные и упорные! Если бы мы называли Его только вечно соприсущим Отцу, а не Сыном, то была бы еще несколько правдоподобна притворная их богобоязненность. Если же, именуя вечным, исповедуем Его Сыном от Отца, то каким образом Рожденный может быть почитаем братом Родшему? И если вера наша – в Отца и Сына, то какое между Ними братство? Или как может Слово нарицаться братом Тому, Чье Оно Слово? Это возражение делается ими, не как неведущими; потому что и сами видят истину. Но это – иудейский предлог, предлог, как сказал Соломон, хотящих отлучится от истины (Притч. 18, 1). Не от какого-либо предсуществующего начала родились Отец и Сын, чтобы именоваться Им братьями; но Отец есть начало и родитель Сына, и Отец есть отец, ничьим не был сыном, и Сын есть сын, а не брат. Если же нарицается вечным Рождением Отца, то прекрасно нарицается; потому что сущность Отца не была когда-либо недовершенною, так чтобы собственно ей принадлежащее привзошло к ней впоследствии. Сын рожден не как человек от человека, так чтобы явился позднее Отеческого бытия; Он Божие есть Рождение, и как собственно сущий Сын всегда сущего Отца, существует вечно. Людям свойственно рождать во времени по несовершенству природы; Божие же Рождение вечно по всегдашнему совершенству естества.

Посему если Он – не Сын, но произведен из не-сущего, то пусть сперва докажут это, и потом, представляя Его себе тварию, вопиют: было некогда, когда Его не было, потому что твари, не имев прежде бытия, приведены в бытие. Если же Он – Сын (ибо сие глаголет Отец, о сем взывают Писания); Сын же не иное что есть, как рождаемое от Отца, и рождаемое от Отца есть Его Слово, Премудрость и Сияние: что должно сказать? Не то ли, что утверждающие: было некогда, когда не было Сына, подобно каким-то разбойникам, похищают у Бога Слово, и прямо против Него говорят, что был Он некогда без собственного Своего Слова и без Премудрости, что был некогда свет без луча, был источник безводный и сухой? Хотя, притворно боясь употребить именование времени, во избежание укоризн, и говорят, что Сын – прежде времен; однако же, допуская какую-то продолжительность, в которую представляют Его не существовавшим, не иное что разумеют, как время, и приписывая Богу бытие без Слова, страшно нечествуют.

15. Если же, не желая, чтобы все явно их осуждали, исповедуют также и имя Сына, но отрицают, что Он есть собственное рождение Отчей сущности, как будто невозможно сему быть без предположения частей и разделений; а тем не менее также отрицают и то, что Он есть истинный Сын, нарицая Его Сыном только по имени: то не тяжко ли погрешают, о Бесплотном представляя свойственное

телам, и по немощи своей природы отрицая, что по естеству собственно принадлежит Отцу? Остается им не разумея, как существует Бог и каков Отец, отрицать и Его; потому что Отчее Рождение по себе измеряют неразумные. Но хотя за такое расположение духа и за то, что почитают невозможным бытие Сына Божия, достойны они сожаления; однако же справедливость требует спросить и обличить их, что, может быть, и приведет их в чувство.

Если, по вашему мнению, Сын из не-сущего и не был, пока не рожден, то, без сомнения, Он по причастию наименован и Самим Сыном, и Богом, и Премудростию; потому что по причастию и все другие существа и освящаются, и прославляются как освященные. Посему необходимо вам сказать: чей Он причастник? Все прочие существа суть причастники Духа; чьим же причастником, по вашему мнению, будет Сын? Причастником ли Духа? Но сам Дух приемлет паче от Сына, как сказал Сын (Ин. 16, 14); и неразумно утверждать, будто бы Сын освящается Духом. Следовательно, Сын причастник Отца; это одно остается сказать по необходимости.

16. Поелику же таковые умствования нелепы и явно противны истине, – необходимо сказать: что – от Отчей сущности, то – совершенно есть собственный Отчий Сын. Ибо выражение: «Бог дает Себя во всецелое причастие» равнозначно сему: «Бог рождает»; а словом «рождать» что обозначается, как не Сын? Все существа по благодати Духа, даруемой Сыном, делаются причастниками самого Сына; и из этого явно следует, что Сам Сын не есть чей-либо причастник; но чего причащаются другие от Отца, то и есть Сын. Ибо о причащающихся самого Сына говорим, что они причастники Бога. И это-то означает сказанное Петром: «Да будете Божественного причастницы естества» (2 Пет. 1, 4), как говорит и Апостол: «Не весте ли, яко храм Божий есте» (1 Кор. 3, 16); и – мы бо есмы «церкви Бога жива» (2 Кор. 6, 16). И взирая на самого Сына, видим Отца, потому что уразуметь и постигнуть Сына значит приобрести ведение об Отце, так как Сын есть собственное рождение Отчей сущности.

17. Хотя и сего одного достаточно к низложению арианской ереси, однако же неправомыслие ее можно видеть всякому и из следующего. Ежели Бог есть Творец и Создатель, созидает же твари чрез Сына, и невозможно увидеть что-либо приведенное в бытие иначе, а не Словом, то не хула ли, когда Бог есть Творец, утверждать, что некогда не было зиждительного Его Слова и Премудрости? Это значит то же, что сказать: Бог не Творец, не имеет собственного от Себя зиждительного Слова, но отвне привзошел, чужд Ему и неподобен по сущности Тот, Кем Бог созидает.

Потом, пусть скажут нам, или лучше, пусть хотя из сего увидят свое злочестие, с каким говорят: было, когда не был, – и не был, пока не рожден. Если Слово не вечно сприсуще Отцу, то не вечна и Троица, но прежде была Единицею, и чрез присовокупление впоследствии сделалась Троицею, и только с продолжением времени возросло и составилось ведение богословия. И еще: если Сын не есть собственное рождение Отчей сущности, но произошел из не-сущего,

то и Троица составилась из не-сущего, и было, когда не было Троицы, но была Единица, и некогда была неполная Троица, некогда же стала полною, и именно – Она неполна, пока не происходит Сын, стала же полною, когда произошел. И уже сотворенное сопричисляется к Творцу, не существовавшее некогда делается предметом боговедения и спрославляется вместе с вечно Сущим, и, что еще важнее, Троица оказывается неподобною Себе Самой, составляемою из сторонних и чуждых между собою естеств и сущностей! А это значит то же, что Троицу назвать сотворенною.

Сущий Бог был ли когда без Слова? Сущий Свет был ли без Сияния? Или: Бог всегда ли был Отцем Слова? Или еще и так: сущий Отец сотворил ли не-сущее Слово, или всегда имеет с Собою Слово, Собственное рождение Своей сущности? Тогда видно будет, что входят они в пытливые исследования и осмеливаются умудряться собственно о Боге и о Сущем от Него. Ибо кто позволит им сказать, что Бог был некогда без Слова? <...>

34. Посему не благочестивее ли и не согласнее ли с истиною – дать имя Богу от Сына и назвать Его Отцом, нежели именовать Его от одних дел и называть «несозданным»? Ибо это последнее наименование, как я сказал, указывает только на каждое в отдельности и на все вообще дела, по воле Божией сотворенные Словом. А имя «Отец» получает значение только от Сына, и Им ограничивается. Но сколько Слово превосходит сотворенные вещи, столько, и еще в большей мере, название Бога Отцом будет превосходнее названия несозданным. И как последнее именование взято не из Писания, подозрительно и имеет различные значения, почему спрашиваемый о нем носится мыслию туда и сюда: так имя Отец просто, употребительно в Писании, гораздо вернее и указывает только на Сына. И слово: «несозданный» изобретено язычниками, незнающими Сына; имя же: Отец познано от Господа нашего и Им даровано. Ибо Сам, ведая, Чей Он Сын, сказал: «Аз во Отце, и Отец во Мне есть» (Ин. 14, 10), и: «видевый Мене, виде Отца» (Ин. 14, 9), и: «Аз и Отец едино есма» (Ин. 10, 30). И нигде не видно, чтобы назвал Он Отца несозданным, но и научая нас молиться, не сказал: когда молитесь, – говорите: Боже несозданный, а напротив того – говорить: «Егда молитеся, глаголите: Отче наш, Иже на небесех» (Лк. 11, 2). И к сему восхотел направить главнейшее в нашей вере, повелев креститься нам не во имя Несозданного и созданного, не во имя Творца и твари, но во имя Отца и Сына и Святого Духа. Так тайноводствуемые и мы – твари – наконец всыновляемся Богу и, произнося имя Отца, познаем из этого имени и сущее в самом Отце Слово. Итак, доказано, что напрасно их предприятие – ввести речение: «несозданный», и не имеет иного основания, кроме их произвола.

Слово второе

1. А если Бог, изволяя, чтобы имело бытие и то, что вне Его, и что прежде не существовало, и зиждет сие, и делается Творцом сего, то

гораздо прежде может Он быть Отцом Рождаемого от Собственной Его сущности. Если приписывают Богу изволение о бытии не-сущего, то почему же не признают в Боге того, что предваряет сие изволение? Предваряет же сие изволение – иметь Богу сродное естеству и быть Отцом собственного Своего Сына. Поэтому если бы, по их неразумному рассуждению, не было в Боге первого, что – от естества, то как могло бы в Нем быть второе, что – от изволения? Первое же есть Слово, а второе – тварь.

Но, хотя злочестивые осмелятся еще больше вопиять против сего: у Бога есть Слово – потому что Словом приведена в бытие тварь. И явно, что Бог, как Творец, имеет и зиждительное Слово не отвне, но собственно от Себя. Ибо опять должно повторить тоже. Если Бог имеет изволение, и изволение Его есть творческое, и одного изволения Его достаточно, чтобы состоялись твари, Слово же Его есть творческое и зиждительное, то несомненно, что Слово сие есть живая Отчая воля, существенная действенность, истинное Слово, Которым все и состоялось, и прекрасно управляется. <...>

10. Рассмотрим наконец и сказанное в Притчах: «Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя» (Притч. 8, 22); хотя доказанным уже о Слове, что Оно – не произведение, всего более доказывается, что Оно – и не тварь, потому что речения: «произведение» и «тварь» – тождезначущи; почему и доказательство, что Слово – не произведение, служит также доказательством, что Оно – и не тварь. И иной подивится, что еретики вымышляют себе предлоги к нечестию и не приходят в стыд после каждого сделанного им обличения. Сперва умыслили они обольщать людей простых, спрашивая их: не-сущего ли из не-сущего, или сущего сотворил Сущий? И имел ли ты сына, пока не родил его? Поелику же оказалось это непрочным, изобрели новый вопрос: одно ли Несозданное, или их два? Потом обличенные и в этом присовокупили тотчас: свободен ли Сын, и изменяемого ли Он естества? Но когда и это отвергнуто, придумали еще сказать: «толико лучший быв Ангелов». Поелику же истина обличила и это, то теперь уже, сводя вместе все сие, думают утвердить ересь свою речениями: произведение и тварь. Ибо снова указывают на это, и не отступаются от своего зломыслия, различно изменяя и превращая одно и тоже, чтобы обольстить им кого-нибудь хотя этим разнообразием. Правда, что сказанное доселе всего более показывает, сколько напрасен и этот их умысел: однако же, поелику повсюду повторяют они изречение, взятое из Притчей, и многим незнающим христианской веры кажется, будто бы слова их не без значительности, то необходимо особо исследовать речение: «созда», как рассмотрели изречение: «верна суща Сотворшему Его», и тем показать, что как во всем, так и в этом, нет у них в основании ничего, кроме одной мечты. <...>

21. Если же, что делает Отец, то делает и Сын, и что созидает Сын, то есть и Отчее создание; но Сын есть дело и создание Отца: то Сын, или будет сам Себя производить и сам Себя творить (потому что то же самое, что делает Отец, есть дело и Сына), а это нелепо и невоз-

можно, – или, творя и делая, что делает Отец, Сам не будет ни делом, ни тварию, чтобы Ему, будучи творящею причиною, в числе прочего творимого не оказаться творящим и то, чем соделался сам Он, вернее же сказать, чтобы не оказаться неспособным творить. Ибо если, по словам вашим, произошел Он из не-сущего, то как возможно Ему соделывать сущим не-сущее? Если же созидает тварь, Сам будучи тварию, то и о каждой твари должно будет представлять то же, а именно, что и она может созидать. Но если соглашаетесь на это, то какая потребность в Слове, когда низшие твари могли получить бытие от тварей высших, или и вообще, каждая созданная вещь могла вначале услышать от Бога: да будет! или: да созиждется!– и таким образом создалась бы каждая тварь? Но этого нет в Писании; это и невозможно, потому что ничто созданное не есть причина творящая. Все приведено в бытие Словом, но и Слово не произвело бы всего, если бы Само было в числе тварей. Не могут созидать и Ангелы, потому что и они – твари, хотя и держатся такой мысли Валентин, Маркион и Василид, и вы делаетесь их ревнителями. <...>

41. Но поелику Сын есть Божие Слово, собственная Божия Премудрость и, будучи Отчим сиянием, всегда есть со Отцом, то по сему самому Отцу, преподающему благодать, не иначе можно преподавать ее, как в Сыне, потому что Сын во Отце, как сияние во свете. Бог, не как недостаточествующий, но как Отец, «Премудростию» Своею «основа землю» (Притч. 3, 19), все сотворил сущим от Него Словом, и святую купель утверждает Сыном же. Где Отец, там и Сын, как и где свет, там сияние. И как, что ни делает Отец, делает чрез Сына, и сам Господь говорит: что вижу творящего Отца, то творю и Я (Ин. 5, 19) – так и в преподаваемом крещении, кого крещает Отец, того крещает Сын, и кого крещает Сын, тот святится Духом Святым. И еще, как при явлении солнца можно сказать, что светит и сияние, потому что свет один и не может быть разделяем и разлучаем: так опять, где есть или где именуется Отец, там, без сомнения, пребывает и Сын. Но в крещении именуется Отец; потому, необходимо именоваться вместе и Сыну.

42. Ариане преподают крещение не во Отца и Сына, но в Творца и тварь, в Создателя и в произведение. Как иное есть тварь и иное Сын, так и крещение, мнимо ими преподаваемое, есть иное и не истинное, хотя наружно произносят они, по написанному, имя Отца и Сына. Не тот преподает, кто говорит только: Господи! но кто с этим именем соединяет и первую веру.

Слово третье

1. <...> Начали уже порицать сказанное Господом: «Аз во Отце, и Отец во Мне» (Ин. 14, 10), говоря: «Как может вмещаться и Сын во Отце, и Отец в Сыне? Или вообще, как может Отец, Который больше, вмещаться в Сыне, Который меньше? Или, что удивительного, если Сын во Отце, когда и о нас написано: в "Нем живем, и движемся, и есмы"» (Деян. 17, 28)?

Они впадают в это вследствие своего злоумия, думая, что Бог есть тело, и не понимая, что такое истинный Отец и истинный Сын, что такое невидимый и вечный Свет и невидимое Сияние Его, что такое невидимая ипостась, бесплотное начертание и бесплотный образ. А если бы знали, то не стали бы осмеивать и хулить Господа славы, и бесплотное понимая телесно, перетолковывать сказанное в добром значении. Слыша это, достаточно было бы знать, что говорит Господь, и веровать, ибо вера в простоте лучше излишних словопрений. Но поелику вознамерились они к утверждению своей ереси ругаться и над сим, то необходимо обличить их злоумие, и для ограждения верных показать истинный смысл.

Слова: «Аз во Отце и Отец во Мне» не означают, как думают еретики, будто бы Они один в другого перемещаются, подобно пустым сосудам наполняемые друг другом, так что Сын наполняет пустоту в Отце, а Отец наполняет пустоту в Сыне, каждый же из Них неполон и несовершен. Ибо это свойственно телам, потому даже и говорить это совершенно нечестиво. Отец полон и совершен, и Сын есть полнота Божества. И еще, Бог в Сыне не так, как бывает Он во святых, сообщая им крепость, потому что Сын есть Отчая сила и Премудрость. Существа созданные освящаются Духом чрез общение с Сыном, а Сам Сын не по причастию Сын, но есть собственное рождение Отца. И еще, не в таком смысле Сын во Отце, в каком мы в «Нем живем, и движемся, и есмы» – потому что Сын есть, как из источника, из Отца льющаяся жизнь, которою все животворится и существует. А жизнь живет не другою жизнью, иначе – не была бы она и жизнь, напротив же того, Сам Сын все раждает в жизнь. <...>

3. Поелику бытие Сына есть Отчий образ и Отчее Божество, то следует, что Сын во Отце, и Отец в Сыне. Поэтому Спаситель справедливо, сказав прежде: «Аз и Отец едино есма» (Ин. 10, 30), присовокупил: «Аз во Отце, и Отец во Мне», чтобы показать тождество Божества и единство сущности.

4. Они едино не в том смысле, что одно разделено на две части, которые из себя составляют одно, и не в том смысле, что одно поименовано дважды, так что один и тот же иногда есть Отец, а иногда Сын Самого Себя; так думавший Савеллий признан еретиком. Напротив того, два суть по числу, потому что Отец есть Отец, и не Сын же есть Сын, и Сын есть Сын, и не Он же есть Отец – но естество одно; потому что Рождение не неподобно Родившему, и есть Его образ, и все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну. Поэтому Сын есть не другой Бог, ибо не совне примышлен. Иначе, без сомнения, было бы много богов, если бы примышлено было чуждое Божество, кроме Божества Отчего. Если Сын есть иное, как рождение, то Он то же самое, как Бог. Он и Отец суть едино, как сказано, по свойственности и сродственности естества и по тождеству единого Божества. Ибо и сияние есть свет, а не второе что по солнце, не иной свет, не свет по причастию света, но всецелое собственное его порождение. Таковое же порождение по необходимости есть единый свет, и никто не скажет, что это суть два света; но хотя солнце и сияние суть два, однако

же один от солнца свет, в сиянии светящий повсюду. Так и Божество Сына есть Божество Отца, а потому оно и нераздельно, и таким образом, един Бог, и нет иного кроме Его. <...>

25. Итак, Спаситель, говоря о нас: «Якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут», не означает этим, что будем иметь с Ним тождество, ибо примером Ионы доказано и это. Но это есть моление ко Отцу, как написал Иоанн, чтобы чрез Него подава́лся верующим Дух, чрез Которого и надеемся быть в Боге и сочетаться с Ним. Поелику Слово во Отце, а Дух дается Словом, то хощет, чтобы прияли мы Духа и чтобы, когда приимем Его, имея в себе Духа Слова, сущего во Отце, оказались и мы по Духу соделавшимися едино в Слове, а чрез Слово и во Отце. Если же говорит: «как мы», то это не иное что значит, как следующее: таковая данная благодать Духа да соделается в учениках неутратимою и непреложною. Ибо что, по сказанному прежде, Слову во Отце естественно, о том желает, чтобы и нам чрез Духа дано сие было непреложно. Зная это, Апостол сказал: «Кто ны разлучит от любве Христовы» (Рим. 8, 35)? «Нераскаянна бо дарования» (Рим. 11, 29) Божия и благодать призвания. Следовательно, Дух пребывает в Боге, а не мы сами по себе. Как мы – сыны и боги по сущему в нас Слову, так будем в Сыне и во Отце, и будем почитаемы соделавшимися едино в Сыне и во Отце: потому что в нас тот же Дух, Который и в Слове, сущем во Отце.

ПОДОБОСУЩНИКИ

Партия подобосущников (омиусиан) и богословский язык, устоявшийся в документах, составленных подобосущниками, сыграли существенную роль в формировании положений неоникейского течения, представленного такими именами, как свт. Василий Великий (который, вероятно, был выходцем из подобосущников), свт. Григорий Нисский, свт. Григорий Богослов, – течения, которое и было признано в конце выразителем православного богословия. Партия подобосущников сформировалась из представителей антиникейской коалиции, однако ее деятельность связана с противодействием неоарианскому движению (в первую очередь, в лице Аэция), и по этой причине она сыграла большую роль для формирования неоникейского течения. Предпосылки возникновения этой партии связаны с тенденцией к разделению и дифференциации в антиникейском движении по причине отсутствия в этом движении объединяющей всех единой догматической программы. Выделившись из общего антиникейского течения, представители радикального арианства объединились вокруг Аэция и Евномия, в результате чего образовалось неоарианское течение; часть более консервативных епископов, некоторые из которых двигались в сторону православия, в свою очередь, сгруппировались вокруг партии подобосущников.

Предводителями и лидерами омиусианской партии были епископы Василий Анкирский и Георгий Лаодикийский. Георгий Лаодикийский был родом из Александрии; он был рукоположен в пресвитеры в 320-е гг. еще свт. Александром Александрийским. Во время начала арианских споров он занял промежуточную позицию между Арием и свт. Александром[1]. Будучи изгнан из Александрии, Георгий удалился в Антиохию. При помощи евсевиан он был рукоположен в епископы на кафедру сирийской Лаодикии[2]. Георгий был активным участником соборов антиникейской направленности, в частности, осуждавших свт. Афанасия Александрийского, из-за чего свт. Афанасий называет его убежденным арианином[3]. Однако когда Аэций под покровительством епископа Антиохии Евдоксия развернул свою проповедь в Антиохии, Георгий отдалился от своих соратников по антиникейскому движению и написал послание к восточным епископам, призывая содействовать изгнанию Аэция и низложить клириков, рукоположенных Евдоксием[4].

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской 17 (далее: О соборах).

[2] *Он же,* Против ариан 4: PG 25, 700.

[3] *Он же,* Апология на свое бегство: PG 25, 677.

[4] Это послание сохранилось у Созомена, приведем его: «Крушение из-за Аэция обняло почти всю Антиохию, ибо всех осужденных вами учеников этого ненавистного еретика Евдоксий принимает и возводит на степени клириков, а самому ему оказывает особенную честь. Итак, поддер-

Другим лидером подобосущников был Василий, епископ Анкиры в Галатии. По сообщению Иеронима, изначально Василий был медиком[5]. После осуждения Маркелла Анкирского в 336 г., Василий был избран на его кафедру. Он считался весьма ученым человеком и блестящим ритором, что находило свое проявление и в нередко случавшихся в то время диспутах о вере. В частности, Василий имел публичный диспут с учеником Маркелла Фотином и вышел из него победителем[6]; в диспуте же Василия с Аэцием, в котором его поддерживал Евстафий Севастийский, Василий, если можно верить арианскому историку Филосторгию[7], уступил предводителю неоарианской партии. Вероятно, Василий был аскетически настроенным человеком, о чем, кажется, может свидетельствовать дошедший до нас трактат «О девстве», приписываемый ему[8]. Сюзанна Элм недавно проанализировала этот трактат в своей книге, посвященной аскетическим движениям в раннем христианстве[9], и пришла к выводу, что идеи этого сочинения связаны с линией Евстафия Севастийского, что неудивительно, имея в виду дружеские отношения, связывающие Василия Анкирского и Евстафия.

Деятельность Василия Анкирского на богословском поле кроме борьбы с неоарианами была связана с полемикой с Маркеллом Анкирским. Василий заменил Маркелла на епископской кафедре в Анкирах, и, если бы никейское движение восторжествовало, ему при-

---

жите великий ваш город, чтобы крушение его не увлекло [к погибели] всей вселенной; соберитесь вместе, скольким можно собраться, а от прочих епископов истребуйте подписей, и определите, чтобы из Антиохийской Церкви Евдоксий изгнал Аэция, а учеников его, возведенных в чин церковный, низложил. Если же, вместе с Аэцием, он не перестанет называть Сына неподобным Отцу и дерзающих говорить это будет предпочитать говорящим противное, то ваша Антиохия, как я выше сказал, погибнет» (Церковная история 4.13, цит. по изд.: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 249 с изм.).

[5] *Иероним Стридонский.* О знаменитых мужах 89.

[6] *Епифаний Кипрский.* Панарион 71.1.

[7] *Филосторгий* 3.16. По свидетельству св. патриарха Фотия, Филосторгий писал об этом следующим образом: «Аэций, вступив с Василием Анкирским и Евстафием Севастийским в спор о единосущии (περὶ τοῦ ὁμοουσίου), будто бы выставил их (согласно совершенно неправдоподобному измышлению Филосторгия [вставка Фотия. – *Д. Б.*]) как людей, полностью лишенных дара слова, и с этого времени Аэция преследовала их неистребимая ненависть». В этом свидетельстве вызывает удивление сообщение о диспуте Василия с Аэцием о понятии «единосущие» – потому, что и Василий, и Аэций одинаково отрицательно относились к этому понятию в его приложимости к области богословия.

[8] Liber de virginitate: PG 30, 669–809. О том, что Василий Анкирский писал о девстве, свидетельствует Иероним (О знаменитых мужах 89). Ф. Каваллера отождествил указанное сочинение, приведенное у Миня, с этим трактатом, однако нельзя с окончательной уверенностью говорить об авторстве Василия Анкирского в отношении него.

[9] См. главу «Homoiousian Asceticism» в книге: *Elm S.* Virgins of God': The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford, 1994. Pp. 106–136.

шлось бы опять уступить эту кафедру Маркеллу. Однако, вероятно, не это побуждало его бороться против Маркелла и даже написать книгу, опровергающую его воззрения[10], но то, что он искренне считал, что Маркелл – продолжатель савеллианской ереси.

Епифаний обвиняет Василия и Георгия в духоборчестве и говорит, что они утверждают, что Дух чужд Отца и Сына и является тварью[11] (македонианская ересь). О том же свидетельствует и Иероним[12]. Из содержания двух основных дошедших до нас сочинений – послания Анкирского собора и «Памятной записки», исходя из которых нам известны взгляды лидеров партии подобосущников, – насколько мы можем судить, нельзя сделать вывода о духоборчестве Василия и Георгия. Возможно, обвинение лидеров подобосущников в духоборчестве связано с тем, что на них пала тень Евстафия Севастийского, который был другом Василия и присут-ствовал на Анкирском соборе, на каковом было обнародовано программное послание партии подобосущников, в то время как именно Евстафий известен своими духоборческими взглядами.

Когда Георгий обратился к восточным епископам с посланием, призывающим дать отпор неоарианам, Василий Анкирский сразу откликнулся на него. Поводом для собрания епископов послужило то, что к Пасхе 358 г. в Анкирах был достроен новый храм, и в связи необходимостью его освящения Василий созвал в Анкиры епископов для обсуждения церковных дел[13]. На Анкирском соборе присутствовало немного епископов – всего двенадцать, в числе которых был и Евстафий Севастийский[14], однако прояснение положений веры и вероучительные формулировки, выработанные на этом соборе, нашли поддержку у большинства восточных епископов и приобрели большое значение в тогдашней церковной среде.

Анкирский собор издал послание, целью которого было в противовес активно заявившему себя неоарианскому движению прояснить некоторые положения веры, выработанные ранее на различных соборах. Автором этого послания является, вероятно, Василий Анкирский. В послании делается акцент, в частности, на том, что Отец и Сын подобны по сущности. Другим важнейшим документом, отражающим взгляды подобосущников, является т. н. «Памятная записка» (Ὑπομνηματισμὸς), написанная, возможно, летом 357 г. Автором «Записки», вероятно, также является Василий Анкирский. Цель написания «Записки» заключается в том, чтобы показать, что фор-

---

[10] Об этом свидетельствует Иероним (см.: О знаменитых мужах 89).

[11] *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.1.

[12] «При императоре Констанции он [Василий Анкирский] вместе с Евстафием Севастийским был главой македонианской партии» (Иероним. О знаменитых мужах 89).

[13] См.: *Созомен.* Церковная история 4.13; *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.2.

[14] Об этом можно судить по подписям, которые стоят после текста послания собора, приводимого у Епифания (см.: Панарион 73.11).

мулу «подобие по всему» (ὅμοιός κατὰ πάντα) следует понимать так же, как формулу «подобие по сущности» (ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν). Еще одним дошедшим до нас документом, в котором выражены взгляды подобосущников, является сохранившаяся у Епифания[15] проповедь Мелетия еп. Антиохийского. Мелетий был ставленником омиев («неподобников»), но тяготел к омиусианству. На встрече проариански настроенных епископов в 360 г. в Константинополе он произнес в присутствии епископов и императора Констанция проповедь, в которой он, прямо не используя омиусианские формулировки, приближается тем не менее к выражению взглядов, характерных для омиусианской доктрины, из-за чего Мелетий и был обвинен омиями в омиусианстве.

Сделаем краткий обзор идей, изложенных в послании Анкирского собора и в «Памятной записке».

В начале послания говорится, что оно направлено против тех, которые отрицают родственность (γνησιότητος) Сына Божия с Отцом[16] (т. е. против неоариан). Для этого епископы, прочитав послание Георгия Лаодикийского, решились разъяснить веру кафолической Церкви согласно с исповеданиями веры бывших прежде соборов – Антиохийского собора на обновление храма (341 г.)[17], а также Сардикийского (341 г.) и Сирмийского (351 г.).

Вера, переданная отцами с апостольских времен и выраженная в Писании, есть вера во Отца и Сына и Святого Духа, но не в бесплотного и воплотившегося, бессмертного и претерпевшего смерть, нерожденного и рожденного, – здесь, очевидно, имеет место полемика с учением Аэция, согласно которому «нерожденность» и «рожденность» – понятия, соответствующие сущностям Отца и Сына. Сама крещальная формула: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» – подразумевает, что Отец есть причина подобной Ему сущности (τὸν πατέρα αἴτιον ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας)[18]. Далее в послании весьма подробно объясняется, в чем заключается специфика имен «Отец» и «Сын», что стоит за этими именами.

«Отец» и «Сын» – не то же, что «Творец» и «тварь». Вместе с тем нельзя представлять Бога-Отца и Бога-Сына, заимствуя представление об отце и сыне из материального, тварного мира. Чтобы получить совершенное понятие об Отце и Сыне, нужно проделать следующую процедуру: свести представления о твари и Творце, а также сыне и отце к их логическим основаниям, удалив все материальные коннотации и выделив положительные, не связанные с материальной реальностью моменты этих концептов, а затем – объединить их. А именно из представления о рождении отцом сына следует удалить свойственные для телесных отцов, порождающих сыновей,

---

[15] Панарион 73.29–33.

[16] *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.2: 269.22–23 (Holl).

[17] На этом соборе, с одной стороны, был низложен свт. Афанасий Александрийский, а с другой – было осуждено радикальное арианство.

[18] Там же. 73.3: 271.16–17 (Holl).

моменты страстности, истечения, происхождения посредством семени, развитие через телесные природные силы, способствующие возрастанию и убыванию, и тогда придем к представлению о происхождении бестелесного Сына от бестелесного Отца. Затем из представления о творении Творцом твари следует удалить вещественность твари, ее существование «вне» Творца. Далее, в представлении о Творце и твари следует оставить момент непретерпеваемости (ἡ ἀπαθὴς)[19] Творца, т. е. независимости Его от творения, моменты совершенства (τελεία) твари и произведенности ее волею Творца, а также момент устойчивости (πάγιος)[20] в бытии творения, произведенного Творцом. Соответственно, в представлении об Отце и Сыне остается мысль о происхождении путем рождения одного живого существа от другого, притом что происшедшее существо подобно по сущности своей причине, т. е. имеет сущность такую же, как она, поскольку отец всегда является отцом сына, имеющего сущность подобную отеческой. Таким образом, каждая из этих парадигм: «Творец – тварь» и «отец – сын» для составления совершенного представления о Боге-Отце и Боге-Сыне подходит своей одной стороной: парадигма «Творец – тварь» привносит представление о непретерпеваемости производящего и о произведении посредством воли производящего – произведения, которое существует согласно с волей произведшего его; также эта парадигма указывает на отсутствие в произведенном развития в плане возрастания и убывания. Парадигма же «отец – сын» привносит представление о происхождении одного существа от другого, притом что первое подобно по сущности последнему и является живым. Важно, что в послании сказано о том, что если удалить представление о *подобии по сущности* производящего существа и производимого, то останется лишь представление о Творце и твари, но не об отце и сыне, что, конечно, недопустимо в плане речи о Боге-Отце и Боге-Сыне[21]. Чтобы еще глубже прояснить отличие Сына от тварного мира, в послании эксплицитно различаются две энергии Бога – творческая энергия, которой Бог творит тварный мир, и энергия, согласно которой Бог мыслится как Отец единородного Сына[22].

Итак, Отец особым и, так сказать, единородным образом (ἰδίως καὶ μονογενῶς) рождает Сына[23]. Если Христос – не Сын, то Он будет всего лишь первым из тварей и орудием Творца (Который в этом случае не был бы Отцом)[24], что утверждать нечестиво, – здесь мы опять встречаем аргументы полемики против доктрины неоариан.

[19] Там же 73.3–4: 272.4.24 (Holl).

[20] Там же 73.3–4: 272.5.25 (Holl). В дореволюционном русском переводе понятие πάγιος передано как «дебелость» (Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 4. М., 1863–1885. 4. Сс. 300, 301), что сбивает с толку при попытке понимания мысли послания.

[21] Там же 73.4.

[22] Там же 73.4: 273.15–17 (Holl).

[23] Там же 73.5: 274.21–22 (Holl).

[24] Там же 73.4: 274.1–8 (Holl).

Только Христос в собственном смысле Сын Божий, в то время как тварные существа могут называться сынами Божиими в переносном смысле[25].

В послании критикуется силлогистический и диалектический метод богословствования в пользу ведающей веры[26]; очевидно, имеется в виду характерный для Аэция метод выстраивания силлогизмов для познания положений христианского учения. Представление о совершенном и бесстрастном рождении Отцом Сына следует из Писания, исходя из которого мы прикладываем к Сыну имена Премудрости, Жизни и т. д. Если Сын есть Премудрость, происходящая от премудрого Бога, то нелепо приписывать этой Премудрости какую-либо страстность[27]. В этом плане в послании развивается оригинальное учение об именах Сына в их отношении к свойствам Отца. Автор послания имеет в виду, что то свойство Отца, которое выражается в языке посредством прилагательного, в отношении Сына являет существительное, т. е. свойства Отца ипостазируются в Сыне. А именно: Отец есть премудрый, причем премудрый не по причастию (μήτε μεθέξει) и не как то, что Отец мог бы в Себя воспринять, но Он премудрый в самой Своей сущности. Сын же является Премудростью[28] и как сущность происшедшая от сущности, причем подобная произведшей ее сущности, Он есть Премудрость не как некое свойство, не имеющее своей ипостаси, но Он – ипостасный Сын[29].

Автор послания не преминул разъяснить, что такое «подобие»: «Подобное (ὅμοιον) не может быть тождественным (ὅμοιον) с тем, чему оно подобно»[30]. Затем приводится несколько странный пример, поясняющий сказанное: как говорится в Писании, Сын сделался «подобным человекам» (Флп. 2, 7), – это значит, что Он был не *тождественным* всем людям, но именно *подобным*, что проявляется в том, что Сын хотя и «находился в страстях» (γενέσθαι ἐν τοῖς πάθεσι) – претерпевал голод, жажду, необходимость во сне, – но опять-таки, согласно сказанному в Писании, Он был «*в подобии* плоти греховной» (Рим. 8, 3), т. е. – не был в тождестве с плотью греха[31], через претерпевание страстей не совершал движения ко греху. Т. е. пример, приведенный в послании, подразумевает, что как Сын по Своему человечеству подобен, но не тождественен человеческой природе, так же по Своему Божеству Он не тождественен Отцу. Что же стоит за этим странным примером? Это тем более важно

---

[25] *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.5: 274.26–275.14 (Holl).

[26] Там же 73.6: 275.21ff. (Holl).

[27] Там же 73.6: 276.13–15 (Holl).

[28] Ср.: Притч. 3, 19; 9, 1.

[29] *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.6: 276.13–22 (Holl). Отметим, что русский перевод этого места: Творения святого Епифания Кипрского… Ч. 4. С. 307 – следует, вероятно, изданию Миня, в то время как в издании «Панариона» К. Холлем здесь принято иное чтение, расходящееся с чтением в издании Миня. См. также: Панарион 73.10: 288.8–10 (Holl).

[30] Там же 73.8: 279.7–8 (Holl).

[31] Там же 73.8: 279.8–15 (Holl).

понимать в связи с тем, что, судя по т. н. 19-й анафеме – анафеме на исповедующих единосущие, для подобосущников «тождесущие» (ταὐτοούσιος) и «единосущие» (ὁμοούσιος), очевидно, представляют собой синонимы[32], а значит, понимая, что в доктрине подобосущников стоит за представлением о тождественности по сущности, мы будем знать, как они понимали «единосущие».

Джеффри Стинсон обращает внимание на то, что в данном случае «быть тождественным по сущности» означает не нумерическую тождественность (как нередко понимают представление подобосущников о «тождественном по сущности»), но единый способ происхождения[33]. Действительно, как пишет автор послания, «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14), однако Христос «не по всему» (οὐ κατὰ πάντα) стал человеком – по той причине, что Он был рожден не от семени и совокупления, без истечения, страсти и вожделения[34]. Рожден Он был чудесным, не поддающимся рациональному пониманию человека образом и, аналогично способу рождения Сына по Его человечеству, способ рождения Сына Отцом, по Божеству Сына, как об этом говорится в «Памятной записке» – «до всякой мысли и рассуждения (πρὸ πάσης ἐννοίας καὶ πάντων λογισμῶν)»[35]. В «Памятной записке» акцент на способе происхождения Сына делается в большей степени; там говорится, что по Своему человечеству Сын Божий воспринял плоть от Девы, которая по этой причине у него та же, что и у всех людей. Однако Сын *подобен* людям, поскольку родился не от мужского семени и совокупления; также и от Отца Сын рождается без истечения, претерпевания и разделения (ἄνευ ἀπορροίας καὶ πάθους καὶ μερισμοῦ), и потому подобен Отцу, а не тождественен Ему[36]. Указывая на то, что тождественность по сущности в доктрине подобосущников предполагает единый способ происхождения, Стинсон отмечает, что это понимание предполагает материалистические импликации (the materializing implication)[37], но не уточняет, в чем эти импликации находят свое проявление.

Однако, может быть, противопоставляя *подобие* по сущности, которое имеет место у Сына по человечеству с людьми и по Божеству с Отцом, *тождественности* по сущности (которое, вероятно, подобосущники понимали как единство по сущности, *единосущие*), имеющей место у индивидов человеческого рода, автор послания

---

[32] См.: «И если кто, признавая Отца и по власти, и по сущности Отцом Сына, почитает, однако же, Сына единосущным и тождесущим (ὁμοούσιον δὲ ἢ ταὐτοούσιον) с Отцом – анафема да будет!» (*Епифаний Кипрский.* Панарион 73.11: 284.5 (Holl)).

[33] *Steenson J.* Basil of Ancyra on the meaning of Homoousios // Arianism: Historical and theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5–10, 1983 / Ed. R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985. P. 269.

[34] *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.9: 279.22–26 (Holl).

[35] Там же 73.15: 288.15 (Holl).

[36] Там же 73.17: 290.2–13 (Holl).

[37] *Steenson J.* Basil of Ancyra… P. 270.

под тождественностью по сущности имеет в виду не только единство индивидов одной сущности по способу происхождения, но и обладание частью сущности – в том смысле, что когда земной сын происходит от земного отца, он буквально обладает частью сущности, материального подлежащего отца (как и вообще родителей). Подобным образом понимали «единосущие» Арий и ариане[38], и такое понимание не противоречит, а скорее находит свое согласие с текстами подобосущников. Этот взгляд на понимание подобосущниками тождества по сущности, в его отличии от подобия по сущности, позволяет разрешить противоречие, которое, казалось бы, имеет место в послании. Действительно, сначала приводится пример сына, порожденного отцом, как сущности живой и *подобной* сущности отца (см. выше), имея в виду, что у всех человеческих сынов сущность подобная сущности их отцов, затем же проводится различие между тождественностью по сущности, характерной для людей, и подобием по сущности, которое имеет Сын Божий в отношении человеческого рода, индивиды которого являются тождественными между собой по сущности. Понимание тождественности по сущности в учении подобосущников лишь как единого способа происхождения не разрешает этого противоречия, поскольку не позволяет провести границу между так понимаемой тождественностью по сущности в его противопоставлении подобию и тем, что говорилось о подобии по сущности между отцами и сынами.

Разрешение этого противоречия может заключаться в том, что, вероятно, в рамках доктрины подобосущников предполагалось, что земные, «материальные» отцы и сыны – и подобны, и тождественны по сущности друг другу: «подобны» в смысле того, что имеют сущность такую же по виду, как их отцы, и «тождественны» – в том смысле, что каждый человек обладает частью материального подлежащего отца. В то же время Сын Божий – подобен, но не тождественен по сущности другим человеческим индивидам: Он не тождественен по сущности в том смысле, что в отношении происхождения Его по человечеству нельзя говорить об отце, «истечение», или «разделение» которого привело бы к Его рождению; Сын подобен, но не тождественен по сущности Богу-Отцу, поскольку рождается Отцом без какого-либо разделения, непредставимым для нас (знакомыми только с рождением через «истечение», или «разделение») образом.

Это понимание согласуется и с фрагментом из Созомена, на который обращает внимание Стинсон[39]. Созомен следующим образом говорит про понимание подобосущниками понятий «подобосущный» и «единосущный»:

> Между тем евсевиане и некоторые другие из епископов, славившихся тогда на Востоке красноречием и жизнью, стали, как известно, различать выражения: «единосущный» и «подобный по сущнос-

---

[38] См.: *Афанасий Александрийский.* Послание о соборах 16: 3.2 (Opitz). (см. в разделе, посвященном Арию, в данном томе «Антологии»).

[39] *Steenson J.* Basil of Ancyra… Pp. 272–273.

ти» (κατ᾽ οὐσίαν ὅμοιον), что называлось у них «подобосущием» (ὁμοιούσιον), – на том основании, будто «единосущный» относится собственно к существам телесным, например, к людям и прочим живым существам, к деревьям и растениям, которые получают бытие и сущность из подобного (ἐξ ὁμοίου), а «подобосущие» относится к существам бестелесным (ἀσωμάτων), например, к Богу и ангелам, из которых каждое мыслится само по себе, в собственной сущности (κατ᾽ ἰδίαν οὐσίαν)[40].

Итак, по сообщению Созомена, подобосущники относили единосущие к вещам материального мира, для которых характерно обретение бытия и сущности «из подобного», в то время как для существ мира нематериального это невозможно, и такие существа являются «подобосущными». Однако похожее понимание телесного и бестелесного мира было и у неоариан: Евномий, ученик Аэция, по сообщению свт. Григория Нисского, утверждал, что «умные существа» (ангельские силы) отличны одна от другой по своим природам и не имеют между собой какой-либо общности[41]. Тем не менее есть основания утверждать, что имеется существенная разница между позицией неоариан и подобосущников. Позиция неоариан, насколько можно судить, основана на том представлении, что какая-либо общность характерна в первую очередь для материального мира и чем выше по иерархии бытия, тем в меньшей мере возможна общность[42], именно поэтому природы умных сил отличны одна от другой. Позиция же подобосущников заключается в том, что имеется некий видовой признак для существ как области телесного, так и бестелесного. В отношении последнего об этом ярче всего свидетельствуют места из «Памятной записки», где говорится об Отце как духе и Сыне как духе, происшедшем от Отца: «Сын, будучи духом и от Отца духовно рожденный, по духу есть одно и то же с духом. <...> Сын как дух происходит от Отца, и на основании понятия о духе одно и то же с Отцом»[43], т. е. подразумевается, что у Лиц Троицы есть некое общее свойство. Когда же идет речь о «собственной сущности» ангельских существ (о чем сообщает Созомен), очевидно, имеется в виду, что каждое из них есть особый индивид, объединенный с другими существами того же рода определенным обобщающим признаком, так же как в случае Лиц Троицы.

Заканчивается послание Анкирского собора 19-ю анафематствованиями, часть из которых направлена против учения Маркелла Ан-

---

[40] *Созомен.* Церковная история 3.18, цит. по изд.: Церковная история Эрмия Созомена... Сс. 213–214.

[41] *Григорий Нисский.* Против Евномия 3.5.63–64 (Jaeger) (см. в разделе, посвященном Евномию, в данном томе «Антологии», а также: *Бирюков Д. С.* Неоплатонические элементы в неоарианстве (Евномий и Ямвлих) // Вестник молодых ученых. 4, 2006 (Философские науки 2, 2006). Сс. 37–43).

[42] Там же 3.5.61 (Jaeger).

[43] *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.17: 290.7–9; 18: 290.16–18 (Holl). О том, что и для Святого Духа, как и для Отца и Сына, также характерно то свойство, что Он – дух, см.: Там же 73.16: 288.23 (Holl).

кирского (который понимался как еретик, следующий учению Савеллия) и в целом против савеллианского понимания соотношения Лиц в Троице; другая часть анафематствований направлена против неоарианской триадологии.

В заключение укажем на один из важнейших аспектов учения подобосущников, выраженный в «Памятной записке». В целом подобосущники не различали понятий «сущность» и «ипостась». Эти понятия у них близки и указывают на некую единичную бытийственность, хотя «сущность» может указывать и на то, что свойственно для множества индивидов, а для понятия «ипостаси» характерно употребление в контексте, когда речь идет о трех Лицах Святой Троицы[44]. В этой связи в плане истории развития богословского языка важно отметить, что в «Памятной записке» вводится представление об ипостасных свойствах (идиомах), отличающих каждую ипостась от других:

> Восточные для того говорят об ипостасях, чтобы прояснить существенные и действительно существующие особенности (τὰς ἰδιότητας) Лиц. <...> Особенности самостоятельно и реально существующих Отца и Сына и Святого Духа восточные справедливо называют ипостасями Лиц, самостоятельно существующих, не признавая этих ипостасей тремя началами или тремя богами[45].

Таким образом, принимается, что каждому Лицу Троицы соответствует своя особенность, отличающая Его от других Лиц. Причем три Лица, различающиеся посредством особенностей, не являются тремя самостоятельными началами, тремя богами, но «Божество едино, Которое объемлет все через Сына во Святом Духе»[46]. Этот богословский язык лег в основу новоникейского богословия и прочно утвердился в православной богословской традиции.

Завершим данный очерк словами В. П. Виноградова, посвященными этому крайне важному моменту учения подобосущников: «У староникейцев акт рождения является основанием для раскрытия мысли в общности Сына Отцу по сущности. Омиусиане удерживают эту старую позицию, но одновременно сильно выдвигают новую позицию, где акт рождения берется как момент, обусловливающий именно ипостасное различие Сына от Отца, как ἰδιότης Лица Сына в отличие от Лица Отца»[47].

Д. С. Бирюков

---

[44] В целом подробный анализ коннотаций, которые несет у подобосущников понятие ипостаси, см. в статье замечательного русского дореволюционного исследователя сочинений подобосущников В. П. Виноградова: О литературных памятниках полуарианства. VI–VIII // Богословский вестник. 3:3, 1911. Сс. 552–557.

[45] *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.16: 288.20–31 (Holl).

[46] Там же 73.16: 288.32–289.1 (Holl). В этой фразе и подобных ей, впрочем, еще проявляется определенный субординацианизм в богословском языке подобосущников, когда «Божество» отождествляется с «Отцом».

[47] *Виноградов В. П.* О литературных памятниках. VI–VIII... С. 751

ПОСЛАНИЕ АНКИРСКОГО СОБОРА[1]

2. Святой собор, собравшийся в Анкире незадолго до Пасхи из различных епархий, почтеннейшим господам и единодушным сослужителям, сущим в Финикии и прочих местах, мыслящим одинаково с нами, желает о Господе здравия. <...>

3. У нас есть вера во Отца, и Сына, и Святого Духа. Ибо так научил своих учеников Господь наш Иисус Христос, сказав: «Шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19). Посему возрожденные в сию веру мы должны благочестиво разуметь понятия, выраженные сими именами. Ибо не сказал: крестяще их во имя бесплотного и воплотившегося, или бессмертного и испытавшего смерть, или нерожденного и рожденного, но во имя Отца и Сына и Святого Духа, дабы слыша сии наименования, изъятые от естественных предметов, мы представляли Отца виновником подобной Ему сущности, и слыша наименование сына, разумели Сына подобным Отцу, Которого Он – Сын. Итак, мы веруем во Отца, и Сына, и Святого Духа, не в Творца и тварь. Ибо иное есть Творец и тварь, и иное – Отец и Сын; потому что каждое из сих названий различается в понятии. И поелику говоря: тварь, я тем самым говорю, что прежде ее существует и Творец, то и слово: Сын, заимствованное от предметов телесных, по очищении нашего представления о страстях и истечениях, свойственных телесным отцам и сынам, дает нам понятие о существовании бестелесного Сына от бестелесного Отца. Поэтому Георгий присовокупил понятие и о твари, перенесенное от телесного, и поелику одно понятие твари не дает представления о Сыне, то, отличая нечто в понятиях Творца и твари, именно в понятии Творца сравнительно с тварью – бесстрастность, а в понятии твари – нечто дебелое, произведенное бесстрастным Творцом по Его хотению, он из понятий Отца и Сына, Творца и твари образовал для нас совершенное и чистое понятие об Отце и Сыне. Ибо, по отъятии от твари существования во вне, вещественности и прочего, что заключает в себе наименование телесной твари, – от твари останется, говорю, одно чистое и совершенное понятие о твари и творимом, по которому Творец восхотел создать Творимое. Итак, если отделить от понятий Творца и твари все это, мы получаем одно понятие о бесстрастном и совершенном Творце, и о дебелом, какова есть тварь, которую восхотел Он привести в бытие; следовательно, от наименований отца и сына, поелику мы научены веровать преимущественно в Отца и Сына, нам должно благочестиво принять это единое понятие.

4. Посему, если и в этом случае в представлении об Отце по отношению к Сыну отвлечем страстность и истечение и если помыслим, что Сын произошел не посредством семени и совершенствуется не телесными силами природы, направляемыми всегда к возращению и

---

[1] Тексты приводятся по изд.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 4. М., 1863–1885. Нумерация пунктов дается по стандартному разбиению 73-й гл. «Панариона» свт. Епифания.

убавлению, каковые свойства имеет все телесное, – тогда получится одно понятие о подобном. Ибо как по отвлечении всего от понятия твари, скажем опять, получается бесстрастность Творца, а в твари, согласно с Его волею, совершенство и дебелость: так точно и в понятиях Отца и Сына, по отвлечении всего телесного, получится одно происхождение, путем рождения, существа подобного и по сущности живого; поелику всякий отец мыслится отцом подобной ему сущности. Но если вместе со всеми признаками, отвлеченными от телесных наименований отца и сына, отвлечена будет и имеющаяся в уме нашем мысль о подобии по сущности живого существа с отцом, то не останется предметом мысли ни Отец, ни Сын, но Творец и тварь, или другие какие-либо наименования, которые сами от себя ничего объясняющего не доставляют. И будет, таким образом, Бог-Творец, но никак не Отец, потому что отцом называется отец не действия, но подобной ему сущности, происшедшей вследствие такового действия, как это ясно видно из естественных понятий. И Бог, совершающий многие действия, по одной деятельности мыслится Творцом неба и земли и всего, что в них, равно как есть Творец и невидимого, а Отец Единородного мыслится не как Творец, но как Отец родивший. Если же кто-нибудь вследствие предположения относительно телесных отцов и сынов, опасаясь, чтобы бестелесный не потерпел чего-либо, рождая так, чтобы рождаемое было несовершенным, и имея в виду прочее, что бывает с телесным отцом и сыном, отверг бы родственное отношение в понятии об Отце и Сыне, то он назвал бы Сына таким, как всякое иное творение, но уже никак не истинным Сыном. Таковой хотя бы назвал Его превосходящим все по своему величию, как, например, небо превосходит горы или холмы, он тем не менее низвел бы Его в род тварей, хотя бы и представлял Его превосходящим их по своему величию. Хотя бы представлял Его соделавшимся по необходимости первым, хотя бы послужившим в создании всех прочих тварей, тем не менее этим он не выделил бы Его из понятия творений. Это похоже на то, будто нет никакой разницы в том, если кто-нибудь берет с жертвенника уголь клещами, а не самою рукою, посредством которой искусство кузнечное выковывает железо (ибо и клещи и выкованное рукою железо относятся к роду творений). Так ничем ни будет отличаться от тварей Тот, чрез Которого все сотворено, если Он не Сын: так учит естественный разум. Будучи же сотворен, Он будет первым из тварей и орудием для Творца, посредством Которого Творец все делает.

5. И да не подумает кто-либо ложно производить понятия об Отце в собственном смысле и о Сыне в собственном смысле от так называемых обыкновенных сынов, поелику в таком смысле будет много сынов Божиих. Так говорится: «Сыны родих и возвысих, тии же мене отвергошася» (Ис. 1, 2); и еще: «Не отец ли един всех вас» (Мал. 2, 10)? И опять: «Елицы прияша Его, даде им область чадом Божиим быти; иже не от похоти плотския, ни от похоти мужескиа, но от Бога родишася» (Ин. 1, 12, 13). Кроме того, говорится и о неодушевленных предметах: «Родивый капли росныя» (Иов. 38, 28).

Сим-то еще более доказывается, что Он есть Сын Божий не по общему наименованию, точно так, как и те, будучи тварями, не имеют участия как таковые, в особом, единственном наименовании Сына. Церковь же верует, что Бог есть не только Творец тварей (ибо это признают и иудеи, и эллины), но что Он есть и Отец Единородного, имеющий не только творческую деятельность, по которой мыслится Творцом, но и особою силу, рождающую Единородного, по которой Он мыслится нами как Отец Единородного. Сему научая нас, блаженный Павел пишет: «Сего ради преклоняю колена моя ко Отцу, из Него же всяко отечество на небесех и на земли именуется» (Еф. 3, 14). Ибо как земными отцами именуются те, которые имеют сынов по подобию собственных сущностей, так именуется Отцом и Отец на небесах, от Которого получили название по сущности отцы на земле, поелику имеет Сына, рожденного от Него вполне, по подобию Его сущности. И не может быть применено к Единородному в переносном смысле одноименно понятие так называемых сынов Божиих. Ибо подобно тому, как ящиком в собственном смысле называется сделанное из бука вместилище, в общем же и несобственном смысле это название переносится и на ящики, сделанные из свинца, меди и иного какого-либо вещества; так и слова: «Родивый капли росныя» не должно понимать в существенном смысле (ибо наименование рождения употреблено здесь в несобственном смысле о творении); точно то же и в выражении: «Сыны родих и возвысих» (ибо и здесь это наименование употреблено в несобственном смысле для обозначения благорасположения и почести); то же и в выражении: «Даде им область чадом Божиим бытии» (ибо и это принимается в смысле добродетели и подражания Богу со стороны твари). Не так должно разуметь о Единородном, но Он назван так в собственном смысле, как Единый от Единого, подобный по сущности Отцу, от Которого рожденным Сыном и именуется и мыслится.

6. А если бы кто-либо по невозможности постигнуть это разумом, будучи не в состоянии сделать умозаключение, возымел мысль приписать Отцу страдание, или разделение, или истечение, и отвергнув веру, которая содержит благочестивую мысль об Отце и Сыне, стал бы требовать от нас разумных оснований, то и от него можно потребовать объяснений, как мог быть распят на кресте Бог? И каким образом «буйство» евангельской проповеди при отсутствии в ней силлогистики, как думают мнящиеся быть мудрыми сего мира, «мудрее человек есть», которых блаженный Павел не удостаивает даже словом? Этою силою, чуждою диалектического искусства, он посрамил мудрость сильных в диалектике: ибо сказал: аз приидох возвещая вам тайну Божию не в премудрости слова, да не испразднится крест Христов (1 Кор. 1, 17; 2, 1). Посему кто требует тайны в премудрости слова и имеет участие в объюродевшей мудрости, тому не должно поверять тайны, так как Павел верует не в премудрости слова, «да не испразднится крест Христов». А если он в этом случае и отвечает что-либо, то отвечает не в премудрости слова, но силою, чуждою диалектики, изобличая всякую умозаключающую мудрость,

как безумие, признает одну только веру ведущею ко спасению приемлющих проповедь. Он не отвечает на вопрос: каким образом Отец бесстрастно рождает Сына, дабы не испразднилась тайна сыновства Единородного от Отца, но изобличает объюродевшую мудрость разумных, как написано: «Где премудр, где книжник, где совопросник века сего» (1 Кор. 1, 20)? И говорит он не в премудрости слова, дабы чрез предположения от разума не испразднилось благочестивое понятие об Отце и Сыне, но проповедует верным без диалектических предположений, что Отец и Сын – бесстрастны, что Отец из Себя Самого без истечения и страсти родил Сына, – Сына, подобного Отцу по сущности, Совершенного от Совершенного и Единородного. Ибо нелепо, чтобы тот, кто слышит, что премудрость происходит от премудрого Бога, равно как и знает, что Он есть Отец рожденной от Него премудрости, приписал самой премудрости какую-либо страстность, когда сам же хочет представлять премудрость по сущности подобною Премудрому. Ибо если Премудрый Бог не достигает премудрости и не мыслится нами, как соделавшийся премудрым, но есть Сам безусловно – премудрый в самой сущности, то и Сын есть такая Премудрость, которая мыслится не как способность, но как сущность сама по себе, происходящая от сущности Премудрого. Эта Премудрость есть Ипостасный Сын, сущность, подобная по сущности Премудрому Отцу, от Которого произошла Премудрость – Сын. <...>

8. Итак, смотри, как и он передал в проповеданном нам от него Евангелии то, чему научен был от Премудрости. Ибо, тогда как Премудрость говорит: «Созда мя начало путей своих», он употребил слово «в начале», говоря: «В начале бе Слово», вместо же «созда мя» – «Бог бе»; дабы не словом произносимым, а самостоятельною ипостасью мы разумели бесстрастного от Отца Бога Слово. Вместо же «с Ним бех» (Притч. 8, 27) – «к Богу»; вместо «Мною [от века]» – вся Тем быша и без Него ничтоже бысть»; вместо «основа – еже бысть, в Том живот бе», – с чем равны слова: «Тем создана быша всяческая»; вместо: «премудрость созда себе дом» – «Слово плоть бысть»; вместо: «бех при Нем устрояя» (Притч. 8, 29) – «не может Сын творити о Себе ничесоже, аще не еже видит Отца творяща, яже бо Он творит, сия и Сын такожде творит» (Ин. 5, 19). Таким образом, в доказательство подобия по сущности Сына Отцу мы имеем свидетельство «при устех двою и триех свидетелей», ибо один называет Сына Премудростию Премудрого, другой – Единородное Слово Божие – Богом, а третий Сына Божия – образом, так что понятия: «Слово Божие», и «Премудрость», и «Образ» совершенно одинаковы, как выше сказано, и всеми ими обозначается по сущности Сын Бога и Отца. Сверх того, слово Божие приводит нас так же, как Фому, до осязания действительности подобия Сына Отцу по сущности, когда говорит: «Якоже Отец имать живот в Себе, тако и Сынови даде живот имети в Себе» (Ин. 5, 26). Ибо если слова: «Якоже Отец имать» понимаются так, что Он имеет живот не в другом (ибо не есть иное – Отец, и иное – жизнь в Нем, так чтобы одно понималось имеющим, другое –

имеющимся; но Сам Отец нераздельно есть жизнь, и как имеет ее Сам, так дал и Сыну, то есть нераздельно, как Отец), то очевидно, что Сын, имеющий таким образом жизнь, имеет ее не без рождения и не раздельно, но одинаково во всем по сущности, и нераздельно, как Отец. При этом ясно, что подобное отнюдь не может быть тождественным с тем, чему подобно: доказательством сего служит то, что Сын Божий «в подобии человечестем быв»; хотя и соделался человеком, но соделался не во всем тождественным человеку, «быв по подобию плоти греха» (Рим. 8, 8); Он, хотя и находился в страстях, которые служат причиною грехов плоти, каковы, например, голод, жажда и прочее, однако же не был в тождестве с плотью греха. Таким образом, и сими апостольскими свидетельствами возвещается подобие Сына с Отцом по сущности.

9. <...> Ибо как «в подобии человечестем» бывший, Он хотя и человек был, но человек не по всему, – человек по восприятию человеческой плоти, поелику «Слово плоть бысть», – однако же не был человеком, поелику был рожден не подобно людям, то есть не от семени и совокупления. Таким образом, Он – предвечный Сын – есть Бог, поелику Он – Сын Божий, а вместе с тем Он и человек, поелику Он – сын человеческий. Он не одно и то же с Богом Отцом родившим, равно как не одно и то же с человеком, поскольку родился без истечения и страсти, без семени и вожделения. Он был и «в подобии плоти греха», поскольку терпел во плоти голод и жажду и сон – каковыми страстями возбуждаются ко греху тела. Однако же подвергаясь вышесказанным страстям плоти, Он не возбуждался от них ко греху. Таким образом, будучи и Сыном Божиим, и «во образе Божии сый», и равен будучи Богу, Он имел свойства Божества, по существу будучи бестелесным и подобным Отцу по Божеству, и по бестелесию, и по действиям; но вместе с тем подобен был плоти, поелику был плотию и подвергался страданиям плоти. Однако же, Он не был одно и то же с нею; поелику, будучи Богом, Он не есть образ Бога, но Бог, не равен Богу, но Бог, не будучи, однако же, самодержавным, как Отец. Итак, Он не был человеком относительно склонности ко греху, но был подобен человеку по деятельности: «Яже бо Отец творит, и Сын такожде творит». Посему во время здешней жизни Он подобно живущим во плоти приходил в движение, но не греховное. Ибо нелепо представлять, будто бы Он перешел от состояния естественного в состояние противное природе, то есть из Бога, соделавшись сыном человеческим, стал подобен сынам природы, т. е. людям естественным, в том, что в Нем Самом было выше естества, а в том, что в Нем Самом было естественно, не был подобен Отцу по естеству, будучи Богом, рожденным от Бога. И очевидно, что не признающие Сына подобным Отцу по сущности признают Его уже не Сыном, а только тварью, и Отца – не Отцом, но Творцом; так как понятие «подобный» приводит не к тождеству Сына с Отцом, а к представлению о подобии по сущности и о неизреченном бесстрастном с Ним родстве. Итак, скажу опять, как выражения: «В подобии человечестем и в подобии плоти греха» приводят, на основании сказанного, к поня-

тию не о тождестве с человеком, но о подобии по сущности, так точно и Сын, подобный Отцу родившему, будет иметь сущность свою не в тождестве с Отцом, но только в подобии.

10. А если кто, внимая мудрости мира, которую посрамил Бог, не будет внимать премудрой проповеди Слова и с верою не исповедует подобия по сущности Сына с Отцом, и только лжеименно называет Отца и Сына, но в действительности не исповедует ни Отца, ни Сына, а только Творца и тварь, кто обобщает понятие об Отце и Сыне с понятием прочих тварей и хочет мудрствовать, что Сын есть первая из тварей или по необходимости, или по превосходству величия, и не исповедует церковной веры в Отца и Сына, и решается благовествовать вопреки тому, как о сем благовествовали нам апостолы – анафема да будет! И следуя блаженному Павлу: «Мы предрекохом и ныне паки глаголем» (Гал. 1, 9) и вынуждаемые необходимостью говорим: если кто, слыша о едином премудром Отце и Премудрости – Его Единородном Сыне, считает Премудрость за одно и то же с единым Премудрым, отрицая бытие Сына, – анафема да будет! И если кто, слыша о премудром Отце и Премудрости – Сыне Его, сию самую премудрость признает по сущности не подобною премудрости премудрого Бога, таковой как не почитающий Премудрого истинным Отцом премудрости – анафема да будет! И если кто, разумея Отца Богом, а сущего в начале Бога-Слово представляет тождественным с тем Богом, у Которого Он был Словом и Богом, таковой как не признающий Его истинным Сыном – анафема да будет! И если кто, слыша о Боге – Слове, Единородном Сыне Бога, у Которого есть Слово и Бог, сего Бога и Слово Отчее почитает по сущности не подобным Богу и Отцу, у Которого в начале был Единородный Бог-Слово, таковой как не почитающий Его истинным Сыном – анафема да будет! И если кто, слыша, что Сын есть образ Бога невидимого, почитает этот образ тождественным с Богом невидимым, таковой, как не исповедующий Его истинным Сыном – анафема да будет! И если кто, слыша о Сыне Единородном, что Он есть образ Бога невидимого, будет Сына, Который есть образ Бога невидимого, Которого Он умопредставляется образом по сущности, признавать неподобным по сущности, таковой как не признающий истинного Сына – анафема да будет! И если кто, слыша Сына, говорящего: «якоже Отец имать живота в себе, тако даде и Сынови живот имети в себе» (Ин. 5, 26), почитает принявшего от Отца живот и исповедующего: «Аз живу Отца ради» (Ин. 6, 57), тождественным с Тем, Который дал живот, – анафема да будет! И если кто, слыша слова: «Якоже Отец имать живот в Себе, тако и Сынови даде живот имети в Себе», почитает Сына не подобным по сущности Отцу, свидетельствуя, что он так понимает, как сказано, – анафема да будет! Ибо очевидно, что так как жизнь, мыслимая в Отце, обозначает сущность, и так как под жизнью Единородного разумеется сущность, рожденная от Отца, то частица «тако» означает подобие сущности с сущностью.

11. И если кто, слыша слова Его: «Созда Мя» и еще: «Рождает Мя», думает, что и те и другие относятся не к одному и тому же по

сущности, но почитает тождественными слова: «рождает Мя» с словами «созда Мя», таковой как не признающий на основании этих двух выражений «созда Мя» и «рождает Мя» Сына бесстрастно совершенным, а исповедующий Его только тварью, а отнюдь не Сыном, вопреки благочестивой мысли, переданной премудростью в сих двух выражениях, – анафема да будет! И если кто слышит, что Сын открывает нам Свое по сущности подобие Отцу в сих словах: «Якоже бо Отец имать живот в себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе», а о подобии по действию учит в таких словах: «Яже бо Отец творит, сия и Сын такожде творит», и между тем допускает одно подобие по действию, а подобие Сына по сущности, которое есть главнейший член нашей веры, отвергает, таковой как лишающий себя вечной жизни, состоящей в познании Отца и Сына, – анафема да будет! И если кто, извещая, что верует в Отца и Сына, Отца почитает Отцом не сущности Ему подобной, а действия, таковой как дерзающий произносить относительно сущности Сына Божия «скверныя суесловия» (1 Тим. 6, 20) и отрицающий, что Он есть истинный Сын, – анафема да будет! И если кто, мысля, что Сын по сущности подобен Отцу, Сыном Которого разумевается, признает Сына или тождественным со Отцом, или частью Отца, бестелесного Сына почитая происшедшим от бестелесного Отца чрез истечение или страсть, подобно телесным сынам, – анафема да будет! И если кто по той причине, что Отец никогда не мыслится Сыном и Сын никогда не мыслится Отцом, почитает Сына иным в отношении к Отцу, потому будто, что Иной есть Отец и Иной есть Сын, как сказано: «Ин есть свидетельствуяй о Мне» и еще: «Свидетельствует пославый Мя Отец» (Ин. 5, 32), и если таковой на основании благочестивого церковного понятия о свойстве лиц Отца и Сына, опасаясь, чтоб Сын не мыслился тождественным со Отцом, говорит, что Сын по сущности не подобен Отцу, – анафема да будет! И если кто Отца Единородного Сына мыслит Отцом во времени и не верует, что предвечно и вопреки всяким человеческим представлениям о времени Единородный Сын бесстрастно произошел от Отца, таковой как преступающий апостольскую проповедь, отвергающую времена относительно Отца и Сына и верно научающую нас: «В начале бе Слово и Слово бе к Богу и Бог бе Слово», – анафема да будет! И если кто Отца признает по времени старейшим Единородного, от него происшедшего, Сына, Сына же юнейшим Отца по времени, – анафема да будет! И если кто вечность Ипостаси Единородного Христа, происшедшего от Отца, переносит на нерожденную сущность Бога, таковой как допускающий сыноотца – анафема да будет! И если кто признает Отца Отцом Единородного Сына только по власти, а не по власти и вместе по сущности, таковой как принимающий только власть и обобщающий Его с прочими тварями, а не признающий Его истинным, родным Сыном от Отца, – анафема да будет! И если кто, признавая Отца и по власти и по сущности Отцом Сына, не почитает, однако же, Сына единосущным и тождесущим со Отцом – анафема да будет!

Подписали: Василий, Евстафий, Иперехий, Аэций, Еортик, Гимнасий, Мемнон, Евтих, Северин, Евтихий, Алкимид, Александр: так верую, как написано и подтверждаю подписью.

Здесь конец.

ПАМЯТНАЯ ЗАПИСКА
Василия и Георгия и их приверженцев

12. Наименование сущности не встречается ни в Ветхом, ни в Новом Завете, но смысл его всюду встречается, и прежде всего в тех словах, которые сказал Бог, посылая Моисея: «Тако речеши сыном израилевым: Сый» (Исх. 3, 14). Здесь прежде всего разумеется Отец, «из Него же всяко отечество на небеси и на земли именуется» (Еф. 3, 15). Он ни от кого не произошел, но есть виновник всего существующего. Но поелику и Сын есть «Сый» и принял в сем общение, то Павел Самосатский и Маркелл в словах Евангелия от Иоанна: «В начале бе Слово» нашли повод к тому, чтобы не признавать Сына Божия истинно Сыном, но, получив повод в наименовании: «Слово», захотели сказать, что Сын Божий есть речение и звук из уст исходящий. По этому вопросу, дабы доказать, что Сын имеет ипостась, есть действительно существующий и есть «Сый», а не речение, отцы, осудившие Павла Самосатского, принуждены были назвать Сына сущностью, показывая этим наименованием сущности различие между несуществующим само по себе и существующим. Ибо речение само по себе есть нечто несуществующее и не может быть Сыном Божиим, – поелику в таком случае было бы много сынов Божиих: ибо известно, что Отец многое говорит Сыну, например, «да будет твердь, да будут светила, да изведет земля», и еще: «сотворим человека». Итак, Отец говорит Сыну, и слова Божии, которые говорит Сыну, не суть сыны. Но Сын, с Которым говорит Отец, между прочим, благочестиво называется хлебом, и жизнью, и воскресением, именуется еще и Словом, поелику есть истолкователь воли Божией. Итак, дабы еретики, обольщая простецов, не почитали Сына тождественным с словами от Бога глаголанными, Отцы, показывая различие между Сыном Божиим и словами Божиими, назвали Сына, как я сказал, сущностью. Таким образом, они установили различие, что хотя и Бог есть «Сый», и слова, которые Он говорил, существуют, но они не сущности Бога, а словесные действия. Сын же, будучи Словом, есть не словесное действие Бога, но, будучи Сыном, есть сущность. Но хотя и Отец – «Сый», и Сын – «Сый», однако же Сын есть «Сый» таким образом, что имеет от Бога родственное бытие, и Сын мыслится Словом не как слова, от Бога глаголемые; ибо те имеют бытие в говорящем, а Он имеет бытие в том, что рожден от Отца, слушает Отца и служит Отцу. Итак, сию ипостась Отцы назвали сущностью.

13. Поэтому мы разумеем Сына подобным Отцу во всем, борясь с возникшею в Церкви в наши дни ересью. Ибо и нынешняя ересь

объявляет, что Сын подобен Отцу хотением и действием, но в других отношениях не подобен Отцу. У нынешних новых еретиков определяется, что хотение Сына и действие Сына подобны хотению Отца и действию Отца, но Сам Сын не подобен Отцу. И посему хотение Сына и действие соглашаются признать подобным хотению Отца и действию, но Сына не соглашаются признать подобным Отцу, поелику утверждают, что Сын не был от Бога рожден, но есть только тварь и от прочих тварей различествует тем, что превосходит их величием, и что произошел первым из всех, и что служением Его пользовался в создании прочих тварей Бог. Поелику, говорят еретики, прочих тварей создал Бог чрез Сына, Самого же Сына не чрез кого-либо, но Сам Его создал и сотворил его превосходящим по величию и силе всех тварей, по сей причине назвал Его Единородным Сыном.

14. Мы же, последователи Кафолической Церкви, приняв исповедание веры от Божественных Писаний, содержим так, что Отец есть Отец подобного Ему Сына, и Сын – подобен Отцу, Которого Отца Он мыслится Сыном. Сие постановляем и таким образом очищаем ум наш от заблуждений Савеллия и прочих, и думаем, что ни Сын не может быть Отцом, ни Отец не может быть Сыном, но Сын есть Сын и Отец есть Отец, а не Сын. Ибо в сем состоит точное различение лиц, по которому Отец есть всегда Отец бесплотный и бессмертный; а Сын есть всегда Сын и никогда не есть Отец; говорим: «всегда» в том смысле, что Его Ипостась не подлежит ограничению времени и непостижима; по воле же Отца Он принял плоть и за нас подвергся смерти. Несмотря на такое правильное разграничение, эти странные поборники ереси стараются пустить в ход два положения: во-первых, не употреблять названий «Отец» и «Сын», но «нерожденное» и «рожденное», думая таким образом ввести еретическое мудрование в Церковь. Знают же эти мудрецы в делах божественных, что наименование «нерожденный» ниже наименования «Отец», потому что под «нерожденным» разумеется то, что не родилось[2], но отнюдь оно не обозначает, есть ли оно – Отец. Наименование же «Отец» полнее наименования «нерожденный». Ибо в нерожденном, говорю, не выражается сила Отца, а в наименовании «Отец» выражается вместе и то, что Отец не есть Сын, если выражение Отец понимать в собственном смысле, и то еще, что Он есть виновник подобного Ему Сына. <...>

15. <...> Но тем, которые пишут, что Сын подобен хотением и не подобен сущностью, скажем наперед: если они без коварства и чистосердечно признают Сына подобным во всем, то, когда они стараются изгнать из употребления наименование сущности, их покушение окажется совершенно пустым. Они ничего не выиграли, когда были поставлены в необходимость исповедовать Сына во всем подобным Отцу. Ибо если Сын, как они признали, во всем подобен

---

[2] Полемика с неоарианами. См. статью, посвященную Аэцию, в данном томе «Антологии».

Отцу, как и действительно подобен, значит, подобен не хотением только и действием, как определяют они, но и существованием, и Ипостасью, и бытием, как Сын. Это выражение: «*во всем*» сразу объемлет собою все и не допускает никакого различия, когда признано всеми, что ни Сам Отец не подобен Себе Самому, ни Сын не подобен Себе Самому, но Сын подобен Отцу, и тем самым, что Он подобен Отцу во всем, Он есть Сын, а не Отец. Как совершенный от совершенного Отца, Он прежде всякого представления и всякой мысли, прежде времен и веков рожден по подобию Отца так, как знает о сем только Отец, бесстрастно родивший Его из Себя Самого, и Сын, от Него имеющий бытие, и тот, кому откроет Он, то есть кому из нас дарует в созерцании Его Самого достойно уразумевать Его Отца.

16. И да не смущает кого-либо наименование ипостасей. Восточные для того употребляют наименование ипостасей, чтобы объяснить существенные и действительно существующие свойства лиц. Ибо хотя дух – Отец, дух – Сын, дух и Святой Дух: однако же отсюда не мыслится, что Сын есть Отец. Существует и Дух, который не мыслится Сыном, каков и не есть, но существует самостоятельно, как Дух Святой. И Святой Дух не есть ни Отец, ни Сын, но Святой Дух, от Отца чрез Сына даруемый верным. Посему свойства самостоятельно и действительно существующего Отца и Сына и Святого Духа, как мы сказали, восточные справедливо называют ипостасями лиц, самостоятельно существующих, не признавая этих ипостасей тремя началами, или тремя богами. Ибо они анафематствуют тех, которые говорят, что три бога. Они не признают Отца и Сына за двух богов, но исповедуют, что Божество едино, которое объемлет все чрез Сына во Святом Духе; исповедуют едино Божество, и едино царство, и едино начальство. Вместе с тем они благочестиво различают лица в свойствах ипостасей, то есть представляют Отца самостоятельно существующим с отеческою властью, и признают Сына не частью Отца, но чисто родившимся от Отца, совершенным от совершенного, и существующим самостоятельно. Исповедуют и Святого Духа, Которого Божественное Писание именует Утешителем, и признают, что Он самостоятельно существует от Отца чрез Сына. Как Утешитель, Дух Истины учит нас истине, которая есть Сын (ибо «никто же может рещи Господа Иисуса точию Духом Святым» (1 Кор. 12, 3)), так и Сын, Который есть истина, научил нас благочестно знать, что истинный Бог есть Отец Его, когда сказал: «Видевый Мене, виде Отца» (Ин. 14, 9). Посему во Святом Духе мы достойно уразумеваем Сына, а в Единородном Сыне достойно и благочестно прославляем Отца; и это есть печать веры, с каковою печатью повелел крестить Спаситель и Господь Иисус Христос, говоря: «Шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19).

17. Хотя выше нами пространнее сказано о подобии Сына со Отцом во всем, впрочем, мы не поставим себе в труд и теперь кратко заметить, что апостол, назвавший Сына образом невидимого Бога и сим научивший, что Сын подобен Отцу, – в другом месте передал нам, как должно мыслить о Сыне. В послании к Филиппийцам он

говорит: «Иже во образе Божии сый не восхищением непщева быти равен Богу, но себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечестем быв» (Флп. 2, 6–7); а в послании к Римлянам говорит: «Немощное бо закона, в немже немоществоваше плотию, Бог Сына своего посла в подобии плоти, и о гресе осуди грех во плоти» (Рим. 8, 3). Таким образом, сими двумя свидетельствами из двух посланий мы научены от понятия о телесном благочестивому понятию о подобии в бестелесном Отце и Сыне. Ибо выражения «зрак раба приим» и «в подобии человечестем быв» показывают, что Он воспринял плоть от Девы; посему плоть, которую воспринял Сын Божий, одинакова с плотию человеческою. Выражение же «в подобии человечестем» означает, что Он родился не от семени, подобно людям, и не от совокупления мужеского. Равным образом и Сын, будучи духом, и от Отца духовно рожденный – по духу есть одно и то же с духом, как по плоти – происшедший от плоти Марии, есть одно и то же с плотью. Но поелику Он родился от Отца без семени, страдания и разделения, то Он подобен Отцу и не тождествен, равно и Сын по плоти есть только в «подобии человечестем», но не во всем одно и то же с человеком.

18. Таким образом, в послании к Филиппийцам апостол научил нас, как ипостась Сына подобна ипостаси Отца. Ибо Он, как дух, происходит от Отца: и на основании понятия о духе Он одно и то же со Отцом, так же как и на основании понятия о плоти Он одно и то же с человеком, впрочем, не тождествен, а подобен, потому что тот дух, который есть Сын, не есть Отец; равно и плоть, которую восприяло Слово, произошла не путем семени и похоти, но так, как учит нас Евангелие. Чрез сие именно, как сказано было прежде, Сын научил нас, каким образом Сын по бытию своему и по самостоятельности своей во всем подобен Отцу. А как Он подобен хотением и действием и делами, мы научаемся из послания к Римлянам, где говорится: «В подобии плоти греха осуди грех во плоти» (Рим. 8, 3). Ибо сия плоть, которую восприял Сын Божий, хотя была одинакова с плотью греха и подобно ей расположена к алчбе, к жажде и ко сну, как и всякая плоть, однако же не возбуждалась чрез то ко греху. Посему и сказано: «в подобии плоти греха», что сходно с следующим изречением: «Яже бо Отец, сия и Сын такожде творит». Ибо Отец, будучи духом, творит самовластно, а Сын, будучи духом, творит не самовластно, как Отец, но подобно. Таким образом, как плоть, Он одно и то же с человеком, а как дух – одно и то же с Отцом; поелику же Он родился бессеменно, то Он не одно и то же с человеком, но подобен; точно так же поелику Сын произошел не путем истечения и страсти, то Он не одно и то же с человеком, но подобен. Поелику же Он находится «в подобии плоти греха», то Он не одно и то же с движениями плоти, но подобен. Поелику как Сын, находясь в подобии движения, Он действует служебно, а не одинаково со Отцом, который действует самовластно: «Яже бо Отец творит, сия и Сын творит», но не так, как Отец, а подобно. И явно отсюда, что Сын по всему подобен Отцу, именно как сын бывает похож на отца,

от которого законно рожден. Ибо нелепо, чтобы Он, Сын Божий, существующий прежде веков и по естеству Бог от Бога-Отца, когда преестественно соделался человеком от Марии, стал подобен естественным людям в том, что имеет в себе преестественно; вопреки природе было бы то, что когда Он, будучи Богом, соделался человеком, не был бы по естеству своему подобен Отцу, Его родившему. Ибо если в том, что у Него преестественно, Он подобен тем, у которых это естественно; то тем более в том, что в Нем естественно – Он подобен Отцу Своему, от Которого по естеству и законно родился. Итак, что Сын по всему подобен Отцу, это предложено в Писании. Подобным же Он мыслится соответственно тому понятию подобия, какое раскрыл в прежде указанных местах апостол. Он подобен, поскольку есть Жизнь от Жизни, Свет от Света, Истинный от Истинного, Премудрость от Премудрого. Одним словом, из Писаний видно, что Он подобен не действием и хотением только, но и самым бытием, и сущностью, и существованием, по всему подобен Отцу, Его родившему, как сын отцу.

19. Если новые еретики, рассуждая с нами, употребляют выражения «нерожденный» и «рожденный», то на это скажем им: поелику вы злонамеренно не принимаете употребляемого у отцов наименования сущности, как не содержащегося в Писании, то и мы не примем наименования «нерожденный», не содержащегося в Писании. О нетленном, невидимом и бессмертном говорит апостол, но нигде Писание не именует Его нерожденным. Сверх того, как было выше сказано, наименование «нерожденный» отнюдь не обозначает еще понятия Отца, и наименование «рожденный» отнюдь не обозначает собственно Сына, но дает общую мысль о всем рожденном. Ибо кто сказал «рожденный», тот указал этим, что что-то произошло, но отнюдь не выразил мысли о Сыне, Который мыслится происшедшим от вечности. Посему мы, представляя Сына Божия существующим от вечности, не принимаем сего наименования, потому что наименование Отца и Сына обозначает другого рода отношение. Поэтому если мы только употребим наименование Отца, мы уже имеем в наименовании Отца вместе с тем подразумеваемое понятие о Сыне, ибо отцом называется отец сына. И если бы мы наименовали только Сына, мы имеем уже мысль об Отце, потому что сыном называется сын отца. Ибо одно связано с другим, и отношение между ними неразрывно. Если только мы произнесли одно из них, то вместе с тем привходит мысль о другом: и не наименование только, но с наименованием и сродство по естеству. Представляя в уме Бога Отцом, мы представляем Отца Божия, и представляя Сына Божия, представляем Бога, называемого Сыном Божиим, подобного по естеству Тому, Которого Сыном Он представляется. А нерожденный не называется нерожденным рожденного, ни рожденный – рожденным нерожденного.

20. Итак, поелику наименования «нерожденный» и «рожденный» не выражают ни отношения их между собою, ни их природы, а между тем свойство Сына обобщают с прочими произведениями, то мы

не принимаем сих наименований, чтобы посредством этого ухищрения не впасть в нечестие, но всегда будем свято употреблять наименования Отца и Сына. И это потому, во-первых, что мы, призванные из язычников, не были крещены в «нерожденного и рожденного», но в «Отца и Сына»; затем, потому, что нигде в Писании не встречается, чтобы Сын называл Отца своего нерожденным, но всегда называет Бога Отцом, а Себя Самого всегда – Сыном Божиим. <...>

21. Но дабы изобретатели этой новой ереси сделались известными из их собственных показаний, – мы из многого, что написали они по этому предмету, укажем для краткости немногое. На основании этого православные, уразумев весь смысл ереси, как я полагаю, по необходимости составят такое решение, чтоб написавшие сие предали это анафеме и извергли свое учение из области апостольской веры, равно как присудят к анафематствованию и тех, кто одинаково с ними мудрствует и учит. <...>

22. Теперь против нынешних еретиков мы скажем следующее: вы написали, что Сын подобен хотением и неподобен сущностью. Поэтому мы вопреки сему написали, что подобен не по подражанию только, но и по сущности. Итак, поелику вы первые сделали упоминание о сущности, говоря, что Он неподобен по сущности, и для сего стараетесь уничтожить наименование сущности, дабы вам можно было говорить, что Сын подобен только хотением, то, если вы действительно согласны, что Сын во всем подобен Отцу, предайте анафеме тех, которые признают различие в подобии, и напишите так: если кто говорит, что Сын не во всем подобен Отцу, как сын отцу, но подобен только хотением, а сущностью не подобен, – анафема да будет! Кроме того, если они хотят упоминать наименование сущности и изменяют собственным своим подписям, то, повсюду упоминая наименование сущности, пусть вместе с Отцами исповедуют, что не хотением только, но и по бытию, и по ипостаси, и по существованию – словом, по всему Сын подобен Отцу, как сын отцу, как говорят Божественные Писания. <...>

АЭЦИЙ

Аэций – представитель и один из лидеров, вместе с его учеником Евномием, церковно-политической партии аномеев, или неоариан, игравшей одну из важнейших ролей на второй стадии арианских споров в середине – последней половине IV в. Неоариане[1] продолжили, развили и в чем-то изменили учение, выработанное на первой стадии арианских споров (320–340-е гг.) Арием и его последователями. Так же как их предшественники, неоариане утверждали, что Христос не является истинным Богом и не обладает природой (сущностью) такой же, как у Бога-Отца, но имеет тварную природу. Однако, в противовес Арию, неоариане развивали рационалистическое течение в богословии IV в. Как справедливо замечает Роналд Хейне[2], вероятно, отчасти это было связано с тем, что Арий настаивал на непознаваемости Бога, и это предоставляло их соперникам оружие, которое ставило ариан в затруднительное положение; а именно, принимая, что Божественная природа является непознаваемой и неизреченной, можно было настаивать на возможности вечного рождения Сына от Бога и Его единосущия с Богом и говорить, что *как* Сын рождается Отцом и *каким образом* Он является единосущным Отцу – это выше человеческого понимания. Поэтому неоариане нуждались в формализации дискурса, оперирующего с понятием Божественной природы (сущности) и природы Сына. Они настаивали на том, что христианину необходимо знать, чему он поклоняется, какова сущность поклоняемого; если же христианин не может выразить эту сущность, значит, он не знает, чему поклоняется[3]. В связи с этим методология, принятая в учении неоариан, в отличие от арианского учения времени первого этапа арианских споров, указывает на преобладающие рационалистические мотивы в их доктрине – в смысле акцента на знании и выражении в языке образа бытия Бога и Христа. Таким образом, Аэций и Евномий, лидеры неоарианского движения, ставили в соответствие с сущностью Бога и сущностью Сына (Христа) фиксированные понятия – «Нерожденный» и «Порождение» – и, опираясь на них, пытались обосновать положения своей системы в соответствии с логическими законами.

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] Православные оппоненты Аэция и Евномия называли их «аномеями» (*Василий Кесарийский.* Против Евномия: PG 29, 500.27), т. е. «неподобниками», однако это некорректное название, поскольку, во-первых, и Арий утверждал, что Христос неподобен Богу, и, во-вторых, в определенном отношении, согласно Аэцию и Евномию, Христос является подобным Богу (по воле). Поэтому мы, следуя за современными исследователями, будем называть Аэция и Евномия «неоарианами», а их учение – «неоарианским»; обсуждение этого вопроса см. в изд.: *Wiles M.* Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries. Oxford, 1996. Pp. 30–31.

[2] См.: *Heine R.* Perfection in the Virtuous Life. Philadelphia Patristic Foundation, 1975. P. 135.

[3] См.: *Василий Кесарийский.* Письмо 234.1.

Аэций родился, вероятно, в 290-х гг. По сообщению Филосторгия, его отец погиб на войне, когда сын был в младенческом возрасте. Будучи юношей, Аэций, чтобы выбраться из нужды, занимался ювелирным мастерством, но затем стал изучать риторику. Он слушал уроки Павлина Тирского в Антиохии, а затем, когда умерла его мать, стал все время посвящать словесным наукам. Отправившись в Аназарб, Аэций учился грамматике, а после – толкованию Евангелий у Афанасия Аназарбского, ученика свт. Лукиана Антиохийского. Затем Аэций прибыл в Тарс, где учился толкованию апостольских посланий у другого ученика свт. Лукиана – пресвитера Антония. Вернувшись в Антиохию, Аэций слушал толкования пророков, и особенно Иезекииля, у еще одного ученика Лукиана – епископа Леонтия, который рукоположил его в диаконы[4]. Таким образом, на Аэция повлияла лукиановская богословская школа. Неоарианский историк Филосторгий сообщает также, что, будучи в Александрии, Аэций диспутировал там с представителем манихейского учения и победил его, в результате чего тот умер от огорчения[5]. Путешествуя, Аэций не только вступал в публичные диспуты, но и врачевал душевные и телесные болезни. Епифаний добавляет к свидетельствам Филосторгия об Аэции следующее: «Он учился в Александрии у одного аристотелика философа и софиста и, изучив диалектику, вздумал изложение учения о Боге представлять в фигурах. <...> Он занимался и сидел над этим непрерывно с утра до вечера, изучая и стараясь достигнуть того, чтобы говорить о Боге и составлять о Нем определения посредством геометрии и фигур»[6]. Затем Аэций перебрался в Александрию и приобрел там ближайшего в будущем ученика – Евномия. Из Александрии Аэций с Евномием отправились в Антиохию, где Аэций имел публичные дебаты с Василием Анкирским, на которых он, если можно верить Филосторгию, победил Василия[7]. По сообщению Филосторгия, Василий Анкирский восстановил против Аэция императора Галла, старшего брата знаменитого императора Юлиана Отступника, и Галл приказал отыскать его и сломать ему две ноги; однако Леонтий Антиохийский попытался выставить перед Галлом Аэция в наилучшем свете, в итоге Галл сам познакомился с Аэцием и подружился с ним. Галл даже сделал Аэция своим наставником в духовных вопросах, а также наставником для своего брата Юлиана, когда тот, став язычником, убеждал Галла склониться к языческому мировоззрению. Как известно, Аэций не обратил Юлиана в христианство, однако между ними, вероятно, сохранялись дружеские отношения[8].

После смерти Галла Аэций с Евномием вернулись в Антиохию, где сдружились с епископом Антиохии Евдоксием. По свидетель-

---

[4] *Феодорит Кирский.* Церковная история 2.24.

[5] *Филосторгий* 3.15.

[6] *Епифаний Кипрский.* Панарион 76.2.

Филосторгий 3.16.

[8] *Филосторгий* 3.27, 4.7; *Юлиан.* Письмо 25. См.: *Bidez J.* La Vie de l'Empereur Julien. Paris, 1930. Pp. 90–93.

ству Феодорита, когда новый император Констанций вызвал к себе главнейших епископов империи на Константинопольский собор 359 г., Василий Анкирский начал обличать изложение веры Евдоксия, в котором говорилось: «Неподобное по проявлению неподобно и по существу; един Бог-Отец, из Него же все, и един Господь Иисус Христос, Им же все (1 Кор. 8, 6); но "из Него же" неподобно тому или не то значит, что "Им же", следовательно, Сын неподобен Богу-Отцу»[9]. Констанций разгневался из-за доктрины неподобия, содержащейся в этом символе, и Евдоксий отрекся от него, указав, что автором символа является Аэций. В итоге Констанций отправил Аэция в изгнание в Монсвестию и приказал издать постановление об осуждении и низложении Аэция[10]. На этом же соборе Аэций имел диспут с Василием Анкирским и, по свидетельству Филосторгия, выиграл его (свидетелем чему был и молодой свт. Василий Кесарийский)[11]. Примерно в это время были изданы «Синтагматион» Аэция и «Апология» Евномия.

Во время царствования Юлиана Аэций пытался примириться в Константинополе с церковными иерархами, однако эти попытки не удались, и Евномий с Аэцием стали самостоятельно рукополагать епископов для юрисдикции т. н. евномиан[12]. Аэций умер около 366 г.

Основным сочинением, в котором излагаются взгляды Аэция, является его «Синтагматион», изданный в конце 359 г. «Синтагматион» дошел до нас в двух редакциях: одна в составе «Панариона» свт. Епифания Кипрского[13], причем часть «Панариона» Епифания, содержащая «Синтагматион», сохранилась также в составе «Сокровища» Никиты Акомината[14]; другая версия «Синтагматиона» сохранилась в составе «Диалогов о Троице» Пс.-Афанасия[15]. Эта версия независима от той, что представлена у Епифания, и в ней недостает некоторых секций. Современное критическое издание «Синтагматиона» было осуществлено в первой половине XX в. Г. Барди[16], а также в составе издания «Панариона» свт. Епифания Кипрского, К. Холлем и сотрудниками[17]. Затем, в 1968 г. «Синтагматион» Аэция издал Л. Уикхэм с учетом всех доступных в то время рукописей[18]. Издание Л. Уикхэма, кроме собственно критического издания, предисловия

---

[9] *Феодорит Кирский.* Церковная история 2.27, цит. по изд.: *Феодорит Кирский.* Церковная история. М., 1993. С. 109.

[10] Там же.

[11] *Филосторгий* 4.12.

[12] *Филосторгий* 8.2.

[13] *Епифаний Кипрский.* Панарион 76.11: 352.14–359.23 (Holl).

[14] Сокровище православной веры 5.93: PG 139, 1396Bff.

[15] PG 28, 1173–1201.

[16] *Bardy G.* L'Héritage Littéraire D'Aetius // Revue D'Histoire Ecclésiastique. 24, 1928. P. 809–827.

[17] *Epiphanius.* Ancoratus und Panarion. T. III. Leipzig, 1933. (Die griechischen christlichen Schriftsteller 37). S. 351–360.

[18] *Wickham L.* The *Syntagmation* of Aetius the Anomean // The Journal of Theological Studies. 19, 1968. Pp. 532–569.

и перевода «Синтагматиона» на английский язык, сопровождено обширными комментариями к каждой секции; иногда прочтение Л. Уикхэма некоторых выражений Аэция отличается от прочтения Г. Барди и К. Холля. Также имеет некоторую ценность перевод «Синтагматиона» на английский язык в составе относительно недавнего нового перевода «Панариона», осуществленного Ф. Уильямсом[19].

Т. Копечек справедливо отмечает[20], что если свт. Афанасий отдельно подвергал критике тезис ариан о неподобии сущности Сына Божией сущности и отдельно тезис о том, что понятие «нерожденность» выражает бытийное отличие Сына от Бога, причисляя первого к тварной сфере, и не делал акцента на связи между этими положениями, то Аэций стремился установить логическую связь между ними. Основная цель его «Синтагаматиона» – доказать, что «нерожденность» является истинным именем Божией сущности, а «рожденность» – сущности Сына и, таким образом, если Бог не просто не рожден, но по Своей сущности является нерожденным, и Сын не просто рожден, но и по самой сущности своей является таковым, то, значит, Бог и Сын – иносущны, а не единосущны (единосущие отстаивал свт. Афанасий и его сторонники), и не подобосущны (на подобосущии Отца и Сына делали акцент подобосущники во главе с Василием Анкирским и Георгием Лаодикийским).

* * *

Рассмотрим наиболее важные темы, затронутые в «Синтагматионе».

Как мы уже отмечали, дискурс Ария предполагает, что Божественная сущность является непознаваемой и неизреченной, и хотя, согласно Арию, Бог есть нерожденный, это не является характеристикой Его сущности, но «нерожденность» представляет собой предикат, относимый к Богу наравне со многими другими[21]. Мало того, понимание Арием Божественных имен, насколько можно судить, таково, что любое имя, сказываемое о Боге, может быть высказано только в плане противопоставления Божественного бытия свойствам тварного мира, и в частности, Бог, согласно Арию, именуется «нерожденным» по противопоставлению «рожденности» Сына[22], –

---

[19] The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book II and III (Sects 47–80, De Fide) / Transl. by F. Williams. Leiden, New-York, Köln, 1994. (Nag Hammadi Studies 35; Nag Hammadi and Manichaen Studies 36). Pp. 508–513. Имеется также русский перевод «Синтагматиона» в составе дореволюционного издания «Панариона» св. Епифания Кипрского, однако этот перевод устарел и представляется не вполне совершенным; к тому же он сделан до появления критических изданий как «Панариона» св. Епифания, так и «Синтагматиона» Аэция.

[20] *Kopecek Th.* A History of Neo-Arianism. T. I. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979. P. 121.

[21] См. послание Ария св. Александру Александрийскому в этом томе.

[22] См. в «Талии» Ария: «Сам Бог, поскольку Он таков, для всех неизречен. Он один не имеет ни равного, ни подобного, ни подобославного Себе. Именуем же Его нерожденным ради рожденного по естеству…» (*Афанасий*

это одно из проявлений апофатической тенденции в богословии Ария. В этом плане учение Астерия выступает в качестве промежуточного звена в отношении доктрин Ария и Аэция. У Астерия, насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, отсутствуют элементы апофатики, столь важные для Ария, однако еще нет акцента на рационализме в богословии, который являлся главнейшим моментом в подходе Аэция. Итак, Аэций, переосмыслив учение Ария, отверг аспект непознаваемости и неизреченности сущности Бога, который имел место в Ариевой системе. Можно согласиться с Т. Копечеком[23], что, вероятнее всего, акцент на понятии «нерожденности» Аэций заимствовал у Астерия, который пытался осмыслить и определить это понятие[24].

Свое опровержение единосущия Бога и Сына посредством выделения «нерожденности» как истинного имени сущности Бога Аэций в своем «Синтагматионе» производит при помощи разнообразной аргументации.

Аэций исходит из того, что нерожденный Бог не может родить, т. е. распространить свое бытие на некое другое существо. Нерожденный Бог может только волить, и именно так произвести нечто. Ведь если бы Бог разделил Свое бытие с кем-либо, специфическая особенность Божественного бытия – а именно то, что Бог не имеет для Себя причины (т. е. нерожден), – перешла бы на это другое существо и, значит, имело бы место два нерожденных, что нелепо. Таким образом, Аэций отталкивался от онтологической предпосылки, заключающейся в том, что Божественная сущность есть простая, единичная и «всецелая», не допускающая сосуществования в ней различных качеств или состояний (см. секции 4, 7, 8 (Wickham)). Эти секции, и особенно секция 8, иллюстрируют несколько необычный ход мысли Аэция: к Божественной сущности не может быть применимо понятия «рождения» – в том смысле, что она не может «рождать», потому что если бы Божественная сущность была рождающей, то наличие состояния порождения в ней вступило бы в противоречие с тем, что она по своему образу бытия есть «нерожденная»; а так как Божественная сущность может быть чем-то лишь «всецело», то если о ней и можно сказать, что она «рождает», то рождает она не «существенно», а лишь «по власти», т. е. посредством воли. Таким образом, Божественная сущность может производить что-либо только путем воления, а потому в случае Божественной сущности, согласно Аэцию, воля не являет и не проявляет природу[25]; это отражается и в его учении о том, что Бог не является причиной Самого Себя (см. ниже).

Александрийский. О соборах 15; см. этот текст в данном томе «Антологии» в разделе, посвященном Арию).

[23] *Kopecek Th.* A History of Neo-Arianism. T. I… Pp. 72–73.

[24] Подробнее см. в посвященной Астерию статье в данном томе «Антологии».

[25] *Wickham L.* The *Syntagmation* of Aetius the Anomean… P. 561.

Аргументация Аэция в плане отвержения единосущия и подобосущия в отношении Божественной реальности такова, что первое предполагало бы сосуществование двух различных качеств во всецелой сущности Бога, что невозможно, а второе означало бы, что Божественные сущности, будучи подобосущными, одинаково являлись бы нерожденными; поэтому Бог и Сын, согласно Аэцию, неизменно пребывают каждый в Своем чине.

В секциях 2 и 3 Аэций говорит, что поскольку Бог выше всякой причины, то Он и не получил бытия от какой-либо природы, и Сам Себе не дал бытия. Таким образом, насколько можно понять мысль Аэция, он утверждает, что нельзя считать, что Бог Сам Себе дал бытие, т. е. что Он есть причина Своего существования, *causa sui*. Как проницательно замечает Л. Уикхэм[26], для Аэция принять, что Бог есть причина Себя, значило бы допустить, что Его сущность имеет некоторое подобие с сущностью Сына (определяющей особенностью которой является то, что она есть порожденная, т. е. «причиненная», или следствие некоторой причины) – подобие в том отношении, что оба имеют для себя причину, даже если, в случае Бога, этой причиной является Он Сам.

Здесь опять находит свое проявление тот факт, что система Аэция основана на несколько иных философских предпосылках, нежели доктрина Ария. У Ария совершенства Сына объясняются тем, что они суть таковые по причастию Божиим совершенствам: Сын есть Слово и Премудрость по причастию к собственному Слову и Премудрости Бога; Сын знает Бога «насколько возможно» по причастию к Его самосозерцанию. Дискурс же Аэция в целом направлен на то, чтобы совершенно исключить для Сына возможность причаствовать или участвовать в Божественном бытии, а в отношении Бога – возможность даровать Сыну участие в Своем бытии в каком-либо отношении.

Итак, хотя Аэций утверждает, что Бог не есть причина Самого Себя, однако процедура самообращенности, согласно Аэцию, осуществляется для Божественного бытия в ином плане – не в онтологическом, но в гносеологическом: Бог может знать Самого Себя. Аэций недоумевает: если бы Нерожденный и Порождение обладали одной сущностью, то как бы Бог знал, что Он – Бог, а не Рожденный, а Рожденный – что Он таков? Ведь обладая единой сущностью с Рожденным, Бог либо будет знать Себя то рожденным, то нерожденным, либо Его знание Себя будет не всецелым по той причине, что Он будет «отвлекаться» на иное в Себе (см. секции 11, 31–32). Помимо того что здесь, возможно, имеет место определенная ирония, отметим, что едва ли в данном случае можно говорить о мотивах, связанных со среднеплатоническим учением о Высшем Уме или о влиянии на Аэция учения Аристотеля о высшем начале как самомыслящем Уме[27]. В отличие от учения Стагирита, в доктрине Аэция не имеется акцента

[26] *Wickham L.* The *Syntagmation* of Aetius the Anomean... P. 561.

[27] См.: Метафизика 12.9; О душе 430a10–19.

на том, что знание Себя Богом есть некий непрерывный *процесс* самомышления; тем более Аэций не учит о том, что это знание, или мышление Богом Себя, является конституирующим и направляющим для сущих, которые суть вне этого Божественного самомышления, как это имеет место у Аристотеля. Скорее здесь можно говорить о психологизме, т. е. о психологических коннотациях, которые допускает Аэций при описании Божественной жизни. Таким образом, доктрина Аэция предполагает скорее не *Божественный Ум*, но *Божественное Сознание*, (не)способное «отвлекаться» на знание другого как Себя или сознавать Себя как другого. Тот факт, что более философски традиционная доктрина Ария, которая в определенном смысле следует аристотелевской парадигме Ума, допускает самомышление Бога как *процесс*, связан с возможностью в системе Ария причастности Христа (Сына) Богу (Божественному мышлению), пусть и в весьма несовершенной степени. Система Аэция же этого не допускает. Можно сказать, что это также свидетельствует о более радикальном отрицании участия Сына в Божественном бытии у Аэция, чем у Ария.

Единственное, в отношении чего Аэций, кажется, допускает подобие Сына некоему свойству Бога, есть природная неизменяемость Христа. Однако здесь позиция Аэция неоднозначна. Насколько можно понять его мысль, с одной стороны, Христос неизменяем – в соответствии со Своим чином, как Первородный из твари (см. секции 15, 32)[28], с другой же стороны, иногда Аэций относит «неизменяемость» только к Богу как причине «инакового» Ему, а значит «изменяемого», к которому относится и бытие Сына: сам факт порождения Сына, его прихода в бытие, Аэций связывает с некоей бытийной изменяемостью (см. секцию 22). В этом плане проявляется двойственность дискурса Аэция: кроме собственно богословского взгляда, подразумевающего неизменяемость Сына, имеет место еще и другой, философский взгляд – учитывающий метафизические основания специфики бытия Сына, с точки зрения которого к Нему приложимо понятие изменения.

* * *

Чтобы более подробно раскрыть позицию Аэция относительно понятия «нерожденности», очертим кратко полемический контекст «Синтагматиона». Как показал Т. Копечек[29], «Синтагматион» заострен против позиций двух церковных течений середины IV в., представлявших наибольшую опасность для Аэция и его партии, а именно партии омиусиан, или подобосущников, в лице Василия Анкирского и Георгия Лаодикийского, и партии единосущников, главным представителем которой был свт. Афанасий Александрийский.

Более-менее аргументированная критика Василием Анкирским и Георгием Лаодикийским доктрины неоариан высказана в основном в т. н. «Памятной записке Василия, Георгия и их приверженцев»

---

[28] См.: *Wickham L.* The *Syntagmation* of Aetius the Anomean… Pp. 559, 567.

[29] *Kopecek Th.* A History of Neo-Arianism. T. I… Pp. 119ff., 188ff., 224ff.

(358 г.), приводимой у свт. Епифания[30]. В числе прочего в этом документе опровергается возможность применения понятий «нерожденность – рожденность» к Лицам Божества и доказывается необходимость использования понятий «Отец» и «Сын»; эту позицию омиусиане аргументируют, в частности, исходя из того, что имя «нерожденный» указывает на то, что «еще не родилось»[31].

В свою очередь, свт. Афанасий Александрийский в сочинении «О постановлениях Никейского собора», изданном в 359 г., однако до «Синтагматиона» Аэция, перечисляет различные значения, в которых может употребляться понятие «нерожденность»:

> [Нерожденность есть] то, что еще не было рождено, но может быть рождено, и еще то, что не существовало и не может родиться в бытие, и, в-третьих, обозначается этим словом то, что хотя существует, однако же не рождено, не имеет начала бытию, но бессмертно [или: нетленно] и пребывает вечно[32].

Затем свт. Афанасий говорит, что и ариане, вероятно, должны отвергнуть первые два из перечисленных значений этого понятия, но, принимая третье значение нерожденности, указывающее на то, что нечто не имеет причины для своего бытия, они нечестиво и несправедливо относят Сына к сфере рожденного, а значит, сотворенного. В итоге свт. Афанасий предлагает еще одно значение «нерожденности» – «по делам», т. е. когда нечто, будучи противоположно «рожденному», является источником его бытия; в этом отношении и Сын как Творец тварного мира также в определенном смысле есть нерожденный:

> ...Кто таким образом называет Бога нерожденным, тот именует Его по самим делам, означая, что Он не только не рожден, но что Он – Творец вещей рожденных [или: созданных], тот знает, что Слово – инаково относительно таковых, и есть единственное собственное Отчее порождение, Которым все родилось и состоится[33].

Таким образом, со стороны противников Аэция имели место две – равно неприемлемые для него – полемические трактовки нерожденности: 1) как понятия, которое указывает на то, что нечто еще не пришло в бытие, не «родилось», и 2) как понятия, которое определяется и конструируется в противовес «рожденному» (=тварному), т. е. отталкиваясь от представления о тварном бытии.

Аэций отвергает положения своих противников, согласно которым «нерожденность» указывает на нечто не-сущее или на лишение, либо обладание. С утверждением, что «нерожденость» является лишением, Аэций полемизирует, используя предпосылки учения Хрисиппа о языковой аномалии, заключающейся в том, что отри-

---

[30] См.: *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.12–22. См. этот текст в разделе, посвященном подобосущникам, в данном томе «Антологии».

[31] *Епифаний Кипрский.* Панарион 73.14.

[32] *Афанасий Александрийский.* О постановлениях Никейского собора 28.

[33] Там же 29.

ающее имя может выражать некоторое положительное свойство и наоборот[34] (см. секции 20, 24, 25). Также Аэций использует предпосылки учения, бытовавшего, по всей видимости, у стоиков в их полемике с перипатетиками, о том, что отрицательное высказывание не может подразумевать несуществование денотата этого высказывания, т. к. любое высказывание – утвердительное или отрицательное – являет собой просто фиксирование некоего положения дел[35]; разделяя это положение, Аэций доказывает (вероятно, в противовес утверждению подобосущников и свт. Афанасия о том, что «нерожденное» – это то, что еще не родилось), что предицирование Богу «нерожденности» не может подразумевать Его несуществования[36], но оно указывает, скорее, на образ существования Божественного бытия (см. секции 19, 23)[37].

В рамках аргументации Аэция подразумевается, что высказывание «Бог есть нерожденный» не тождественно высказыванию «Бог не есть рожденный», т. е. для этого дискурса *S есть не-P* ≠ *S не есть P*. Ведь если бы это было так, то «нерожденность» не указывала бы на некий положительный момент в Боге, на чем настаивал Аэций, но, предполагая «рожденность», согласно «Синтагматиону», имела бы ее относительно себя в качестве лишения, сама будучи обладанием; либо наоборот, «нерожденность» выступала бы как лишенность «рожденности», которая в этом случае была бы обладанием (см.: секцию 20). Оба эти вывода не устраивают Аэция.

Таким образом, Аэций допускает лишь дискурс, подразумевающий экзистенциальное значение копулы «есть» в высказываниях о Боге (т. е. когда подлежащему и сказуемому в высказывании необ-

---

[34] SVF II, 177.

[35] См.: *Александр Афродисийский.* Комментарий на «Первую аналитику» 402.12–18 (Wallie).

[36] Предположение Р. Мортли (*Mortley R.* From Word To Silence. The Way of Negation: Christian and Greek. Bönn, 1986. Vol. II. P. 135) о том, что Аэций полемизировал в этом отношении с современными ему неоплатоническими философами, на наш взгляд, несостоятельно. Церковно-политическая борьба, этапом которой послужило написание Аэцием «Синтагматиона», была достаточно напряженной, чтобы исключить возможность полемики Аэция с «внешними», по крайней мере в данном сочинении.

[37] В связи с этим уместно поставить вопрос: не связан ли отмеченный у Созомена факт, что Аэция называли «атеистом» («…В то же время у еретиков славился Аэций; он был диалектик, был сильный в искусстве силлогизмов, опытнейший в словопрении, беспрестанно этим занимавшийся. За свои легкомысленные рассуждения о Боге у многих он был прозван атеистом (ἄθεος)» (*Созомен.* Церковная история 3.15)), т. е. человеком, утверждающим, что Бога не существует, с критической аргументацией его оппонентов, согласно которой основное для богословского дискурса Аэция понятие «нерожденность» на самом деле указывает на «ничто», т. е. на несуществование Бога? Иными словами, то, что Аэция называли атеистом – может быть, это не просто риторический прием, но в данном случае за этим понятием кроется определенная содержательная нагрузка, указывающая на аргументацию противников учения Аэция и призванная выразить ее в одном слове?

ходимо соответствуют реальные денотаты), и для его доктрины является неприемлемым дискурс, согласно которому копула выражает реальность суждения о Боге; несколькими годами позже свт. Василий Кесарийский, критикуя и опровергая сочинения ученика Аэция – Евномия, обсуждая статус понятия «нерожденность», будет использовать два дискурса: один, подразумевающий экзистенциальное значение копулы «есть» в речи о Боге, другой – и важность этого дискурса свт. Василий будет всячески подчеркивать[38] – не подразумевающий ее экзистенциального значения, но указывающий на реальность суждения о Боге[39]. То же самое касается и речи о сущности в богословском языке Аэция и свт. Василия. Свт. Василий, в зависимости от стоявших перед ним целей, то ведет речь о сущности в рамках аристотелевского дискурса, отождествляя сущность Бога и Его бытие и подразумевая, что это может быть выражено в речи[40], то, делая акцент на непознаваемости Божией сущности, противопоставляет неизреченную сущность и изрекаемое бытие[41], в то время как для усиологии Аэция характерен лишь тот дискурс, в рамках которого сущность отождествляется с бытием[42]. Эта слитность, нерасчленимость сущего и его выраженности в речи, схлопывание бытия и речения, проявляющаяся в том, что копула «есть», выражающая определенное бытие, имеет только экзистенциальное значение, но не может выступать в рамках модуса истинности, – характерна для дискурса Аэция, как и в целом для богословского языка неоарианства. В противовес данной интуиции, для богословского дискурса свт. Василия Кесарийского, как и для Каппадокийских отцов вообще, характерен разрыв, промежуток между сущим и его выражением в речи, проявляющийся в активном использовании копулы «есть» в рамках модуса истинности, что сочетается у них и с использованием ее в экзистенциальном смысле.

Аэций отрицает и то, что «рожденность» и «нерожденность» суть качества, выступая против доктрины подобосущников, согласно которой Лица Троицы можно описать при помощи языка ипостасных особенностей (соответствующих качеству, или обладанию[43]). Аэций

---

[38] На этом дискурсе, в частности, будет построена и критика учения Евномия свт. Григорием Нисским.

[39] См.: *Василий Кесарийский.* Против Евномия: PG 29, 533.35–536.38, а также раздел, посвященный свт. Василию, в данном томе «Антологии».

[40] Там же. PG 29, 556.14–21; ср.: 536.29–30.

[41] Там же. PG 29, 540.13.

[42] Это видно, в частности, из речи о Сыне в 28-й секции «Синтагматиона»: «"Порождение", обозначая бытие (τὸ εἶναι) и заключая [свою] причину в своей сущности, указывает на сущность, а не на обладание».

[43] Понятие ἕξις, которое использует Аэций в соответствующем контексте, можно переводить как «качество» (так это понятие передают большинство переводчиков «Синтагматиона»), а можно как «обладание», причем чаще именно этот последний перевод является наиболее уместным – в том случае, когда ἕξις используется в составе классической пары категорий στέρησίς – ἕξις (лишение – обладание).

утверждает, что если бы «нерожденность» и «рожденность» были обладаниями (качествами), то это подразумевало бы изменяемость Сына и Бога, т. к. Бог, по сущности родив Сына, Сам приобрел бы свойство рожденности, а Сын мог бы обрести обладание нерожденностью, т. е. это означало бы, что рожденность и нерожденность могут свободно переходить от одной сущности к другой, что Аэцию представляется нелепым (секции 8, 20). В конце концов Аэций указывает, что если считать «рожденность» и «нерожденность» обладаниями (или качествами), то получится, что обладания предпочтительнее сущностей, в то время как общеизвестно, что сущности первее обладаний (секция 21).

Здесь, как видится, мы сталкиваемся не только с аристотелевской парадигмой, подразумевающей, что сущность онтологически первее, чем все остальные категории[44], но и, скорее, с проявлением позиции, актуальной для всего корпуса «Синтагматиона», в рамках которой вообще запрещена речь о категории качества, – по крайней мере для той области, где все есть сущность (или природа), т. е. для Бога, Сына и умных сил[45]. Эта позиция напоминает и даже, возможно, заимствована у Плотина, с его критикой учения Аристотеля о сущности и качестве в приложении их к умному миру. Если у Аристотеля сущность – а именно вторая сущность – фактически тождественна с существенными *качествами*[46], то Плотин оспаривает подобное понимание соотношения сущности и качества – по крайней мере для умного мира, где качества, согласно Плотину, суть после сущностей, случайны по отношению к ним, и потому сущности в качествах не нуждаются[47]. Подобное понимание сущности развивал и Аэций в контексте своих богословских построений.

Таким образом, данная позиция Аэция в философском отношении означает уход от аристотелевской субъект-предикатной схемы высказываний, в которой субъект на онтологическом уровне соответствует подлежащему, а предикат – качеству, находящемуся в подлежащем, – уход к дискурсу, описывающему некое наличествующее обстояние, не разлагающееся на составляющие в виде подлежащего и качества[48].

Д. С. Бирюков

---

[44] Метафизика 1069a22–25.

[45] О том, что умные силы имеют определенную «природу», Аэций упоминает в Синтагматионе 31 (Wickham).

[46] См.: Категории 3b10–23.

[47] См.: Эннеады 2.6.3; 6.2.4.

[48] Более подробно о полемике Аэция со св. Афанасием и подобосущниками относительно статуса и значения понятия «нерожденность» см. в статье: *Бирюков Д. С.* Философские категории и значение копулы «есть» в «Синтагматионе» Аэция-арианина: историко-философский бэкграунд // AKADHMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 7 / Отв. ред. А. В. Цыб. СПб., 2008. Сс. 194–215.

Аэций

СИНТАГМАТИОН[1]

2. Если бы нерожденный Бог существовал высшим всякой причины, то Он был бы выше и рождения. Если же Он и есть выше всякой причины, ясно, что [Он выше] и Порождения. Ибо Он ни получил бытия от другой природы, ни Сам Себе не дал бытия.

3. Если же Он Сам Себе не дал бытия, и не по немощи естества, но потому, что Он превосходит всякую причину, то кто допустит, что гипостазирующая (τὴν ὑποστᾶσαν) природа неотличима (ἀπαράλλακτον) по сущности от гипостазируемой, когда таковая природа [т. е. первая] не допускает рождения?

4. Если Бог пребывает в нерожденной природе нескончаемо и Порождение нескончаемо есть рожденное, то злочестивое мнение о единосущном и подобосущном будет забыто; но так как та и другая природа постоянно сохраняют собственное природное достоинство, то они пребывают несравнимыми (ἀσύγκριτον) по сущности.

7. Если Бог не есть нерожденный всецело, то ничто не препятствует Ему родить сущностно. Если же [Он] есть всецело нерожденный, то Он не исторгается сущностно в рождении, но поставил Порождение [по Своей] власти.

8. Если нерожденный Бог есть всецело рождающий, то рожденное было рождено не сущностно, так как всецелая сущность Его[2] обладает [способностью] порождать, а не рождаться.

Если же сущность Бога была видоизменена (μετασχηματισθεῖσα) и называется «Порождением», то сущность Его не неизменна, потому что видообразование (εἰδοποίησιν) Сына совершено через изменение.

11. Если Бог-Вседержитель, существующий как нерожденная природа, не знает Себя как рожденную природу, а Сын, существующий как рожденная природа, знает Себя таким, каков Он есть, не будет ли тогда единосущие ложью, когда один знает (γινώσκοντος) Себя нерожденным, а другой – порождением?

13. Если нерожденность рассматривается в отношении Бога как внешнее, то рассматривающий ее превосходнее рассматриваемого[3], давши Ему имя, превосходящее Его природу[4].

© Д. С. Бирюков, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод Д. С. Бирюкова по изд.: *Wickham L.* The *Syntagmation* of Aetius the Anomean // The Journal of Theological Studies. 19, 1968. Pp. 540–544. Разбиение секций приводится по этому же изданию. Данная подборка охватывает более половины корпуса «Синтагматиона».

[2] Т. е. нерожденного Бога.

[3] Т. е. Бога («Нерожденного»).

[4] Здесь, так же как в секции 26, Аэций исходит из положения, согласно которому тот, кто дает имена, выше именуемых. Подобной логики будет

15. Если Порождение неизменно по природе из-за Породившего, то Нерожденный есть неизменяемая сущность, – не по воле, но по достоинству сущности.

16. <...> Если «нерожденный» как произнесенное слово (προφορὰ) противопоставляется произнесенному слову «рожденный», то из-за того, что за произнесением этого слова наступает молчание, надежда христиан то появляется, то исчезает, будучи основана на том или ином произнесении, а не на природе вещей (ἐν φύσεσιν οὕτως)[5], обозначаемой (σημασία) именами[6].

19. Если нерожденность указывает относительно Бога на лишение (στερήσεώς) и нерожденность есть ничто (μηδὲν), то какой разум станет отнимать от не-сущего (τοῦ μὴ ὄντος) ничто (τὸ μηδέν)? А если означает сущее (ὄν)[7], то кто может отделить сущего Бога, Того, Который есть[8], от Него Самого?

20. Если лишение есть отъятие обладания (στέρησις ἕξεως ἀποβολή ἐστιν)[9], то нерожденность в Боге есть или лишение обладания, или обладание лишения. Но если она есть лишение обладания, то

придерживаться и Евномий, который доказывал, что имена вещей установлены Богом (см.: *Григорий Нисский*. Против Евномия 2.1.417 (Jaeger)).

[5] О связи именования с «природой вещей» в неоарианском учении см. в статье: *Бирюков Д. С.* Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 8:2, 2007. Сс. 92–110.

[6] Подобный дискурс используется также в «Послании» Василия Анкирского и Георгия Лаодикийского (см. у Епифания: Панарион 73.3).

[7] М. Уайлз связывает акцент Аэция на понятии «сущего» с традицией неоарианской экзегезы Исх. 3, 14 (*Wiles M.* Eunomius: hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation? // The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick / Ed. R. Williams. Cambridge University Press, 2002. P. 166).

[8] Вероятно, аллюзия к Исх. 3, 14 по древнееврейскому тексту: «Я есмь Тот, Кто Я есмь».

[9] Аэций приводит два определения лишения через обладание: «лишение есть отъятие обладания» (в данной секции) и «лишение есть утрата обладания» (24-я секция). Вероятно, это школьные определения «лишения»; но ни одного из этих определений не встречается ни у Аристотеля, ни у его комментаторов, ни у стоиков. Однако определение лишения через отъятие, которое приводит Аэций, дословно встречается у св. Иоанна Дамаскина (VIII в.) в «Философских главах» (59.13). Таким образом, у Дамаскина имеется определение, восходящее, видимо, к некоему общему с Аэцием источнику (фактически невероятно, чтобы Дамаскин стал опираться непосредственно на Аэция вследствие крайне негативного отношения к нему в патристическую эпоху из-за его статуса «еретика»). То, что указанное определение встречается у такого собирателя и знатока школьных компендиумов античности, как Дамаскин, свидетельствует о том, что Аэций активно ими пользовался.

Сама пара στέρησίς – ἕξις отсылает к одной из разновидностей противоположностей, на которую указывает Аристотель (Категории 12a29–31) и стоики (SVF II, 177–179).

каким образом то, что не присуще (*μὴ προσὸν*) Богу, будет к Нему прибавлено?

Если же нерожденность есть обладание (*ἕξις*), то необходимо положить рожденную сущность, которая, получивши это обладание, могла именоваться нерожденной. Если же рожденная сущность была бы причастна (*μετέσχεν*) нерожденной, то претерпев утрату того, чем она обладала, она лишилась нерожденности[10]. Эта сущность была бы рожденной, нерожденность же есть обладание.

Если же «Порождение» (*τὸ γέννημα*) указывает на переход (*παρόδου*) [из небытия в бытие[11]], то, очевидно, оно означает известное обладание, будет ли оно преобразованием из какой-либо сущности, или же будет тем, чем называется, [то есть] порождением.

21. Если нерожденность есть обладание и рожденность – обладание, то хотя сущности первее обладаний[12], обладания, будучи вторыми, тем не менее [оказываются] предпочтительнее [сущностей].

Если Нерожденное есть причина Рожденного, то «Порождение», обозначая бытие (*τὸ εἶναι*) и заключая [Свою] причину в Своей сущности, указывает на сущность, а не на обладание. И так как нерожденная природа ничего не привносит в себя, то каким образом [нерожденная природа] является не сущностью, а обладанием?

22. Если всякая сущность есть нерожденная, подобная сущности Бога-Вседержителя, то как можно называть одну сущность претерпевающей (*παθητὴν*), а другую – не претерпевающей (*ἀπαθῆ*)? Если же в нерожденной природе одна сущность пребывает выше количества, и качества, и просто какого-либо изменения (*μεταβολῆς*), а другая должна быть претерпевающей, и в то же время она неотличима в сущности [от первой], то необходимо допустить, что вышеуказанное различие – случайно, или же, что более сообразно, назвать соделывающую (*τὴν ποιοῦσαν*) сущность нерожденной, а изменяемую – рожденной.

23. Если нерожденная природа есть причина рожденной, в то время как нерожденное есть ничто (*μηδὲν*), то каким образом ничто может быть причиной рожденного?

24. Если нерожденность есть лишение (*στέρησις*), и лишение есть утрата обладания, а утрата совершенно уничтожает [вещь] или изменяет в другую, то как же можно тогда, допуская изме ение или уничтожение, именовать Божию сущность посредством названия «нерожденность»?

25. Если нерожденность указывает на лишение, [то есть на] не присущее (*μὴ προσοῦσαν*) Богу, то как мы можем говорить, что Он есть нерожденный, а не – есть рожденный?

26. Если нерожденность есть только имя по отношению к Богу и это – то, что лишь простое речение – возвышает ипостась Бога над всеми рожденными, значит, человеческое наречение почетнее ипос-

---

[10] Holl: рожденности.

[11] Таково понимание этого места Л. Уикхэмом.

[12] Ср.: *Аристотель*. Метафизика 1069a22–25.

таси Вседержителя, так как оно украсило Бога-Вседержителя несравненным превосходством [над сущими].

31. Если никакое из невидимых [существ] не предсуществует в семени (σπερματικῶς), но пребывает в определенной природе, то каким образом нерожденный Бог, будучи свободным от попадания [в какой-либо подкласс природ][13], видит в Порождении Свою сущность то как вторую, то как первую в нерожденности, сообразно с порядком «первый–второй»?

32. Если Бог пребывает в нерожденной природе, то необходимо исключить, что у Него имеется знание Самого Себя в рожденности и нерожденности. Если же допустить, что Его сущность распространилась на нерожденное и рожденное, то Он не будет знать Своей сущности, постоянно возвращаясь (περιαγόμενος)[14] к порождению и нерожденности. Если же рожденное, хотя бы и будучи причастно (μετουσίας) к нерожденному, нескончаемо пребывает в природе рожденного, то Оно знает Себя исходя из природы, в которой Оно пребывает, не зная, что причастно нерожденному. Ибо невозможно знать себя и как нерожденную, и как рожденную сущность. Если же [говорят, что] рожденное есть нечто презренное по причине склонности к изменению, то [, конечно,] неизменяемость сущности [рожденного] есть достоинство [Его] природы, нерожденная же сущность признается высшей всякой причины[15].

---

[13] Не вполне прозрачное место. Перевод Л. Уикхэма: «If none of the invisible beings pre-exists itself in germ, but continues in its allotted nature, how does the ingenerate Deity, being free of allotted class…» Перевод Ф. Уильямса: «If no invisible thing preexists itself in germ, but each remains in the nature allotted to it, how can the Ingenerate God, who transcends any category…»

[14] Вар.: поворачиваясь; отвлекаясь.

[15] Не вполне прозрачное место. Перевод Л. Уикхэма: «If the generate is negligible on account of its proneness to change, immutable essence is a rank of nature, the ingenerate essence being agreed to be above all causation». Перевод Ф. Уильямса: «If, however, the Generate is contemptible because of his proneness to change, then unchangeable essence is a natural rank, since the essence of the Ingenerate admittedly transcends every cause».

ЕВНОМИЙ

Евномий родился, вероятно, в 20-х гг. IV в. Будучи юношей, он учился на переписчика. После смерти родителей Евномий, желая изучать риторику, отправился в Константинополь, а затем – в Антиохию, оттуда он был послан Секундом Птолемаидским в Александрию для того, чтобы быть секретарем и учеником арианина Аэция. После смерти имп. Галла Аэций с Евномием вернулись в Антиохию, где сдружились с епископом Антиохии Евдоксием. После Константинопольского собора 359 г. император Констанций отправил Аэция в ссылку. К этому собору Евномием была написана его «Апология». В «Апологии» Евномия, так же как в «Синтагматионе» Аэция, был заявлен новый, по преимуществу рационалистический подход в русле арианского движения.

Вскоре отношение Констанция к арианам переменилось и Евномий стал епископом Кизическим. Принимая епископство, Евномий взял с Евдоксия слово возвратить Аэция из ссылки и походатайствовать об отмене определения относительно его низложения. Из-за того, что Евдоксий не выполнил этого обещания и из-за недовольства взглядами Евномия его паствы, он покинул Кизик и основал собственное церковное сообщество[1]. Во время царствования императора Юлиана Аэций пытался примириться в Константинополе с церковными иерархами, однако эти попытки не удались и Евномий с Аэцием стали самостоятельно рукополагать епископов для своей юрисдикции[2]. В конце 370-х гг. Евномий, в качестве ответа на сочинение свт. Василия Великого «Против Евномия», стал издавать книги своей «Апологии на Апологию». После смерти императора Валенса в 378 г. Евномий был вызван в Константинополь, где представил символ веры, в результате чего император Феодосий издал декрет относительно его извержении из Церкви[3].

Следует отметить, что, по свидетельству Филосторгия, Аэций с Евномием довольно серьезно относились к вопросу литургического общения с инаковерующими. Вот сообщение Филосторгия в пересказе Фотия:

> Говорит также, что последователи Ария, хотя и не соглашались в мнениях с исповедниками единосущия, однако имели с ними общение и в молитвах, и в песнях, и в совещаниях, кроме таинственной жертвы. Когда же пришел Аэций и положил начало разногласию между ними, тогда распалось единомысленное собрание, расторглись всякие узы дружбы и обычая, которыми они были соединены с единоверными, и образовалась партия враждебная[4].

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] *Феодорит.* Церковная история 2.29; *Филосторгий* 6.13, 7.5.

[2] *Филосторгий* 8.2.

[3] Codex Theod. 16.5.6 (Nullis haeretikus).

[4] *Филосторгий* 3.14. В другом месте Филосторгий говорит, что когда епископы Секунд и Серра хотели избрать Аэция в епископы, тот отказался

Отличие неоариан от остальных партий в литургическом отношении проявилось в том, что у неоариан практиковалось крещение в одно погружение, символизирующее смерть Христову[5]. С этим связан и тот факт, что когда в правилах II Вселенского собора говорится о чине принятия из ереси, утверждается, что ариан необходимо принимать только через миропомазание, евномиан же – «как язычников», через полный чин оглашения и крещение[6].

Евномий умер около 396 г. Что касается движения, которое он возглавлял, то есть вероятность, что евномианские общины существовали до сер. VIII в.[7]

* * *

Обратимся к структуре и содержанию сочинений Евномия. Общая задача написания «Апологии» состояла в том, чтобы опровергнуть тех, кто утверждает, что Христос подобен по сущности или единосущен с Отцом, и показать, что Сын является тварным. По собственным словам Евномия, в «Апологии» он намерен прояснить христианскую веру и дать верную интерпретацию богословской терминологии; также Евномий хочет оправдаться от клевет, будто бы он учит, что Сын не подобен Отцу[8], в то время как, согласно воззрениям Евномия, Сын не подобен Отцу только по сущности, но подобен по воле (Евномий также принимает формулу «Сын подобен по Писаниям»).

Доктрина Евномия, представленная в «Апологии», основывается на противопоставлении Бога как Высшего начала, не имеющего причины для Себя, и того, что произведено, которое вследствие самого факта его произведенности, обусловленности его бытия определенной причиной, не может иметь способ существования такой же, как его Первопричина[9]. Чтобы выразить эту уникальность бытия Высшего начала, Евномий, вслед за своими предшественниками Астерием-софистом и Аэцием, делает упор на нерожденной (ἀγέννητος) сущности этой первой причины. Специфичность способа бытия Бога, согласно Евномию, обусловливает тот факт, что произведенное Им должно существовать вне Его природы, т. к. в противном случае либо свойство нерожденности должно было бы перейти на Его порождение, что невозможно, либо нерожденный

по той причине, что те «нечисто священнодействуют, ибо смешиваются с исповедниками единосущия» (*Филосторгий* 3.19, ср. 4.5).

[5] Об этом см.: *Vaggione R.* Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution. Oxford, 2000. Pp. 335–344; *Williams R.* Baptism and the Arian Controversy // Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict. Edinburgh, 1993. Pp. 149–180.

[6] Правило 7-е II Вселенского собора.

[7] См.: *Cavalcanti E.* Studi Eunomiani. Roma, 1976. P. XIV. Подробнее о жизни Евномия и о судьбе его общины см. в исследовании Р. Вэжжьона: *Vaggione R.* Eunomius of Cyzicus… .

[8] Апология 1.

[9] Там же 7.

должен был бы принять свойство произведенности, таким образом, перестав быть Богом, что также невозможно[10]. Так как Бог прост, нерожденность является единственной Его существенной характеристикой, и какая-либо общность сущности с кем-либо лишала бы Его и божественности, и простоты[11]. Соответственно, простота Бога предполагает, что Его действие (энергия) является внешней по отношению к Его сущности, имеет волевой характер и, в противовес вечной сущности Бога, имеет начало и конец во времени[12]. Христос, или Единородный, – произведение Божиего действия, Он пришел в бытие во времени и обладает инаковой Богу сущностью, т. е. тварен[13]. Он – единственная, уникальная тварь, произведенная непосредственно Богом, остальной же мир был сотворен Единородным согласно с волей Бога, поэтому Христа можно называть Единородным Богом и Он не равен по чину остальной твари[14]. Третьим по порядку в триаде Евномия является Дух, произошедший вследствие повеления Отца и действия Сына и призванный освящать творение и укреплять верных[15]. В целом, как и в случае Ария, триаду Евномия по определенным признакам можно поместить в русло идей среднего платонизма: Бог находится во главе иерархии бытия, удаленный от низших чинов иерархии и непосредственно не соприкасающийся с ними, но имеющий отношение к миру через посредников. Волевой и, по выражению М. Барнеса[16], морально-политический язык властвования, который Евномий часто использует, когда говорит об отношении Бога к Единородному и к миру, берущий свое начало в платоновском «Государстве» (509), сближает построения Евномия, по мнению Барнеса[17], с трактатом «О мире» Пс.-Аристотеля. Говоря о триаде Бог–Сын–Дух, Евномий использует понятие τάξις[18] – «порядок», или даже «иерархический порядок». Хотя Бог, Сын и Дух представляют собой определенный иерархический порядок, Бог является установителем этого порядка[19].

Методологическая база, на которой Евномий строит положения, развиваемые в «Апологии», состоит в следующем. Евномий проводит различие между двумя путями (богословского) анализа: во-пер-

---

[10] Апология 9–11, 14.

[11] Там же 8, 10–11.

[12] Там же 23.

[13] Там же 18.

[14] Там же 15, 21.

[15] Там же 25, 27.

[16] *Barnes M.* Eunomius of Cizicus and Gregory of Nyssa: Two traditions of Transcendental Causality // Vigiliae Christianae. 52, 1998. P. 60.

[17] Ibid, p. 61, 67.

[18] Апология 10.2–4; 18.15; 25.4, 7–11, 23; 26.5 (Vaggione).

[19] См.: Апология 10.2–4. Хотя в этом отношении, вероятно, можно говорить о платоническом мотиве у Евномия, учение Евномия об иерархии (τάξις) в Троице имеет в качестве своих предшественников и христианских писателей, см.: *Иустин.* Апология 1.13.3; *Евсевий Кесарийский.* Приуготовление к Евангелию 7.15, а также текст Второй антиохийской формулы.

вых, когда делаются выводы исходя из знания о сущностях, или, как еще говорит Евномий, – «закона природы»[20], и, во-вторых, когда судят о природе субъекта исходя из знания о его действиях. Каждый из этих путей, согласно Евномию, приводит к пониманию, что Сын не подобосущен и не единосущен Богу. Первый – потому, что сущность Бога в том, что Он нерожденный, т. е. не имеет причины и начала для Себя, а Сына – в том, что Он есть порождение, т. е. имеет начало и причину, а значит, «нерожденное» и «порождение» не могут являться одной сущностью или обладать сущностями, подобными друг другу. Второй путь – от деяний к сущностям, согласно Евномию, демонстрирует неподобосущие и неединосущие Сына Богу на основании того, что поскольку Сын есть творение Бога, а Дух – Сына, то из этого следует, что Дух не может быть одной сущностью с Сыном, а Сын – с Богом, так же как они не могут иметь и подобные сущности.

Обратим внимание на то, что специфика Евномиева понимания триады *сущность–сила–энергия (действие)* такова, что для него действие простой сущности (каковые есть сущности Бога, Сына и Духа) мыслится в контексте воли, а не естественного движения природы, т. е. как нечто внешнее по отношению к сущности, как низшее и слабейшее; а потому и произведения, «дела» этой сущности, тождественные по статусу с действиями, являются низшими и слабейшими относительно Первопричины. Согласно пониманию Евномия, это так именно из-за *простоты* сущности, ибо в противном случае произведения сущности были бы равными с ней и сущность не была бы простой[21]. М. Барнес, исследуя взгляды некоторых представителей философского окружения Евномия в отношении понимания соотношения последовательности *сущность–сила–энергия* (*οὐσία–δύναμις–ἐνέργεια*), обращаясь к трудам Галена, Климента Александрийского, Оригена, императора Юлиана и Ямвлиха, пришел к выводу, что Евномиево понимание этого вопроса нестандартно в отношении его окружения. Барнес отмечает, что специфика понимания Евномием соотношения сущности Бога и Его действия проявляется в философском языке, используемом Евномием, в виде отсутствия опосредующего звена между сущностью и энергией – силы (*δύναμις*), когда речь идет о действии Божией сущности, и этим как бы разрывается связь энергии и сущности[22]. Однако можно сказать, что на месте понятия «силы» (*δύναμις*), которое используется обычно у древних авторов (особенно у платоников) чтобы показать, что энергия (*ἐνέργεια*) являет сущность (*οὐσία*), в системе Евномия находится понятие «власти» (*ἐξουσία*) (которое имеет очевидные коннотации к «воле»), обеспечивающее разрыв между *οὐσία* и *ἐνέργεια*.

[20] Апология 20.13 (Vaggione).

[21] См. во второй «Апологии»: *Григорий Нисский.* Против Евномия 1.1. 151–154 (Jaeger).

[22] *Barnes M.* The Background and Use of Eunomius' Causal Language // Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict. Edinburgh, 1993. Pp. 217, 235–236.

С этим связана и специфика осмысления Евномием христологической проблематики. Евномий утверждает, что Сын, будучи неподобным Отцу по сущности, подобен с Ним по воле[23]. Евномий подразумевает, что энергия простой сущности может быть только «волей», и эта «воля» не способна являть сущность. Подобие воления Сына волению Отца заключается в том, что Сын есть исполнитель воли Отца, Его орудие. Так как Бог не действует непосредственно в мире, ибо, как объясняет Евномий во второй «Апологии», мир этого не выдержал бы, то Сын является исполнителем Его воли в отношении тварного мира. И поскольку Сын относится к тварной сфере, но тем не менее является исполнителем воли Бога, то можно сказать, что в христологии Евномия, заключающейся в концепции Сына как «орудия» Бога, мы как раз сталкиваемся с проявлением принципа, согласно которому имеется разрыв между *οὐσία* и *ἐνέργεια*, т. е. в нашем случае между сущностью (Бога) и Его деятельностью, которая, с одной стороны, есть Сам Сын, а с другой – деятельность Сына в тварном мире.

Немалое внимание Евномий уделяет в «Апологии» вопросам осмысления языка. В этом отношении Евномий, во-первых, настаивает на природном соответствии истинного имени и именуемого, во-вторых, указывает на методологический принцип, по которому, зная природу подлежащего, необходимо искать и находить это естественное имя[24], в-третьих, в «Апологии» имеются зачатки учения, согласно которому имена (предикаты), прилагаемые к Богу, не могут считаться имеющими статус продукта человеческой фантазии или «примышления» (*ἐπίνοια*), и в качестве истинных имен, не измышленных человеком, все Божественные имена имеют одно значение, т. е. в действительности значат одно и то же – «нерожденность»[25].

---

[23] Апология 24.1–4.

[24] Более подробно см. в статье: *Бирюков Д. С.* Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 8:2, 2007. Сс. 92–110. О понимании природы языка Евномием см. также в разделе, посвященном свт. Василию Кесарийскому в данном томе «Антологии».

[25] Нам известны в основном лишь контрдоводы Евномия, приводимые им в «Апологии на Апологию», против учения свт. Василия о Божественных именах; приведем их ввиду важности в историко-богословском контексте: «Нападая на нашу речь, утверждающую, что знание о Боге возбуждается в нас в согласии с различным накидыванием [мысли] [речь идет от лица свт. Григория Нисского. – *Д. Б.*], он [Евномий] говорит, будто мы уже не признаем Его простым, так как Он постепенно воспринимает понятия, обозначаемые каждым наименованием, и через усвоение их восполняет совершенство своего собственного бытия (*καὶ διὰ τῆς ἐκείνων μετουσίας συμπληροῦντα ἑαυτῷ τὴν κατὰ τὸ εἶναι τελείωσιν*). Это я сказал своими словами, сокращая его длинную болтовню» (*Григорий Нисский.* Против Евномия 2.1.499 (Jaeger), цит. по изд: *Святителя Григория, епископа Нисского,* Опровержение Евномия. М., 1864. Т. 2. С. 458 с изм.). А вот собственно речь Евномия: «Либо нечто есть иное по значению (*τῷ σημαινομένῳ*) беспредельное (*ἀτελεύτητον*), нежели нетленное, либо же оба представляют собой одно и то же. Но если то и другое он [имеется в виду свт. Василий Ке-

Вторая апология Евномия, носящая название «Апология на Апологию», была написана как ответ на сочинение свт. Василия Кесарийского «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия», которое тот написал в качестве опровержения Евномиевой «Апологии». К сожалению, вторая апология Евномия сохранилась лишь во фрагментах (как правило, небольших) или в пересказе в сочинениях свт. Григория Нисского «Против Евномия» и «Опровержение Евномия»[26]. Скажем сначала о структуре этого сочинения.

Свт. Григорий Нисский[27] и Фотий[28] упоминают, что «Апология на Апологию» состоит из трех книг, однако историк Филосторгий, который принадлежал к евномианской общине (и даже лично в молодости видел Евномия), упоминает о пяти книгах. Вероятно, все-таки, что Евномий написал пять книг в ответ на сочинение свт. Василия, однако свт. Григорий отвечал на три из них, и таким образом отрывки только из трех книг дошли до нас[29]. Евномий начал издавать книги своей второй апологии примерно четверть века спустя после издания свт. Василием своего сочинения; первые книги стали появляться около времени смерти свт. Василия Кесарийского – в самом конце 370-х гг.

Насколько можно реконструировать на основании пересказа и сохранившихся отрывков, первая часть первой книги второй апологии Евномия посвящена истории опубликования им первой апологии. Во второй части первой книги Евномий защищает положение первой апологии (Апология 7.3–15), заключающееся в представлении о том, что истинное имя сущности Бога – нерожденность, и вообще касается темы уснологии в ее приложении к Отцу, Сыну и Духу, а также рассуждает о природе ангельских чинов. Опровергая возможность приложения понятия «единосущие» к Святой Троице,

---

сарийский. – *Д. Б.*] будет считать за одно и то же, то он окажется согласным с нами; если же скажет, что иное значение слова "нетленный", и иное слова "беспредельный", то совершенно необходимо, чтобы чуждые одно другому [понятия] не были одним и тем же по силе (*κατὰ τὴν δύναμιν*); следовательно, если иное есть понятие "нетленный", и иное – "беспредельный", и каждое из них есть то, что не есть другое, то ни нетленное не может быть признано беспредельным, ни беспредельное – нетленным, но бесконечное будет тленным, а нетленное – имеющим предел» (Там же 2.1.524–526 (Jaeger); цит. по изд: *Святителя Григория, епископа Нисского,* Опровержение Евномия… С. 469, с изм.). Позднее подобную аргументацию будет использовать Никифор Григора, полемизируя с паламитским учением о Божественных энергиях.

[26] Критическое издание этих сочинений В. Йегером: Contra Eunomium // Gregorii Nysseni opera. Libri I et II (Vulgo I et XIIb) / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.

[27] См.: *Григорий Нисский.* Против Евномия 1.226.2.10–11 и 16, 227.2 (Jaeger), а также: 2.3.6–16, 4.19.

[28] См.: *Фотий.* Библиотека 138. Данные, которыми располагал свт. Фотий, вероятно, восходят к свт. Григорию.

[29] Об этом см.: *Eunomius.* The Extant Works / Text and transl. by R. P. Vaggione. Oxford, 1987. Pp. 79–81.

Евномий утверждает, что в области Божественного, и в меньшей мере в сфере умного мира, не может идти речь о какой-либо общности, тогда как общность возможна только для мира материального[30]-[31]. Кроме того, Евномий в первой книге «Апологии на Апо-

[30] См. отрывок из «Апологии на Апологию» ниже. Насколько можно понять мысль Евномия, он, говоря о возможности общности только для области телесного, признает существование чинов умного мира как неких единичных, атомарных видов, не имеющих относительно друг друга общего объединяющего их рода.

[31] Полемика между Евномием и Каппадокийскими отцами об общем и особенном в Троице является важной не только в историко-богословском, но и в историко-философском контексте. На протяжении III – пер. пол. IV вв. понятие единосущия, и вообще идея общей природы или сущности, когда она использовалась в богословском языке для описания общности между Отцом и Сыном, подразумевало деривативность, т. е. общность между Богом-Отцом и Сыном объяснялась тем, что Сын происходит от Отца. Такое понимание мы встречаем фактически во всех значимых текстах, написанных до середины IV в., в которых идет речь об *ὁμοούσιος* или единстве сущности – у Оригена (О началах 1.2.6 и др.), в Никейском символе, в «Окружном послании» Евсевия Кесарийского, у Афанасия Александрийского и др. Соответственно, критика и опровержение арианами использования *ὁμοούσιος* в отношении Бога, как правило, строилась исходя из этой деривативной схемы: в первый период арианских споров «единосущие» критиковалось на основании представления об отделении части при рождении Сына от Отца; таким же образом и Евномий полемизировал с принципом «единосущия» в своей первой «Апологии». Вскоре после написания Евномием его «Апологии» Каппадокийские отцы предложили дискурс горизонтальной схемы общности, предполагаемой единосущием – когда общность Лиц понимается исходя из аналогии общего вида и особенностей индивидов. Впервые этот дискурс отчетливо был заявлен свт. Василием Кесарийским в его трактате «Против Евномия», написанном для опровержения Евномиевой «Апологии» (26.23). Таким образом, Евномий нуждался в иной философской аргументации для опровержения концепции единосущия Божественных Лиц, чем его предшественники и он сам во времена «Апологии», и ему было необходимо выработать аргументацию, которую можно было бы выдвинуть для опровержения *горизонтальной* схемы общности единосущных. И именно в «Апологии на Апологию» соответствующим образом изменяется характер арианской критики единосущия. Итак, свт. Василий в трактате «Против Евномия», приводя аналогию, согласно которой общее Божество Святой Троицы уподобляется общности света, а рожденность и нерожденность особенностям, посредством которых это общее постигается, – пишет: «Но если некто, как и есть истинно, принимает, что рожденное и нерожденное суть некие особенности (*ἰδιότητας*), умосозерцаемые в сущности и руководствующие к ясному и неслитному понятию об Отце и Сыне, то он избежит опасности нечестия и сохранит последовательность в суждениях. <...> Божество – общее, отцовство и сыновство суть некие особенные свойства; из сочетания (*συμπλοκῆς*) же того и другого, общего и особенного (*τοῦ κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου*), образуется в нас некое постижение истины, поэтому когда слышим: "нерожденный свет", представляем себе Отца, а когда слышим: "рожденный свет", получаем понятие о Сыне» (PG 29b, 637). Евномий же следующим образом возражает на этот тезис Василия: «Бог делается для нас сложным (*σύνθετον*), коль скоро мы предположим, что свет подлежит (*ὑποθέσθαι*), будучи общим (*τῷ κοινόν*), и разделим один [свет] от другого некоторыми особенностями

логию» развивает учение о путях познания: от сущностей – к делам и наоборот[32]. Вторая книга «Апологии на Апологию» посвящена критике утверждения свт. Василия, что все имена, прикладываемые к Богу, суть человеческие «примышления» (ἐπίνοια), т. е. представляют собой плод человеческой мысли. Евномий противопоставляет этому учению положение, согласно которому все Божественные имена имеют одно значение, а также развивает учение о богоданности человеческого языка. Также в этой книге обсуждается вопрос, разобранный еще Лэцием в «Синтагматионе», о том, что «нерожденность» не есть лишение. Третья книга «Апологии на Апологию» – последняя, фрагменты из которой до нас дошли, – посвящена обсуждению природы Сына и теме воплощения.

Остановимся на специфике христологии Евномия и на его понимании воплощения. В отличие от Ария, Евномий не считал, что Сын сотворен из ничего, тем не менее он делал акцент в первой апологии на том, что «было, когда Сына не было»[33]. По всей видимости, положение, согласно которому Сын не является сотворенным из ничего, в представлении Евномия связано с тем, что Сын сотворен непосредственно Богом, в то время как остальная тварь создана Сыном как орудием Бога в делах творения. В своей второй апологии Евномий развивает те моменты христологии, которые остались за рамками первой апологии. Согласно Евномию, Сын есть Вестник, Ангел Бога[34] – Ангел, отличающийся по своей природе от остальных умных сил[35]. Он есть их Творец, так же как и Творец остального мира, и в качестве Творца Он является Богом для тварного сущего и Ему поручено примышление о нем[36]. Таким образом, для Евномия является актуальной парадигма: «Бог» в отношении какого-то сущего есть тот, кто его сотворил; поэтому Всевышний Бог есть Бог для Сына и мира (т. к. посредством Сына именно Он сотворил мир), и в то же время Сын есть Бог для мира. Бога, сотворившего Сына, Евномий называл Богом в собственном смысле, Богом истинным (ср.: 1 Ин. 5, 20), в то время как Сыну, согласно Евномию, свойственно

(ἰδιότησι) и разнообразными различиями. Ибо сложное (σύνθετον), тем не менее, соединено одной общностью (τὸ κοινότητι μιᾷ), а разделяется некоторыми различиями и схождениями свойств» (*Григорий Нисский.* Против Евномия 3.10.46 (Jaeger)).

Обсуждение соответствующего учения Евномия, а также попытку реконструкции его историко-философского контекста см. в статье: *Бирюков Д. С.* Неоплатонические элементы в неоарианстве (Евномий и Ямвлих) // Вестник молодых ученых. 4, 2006. (Философские науки 2, 2006). Сс. 37–43.

[32] См. отрывок из этого произведения ниже.

[33] См.: Апология 15.

[34] Вероятно, Евномий и неоариане в данном случае опирались на экзегезу Мал. 2, 7.

[35] Тема Христа как Ангела восходит и, вероятно, является отголоском раннехристианской и позднеиудейской апокалиптики.

[36] *Григорий Нисский.* Против Евномия 2.1.273–274, 281 (Jaeger).

имя «Бог» без прибавления: «истинный»[37]. Таким образом, в системе Евномия Христос, оставаясь по природе тварью, является Богом по имени в отношении тварного мира.

Евномий не мог принять учения об истинном Боговоплощении. Согласно его мнению, истинный Бог – Бог Всемогущий, Творец и законоустроитель тварного мира, конечно же, не может принять плоть и подчиниться тварным законам. Критикуя аналогию, приводимую свт. Василием, согласно которой Отец и Сын подобны свету нерожденному и рожденному, Евномий пишет:

> Если [Василий] может доказать, что и Бог всех, Который и есть свет неприступный (1 Тим. 6, 16), был или мог быть во плоти, прийти под власть, повиноваться повелениям, подчиняться человеческим законам, понести крест, то пусть говорит, что свет равен свету[38].

В доктрине Евномия невозможно нарушение онтологического порядка, нисхождения онтологически высшего к низшему; несмешанный и неизменяемый Бог не может претерпеть смешения с тварным и изменяемым началом – но существо, принадлежащее к определенному порядку, может претерпеть трансформации внутри этого порядка. Таким образом, место Боговоплощения у Евномия занимает явление тварного Сына в тварный же мир[39]. Этот акцент на жестком, ненарушаемом онтологическом порядке триады высших существ, делающим невозможным истинное Боговоплощение, – акцент, отсутствующий у Ария и в раннем арианстве (где невозможность истинного Боговоплощения принималась по умолчанию, не оговариваясь специально), – является наследием интуиций античной философии, и платонической мысли в первую очередь.

Согласно Евномию, Сын, в противовес Отцу, изменяем, смешан и подвержен претерпеваниям[40]. Противопоставление непретерпеваемого Бога претерпевающему Сыну – не только аллюзия на крестные страдания Сына, но и продолжение неоарианской линии, намеченной у Аэция, который подразумевал, что Бог, будучи Причиной Сына, не есть претерпеваемый, в то время как Сын именно из-за того, что Он имеет причину для Себя, – претерпеваем[41].

Крестные страдания Сына, как считает Евномий, никак не связаны с Его волей, с волевым преодолением искушений и мучений; Ев-

---

[37] Там же 3.10.34–35.

[38] Там же 3.10.29.7.

[39] См.: «Неизменный и несотворенный не смешивался с тем, который произошел через творение и поэтому изменился ко злу [т. е. с человеком], но Тот, Кто и Сам будучи сотворен, пришел к родственному и единородному Себе, не из превосходящего естества по человеколюбию облекшись в более низкое, но чем был, тем и стал» (Там же 3.3.53).

[40] Там же 3.10.40. Свт. Григорий Нисский, критикуя Евномия, предполагает, что здесь проявляется влияние на Евномия восточных культов, см.: Там же; а также: *Balas D.* ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to st. Gregory of Nyssa. Romae, 1966. Pp. 31–33, 168–169.

[41] См.: Синтагматион 22 (Wickham).

номий утверждал, что это был естественный процесс, необходимо предуготованный для сущности Сына[42], – здесь мы можем наблюдать, как акцент на иерархизации в богословии Евномия приводит к отрицанию основных предпосылок христианской сотериологии, основанной на представлении о вольных страданиях Спасителя. То, что страсти Христа, согласно Евномию, не есть *вольные* страсти, имеет отношение к тому, что Евномий, следуя за Арием[43], развивал «Логос-саркс христологию», т. е. он считал, что Христос не имел человеческой души, но единичная сущность Христа восприняла бездушную плоть[44].

И хотя не просто делать выводы относительно сотериологических представлений неоариан, в частности, о том, насколько они совпадают или расходятся с сотериологией первого арианства, – в целом можно сказать, что для неоарианства Евномия не является характерным мотив «общего Христу и нам», имевший место в сотериологии Ария.

Обратимся теперь к вопросу о богопознании в учении Евномия. Утверждение о том, что Аэций с Евномием – рационалисты в богословии стало общим местом[45], и обычно это связано с представлением, согласно которому неоариане учили о совершенной познаваемости Божества[46]. Однако это мнение основано на не совсем твердых предпосылках. Помимо общей для неоариан тенденции делать акцент на познаваемости Божественной сущности, в пользу мнения, что, согласно неоарианам, Бог является познаваемым, казалось бы, говорят известные свидетельства православных церковных писателей. Приведем их. Свидетельство свт. Епифания об Аэции:

> ...С этого началась ересь, и от одного предположения поднявшись мыслью к большему произведению зла, Аэций страшно уязвил и свою душу, и ему поверивших. Он после того так увлекся мечтанием, что и сам он, и наученные им стали говорить: «Я знаю Бога совершенно, и так знаю и мыслю Его, что себя не столько знаю, сколько знаю Бога». Многое и другое мы о нем слышали, именно как страшно ухищрялся льявол посредством его погубить души людей, им уловленных[47].

---

[42] *Григорий Нисский.* Против Евномия 3.10.46 (Jaeger).

[43] См. выше в статье, посвященной Арию.

[44] *Немесий Эмесский.* О природе человека 3.142. См.: *Hanson R. P. C.* The Arian Doctrine of the Incarnation // Arianism: Historical and theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5–10, 1983 / Ed. R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985. Pp. 191–193; *Rist J.* Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity // The American Journal of Philology. 109:3, 1988. P. 411.

[45] *Harnack A.* History of Dogma. Boston, 1901. Vol. 4. P. 74; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1958. P. 249.

[46] Например, см.: *Лосский В.* Богословие и боговидение. М., 2000. Сс. 178–181.

[47] *Епифаний Кипрский.* Панарион 76.4.2.

Свидетельства Сократа и Феодорита о Евномии следующие. Сократ приводит слова Евномия:

> О своей сущности Бог знает нисколько не больше, чем мы. Нельзя сказать, что Он знает ее больше, а мы меньше, но – что знаем о ней мы, все то же знает и Он; и наоборот, что – Он, то самое, безразлично, найдешь и в нас[48].

Феодорит пишет о Евномии таким образом:

> Он осмеливался утверждать такие вещи, чего ни один из святых не разделял: что он в точности знает сущность Божию, и что он такое же имеет знание о Боге, каковое Бог имеет о Себе[49].

М. Альбертц утверждал, что фрагменты, приписываемые Евномию Сократом и Феодоритом, суть пересказ того, что Епифаний говорит относительно Аэция[50]. Однако Р. Вэжжьон убедительно показал, что это не так[51]. Действительно, во фрагменте из свт. Епифания идет речь о знании человеком Бога лучше, чем знании себя, в то время как во фрагменте из Сократа и Феодорита говорится о знании человеком сущности Бога так же, как ее знает Сам Бог, – очевидно, что интенции в этих фрагментах различные. Непохоже, что свт. Епифаний цитирует Аэция, ведь после слов, приписываемых Аэцию, Епифаний говорит: «Многое и другое мы о нем *слышали*...»; в «Синтагматионе» Аэция, который свт. Епифаний приводит в этом же разделе «Панариона», данные слова отсутствуют. Все это позволяет сделать вывод о том, что Епифаний именно *слышал* нечто об Аэции и привел его слова в соответствии со своим пониманием. Гораздо более вероятно, что именно Сократ Схоластик приводит настоящие слова Евномия, либо выражение, близкое к тому, что Евномий действительно мог говорить, поскольку целью Сократа было верифицировать учение Евномия, а не просто пересказать его; он приводит слова Евномия именно в качестве цитаты, а не как пересказ услышанного. Важно, что во фрагменте, приводимом Сократом, речь идет не о знании Бога человеком, но о знании *сущности* Бога. Фрагмент из Феодорита, так же как и в случае Епифания, представляет собой пересказ, причем пересказ примерно того же положения, о котором повествует Сократ. С другой стороны – и этого не отмечает Р. Вэжжьон, – фрагмент из Епифания, пересказывающий утверждение Аэция, коррелирует с языком аргументации самого Аэция, который использовал язык «осознавания» в некоторых секциях «Синтагматиона»[52]. Таким образом, этот фрагмент, вероятно, передает мысль, высказывавшуюся Аэцием, в определенном отношении искажая ее.

---

[48] *Сократ.* Церковная история 4.7.

[49] *Феодорит Кирский.* Собрание ересей 4.3.

См.: *Albertz M.* Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Wittenberg, 1908. S. 54.

[51] *Eunomius.* The Extant Works... Pp. 167–170.

[52] Синтагматион 11, 31, 32 (Wickham).

Поэтому можно сделать вывод, что именно фрагмент из Сократа Схоластика в наибольшей степени претендует на аутентичность и именно его содержание – в смысле акцента на знании *сущности* Бога – согласуется с общей интенцией учения неоариан. Принципиальным является тот факт, что неоариане делали акцент именно на знании и выражении в слове *сущности* Бога, а не на познании *Самого Бога*; из их сочинений нельзя однозначно вывести, что, посредством именования сущности Бога, они претендуют на мистическое соединение с Ним[53]. Можно указать лишь на один фрагмент из Евномия, который можно понять как указание на мистическое восхождение к Богу, и в нем не используется язык познания сущности[54].

Следует обратить внимание также на тот факт, что понятия «нерожденность» и «порождение» неоариане использовали с целью выражения специфики, соответственно, бытия Бога как существа, принадлежащего к нетварной реальности, и Христа как существа, принадлежащего к реальности тварной; в связи с этим основная интенция неоариан была направлена на то, чтобы посредством языка «сущности» выразить в речи различие между тварной реальностью и нетварной, что не подразумевает обязательное мистическое общение с Божеством. По этой причине в неоарианском дискурсе понятие «сущность» нередко (но не всегда) приобретало категориальные коннотации, отсылающие к «сущности» в смысле *второй сущности* по Аристотелю как инструмента для выражения в речи что-бытия, или образа бытия (в рамках доктрины неоариан – для существ, единственных в своем роде (Бога и Сына))[55]. Отметим, что сказанное не отрицает того, что неоариане могли признавать возможность и собственно мистического приобщения к Богу[56] (не подразумевающего знание Его в полноте).

Кроме того, утверждение о совершенном познании Бога как такового было бы странным и если смотреть изнутри арианства. Как мы уже отмечали, одна из важнейших интуиций арианства заключается в отрицании возможности соприкосновения Бога с тварным миром: в доктрине ариан и Евномия невозможно нарушение онто-

---

[53] На этом делает акцент Л. Уиккхэм: *Wickham L.* The *Syntagmation* of Aetius the Anomean… Pp. 565–566. См. также обсуждение вопроса в статье: *Wiles M.* Eunomius: hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation? // The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick / Ed. R. Williams. Cambridge, 2002. Pp. 157–172.

[54] «Ум тех, которые уверовали в Господа, возвысившись над всякой чувственной и умной сущностью, не может остановиться и на рождении Сына, но стремится превыше (ἐπέκεινα) него, горя прежде всего желанием вечной жизни, жаждая встретить Первое» (цитата у свт. Григория Нисского: Против Евномия 3.8.14 (Jaeger)); ср.: *Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна 13.3.

[55] Отметим, что для Аристотеля «сущность» в смысле категории предназначена для выражения *бытия* подлежащего (Метафизика 1007a26, 1051b31); подобный дискурс использует и Аэций: Синтагматион 21 (Wickham).

[56] Косвенным подтверждением этого может служить цитата в прим. 54.

логического порядка, нисхождения онтологически высшего к низшему. По этим причинам можно сказать, что аргументация Евномия против возможности истинного Боговоплощения, его настаивание на том, что Бог есть «свет *неприступный*», что подразумевает пропасть между Богом и тварным миром и необходимость посреднической сферы, – указывает на то, что распространенное представление, согласно которому Евномий учил о полной познаваемости Бога (а не Его природы), представляется не вполне убедительным, поскольку, если исходить из него, неоарианская доктрина оказывается самопротиворечивой.

Д. С. Бирюков

Евномий

АПОЛОГИЯ[1-2]

1. Чернить и поносить кого-либо из-за распущенного языка и безрассудного ума[3] – это дело, воистину, порочных и склонных к брани; напротив, когда клевета затронула честь, стараться со всей решимостью удалить ложь опровержением – вот дело людей благоразумных и тех, кто вместе с заботой о себе старается обеспечить безопасность многих[4]. Имея понятие и о том, и о другом, воистину хотели бы мы, как в первом никогда не принимать участие, так избежать и опыта второго.

Вышло, однако, все не так, как мы замышляли; многоразлично и разнообразно посредством слов и дел многими были возведены на нас ложные обвинения, болезненные для нас, пагубные для тех, кто в них поверил. [Сделали же] это некие нечестивцы, которые не стесняются никаким [дурным] словом или делом; а простецы, оценивая истину, исходя из обвинений наших противников, приняли без рассуждения возводимую на нас клевету[5]. Мы же сочли и ради нашей пользы, и ради безопасности тех, кто без исследования при-

---

© Г. И. Беневич, перевод, примечания, 2009.

[1] В рукописной традиции сочинение Евномия называется Ἀπολογητικός, но современники, в частности, Василий, Григорий Нисский и позднее евномианский историк Филосторгий, называли сочинение Евномия Ἀπολόγια (Апология). Сам Евномий дал своему второму сочинению название «Апология на Апологию», что указывает на то, что правильное название, данное Евномием первому сочинению, – «Апология». Таким образом, мы сохраняем в переводе и в примечаниях название «Апология» (см.: *Sesboüé*, p. 234, n. 1).

[2] Перевод выполнен по изд.: *Basile de Césarée*. Contre Eunome. T. 2 [suivi de] Apologie / Introd., trad. et notes de B. Sesboüé, S. J., avec la collab. pour le texte et l'introd. critiques de G. M. de Durand, o. p., et L. Doutreleau, S. J. Paris, 1983. (Sources chrétiennes 305). При составлении примечаний использовались комментарии Бернара Сесбойе в изд.: *Basile de Césarée*... (при ссылках в примечаниях: *Sesboüé*), а также Р. Вэжжьона в изд.: *Eunomius*. The Extant Works / Text and transl. by R. P. Vaggione. Oxford, 1987 (при ссылках в примечаниях: *Vaggione*).

[3] γνώμης ἀγώμονος; трудно переводимая игра слов, букв.: «мышление без мышления» (*Sesboüé*, p. 235, n. 3).

[4] Василий Великий цитирует многие пассажи из «Апологии» Евномия в своем сочинении «Против Евномия». Мы будем указывать наиболее важные из таких мест, ссылаясь на PG по TLG. В переводе этих мест мы иногда пользовались дореволюционным русским переводом по изд.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. М., 1846. Рядом с местом по PG мы указываем в скобках страницу по этому изданию, даже если наш перевод отличается от прежнего; в частности, данное место: Против Евномия: PG 29, 504.1–8, рус. пер.: сс. 6–7.

[5] Клевета состояла в том, что Евномий учил, что Сын неподобен Отцу во всех отношениях, а не в каких-то (см.: *Vaggione*, p. 35).

нял сказанное против нас, выступить с защитительным словом [апологией] и изложить вам в письменном виде[6] исповедание нашей веры. Не сможем ли мы [таким образом] отвратить, благодаря этому [исповеданию] вышеназванную хулу, а кроме того, [сделать] скверных [людей] не такими наглыми, а легкомысленных – куда более осторожными, показав первым бесполезность распространения лжи, вторым же – небезопасность веры в нее, явив, таким образом, как истинность нашей [веры], так и исправление для тех и других. Ибо общность во лжи вызывает необходимость и в общем исправлении[7].

2. Прежде же всего мы просим вас, и слушающих ныне, и тех, кто впоследствии прочтет, отличать истину от лжи не исходя из количества, примыкая к стороне более многочисленной, считая ее лучшей. Мы просим не затемнять свой ум из-за значительности или бахвальства некоторых и не давать преимущества тем, кто опередил [в своих доводах], и не запирать свой слух к последующим[8]. Предпочитайте учение нашего Спасителя Иисуса Христа всему множеству людей, всякой любви к почестям и спорам, близости и родству, короче говоря, всему, что обычно затемняет способность суждения, и судите о сказанном, будучи [всецело] расположенными к истине. Ведь наибольшее значение для распознания истины [имеет] усвоение ее.

3. Кроме того, [просим вас,] чтобы вы не гневались на нас, если, пренебрегая гордыней и страхом, мы предпочитаем безопасности и милостям настоящего [века] избавление от наказаний в будущем и, рассудив, что угроза, объявленная нечестивым страшнее всякого земного злострадания и временной смерти, предлагаем истину, обнаженную от всякого покрова[9]. Ибо, согласно сказанному апостолом: «Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас» (Рим. 8, 18). Даже и весь мир со своими наслаждениями и властью [над ним] не является равноценным возмещением за душу каждого человека[10], поскольку, что касается обоих – блаженства и наказаний, – то ожидаемые [в будущем веке] несравненно больше настоящих.

---

[6] Евномий говорит о письменном тексте. Однако являлось ли данное сочинение написанным трактатом или оно изначально было речью? Целый ряд мест (2.12, 26.1, 27.21–26) как будто свидетельствует о том, что это речь. Евномий, кажется, имел в виду разную аудиторию: церковное собрание, перед которым он выступал, и с другой стороны – читателей, которым он направлял свой текст. Мы, конечно, не можем сказать, насколько совпадают письменный текст и устное выступление (*Sesboüé*, p. 236, n. 1).

[7] Евномий начинает свою речь с *captatio benevolentiae* в полном согласии с правилами риторики. Св. Василий отверг эту притворную уловку с «защитой», которая, по его мнению, не соответствовала реальности (см.: PG 29, 504.10–505.27) (*Sesboüé*, p. 237, n. 2).

[8] Ср.: Против Евномия: PG 29, 505.28-508.4, рус. пер.: с. 9.

[9] Ср.: Там же. PG 29, 508.33–40, рус. пер.: с. 10.

[10] Ср.: Мф. 16, 26.

4. Однако, чтобы, задерживаясь на этом, не удлинять чрезмерно наше слово, обратимся теперь к исповеданию веры, откуда желающие могли бы легко и без труда составить представление о нашем мнении. Ибо необходимо, чтобы те, кто говорит об этих вещах и отдает отчет в своей вере, не предали бы себя по небрежению мнению многих, но чтобы они приняли прежде издавна имеющее у отцов силу благочестивое предание как указатель и правило и пользовались этим точным образцом для проверки при рассуждении о высказываемом[11].

5. Веруем во Единого Бога Отца Вседержителя, «из Которого все» (1 Кор. 8, 6), и во Единого Единородного Сына Божия, Бога Слова, Господа нашего Иисуса Христа, «Которым все» (1 Кор. 8, 6). И во Единого Духа Святого, Утешителя, в Котором совершается раздаяние всякой благодати каждому из святых, соразмерно их пользе (ср.: 1 Кор. 12, 7)[12].

6. Это самая простая и общая вера для всех, кто заботится, чтобы казаться или быть христианином, если нужно коротко сказать о самом главном, опуская сейчас второстепенное[13], упоминать которое было бы излишне, поскольку до сих пор оно было неоспоримо. Что до нас, то если бы мы могли видеть, что с необходимостью тот, кто однажды принял эти слова, неукоснительно соблюдал бы вместе со словами и правильное понимание, или же, что те, кто обвинял нас в нечестии, после этого исповедания оставили бы свои обвинения и очистили свой разум от всякого подозрения в наш адрес, то мы бы приняли это исповедание в качестве меры и предела наших собственных слов, поскольку оно доставило бы нам безопасность и тишину. Поскольку же этого не достаточно для подтверждения истины людям, которые из-за враждебности или какого-то иного извращения ума пытаются искажать это исповедание или изменять его смысл – иначе бы ни ливиец Савеллий, ни галат Маркелл, ни Фотин[14], ни кто-либо иной, кто разделял подобное безумие, не был бы

---

[11] Ср.: Против Евномия: PG 29, 509.44–48, рус. пер.: с. 12.

[12] Ср.: Там же. PG 29, 512.3–7, рус. пер.: с. 13. Это исповедание тринитарной веры, представленное Евномием как чистое выражение традиции, сознательно следует Писанию: оно прибавляет к формуле 1 Кор. 8, 6, усиленной классическими именованиями Отца и Сына, фразу относительно Святого Духа, вдохновленную непосредственно 1 Кор. 12, 4. Для времени спора между Евномием и Василием, 35 лет спустя появления Никейского символа и в контексте множества исповеданий веры, издаваемых соборами того времени всех направлений, этот краткий Символ, слишком сдержанный в отношении Сына, намеренно архаичен. Как замечает Василий, он имеет цель уклониться от настоящего спора и может скрывать любое толкование. Сходной формулой Арий пытался обмануть Александра Александрийского. Василию формула действительно кажется традиционной, поскольку он признает, что некоторые отцы ее использовали (см.: Против Евномия, рус. пер.: сс. 12–14) (*Sesboüé*, p. 240, n. 2)

[13] Ср.: Против Евномия. PG 29, 512.9–12, рус. пер.: сс. 13, 14.

[14] Савеллий – родоначальник модализма, ереси III в., которого Евномий и Василий считают африканцем; о Маркелле и Фотине см. в статье о Мар-

исключен из священных собраний, от общения таинств и стен церковных, – то и в нашем случае [этого исповедания] не достаточно для устранения обвинений, выдвинутых против нас, и необходимо тщательно раскрыть его, чтобы объяснить нашу мысль. Итак, мы постараемся, насколько сможем, разъяснить свое понимание этих вещей, либо сначала формулируя веру, а потом истолковывая смысл сказанного, либо подбирая формулу для идей уже представленных, но так, что перемена порядка нисколько не повредит истине. Ясно, что этого будет достаточно и для апологии, и для опровержения наших обвинителей.

I. Бог единый и нерожденный[15]

7. Итак, согласно естественному пониманию[16] и по учению отцов, нами исповедуется Один Бог, не происшедший ни от Себя, ни от другого. Ибо то и другое равно невозможно, потому что, в соответствии с истиной, производящее должно существовать прежде происшедшего, а производимое быть вторым по отношению к производящему. Но поскольку ничего не может быть прежде или позднее себя самого, то и ничто иное не может быть прежде Бога, иначе бы это иное вместо второго имело бы достоинство Божества[17]. Ведь если о чем-то можно сказать, что оно произведено другим, то это значит поместить его среди произведенных, что значило бы, на самом деле, причислить его к существам произведенным Богом. Поэтому, если доказано, что ни Сам Он прежде Себя, ни другое что-либо прежде Него не существует, но Он Сам – прежде всего, то сопутствует Ему нерожденность, лучше же сказать – Он и есть нерожденная сущность[18]. Кому-то может показаться ненужным и излишним под-

---

келле Анкирском в настоящей «Антологии». Евномий объединяет здесь эти три имени, имея в виду, что все они модалисты, и целясь, таким образом, в Никейское исповедание (*Sesboüé*, p. 243, n. 2).

[15] Названия разделов «Апологии» взяты нами из издания: *Basile de Césarée...*

[16] φυσικὴν ἔννοιαν – понятие изначально стоическое, эквивалентом которого является κοινὴ ἔννοιαν (выражение, которое предпочитает Василий), близкое к κοινὸς λογισμός (используется Евномием в 10.12). «Донаучные идеи ("общие понятия" или "естественные понятия"), – пишет Голдсмидт, – формируются как все понятия, исходя из чувственного восприятия. Но они образуются "естественно" (без какой-либо технической обработки), они "общие" для всех людей» (*Goldschmidt V.* Le système stoicien et l'edée de tempt. Paris, 1953. Pp. 159–160). Этот термин используется также неоплатониками в смысле врожденных идей. Выражение было в употреблении и у христианских авторов. Климент Александрийский в «Строматах» (1.94.2, SC 30, p. 119) говорит о φυσικὴ ἔννοια, общем для греков и христиан, которое он объясняет, среди прочих аргументов, общностью способности мышления (*Spanneut M.* Le stoïcisme des Pères de l'Église. Paris, 1957. P. 227) (см.: *Sesboüé*, p. 244, n. 1).

[17] Ср.: Против Евномия: PG 29, 513.45–516.6, рус. пер.: с. 15.

[18] Ср.: Против Евномия: PG 29, 517.18–21, рус. пер.: с. 18.

утверждать то, что всеми признается, как будто это вызывает сомнение. Нет, [не вызывает], но нам кажется правильным из-за тех, кто почитает мудростью сражаться против очевидного, как и из-за тех, кто всегда готов бранить и клеветать, рассмотреть этот вопрос тщательней.

8. Думаем же, что, именуя [Бога] нерожденным, должны мы превозносить [Его] не одним именем, по человеческому примышлению[19], но воздавать Ему из всех необходимейший Богу долг, то есть исповедание Бога тем, что Он есть [действительно][20]. Ибо то, что говорится по примышлению, имея свое бытие в одних именованиях и их произношении, обычно вместе с произнесенным словом и рассеивается[21]. Но Бог, молчим ли мы или говорим, и по возникновении сущего и прежде [возникновения его] был и есть нерожденный. Но не в смысле лишения, если только под лишениями понимать лишения каких-либо естественных [свойств], и притом вторичных по отношению к обладанию[22]. [Ведь] и по природе у Бога не было происхождения, не было и такого, что Он, сначала имея происхождение, впоследствии, по лишении его, стал нерожденным, поскольку это было бы весьма нечестиво и пагубно для истинного понятия о Боге и Его совершенстве, более же всего, для изобретателей таких мнений, то есть говорить, что Бог вообще может чего-либо лишиться – того, что принадлежит Ему по природе, ибо ни один здравомыслящий человек не скажет, что кто-либо лишился чего-то из с самого начала несвойственного ему. Итак, если [Он] – нерожденный ни по примышлению, ни по лишению, как это показало только что сказанное слово, ни какой-то частью (потому что неделим), ни как

---

[19] Евномий и Василий по-разному понимают термин ἐπίνοια. Для первого речь идет об изобретении человеческом (он настаивает на конструкции ἐπίνοια ἀνθρωπίνη – примышление человеческое), без какого-либо основания. В переводе мы употребляем один и тот же термин. Во французском переводе выбран термин *concept*. Во второй апологии Евномий обращается к толкованию ἐπίνοια (ср.: *Григорий Нисский*. Против Евномия 12: PG 45, 969A). Евномий заимствовал от своего учителя Аэция идею об особенности понятия «нерожденный», которое он выделяет из всех «примышлений» человеческих (см.: *Sesboüé*, p. 246, n. 4).

[20] Вэжжьон здесь видит аллюзию к Исх. 3, 14 и переводит соответственно: "that he is what he is" (*Vaggione*, p. 43).

[21] Ср.: Против Евномия: PG 29, 520.32–37, рус. пер.: с. 20.

[22] Ср.: Там же. PG 29, 532.5–8, рус. пер.: с. 28. Аристотель развивает теорию обладания и лишения в «Категориях». Идея того, что лишение это лишение каких-то природных свойств, а не того, что можно назвать сущностью, ясно выражена в «Категориях» (10.12a, 30). То, что лишение вторично по сравнению с обладанием у Аристотеля, прямо не обнаруживается (ни в «Категориях», ни в параллельном месте «Метафизики»), но такая мысль логически подразумевается. Василий, таким образом, не без оснований обвинял Евномия в заимствовании из «Категорий» Аристотеля (1.9.8–11). Григорий Нисский, в свою очередь, повторил и обобщил это обвинение Евномия в том, что он заимствует свои идеи у Аристотеля (см.: *Sesboüé*, p. 248, n. 3).

что-нибудь иное в Нем самом (потому что прост и не состоит из частей), не как что-нибудь иное с Ним (потому что нерожденный один и единственен), то это и будет нерожденная сущность[23].

9. А будучи нерожденным, по доказанному выше, [Бог] никогда не допустит рождения, так чтобы рожденному сообщить собственное естество, и избежит всякого сравнения[24] и общения с рожденным[25]. Ибо, если бы кто-либо захотел, чтобы эта сущность была общей с другим, или чтобы она передавалась кому-то другому, он бы вводил это либо через разделение и отделение, либо через сравнение. Но что бы из этого мы не предположили, такое учение было бы странно, а скорей нечестиво[26]. Ибо если бы [Бог] разделился или отделился [Сам от Себя][27], Он бы уже не был нерожденным, став через разделение тем, кем не был прежде[28]. Но тогда бы Он уже не был бы нетленным, ибо разделение разрушает нетление. Если же Он допустил бы сравнение с другим, то сравнение было бы не по несообщаемым [свойствам], но общность достигалась бы по [одному и тому же] достоинству сущности, а если так, то и имени. Так что по необходимости те, кого одолевает это слово или кто хочет сохранить именование несообщаемым, должны вместе с тем сохранить и несообщаемость сущности; или же, если попытаются [помыслить это] через передачу [сущности], то [необходимо], чтобы была передача и имени, как и сущности. Если только именем одно превосходнее, а другое – ниже [его], то станет для них препятствием расточительность, доставляю-

---

[23] Ср.: Против Евномия: PG 29, 539.4–8, рус. пер.: с. 33.

[24] Сравнение (σύγκρισις), о котором идет речь, следует понимать в сильном смысле; оно подразумевает истинное равенство двух членов, принадлежащих одному порядку и имеющих нечто фундаментально общее, или равных. В настоящем тексте сравнение ассоциируется с общностью, в 2.17 – с подобием (*Sesboüé*, p. 250, n. 2).

[25] Ср.: Против Евномия: PG 29, 548.40–44, рус. пер.: с. 42.

[26] В понимании Евномия, и в не меньшей степени Василия, понятие «нечестия» относится скорее к сфере догмы (учения), чем морали. Подобно тому, как изложение правильной веры есть акт благочестия, в котором воздается слава Богу, ересь – это нечестие и богохульство (см.: *Sesboüé*, p. 251, n. 4).

[27] Формула «разделился или отделился [Сам от Себя]» напоминает возражение, которое часто делалось в ответ на «единосущие» Никеи не только радикальными арианами, но и полуарианами. В «Апологии» (26, 29–30) единосущие толкуется как означающее «рождение [возникновение] и разделение сущности» (см.: *Sesboüé*, p. 251, n. 5).

[28] По Вэжжьону (*Vaggione*, p. 45), этот ряд аргументов представляет большую трудность для перевода, т. к. Евномий здесь воспроизводит традицию, в которой онтология является «проецируемой тенью логики». Так, в настоящем случае одни и те же слова представляют собой и логические операции, и онтологические реальности. Так, говорится, что если мы знаем Божественную сущность посредством логической операции отделения ее и отличения от чего-то иного, то и сама сущность будет отделенной и отличной. Соответственно, в отличие от Сесбойе, Вэжжьон принимает в качестве подлежащего этого предложения не Бога, а рассуждающего о Боге.

щая другой части недостающую благодать, в то время как словесное различие [тоже] не окажется достаточным (если они употребляют именования в строгом смысле). Если же логическое рассуждение принуждает сообщить одно и то же именование, то пусть они сообщат также [Сыну] и великую честь, и равенство [Отцу], поскольку не найти места для превосходства [Отца в отношении Сына][29].

10. Ибо, конечно, не скажем, что у обоих общая сущность и только по порядку и по преимуществу[, относящемуся ко] времени, один – первый, а другой – второй. Ибо должна у имеющих превосходство предсуществовать и причина превосходства. А с сущностью Божией не сопрягается ни время, ни век, ни порядок. Ибо порядок вторичен в отношении того, кто его учреждает; но ничего из того, что в Боге, не учреждается другим. Время же есть какое-то качественно определимое движение звезд; звезды же получили бытие позднее не только нерожденной сущности и всего умного [мира], но и после первых тел[30]. А о веках нужно ли говорить, когда Писание ясно возвещает, что Бог существует прежде веков (Пс. 54, 20)[31], и общие рассуждения о том же свидетельствуют? Ибо не только нечестиво, но и совершенно нелепо со стороны тех, кто признал Единого Нерожденного, говорить, что что-то существует прежде Него или сосуществует с Ним. Ибо если бы что-либо существовало прежде, то это бы по справедливости и называлось нерожденным, а не вторым; а если бы сосуществовало, общностью существования одного с другим отнималось бы от [Бога] и то, что Он один, и то, что Нерожденный, так как вместе с сущностью совводилось бы некое распределение или ограничение между этими двумя [т. е. Отцом и Сыном], или же сложение и, кроме того, – причина сложения.

11. Но невозможно, чтобы было что-нибудь в сущности Божией, например, вид или объем, или количество, потому что Бог совершенно свободен от сложности. Если же ничего из этого и подобного этому не соединено с Божией сущностью, и даже непозволительно думать, чтобы когда-либо с ней соединилось, то на каком еще основании дозволено будет нерожденное уподоблять рожденному? Потому что подобие или сравнение, или общение по сущности не оставит места никакому превосходству или различию, но явно про-

---

[29] Эта аргументация, намеренно запутанная и абстрактная, характерна для Евномия; она имеет целью доказать нелогичность сторонников единосущия. Они наделяют рожденного сущностью нерожденного, но отказываются наделять Его тем же именем – нерожденный. Согласно Евномию, тождественность сущности передается тождественностью имени, т. е. Сын либо одновременно единосущный и нерожденный, либо ни то, ни другое. Итак, противники, столкнувшись с этой дилеммой, согласно Евномию, примут одно и отвергнут другое (см.: *Sesboüé*, p. 252, n. 4).

[30] Согласно Аристотелю, первые тела – это те, что пребывают на сфере неба (О небе, 2.4.287). Евномий располагает первые тела среди духовных существ и звезд как первые реальности космического порядка (*Sesboüé*, p. 255, n. 2).

[31] Ср.: Против Евномия: PG 29, 553.35–48, рус. пер.: сс. 46–47.

изведет равенство, а вместе с равенством покажет, что уподобляемое или сравниваемое – нерождено. Никто же не безумен и не смел в нечестии до такой степени, чтобы назвать Сына равным Отцу, когда Сам Господь говорит ясными словами: «Отец Мой», пославший Меня, «более Меня» (Ин. 14, 28)[32], или же объединить одно с другим оба эти именования, тогда как каждое несет в себе свой смысл и не допускает общности с другим. Ибо либо Он Нерожденный и не Сын, либо Сын и не Нерожденный. Но оставив многие другие доводы в пользу того, что Бог всяческих один нерожден и несравним, достаточным для доказательства считаю и сказанное.

II. Сын – порождение и творение

12. А чтобы показать, что есть один Сын, ведь Он – Единородный, я мог бы представить речения святых, возвещающие, что Сын есть *порождение* (γέννημα) и *творение* (ποίημα)[33], самим различием наименований указывающие на различие сущности [Отца и Сына], и таким образом избавился бы от [дальнейших] забот и трудов[34]. Но из-за тех, кто понимает рождение по-плотски и претыкается об омонимию[35], необходимо также сказать кратко и об этом. Итак, по учению Писаний, мы говорим, что Сын – порождение, разумея под этим, что сущность не есть что-нибудь одно, а означаемое именем – что-нибудь другое, отличное от нее, но что означается именем, то и есть сама ипостась[36], ибо название по самой истине соответствует сущности. Эта сущность Сына, не существовавшая прежде своего составления, рождена; впрочем, рождена прежде всех по воле Бога-Отца[37].

13. Если же это высказывание покажется дерзким, пусть сам рассмотрит, верно оно или ложно. Ведь если – первое, то дерзновение будет безупречным, по его же суждению, поскольку ничто истинное, сказанное вовремя и в [должной] мере, не подлежит порицанию. Если же – ложно, то, конечно, необходимо, чтобы истиной почиталось противоположное этим взглядам, то есть то, что Сын был рожден, когда Он уже существовал, что не только странно или нечестиво, но нелепее всего, что можно предположить; ибо для чего существующему рождение, если только он не изменяется во что-то другое, согласно природе тел одушевленных и неодушевленных, о чем можно было бы правильно сказать, что они становятся, поскольку, будучи тем, что они есть, они не те, чем становятся. Ведь и семя

---

[32] Ср.: Против Евномия: PG 29, 560.42–561.18, рус. пер.: сс. 51–52.

[33] Вэжжьон (*Vaggione*, p. 49) отмечает, что Василий (Против Евномия 2.2: PG 29, 576A) считает, что речь идет о Деян. 2, 36, но сам Евномий ссылается на Притч. 8, 11 и 1 Кор. 1, 24. Впрочем, Сесбойе (*Sesboüé*, p. 257) замечает, что Деян. 2, 36 он цитирует в исповедании веры в главах 26.17–18.

[34] Ср.: Против Евномия: PG 29, 573.10–18, рус. пер.: с. 61.

[35] Об омонимии см.: *Аристотель*. Категории 1, 1a1.

[36] ὑπόστασις=сущность.

[37] Ср.: Против Евномия: PG 29, 584.4–9, рус. пер.: с. 69.

не человек, и камень – не дом, но они становятся – один человеком, а другой – домом. Если же благочестивее всего на свете сравнивать с этими случаями рождение Сына, то – [при том что] каждое из них [т. е. семя и камень] становится тем, чем оно не было изначально – какое нужно лекарство тому, кто утверждает, что Сын был рожден, когда Он уже существовал?[38] Ибо если Он был прежде Своего рождения, то был нерожден.

14. Однако издавна уже прекрасно исповедуется, что нет никакого иного нерожденного, кроме Бога. Итак, либо они изменяют это исповедание, вводя еще одного нерожденного, или, если они все же придерживаются его, пусть откажутся говорить, что Сын был рожден тогда, когда уже был, поскольку именование Сына *порождением* никоим образом не согласуется с нерожденностью. Ибо иначе произошло бы полное смешение слов и вещей: притом что одна сущность и есть и называется нерожденной, вводилась тем же определением [т. е. «нерожденный»] сверх этого еще иная сущность, которая бы называлась «рожденной». Так что, согласно им, Сын бы именовался «нерожденным», а Отец – «не рождающий» (если бы Сын не был рожден).

Разве что кто-то, по пословице, желая излечить зло – злом, меньшее – бóльшим[39], помыслит происхождение посредством приращения или изменения, не поразмыслив хорошо и над этим, вдобавок ко всему предыдущему; ведь если что-то прирастает, то прирастает через прибавление чего-то внешнего. Откуда же возьмется это добавляемое, если мы не предположим [существование чего-то] другого? Но если так, необходимо примыслить много существ, и притом нерожденных, для восполнения одного. Но если приращение происходит из ничего, то, что лучше, исповедать, что все не-сущее порождается по воле приводящего [в бытие Бога] или сказать, что [эта] сущность составлена из сущего и не-сущего? А если бы оно изменилось, то поскольку нет того, во что бы оно изменилось, то по необходимости изменение произошло бы в не-сущее. И разве это не нелепость, если не нечестие – говорить, что сущее изменилось в не-сущее?[40] Однако необходимо отбросить эту полную нелепицу, если не сказать – безумие, и придерживаться с рассудительностью истины.

15. Но люди, ответственные за эти и еще более многочисленные нелепицы, забыли о себе; [это] не нас следует осуждать за дерзость, а их самих обвинить в нечестии. Мы же, держась доказанного и в прежние времена святыми, и теперь нами, и находя, что ни Божия сущность не допускает ни рождения (как нерожденная), ни разделения [в Себе], ни разделения [на части] (как нетленная), и не сущест-

---

[38] По замечанию Вэжжьона (*Vaggione*, p. 49), аргументация Евномия здесь и в 14-й гл. основана на синонимичности в греческом γίγνομαι (рождаться, происходить, становиться) и γεννάω (рождать).

[39] По Вэжжьону (*Vaggione*, p. 50), буквально такой пословицы нет, но нечто подобное встречается у многих древних авторов.

[40] Или: дало в себе место не-сущему.

вует ничего другого, что могло бы служить подлежащим[41] для рождения Сына, говорим, что Сын родился не бывши прежде, при этом сущность Единородного мы не делаем общей с теми вещами, которые из небытия пришли в бытие, ибо не-сущее не есть сущность[42].

На основании же воли Сотворившего[43] мы определяем различие [между Единородным] и всеми остальными [тварями] и отдаем Ему столько превосходства, сколько необходимо иметь Творцу пред Своими тварями. Все ведь было сотворено «через Него» (ср.: Ин. 1, 3), мы это исповедуем согласно с блаженным [апостолом] Иоанном, поскольку Его зиждительная сила была порождена свыше тогда же, когда и Он, так что Он стал Богом Единородным в отношении всего, что было сотворено после Него и через Него. Один ведь, будучи рожден и сотворен силою Нерожденного, Он стал совершеннейшим служителем для [исполнения] всякого созидания и воли Отца[44].

16. Если же из-за [именований] «Отец» и «Сын» мы должны представить себе рождение [Сына] человеческим и телесным и если, делая наведение от рождений людей, придавать Богу имена, означающие участие[45] и страсти[46], тогда, поскольку Бог также и Создатель, необходимо предположить материю для создания [творения], согласно заблуждению греков. Ибо человек, который рождает из своей сущности, ничего не может и создать без материи. Но если они это отвергают, не заботясь о буквальности имен, поскольку хотят сохранить только понятия, подобающие Богу, считая, что Он творит только Своею силой [не пользуясь материей], то почему тогда имя «Отец» дает у них место в Боге страстям и участию? Ибо какой здравомыслящий человек не согласится, что из имен некоторые имеют общее только в звучании и произношении, но не в значении? Например, когда мы говорим об «оке» применительно к человеку и к Богу, в одном случае оно означает некий член [тела], в другом – иногда защиту и сохранение праведников, иногда – знание дел [человеческих].

---

[41] Или: субстратом, основанием.

[42] Ср.: Против Евномия: PG 29, 608.50–609.4, рус. пер.: с. 91.

[43] Вэжжьон (*Vaggione*, p. 53), полагая, что речь здесь идет о Боге-Отце, сотворившем Сына, переводит так: «on the basis of the will of the one who made him» («на основании воли Сотворившего Его [т. е. сотворившего Сына]»).

[44] Против Евномия: PG 29, 617.8–10, рус. пер.: с. 98.

[45] Или: сообщимость (так в дореволюционном переводе, см.: с. 99). Относительно перевода μετουσία как участие (фр. participation) Г. Реттберг (*Rettberg Ch. Hg.* Marcelliana. Göttingen, 1794. P. 123) предполагает, что речь идет об евфемизме для συνουσία – половых сношений. Он основывается на тексте Григория Нисского «Против Евномия» (13: PG 45, 1117D–1020B), который, после цитирования фрагмента из второй апологии, вспоминает мифологические сюжеты, где говорится о сексуальных отношениях богов. Вот почему термин можно перевести как «единение»; μετουσία может означать также общность жизни (см.: *Sesboüé*, p. 265, n. 4).

[46] Против Евномия: PG 29, 620.14–18, рус. пер.: с. 99. Вэжжьон (*Vaggione*, p. 53) переводит как: «passions of communication of essence» («страсти сообщения сущности»).

17. Однако многие имена, различные по звучанию, имеют одно значение, например: «Сущий» (Исх. 3, 14) и «Единый истинный Бог» (Ин. 17, 3). Итак, когда мы говорим о Боге как Отце, не следует думать, что Его действие общее с действием человека, или же в обоих случаях подразумевать течение или страсть, поскольку Один – бесстрастен, а другой [рождает] со страстью. Или когда мы говорим о Нем как о Духе, [не следует думать,] что Он имеет природу духов. Во всех случаях мы сохраняем аналогию, и, слыша, что Сын есть тварь, пусть никто не оскорбляется этим, как будто через общность имен делается общей и сущность. Он ведь – порождение и творение нерожденного и нетварного, а небо, и ангелы, и все остальное творение – творение этой твари, созданное через Него повелением Отца. Именно так мы сможем сохранить истинный смысл Писаний, говорящих о Сыне как о порождении и творении, чтобы нам не сойти с пути трезвого рассуждения и – ни приписать Богу разделение на части, ни [положить] Его собственной сущности в качестве основы для появления [Сына], ни представить какой-либо материи для творения; из чего и происходит, по сути, различие имен[47].

18. Итак, поскольку Бог и рождая не передает Своей природы рождаемому по подобию людей (ибо Он нерожденный) и, творя, не нуждается ни в какой материи (будучи самодостаточным и могущественным), совершенно неразумно отрицать, что [Сын] – тварь. Поскольку было показано из этого доказательства и из других подобных, что мы не должны пытаться установить полное соответствие между именами и значениями, ни пытаться отличить различное, но [необходимо] обращать внимание на понятия подлежащих и приводить в соответствие [с ними] наименования (поскольку природа вещей ни в коей мере не следует звукам, но необходимо, чтобы смысл имен приспосабливался к вещам в их значении), то достоин порицания тот, кто, будучи убежден, что Сын – произведение и творение, и понимая, что Бог нерожденный и нетварный, противоречит предыдущим исповеданиям, добавляя нечто другое и вводя подобие сущностей[48]. Хотя им, если только они заботятся об истине, надлежало при разнице имен признать и разницу сущностей[49], ибо так и только так они сохранят правильный порядок, воздавая каждой из этих [сущностей] подобающее исповедание. Но если они не придерживаются такого учения, то пусть хотя бы сохранят последовательность в своем предположении (ἐπινοίας), и если не отказываются

---

[47] По Вэжжьону (*Vaggione*, p. 55, n. 10), именно отсутствие материи или какого-то иного предсуществовавшего подлежащего (субстрата) привносит различие в использование обычных слов применительно к Богу и нашему миру.

[48] Евномий, похоже, здесь метит в сторонников формулы «подобен по сущности», которую в другом месте он толкует как ошибочную словесную уступку, входящую в противоречие с принципом соответствия между именами и сущностями (см.: *Sesboüé*, p. 270, n. 1).

[49] Ср.: Против Евномия: PG 29, 629.1, рус. пер.: с. 91.

от тождественности природ, то пусть лишат наименований, которые им подходят, поскольку мы показали в предыдущем слове, что именования обозначают сами сущности.

19. Но, может быть, кто-нибудь охочий до споров скажет: если верно, что нужно придавать значение словам и с их помощью подходить к пониманию подлежащих, то мы утверждаем, что нерожденный и рожденный [как таковые] различны, но что свет и свет, жизнь и жизнь, сила и сила – сходны[50]. Мы ответим [на это] не заменяя посохом ответ на вопрос, по слову поклонника Диогена[51], – ибо кинизм далек от христианства, – но, усердно следуя блаженному Павлу, учащему, что нужно терпеливо наставлять противников (ср.: 2 Тим. 2, 25), [ответим], что один – свет нерожденный, а другой – рожденный. Когда мы говорим о Нерожденном, означает ли свет нечто иное, чем [Не]рожденный, или же один и другой [т. е. свет и Нерожденный] – тождественны[52]? Если один свет есть нечто иное с другим, то очевидно, что состоящее из того и другого сложно, но сложное не есть нерожденное. Если же они тождественны, то насколько отличаются рожденное с нерожденным, настолько же необходимо отличаться свету от света, жизни от жизни и силе от силы[53]. Ибо есть одно правило и один способ разрешения подобных [вопросов]. Итак, если все то, что говорится для обозначения сущности Отца равно по смыслу значения с «Нерожденным», из-за того, что эта сущность неделима и несложна, по той же причине то, что говорится о Единородном, [говорится] и о «Порожденном», но даже они говорят, что эти [вещи[54]] следует различать. Какой тогда еще может быть аргумент, приводящий к подобию сущностей, или что бы могло ограничивать превосходство [Божие] чем-то большим, когда всякое протяжение, всякое время и подобное этому исключаются, поскольку сущность [Божия] проста и едина, и такою мыслится?

20. Во-первых же, кажется мне, что осмелившиеся никому не подвластную, высшую всякой причины, свободную от всех законов сущность сравнить с сущностью рожденной и подчиненной отеческим законам или вовсе не вникали в природу всего, или не с

---

[50] Вэжжьон (*Vaggione*, p. 57) приводит список параллельных мест из Писания, где к Сыну и Отцу прилагаются одинаковые имена: свет (1 Тим. 6, 16), жизнь (Ин. 5, 25), сила (Мф. 26, 64).

[51] Диоген Лаэртский (6.2, 32 и 66) приводит два примера, когда Диоген Синопский ответил вопрошавшим (*Sesboüé*, p. 271, n. 3).

[52] В рус. пер. другое чтение: «Или свет в нерожденном означает что-нибудь иное, а не свет рожденный, или тот и другой есть одно и то же». У Сесбойе и Вэжжьона одинаковое чтение. Обоснование Сесбойе дает такое: логика аргументации принуждает читать здесь не «рожденный», как написано в рукописи Евномия, но нерожденный, каковое чтение находим в рукописях «Против Евномия» Василия (*Sesboüé*, p. 272, n. 1).

[53] Ср.: Против Евномия: PG 29, 644.19–24, рус. пер.: с. 118.

[54] Т. е. свет, жизнь, сила и т. п., которые изменяют свой смысл, будучи приложенными к Отцу и Сыну (см.: *Sesboüé*, p. 273, n. 3).

чистою мыслью судили об этом[55]. Ибо проложены для нас два пути, чтобы найти искомое: один, это когда мы обозреваем сами сущности и судим о каждой из них посредством их чистого логоса [или: определения], другой же [состоит] в исследовании действий, когда мы различаем [сущности] исходя из созидательной деятельности и результатов. Итак, ни один из этих двух путей не может обнаружить подобие сущностей [Отца и Сына].

Ведь если начать рассмотрение исходя из сущностей, то [стоящая] превыше царства и вовсе не допускающая рождения сущность, научая этим ум, который приближается к ней с благим расположением, повелевает по закону естества как можно дальше устранить сравнение с иным и нам указывает представлять себе ее действие подобающим и сообразным достоинству этой сущности[56]. Если же кто-либо начинает рассмотрение с созданий и от них возводится к сущностям, то, находя, что Сын есть творение Нерожденного, а Утешитель – Единородного, и из превосходства Единородного удостоверяясь в различии действия, получает он несомненное доказательство и разности по сущности[57]; не говоря уже о третьем [аргументе], что действующий самовластно совершенно отличен от того, кто действует повелением Отчим и исповедует, что Он «ничего не творит Сам от Себя» (Ин. 5, 19), [отличен] как поклоняемый от поклоняющегося.

21. Итак, если они считают, что не нелепо приписывать равенство одного с другим во всем этом, как то – сущности, действии, власти и имени, устраняя различие в именах и вещах, то пусть ясно скажут, что есть два Нерожденных. Но если это явное нечестие, пусть они не пытаются под покровом слова *подобие* ввести то, что все исповедуют нечестием. Однако чтобы не казалось, что мы насилуем истину собственными вымыслами и доводами (согласно клевете, которая на нас возводится и повсюду распространяется), мы приведем доказательства из Писаний. Один Бог возвещается и законом и пророками. Что Он же Бог Единородного, исповедует и Сам Спаситель: «Ибо Я восхожу», – говорит, – «к Моему Богу и Богу Вашему» (ср.: Ин. 20, 17). Есть только один истинный Бог (ср.: Ин. 17, 13), единый мудрый (ср.: Рим. 16, 27), единый благой (ср.: Мф. 19, 17), единый всемогущий (1 Тим. 6, 15), единый имеющий бессмертие (1 Тим. 6, 16). И пусть никто не смущается и не приходит в смятение от этой мысли. Ведь мы высказываем это не для того, чтобы отрицать божественность Единородного, или Его мудрость, или Его бессмертие, или Его благость, но чтобы отличить превосходство Отца. Ибо мы исповедуем Единого Бога Единородного, нашего Господа Иисуса, нетленного и бессмертного, мудрого и благого. Однако относительно Его возникновения и того, что Он есть, мы говорим, что причина Его – Отец, Тот, Кто как Нерожденный не имеет причины

[55] Ср.: Против Евномия: PG 29, 641.13–18, рус. пер.: с. 117.

[56] Ср.: Там же.

[57] Ср.: Там же: PG 29, 644.51–645.2, рус. пер.: с. 119.

для своей сущности или Своей благости; таково понимание, к которому приводит нас все сказанное выше.

22. Однако же, если один Бог истинный и мудрый – поскольку и Один Единородный Сын (так как Едино порождение Нерожденного), – то не был бы Он [т. е. Бог Отец] чем-то единственным, если бы Его природа делалась бы общей с другим через подобие. Итак, необходимо отвергнуть подобие по сущности и принять подобие Сына Отцу по [Его] собственному слову[58] и поистине отнести причину и начало всего к Одному и Единственному, Сына же ясно подчинив Отцу, понятия обо всем этом тщательно очистив, и признать, что Его [т. е. Отца] образ действия не человеческий, а легкий и божественный, и не считать, что Его действие [при рождении Сына] это какое-то разделение [на части] или движение сущности, как это вынужденно примышляют те, кто введен в обман софизмами греков, объединяя с сущностью действие [энергию] и объявляя из-за этого, что мир совместно с Богом [всегда существует]; [они] никоим образом не избегают этой нелепицы. Необходимо ведь, в самом деле, чтобы свидетельствующие о прекращении творения не отрицали и его начало[59]. Ведь ничто из приходящего к концу не [может не быть] подвигнутым от начала.

23. Но отвергнем их, не способных здравым взором постичь разницу в сущих и вынести правильное суждение об этих вещах, так как из-за их враждебности к истине Суд сокрыл от них правду. Мы же, согласно сказанному немного выше, судим по действию, исходя из соделанного, и полагаем, что небезопасно связывать его с единством сущности, ибо мы знаем, что она [сущность] без начала, простая, и без конца, а действие – не без начала (ибо тогда и соделанное было бы без начала), и что оно не без конца, ибо невозможно, чтобы, когда творение прекратится, действие бы не прекратилось. Ибо было бы весьма наивно и даже по-детски говорить, что действие нерожденное и не имеет конца, полагая его тем же, что и сущность, тогда как ничто содеянное не может быть нерожденным или не иметь конца. Ибо это бы влекло за собой одно из двух: или действие Божие было бы бездействущим, или же содеянное было бы нерожденным. Но если и то и другое мы признаем нелепым, остается истинное: поскольку творение началось, действие – не без начала, поскольку оно кончится, и оно – не без конца. Итак, не следует нам доверять мнени-

---

[58] Так понимает это место Вэжжьон (*Vaggione*, p. 63), считая, что здесь Евномий ссылается на Писание. См. также: *Idem.*, p. 22, n. 22, где Вэжжьон приводит похожее выражение в Символах соборов. Перевод Сесбойе: «accepter la similitude du Fis au Père selon la raison qui lui est proper».

[59] По мнению Вэжжьона (*Vaggione*, p. 62, n. 22), ссылающегося на «Апологию на Апологию» (3), речь здесь идет о прекращении творения в седьмой день, когда Бог опочил от дел Своих (Быт. 2, 1–3). Такое прекращение подразумевает начало. Возможно, однако, что речь идет о конце мира и его связи с началом – творением – мира. Именно так это место понимает Сесбойе, и, если считать 23 главку (где говорится именно об этом) продолжением мысли 22-й, то чтение Сесбойе стоит предпочесть чтению Вэжжьона.

ям других, без исследования соединяющих энергию с сущностью, но [следует] считать волю Божию истиннейшим действием, наиболее подобающим Богу, и что ее достаточно для того, чтобы все существовало и сохранялось, как свидетельствует и слово пророка: «Все, что захотел, сотворил» (Пс. 113, 11). Ибо Он не нуждается ни в ком, чтобы создать то, что Он хочет, но тогда же, когда хочет, появляется то, что Он захотел.

24. Итак, если это слово показало, что воля [Божия] – это Его действие, а Его действие не есть Его сущность, и если Единородный подчинен воле Отца, то необходимо, чтобы Сын сохранял подобие не в отношении сущности, но в отношении действия, которое есть и воля. К этому же нас приводит и то, что мы должны сохранять истинное учение об образе. Его же провозглашает блаженный Павел: «Который есть образ Бога невидимого, первородный всякой твари; ибо в Нем создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое» (Кол. 1, 15–16)[60]. Почему Он и образ. [Слова]: «в Нем создано все», как и «первородный» – не характеризуют нерожденную сущность, ибо не сущность имеет отношение к ним [т. е. тварям], но действие, посредством чего [и] Сын, в Котором все [создано]. «Образ» несет в себе подобие не сущности [Сына Отцу], но действия, которое было сокрыто как [еще] нерожденное в предведении Отца еще до образования первородного и всего того, что было сотворено в Нем. Ибо кто же, зная Самого Единородного и исследуя все, что в Нем было создано, не исповедует, что в Нем созерцается вся сила Отца? Зная это, блаженный Павел не сказал: «Им», но «в Нем [создано все]», впрочем[, сказав] и «первородный», чтобы, включая Его в число тварей, сотворенных через Него, сделать понятным для тех, кто может это охватить взглядом, действие Отца.

Итак, мы именуем Его «образом Отца» не сравнивая Порождение с Нерожденным, ибо это было бы невозможно и несообразно, но сравнивая Сына Единородного и первородного с Отцом, поскольку имя Сын указывает на сущность и действие Отца, Который Его породил[61]. Но если кто-то из-за пристрастия к спорам остался при своем [мнении], не придавая значения всему сказанному, и настаивает, что именование «Отец» означает сущность, пусть он и Сыну сообщит то же имя, которому он уже приписал подобную сущность.

---

[60] Перевод Кол. 1, 15–16 приведен в соответствии с пониманием Евномия и отличается как от Синодального, так и от ц.-сл.

[61] Судя по всему, Евномий здесь проводит различие между именами, прилагаемыми к Первой Ипостаси: «Нерожденный» и «Отец». Между «Отцом» и «Сыном» есть подобие, а между «Нерожденным» и «Порождением» его нет. Т. е. «Отец» для Евномия это Нерожденный уже рождающий Сына. Или: Нерожденный в модусе Рождающего. Но кроме этого модуса «Рождающего» в акте рождения, Евномий мыслит «Нерожденного» как такового. Это как бы (в каппадокийской терминологии) ипостась (Бога) без ипостасных характеристик (т. к. Отец – это уже ипостась плюс ипостасное свойство), или ипостась не экзистирующая, а «в-себе».

Лучше же пусть он это сделает для обоих из них, дав имя Отца – Сыну и Сына – Отцу. Ибо подобие сущностей принудит тех, кто придерживается таких взглядов, именовать их одинаковыми именами.

III. О Святом Духе Утешителе

25. Поскольку достаточно этого для нас [было сказано] о Единородном, то кстати будет сказать теперь и об Утешителе, не следуя принятым без исследования мнениям многих, но соблюдая во всем учение святых, от которых узнаем, что Дух есть третий по достоинству и порядку[62], почему веруем, что Он третий по естеству[63]. [Между Отцом, Сыном и Духом] не существует перестановки в достоинстве и природах, по образу подобного изменения положений у людей на гражданской службе; не меняется и порядок творения в противоречии с природами, но он остается в согласии с природами так, что никогда первый в порядке не будет вторым по природе или же первый по природе не получит второго или третьего [места]. Итак, поскольку это лучший порядок созидания духовных существ, третий по порядку Святой Дух не может быть первым по природе, каким является Бог-Отец. Было бы и нелепо и излишне, если бы один и тот же занимал то первое, то третье место или чтобы двое были одним существом, поклоняемым, и тем, в ком [происходит] поклонение, по слову Господа: «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в Духе и истине» (Ин. 4, 24). Не одно и то же Он [т. е. Дух] с Единородным, иначе бы Он не перечислялся после Него, как имеющий собственную ипостась, о чем достаточно [привести] слово Господа; Он ясно говорит, что есть «Другой», Которого Он пошлет для напоминания и научения апостолов (ср.: Ин. 14, 16; 15, 26).

Нет никакого второго по числу рядом с Отцом, кто бы был нерожденным (ибо есть Один и Единственный Нерожденный), «из Которого все» (1 Кор. 8, 6), или же [второго] порождения рядом с Сыном (ибо Он – Единородный), Господь наш, «Которым все» (Там же), но есть третий по природе и по порядку, происшедший повелением Отца и действием Сына, почтенный третьим местом, как первое и высшее всех тварей, единственное в своем роде творение Единородного, не имеющий Божества и зиждительной силы[64], но исполненный силы освящающей и научающей. Опровергать же теперь тех, кто верят, что Утешитель – это некая энергия Божия и [при этом] причисляют Его к сущностям, как нечто нелепое и весьма далеко отстоящее от истины, потребовало бы слишком много досуга

---

[62] Евномий, видимо, имеет в виду Мф. 28, 19 как очевидный для него источник этого утверждения.

[63] Ср.: Против Евномия: PG 29, 653.10–16, рус. пер.: с. 126.

[64] Там же, PG 29, 665.12–16, рус. пер.: сс. 138–139. Евномий отрицает, что у Духа есть творческая сила, которую он признает у Сына, ссылаясь на 1 Кор. 8, 6. Это характерная черта, отличающая Их (т. е. Сына и Духа) друг от друга. В гл. 5 за Духом признается «раздаяние благодати», а здесь – способность учительства и наставления (см.: *Sesboüé*, p. 287, n. 1).

IV. Заключение

26. Но чтобы не приводить в смущение слушающих продолжительностью нашего слова, изложим основную мысль всего вышесказанного кратко. Итак, мы говорим, что Бог всего [творения] есть один и единственный истинный Бог, нерожденный, безначальный, несравнимый, превышающий всякую причину; что Он причина [существования] всего существующего; не через общность с кем-то другим Он образовал все существующее творение; Он не получает первенство по порядку или по сравнению лучшего [с худшим], но по превосходству несравнимой сущности и силы и самовластия[65]; Он родил и сотворил прежде всего Бога Единородного, Господа нашего Иисуса Христа, «Которым все» было сотворено (1 Кор. 8, 6), образ и отпечаток Его собственной силы и действия, но несравнимый по сущности ни с произведшим Его, ни с Тем, Кто появился через Него, Духом Святым. Одного Он ниже как Его творение, а другого выше как Творец. А то, что Он был сотворен, говорит свидетель, достойный веры, о котором Сам Господь засвидетельствовал, что Он получил знание от Бога (см.: Мф. 16, 17), – Петр: «Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал[66] Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян. 2, 36), а вот, что говорится от имени Господа: «Господь создал[67] меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Притч. 8, 22), а то, что Он сотворил Святой Дух, [засвидетельствовал апостол Павел], говоря: «...один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8, 6) и блаженный Иоанн, говоря: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3). Исходя из этого, следовало бы сказать, что либо [Дух] – нерожденный, что нечестиво, либо, если Он появился, то появился через Него [т. е. Сына]. Ибо мы исповедуем, что только Сын был рожден Отцом, подчиненный Ему сущностью и волей; Он ведь и Сам исповедует, что «живет Отцом» (см.: Ин. 6, 57) и что не делает ничего Сам, а также и то, что Он ни единосущный[68], ни подобосущ-

---

[65] Δύναμις и ἐξουσία различаются как качество присущее Божественной сущности и как абсолютная власть, которую Бог осуществляет по отношению к творению. Василий писал, например, что «имя Господа – не имя сущности (οὐσία), но Того, Кто [осуществляет] власть (ἐξουσία) (2.3.18–19) (см.: *Sesboüé*, p. 288, n. 2).

[66] Сесбойе пишет, что ἐποίησε здесь следует переводить как «сотворил», т. е. в том смысле, какой придает этому слову Евномий, обосновывая с помощью Прит. 8, 22, что Христос – тварь. Русской глагол «создал» в принципе допускает этот смысл (*Sesboüé*, p. 289, n. 3).

[67] Евр: имел меня.

[68] Это единственное использование термина «единосущный» в «Апологии». Фраза μηδὲ ὁμοούσιον опущена в рукописях и восстановлена позднее. Логика фразы, как представляется, требует наличия второго термина после ὁμοούσιον. Поэтому Сесбойе (такое же чтение у Вэжжьона) следует этой редакции (см.: *Sesboüé*, p. 290, n. 1).

ный Отцу, поскольку одно означает рождение и разделение сущности, а другое – равенство.

27. [Мы исповедуем, что] ни Отец – рожденный, ни Сын – нерожденный, но Тот, кто не имеет конца, то есть, говоря по истине – порождение [Отца], Сын подвластный, Служитель совершеннейший всякого отеческого творения и намерения относительно создания и поддержания в бытии сущих, утверждения законов у людей, Домостроительства и всякого предведения; пользующийся как помощником Утешителем для освящения, для наставления, для укрепления верных. Он в последние дни родился от Святой Девы, непорочно пожил[69] по законам человеческим, был распят, умер и воскрес на третий день, взошел на небеса и придет судить живых и мертвых, справедливо воздавая за веру и дела. Он будет править вовеки, сохраняя превосходство и монархию[70] Бога во всем и на все времена, так что и Святой Дух, как очевидно, подчинен Сыну вместе со всем [остальным творением], Сам же Сын – Богу и Отцу, по учению блаженного Павла, который сказал: «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

Все эти вопросы мы разъяснили ясно и более пространно в других местах [этого сочинения], теперь же мы хотим кратко исповедать вам; мы умоляем вас, находящихся с нами, и тех, кто пребывает с нами в общении таинств, не бояться поношения людей, не обманываться софизмами и не прельщаться лестью, но судить о сказанном по истине и правде, конечно, отдавая во всем преимущество лучшей стороне, чтобы правильное суждение возобладало у вас над учинившими эту смуту; мы молим вас избежать всех ловушек и сетей, которые изобрел дьявол против людей, пытаясь многих запугать или прельстить тех, кто не предпочтет тому, что полезно то, что приятно, не почитает грядущие блага более надежными, чем нынешние. И если даже над кем-то и победит худшее – да не попустит Бог искушения! – ибо много тех, кто покоряется лжи, отделяется от истины и предпочитает безопасность и славу настоящего тому, что угодно Богу и приносит общую пользу, мы умоляем хотя бы тех, кто следует нам, храня твердой и неколебимой свою веру такой, какой она им передана в ожидании суда Господа нашего Христа, на котором гордыня и слава и ложь будут искоренены, на котором судимые будут обнажены от всякой власти, почета и лести, на котором множество рабов и богатств [бывших при жизни] бессильны [спасти] от позора даже тех, кто был окружен почетом у людей.

---

[69] Сходная формула в «Апостольских постановлениях» (7.14).

[70] Это упоминание монархии у Евномия на первый взгляд выглядит парадоксально, поскольку ариане отвергали модализм, савеллианство и монархианство как ереси. Но противоположные ереси имеют в основе общую предпосылку: единство Бога (монархия) несовместимо с истинной общностью Божественной природы у Лиц, являющихся одновременно реально различными и равными (*Sesboüé*, p. 292, n. 1).

Ибо множество знатных людей не равноценны одному благочестивому бедняку в заступничестве, когда судит Истина. Благочестие тех, кто почитает ныне, что для них и сама «смерть приобретение» (см.: Флп. 1, 21), будет ходатайствовать о воздаянии, ведь Христос, раздаятель наград, и прежде и ныне воздает каждому подвизающемуся награду по заслугам: тем, кто больше претерпел за правду, – истинную свободу и Царствие Небесное, а тем, кто исказил ее из-за порочности своих умов, – неотвратимые наказания. Мы сказали вам о том и о другом, достигайте же того, что получат лучшие.

Исповедание веры Евномия, прилагаемое к Апологии

28. Есть один Бог, нерожденный и безначальный, нет никого иного, существовавшего до Него (ибо никого не может быть прежде Нерожденного), нет и никого вместе с Ним (ибо Нерожденный – один и единственный Бог), нет никого [кто был бы] и в Нем (ибо Он прост и несложен). Будучи Один, Единственен и всегда Тот же, Он – Бог, Творец и Создатель всего, прежде же всего и исключительным образом – Единородного, особо от всего, что было создано через Него.

Ибо одного Сына Он родил, и сотворил, и создал прежде всего творения Своей силой и действием, но не передав рожденному Своего бытия[71] (ибо Бог нетленен, неразделен и не делим на части; нетленный же не передает Свою сущность (οὐσία) [никому]). Нет никого, кто бы существовал как Он (Он ведь один нерожденный, и невозможно рожденному по сущности быть таким, как Нерожденный). Итак, Отец не употребил [для создания Сына] Свою сущность, но одну волю, и Он не родил Его Своею сущностью, но только восхотев. И через Него [Сына] Он сотворил Святого Духа, первого из всех и лучшего, Своею властью и Своим повелением, но действием и силой Сына. И после него Он создал через Сына все остальное, все, что на небе и на земле, все видимое и невидимое (см.: Кол. 1, 16), телесное и бестелесное. «Ибо у нас один Бог Отец, из Которого все, – говорит апостол, – и один Господь Иисус Христос, Которым все» (1 Кор. 8, 6).

Итак, есть один Бог нерожденный, несотворенный, несозданный. И один Господь Иисус Христос, Сын Божий, порождение Нерожденного (не как другие порождения), творение нетварного (не как другие твари), создание Несозданного (не как другие создания), как о Нем говорит Святое Писание: «Господь сотворил Меня началом пути Своего, прежде веков утвердил Меня, прежде всех гор родил Меня» (Притч. 8, 22; 25 по LXX). И есть один Дух Святой, первое лучшее из всех дел Единородного, созданный повелением Отца, но действием и силой Сына.

---

[71] Или: сущности (ὑποστάσεως).

АПОЛОГИЯ НА АПОЛОГИЮ

Отрывок, сохранившийся у св. Григория Нисского[72]

Все наше догматическое учение состоит в превысшей (τῆς ἀνωτάτω) и в собственном смысле сущности, и еще той, которая от нее существует, и после нее первенствует над всеми иными, и наконец, третьей, которая не состоит в одном ряду ни с одной из этих, но подчинена одной как причине, а другой как энергии (τὴν ἐνέργειαν), которой была произведена. <...> Поскольку каждая из этих сущностей абсолютно проста, и в собственном своем достоинстве и есть, и умопредставляется совершенно одной, а энергии соопределяются делами, и дела соизмеряются энергиями действующих, то необходимо, чтобы энергии, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше, и одни состояли в первом, другие во втором чину и, вообще говоря, доходили до такой разности, до какой могут доходить дела, потому что непозволительно говорить об одной и той же энергии, которой сотворил ангелов, или звезды, или небо, или человека; но сколько одни дела превосходнее и досточестнее других, столько и энергия выше другой энергии, как скажет иной благочестиво рассуждающий, так как одни и те же энергии приводят к тождеству в делах, а разные дела показывают разность энергий. Поскольку же это действительно так, и взаимным отношением одного к другому соблюдается непременная связь, то производящим исследование в сродном не надлежит смешивать всего вместе и усиливаться слить это; и если поднят будет спор о сущностях, то из первых и соединенных с сущностями энергий производить удостоверение в доказываемом и разрешение спорного, а при разрешении сомнения об энергиях из сущностей самым приличным и для всех полезным почитать нисхождение от одних к другим.

Пересказ св. Григорием Нисским положений «Апологии на Апологию»[73]

Так, думаю, всякий здравомыслящий легко может видеть, что его [Евномия] мнение... будто все, что объединяется понятием сущности (τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ), непременно должно быть телесным и сопряженным с тлением, – само мертво и бессмысленно. Ибо кто не знает, что душ человеческих неограниченное множество, а сущность у всех подлежит одна, и их единосущное подлежащее (τὸ ὁμοούσιον ὑποκείμενον) чуждо телесного тления? Так что и детям ясно, что тела истлевают и разрушаются не вследствие единосущия, но потому, что они получили сложное естество. Понятия сложной (τοῦ συνθέτου) и общей (τοῦ κοινοῦ) сущности вообще различны, так

© Д. С. Бирюков, перевод, 2009.

[72] *Григорий Нисский.* Против Евномия 1.1.151–154, перевод выполнен по изд.: Gregorii Nysseni opera. Vol. 1–2 / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.

[73] Там же 3.5.61–64, пер. Д. С. Бирюкова по изд.: Gregorii Nysseni opera...

что сказать, что тленные тела единосущны – согласно с истиной, сказать же наоборот: если что единосущно, то все есть непременно и тленно – с истиной не согласно, как это оказывается относительно душ, у которых сущность одна, но которым тление, несмотря на общность сущности, не свойственно. То, что сказано о душах, одинаково относится и ко всем умным существам (περὶ πάσης νοερᾶς ὑποστάσεω), усматриваемым в творении. Ибо приведенные Павлом названия премирных сил не означают, как думает Евномий, каких-то природ, отличных одна от другой, но значения наименований ясно показывают не различия природ, но выражают различные особенности действий небесного воинства.

СВ. ВАСИЛИЙ КЕСАРИЙСКИЙ

Полемика с Евномием

Свт. Василий Кесарийский (Василий Великий) родился в 329/ 330 г. в Кесарии Каппадокийской в богатой благочестивой семье. Его отец, Василий Неокесарийский, – профессиональный ритор, был из семьи богатых понтийских землевладельцев. Мать, Эммелия, происходила из благородного каппадокийского рода. Кроме Василия в семье было еще четыре мальчика и пять девочек. Мы знаем имена братьев Василия – Навкратия, Григория (в будущем еп. Нисского) и Петра (в будущем еп. Севастийского), а также его сестры Макрины Младшей. Особенное влияние на развитие Василия, кроме родителей, оказала сестра Макрина, а также бабка, св. Макрина Старшая, по преданию ученица свт. Григория Чудотворца.

В Кесарии Василий посещал грамматическое училище, где впервые встретился с Григорием[1] (свт. Григорием Богословом), будущим епископом в Сасимах и Константинополе и одним из великих Каппадокийцев[2]. После училища свт. Василий поехал продолжать образование в знаменитой Афинской академии (350–351 гг.), где изучал главным образом риторику и софистику. Там произошло его тесное сближение с Григорием[3]. После окончания Академии обоим было предложено остаться в ней в качестве преподавателей риторики. Василий уговорил Григория остаться (тот остался, но ненадолго), сам же, вероятно втайне, уехал из Афин[4] (355 г.), после чего короткое время был учителем риторики в Кесарии (355–356 гг.).

Ок. 356 г. Василий был крещен и вскоре посвящен в чтецы еп. Дианием Кесарийским. Сопровождая Евстафия Севастийского, Василий предпринял путешествие по монашеским поселениям Сирии, Месопотамии, Палестины и Египта (весна–лето 356 г., лето–осень 357 г.), по причине проблем со здоровьем задержавшись в Александрии. После возвращения в Кесарию, Василий, вдохновленный идеалами монашества, уединился в своем фамильном поместье в Аннеси, в окрестностях Понта, на берегу реки Ирис[5].

27 сентября 359 г. был собран собор в Селевкии, на котором Василий присутствовал вместе с Василием Анкирским, Евстафием Севастийским и свт. Кириллом Иерусалимским. В первых числах января 360 г. собрался Константинопольский собор, отмеченный триумфом омиев. На этом соборе Василий имел дебаты с Аэцием и, возможно, с Евномием, что сподвигло его немного позднее к

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] См.: *Григорий Богослов.* Слово 43.13.

[2] Наряду со свт. Василием и свт. Григорием Нисским.

[3] См.: *Григорий Богослов.* Слово 43.14–22.

[4] См.: *Он же,* Слово 24.

[5] *Григорий Нисский.* Послание о жизни святой Макрины 5–8.

написанию трактата «Против Евномия». Константинопольский собор издал формулу, выражающую омийскую позицию; эту формулу подписал епископ Василий, Дианий Кесарийский, и свт. Василий из-за этого порвал с ним отношения.

К этому времени намечается некоторая перемена в интересах Василия от риторики к философии, о чем свидетельствует его письмо к Григорию[6]. В конце 350 – начале 360 гг. свт. Василий переписывался с Аполлинарием Лаодикийским, в частности, выясняя и обсуждая с ним значение термина «единосущный»[7].

В 361 г. Василий и Григорий опять соединились в Аннеси. Помимо аскезы, они занимались в Понтийской пустыне литературной деятельностью. Они читали Священное Писание и систематически изучали труды Оригена; из фрагментов сочинений Оригена ими был составлен сборник под названием «Филокалия» («Добротолюбие»). Ориген интересовал Каппадокийцев не столько как богослов-догматист, сколько как апологет и экзегет. Григорий помогал Василию в составлении нравственных и аскетических правил. Независимо от пахомиан, Василием были организованы общежительные братства; для них он и написал свои «Краткие» и «Пространные правила». Основываясь на представлении об общественной природе человека, Василий рассматривал общежительные братства христиан, связанных обетами аскезы, как воплощение нормы христианской жизни. Братства представляли собой объединенные общим распорядком жизни мужские и женские общины, имеющие общее руководство. Василий писал, что отшельнический образ жизни для христианина чреват различными опасностями, поэтому предпочтительным является общежительный образ подвизания[8].

В 362 г. умер, примирившись с Церковью, еп. Дианий Кесарийский, и Василий присутствовал на его похоронах. После смерти Диания епископом на Кесарийскую кафедру был избран из мирян Евсевий. Нуждаясь в опытном и влиятельном помощнике, Евсевий примерно в сентябре 364 г. рукоположил Василия в пресвитеры. Однако вскоре между ними произошел разрыв[9], обусловленный, возможно, успехом Василия в качестве проповедника и его популярностью среди монахов. Чтобы избежать схизмы, Василий удалился сначала к Григорию в Назианз, а затем на Понт.

В 364 г. в течение двух месяцев происходили заседания Лампсакского собора[10], на котором омиусиане пытались укрепить свое положение. В подготовке этого собора принимает участие и свт. Василий. Примерно в это время он пишет первые три книги трактата

---

[6] *Василий Кесарийский.* Письмо 2.

[7] См. в собрании писем свт. Василия: Письмо 361 (Василия Аполлинарию) и 362 (Аполлинария Василию). См. также раздел, посвященный Аполлинарию Лаодикийскому, в данном томе «Антологии».

[8] См.: *Василий Кесарийский.* Пространные правила. Вопрос 7.

[9] См.: *Григорий Богослов.* Слово 43.28.

[10] См.: *Созомен.* Церковная история 6.7.

«Против Евномия», где пытается опровергнуть положения доктрины неоариан.

В октябре 365 г. над Кесарией нависла угроза визита покровительствующего неоарианам императора Валента и насаждения там арианства. Это заставило еп. Кесарии Евсевия обратиться через Григория Богослова к Василию; Василий вернулся в Кесарию. Во время голода, грозившего этому городу, он убедил состоятельных граждан делиться продовольствием и сам продал часть своего имущества, устроив для голодающих бесплатные столовые[11].

В июне 370 г. еп. Евсевий умер. Наиболее вероятным кандидатом на архиерейский престол мог быть Василий, поскольку он и при жизни Евсевия фактически управлял епархией. Но немало епископов, от которых зависело избрание, не симпатизировало богословской позиции Василия, поэтому за Василием не было большинства в Кесарии. Написав Григорию Богослову, что он тяжело болен, Василий вызвал его в Кесарию. В дороге Григорий, узнав об этой хитрости, повернул назад, обидевшись на Василия. Однако он отправил от имени своего отца, еп. Назианского, два письма, в которых поддерживалась кандидатура Василия. В конце концов при незначительном перевесе голосов Василий был избран архиепископом Кесарии Каппадокийской[12] (сентябрь 370 г.).

В 372 г. имп. Валент, несмотря на протесты свт. Василия, в целях экономической выгоды разделил Каппадокию на две части. Столицей вновь образованной провинции становится город Тианы, и его епископ, Анфим, объявил себя независимым по отношению к своему архиепископу, присвоив для своей кафедры права митрополии. Свт. Василий решил умножить количество подчиненных ему епископов увеличением числа епископий, в результате чего он основал новую кафедру в г. Ниссе, определив туда своего брата свт. Григория Нисского, и кафедру в г. Сасимы, на которую он поставил епископом своего друга свт. Григория Богослова. Это послужило источником недоразумений между ними[13].

К началу 370-х гг. около свт. Василия стала образовываться партия неоникейцев, желавшая восстановления статуса Никейского символа, но использовавшая современный времени богословский язык. Важнейшим вкладом свт. Василия в раскрытие православного триадологического учения является то, что он способствовал совмещению языка «единосущия» (*ὁμοούσιος*), заявленного в Никейском символе веры и развиваемого свт. Афанасием, и языка «трех ипостасей» Троицы, каждой из Которых соответствует «ипостасная особенность», – заимствованного свт. Василием, вероятно, у подобосущников[14], но восходящего к Оригену. Также свт. Василий обновляет

---

[11] См.: *Григорий Богослов.* Слово 43.34–36; Слово 14; *Василий Кесарийский.* Письмо 31.

[12] Об этих событиях см.: *Григорий Богослов.* Слово 43.37–39.

[13] Там же 43.59.

[14] См. выше раздел, посвященный подобосущникам.

терминологический аппарат – он вводит понятие «тропоса (способа) существования» (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*)[15]: Каждой ипостаси соответствует свой способ существования[16]. Еще одним важнейшим моментом, характерным для богословия свт. Василия, как и вообще Каппадокийского кружка, является акцент на «горизонтальном» способе общности Лиц Троицы, понимаемой наподобие общего для индивидов вида[17] (для обозначения общего здесь говорится о «логосе сущности» (*λόγος τῆς οὐσίας*)[18], или «бытия» (*τοῦ εἶναι*)), в то время как в докаппадокийском богословии нормативной была речь об общности Отца и Сына, исходящая из представления о *рождении* Сына Отцом, что подразумевает «вертикальное» понимание общности[19]-[20]. Оба этих выражения: *λόγος τῆς οὐσίας* и *τρόπος τῆς ὑποστάσεως* впоследствии стали общераспространенными в византийском богословии для выражения общности бытия и способов единичного существования[21].

---

[15] Это выражение, вероятно, восходит к комментаторам Аристотеля, см.: *Александр Афродисийский.* Комментарии на «Первую аналитику» 197.2; Комментарии на «Топику» 179.4, 295.6; Комментарии на «Метафизику» 725.6–7. Ср. также: *Элиас.* Комментарии на «Исагогу» 36.11, 206.19; *Аммоний.* Комментарии на «Об интерпретации» 246.24.

[16] Точнее говоря, у свт. Василия это понятие используется, скорее, для указания на способ происхождения (т. е. в отношении Сына и Духа, но не ипостаси Отца) (ср.: О Святом Духе 18; Против савеллиан, Ария и аномеев: PG 31, 613A), но в дальнейшем в святоотеческой традиции это выражение прилагалось ко всем трем Лицам Троицы, т. е. указывало на способ существования. Однако в 4-й книге «Против Евномия» (вопрос об ее авторстве неясен, но она могла принадлежать и свт. Василию), это выражение используется именно в этом последнем смысле (PG 29b, 681). Укажем также, что в «Против Евномия» (PG 29b, 548.13) используется синонимичное выражение *τρόπος τῆς ὑποστάσεως*.

[17] Ср.: *Василий Кесарийский.* Против Евномия: PG 29b, 637–640 (см. также в статье, посвященной Евномию, в данном томе «Антологии»); Письмо 236 (228) и др.

[18] Например: Против Евномия: PG 29b, 520, 556. Дискурс «логоса сущности» в эксплицитном виде был заявлен Аристотелем и развиваем его комментаторами; о нем см.: *Anton J. P.* The Aristotelian Doctrine of *Homonyma* in the Categories and Its Platonic Antecedents // The Journal of the History of Philosophy. 6:4, 1968; *Idem.*, Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of *Homonyma* // The Journal of the History of Philosophy. 7:1, 1969.

[19] Свт. Афанасий Александрийский мог использовать родовидовой дискурс, но – в отношении человеческих индивидов (Послание о соборах 53), а не Лиц Троицы.

[20] Подробнее см.: *Zachhuber J.* Basil and the Three-Hypostases-Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // Zeitschrift für Antikes Christentum. 5, 2001.

[21] Обзор см. в изд: *Шервуд П.* Ранние *Ambigua* преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. Сс. 436–444 [пер. Г. И. Беневича с изд.: *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Rome, 1955].

Умер свт. Василий, по всей видимости, осенью 378 г., не дожив до триумфа неоникейства на II Вселенском соборе.

* * *

Ниже представлены фрагменты из «Апологии» Евномия и отрывки из опровержения свт. Василием положений Евномия в трактате «Против Евномия»[22] – важнейшем полемическом сочинении свт. Василия, а также наши комментарии к этим текстам[23]. В комментариях мы попытались осмыслить в первую очередь философскую подоплеку рассматриваемой полемики.

Евномий. Апология 7–8

[Бог] есть нерожденная сущность (*οὐσία ἀγέννητος*). <...> Но Бог, молчим ли мы или говорим, и по возникновении сущего и до, был и есть нерожденный. Но не в смысле лишения (*κατὰ στέρησιν*), если только под лишениями понимать лишения каких-либо природных [свойств] (*τῶν κατὰ φύσιν*), [т. е. понимать лишения как] вторичные по отношению к обладаниям (*τῶν ἕξεων*).

Св. Василий Кесарийский. Против Евномия[24]

Нет ни одного имени, которое бы, объяв всю Божию природу, достаточно было вполне его выразить. Но многие и различные [имена], взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма слабое в сравнении с целым, но для нас достаточное. Из имен же, говорящихся о Боге, одни показывают присущее (*τῶν*

---

[22] Критическое издание: *Basile de Césarée*. Contre Eunome. T. 1, 2 / Introd., trad. et notes de B. Sesboüé, S. J., avec la collab. pour le texte et l'introd. critiques de G. M. de Durand, o. p., et L. Doutreleau, S. J. Paris, 1982–1983. (Sources chrétiennes 299, 305). Относительно датировки трактата «Против Евномия» ученые сходятся на том, что этот труд написан в начале богословской активности свт. Василия, т. е. в первой половине 60-х гг. IV в. Наиболее осторожные исследователи относят его к периоду между 360 и 366 гг. (*Dams Th.* La controverse Eunomeenne. Paris, 1952. P. 6). Точная датировка трактата зависит от даты написания 2-х писем свт. Василия (письма 20 и 223), где имеются упоминания о нем. Об этом см.: *Hildebrand S.* A Reconsideration of the Development of Basil's Trinitarian Theology: the Dating of Ep. 9 and «Contra Eunomium» // Vigiliae Christianae. 58, 2004. Pp. 390–403.

[23] Имеющиеся дореволюционные переводы сочинений свт. Василия иногда искажают мысль автора; в них не всегда соблюдается последовательность в передаче используемой им терминологии. Поэтому, приводя фрагменты из «Против Евномия», мы, хотя и опираемся на имеющийся русский перевод (Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. М., 1846. Сс. 3–230), все же нередко довольно существенно с ним расходимся; при этом мы опираемся на издание греч. текста «Против Евномия» Б. Сесбойе: *Basile de Césarée*. Contre Eunome... и «Апологии» Евномия Р. Вэжьоном: *Eunomius*. The Extant Works / Text and transl. by R. P. Vaggione. Oxford, 1987; нумерация глав «Апологии» приводится по этому же изданию.

[24] PG 29b, 533–536.

προσόντων) Богу, а другие, напротив, неприсущее (τῶν μὴ προσόντων). Ибо посредством этих двух рождается в нас как бы некое отпечатление (χαρακτήρ) Бога – отрицанием нелепого и исповеданием существующего (τῶν ὑπαρχόντων). Например, когда именуем нетленным, это означает, что говорим себе или слушающим: «Не думай, что Бог подлежит тлению», а когда [именуем] невидимым: «Не предполагай, что Он схватывается чувством зрения», а когда бессмертным: «Не думай, что смерть может прикоснуться к Богу». А также, когда [именуем] нерожденным, говорим: «Не считай, что бытие Божие (τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ) зависит от какой-нибудь причины или начала». И вообще, каждым из них научаемся в предположениях о Боге не впадать в неуместные понятия. Поэтому, чтобы узнать особенное свойство (τὸ ἐξαίρετον ἰδίωμα) Божие, запрещаем друг другу в речах о Боге переносить мысль куда не должно, чтобы люди не думали, будто Бог существует (ὑπάρχειν) в ряду тленных, или видимых, или рожденных. Таким образом, всеми этими защитительными (τῶν ἀπηγορευμένων) именами производится как бы некое отрицание того, что чуждо [Богу], по мере того, как проясняется наша мысль и устраняет предположения о неприсущем Богу. Опять, сказываем о Боге как о Благом, Праведном, Творце, Судье и подобном. Как прежде слова означали некое устранение и запрещение чуждого Богу, так здесь означают установление (θέσιν) и существование (ὕπαρξιν) свойственного Богу и подобающим образом о Нем умопредставляемого. Поэтому каждый вид наименований (τῶν προσηγοριῶν) научает нас или о присущем, что [оно] есть (περὶ τῶν προσόντων, ὅτι πρόσεστιν), или о неприсущем, что [оно] не есть (περὶ τῶν μὴ προσόντων, ὅτι μὴ πρόσεστι). А «нерожденность» обозначает неприсущее, ибо показывает, что Бог не есть (μὴ προσεῖναι) рожденный. Назвать ли это отнимающим (ἀφαιρετικὸν), или запрещающим (ἀπαγορευτικὸν), или отрицающим (ἀρνητικόν), или чем подобным – не будем спорить. Но о том, что «нерожденность» означает несуществующее (οὐ τῶν ὑπαρχόντων) в Боге, думаю, представлено достаточно объяснений. Сущность же не есть что-либо из неприсущего Богу, но самое бытие (αὐτὸ τὸ εἶναι) Божие, и причислять ее к не-сущему в Боге – крайнее безумие. Ибо если сущность в числе не-сущих (τοῖς μὴ οὖσι), то едва ли что-либо другое из сказуемых о Боге будет быть (εἴη). Но доказано, что [слово] «нерожденность» – для [выражения] неприсущего (τοῖς μὴ προσοῦσι) составлено (συντεταγμένον); поэтому лжет утверждающий, что слово это указывает на саму сущность.

Комментарий

Евномий настаивает в «Апологии» на тварности Сына и Духа и иносущии Их Отцу, исходя из факта различия имен Лиц Троицы, которые, согласно Евномию, соответствуют сущностям Лиц[25]. Предпосылки аргументации Евномия сводятся к следующему: 1) сущности Бога, Сына и Духа являются познаваемыми для человека и выражаемые в слове; 2) абстрагирующая способность человеческого

[25] См. подробнее в разделе, посвященном Евномию, в данном томе «Антологии».

ума (ἐπίνοια) не может быть использована с целью познания Бога[26]. Ответ свт. Василия будет строиться на следующих положениях: 1) в Своей сущности Бог непознаваем; 2) Бог отчасти познаваем, отчасти – нет и 3) для познания Бога может использоваться рассудок (абстрагирующая способность): человек формирует представление о Боге в своем уме из размышления о Нем посредством суждений относительно различных предикатов, прикладываемых к Нему[27]. Одним из важнейших моментов в аргументации свт. Василия против указанных положений Евномия является учение о двух способах речения о Боге – утвердительном и отрицающем, являющееся провозвестником учения об апофатическом и катафатическом богословии в православной традиции.

Свт. Василий подразумевает, что имена, прилагаемые к Богу, необходимо несут в себе некую пропозицию, суждение. Положительные имена предполагают суждение о том, что нечто Богу присуще, отрицательные – о том, что нечто не присуще. Совокупность этих суждений оставляет в душе некое понятие (τὴν ἔννοιαν), отпечатление (χαρακτήρ) Бога. Термин χαρακτήρ, понимаемый здесь, как и в следующем отрывке из «Против Евномия», как некое отпечатление, образующееся в душе из совокупности «мыслей» о некоем предмете, – возможно, имеет в этом значении стоические коннотации. Согласно Зенону, Клеанфу и некоторым другим стоикам, впечатление (φαντασία) есть «отпечаток (τύπωσις) в душе», подобный тому, какой получается от печати на воске[28]. Филон, когда говорит об этом отпечатке, использует слово χαρακτήρ и отмечает, что отпечатления воспринимаются умом и сохраняются в памяти[29]. Арним помещает этот фрагмент из Филона в свое собрание стоических фрагментов[30], однако, как отмечает Е. Матусова, филоновский язык являет собой уже ассимиляцию стоических идей[31], и поэтому в данном случае возможно влияние на свт. Василия словоупотребления не столько собственно стоиков, сколько Филона. Тем не менее и стоики, и Филон, в отличие от свт. Василия, говорили об отпечатке в душе от восприятия чувственных объектов.

---

[26] С этим связано учение Евномия о том, что имена (предикаты), прилагаемые к Богу, не могут считаться имеющими статус продукта человеческой фантазии или «примышления» (ἐπίνοια).

[27] Это не единственный способ познания Бога в этой жизни, о котором пишет свт. Василий; важной для него является тема приобщения Богу посредством восприятия энергий, изливаемых Богом на человека Святым Духом, см. ранний трактат «О Духе», а также: О Святом Духе 9 (здесь, впрочем, заметно влияние Плотина – см.: *Rist J.* Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. P. Fedwick. Toronto, 1981. Pp. 192–202).

[28] SVF I, 58; II 53, 55–60.

[29] *Филон.* О том, что Бог не знает перемен 43.

[30] SVF II, 458.

[31] *Матусова Е.* К публикации трактата «О том, что Бог не знает перемен» // Историко-философский ежегодник. 2002. С. 136.

В плане гносеологической процедуры в данном отрывке свт. Василий, с одной стороны, говорит об отпечатлении как о статическом аспекте в мышлении о Боге, являющем собой совокупность отрицающих и утверждающих суждений, а с другой стороны – как о постоянном прояснении, продвижении мысли в процессе отбрасывания нелепых имен Бога в отрицающих суждениях, что представляет собой динамический аспект в мышлении о Боге. В этом проявляется еще один важный момент противостояния позиций Василия и Евномия относительно познания Бога через Божественные имена: Василий подразумевает необходимость динамики в богомыслии.

Обратим внимание на следующий факт: в конце разбираемого фрагмента свт. Василий, как кажется, допускает непоследовательность. Весь ход его рассуждений строится на том, что понятие «нерожденность» указывает на суждение, согласно которому «рожденность» Богу не присуща. Однако в конце приводимого рассуждения он говорит, что если допустить, как это делает Евномий, что сущность Бога выражается посредством понятия «нерожденности», в то время как сущность есть само бытие, то из этого следует, что мы, таким образом, причисляем сущность к числу не-сущих. Однако, согласно логике свт. Василия, которую он проводил выше, говоря о «нерожденности» Бога, мы относим к числу не-сущих «рожденность» в Нем, собственно же «нерожденность» имеет место в Боге; поэтому, говоря о нерожденности сущности, мы относим к не-сущим не саму сущность, но – «рожденность».

Важно отметить, что этот полемический ход свт. Василия представляет фундаментальную для него тему, связанную с аристотелизацией понятия сущности; вероятно, здесь мы имеем свидетельство размышлений свт. Василия над этим понятием. Вообще говоря, в «Против Евномия» свт. Василия четко просматриваются два различных дискурса, связанных с пониманием «сущности». Иногда, в противовес заявлениям Евномия о том, что имя сущности Бога – «нерожденность», свт. Василий доказывает непознаваемость Божественной природы (сущности), в философском отношении опираясь зачастую на стоическую концепцию бескачественной сущности, иногда же его дискурс построен в направлении формализации понятия сущности в соответствии с аристотелевской усиологией (учением о сущности) в связи с необходимостью выражения учения о единой сущности и трех ипостасях Святой Троицы; эта формализация понятия «сущности» свт. Василием посредством использования аристотелевского дискурса проявилась, в частности, в том, что он использовал в богословии фундаментальное для Аристотеля выражение «логос сущности» (*λόγος τῆς οὐσίας*), отражающее единство сущности ипостасей Троицы.

Итак, вначале свт. Василий говорит о том, что Божие естество (*τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν*) нельзя ухватить посредством какого-либо имени, а совокупность имен являет его всегда лишь частично, но никогда не в полноте. Потом он с целью опровержения Евномиевой

позиции, согласно которой использование абстрагирующей способности ума недопустимо для познавания Бога, развивает учение о том, что Божественные имена представляют собой суждения о Боге, говоря, таким образом, на формализованном языке философии об известной в общем-то теме непознаваемости Бога. Но затем он ведет речь о том, что сущность (*οὐσία*) Бога если и может быть выражена, то только через утвердительные суждения, и что сущность Божия есть само Божие бытие (*τὸ εἶναι*). Это имеет очевидные коннотации с аристотелевским учением о сущности.

Исходная интуиция для определения Стагиритом смыслов «бытия» состоит в следующем: «Сколькими способами делаются высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие»[32]. В этом отношении в дискурсе Аристотеля, с одной стороны, «бытие» и «небытие» могут определяться в рамках модуса «истинное/ложное» (здесь «бытие» соответствует истинному, а «небытие» – ложному[33]), который отражает реальность *суждения*, где копула «есть» может не иметь экзистенциального значения[34], а с другой стороны, «бытие» и «небытие» могут определяться в соответствии со способами категориального высказывания, где копула «есть» имеет лишь экзистенциальное значение, т. е., связывая субъект и предикат высказывания, отражает связь подлежащего со свойством, или качеством (которое может быть и существенным), в реальности. В этом случае связка «есть», различение способов употребления которой дает нам различение значений «бытия», выражает некоторое положение дел в реальности, способ существования вещей: «то-то есть так-то», и это положение дел отражается в суждении в соответствии с системой категорий. Поскольку значения «бытия» соответствуют способам говорения «есть», отражающим некоторое положение дел, для данного дискурса запрещены суждения в форме «не есть», т. е. отрицающие суждения, ибо для того, что «не-есть», нет бытия, для него отсутствует какое-либо положение дел. Предельным и собственным смыслом для области «бытия» в системе Аристотеля, относительно чего «бытие есть само по себе и в действительности»[35], является сущность (что́-бытие). О сущности Аристотель говорит как о «*τὸ τί ἦν εἶναι*», буквально: «то, что было быть». Сущность вещи в аристотелевской системе – это и есть ее способ бытия. «Означать же сущность чего-то имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое (*οὐκ ἄλλο τί τὸ εἶναι*)»[36]. Определение сущности (*λόγος τῆς οὐσίας*) не может состоять из отрицающих высказываний, т. к., согласно Аристотелю, когда хотят узнать сущность вещи, задают вопрос: «что есть?» (*τί ἐστι;*), и ответ на него не может содержать высказываний о том, что не-есть: «…Если же он [спорящий] в своем ответе на прямо пос-

---

[32] Метафизика 1017a24–26.

[33] Там же 1017a32ff., 1027b17ff.

[34] Экзистенциальное – здесь: указывающее на реально существующее.

[35] Там же 1051b31.

[36] Метафизика 1007a26.

тавленный вопрос [о сущности] присовокупляет и отрицания, то это не будет ответ на вопрос»[37].

Итак, возвратимся к обсуждаемому фрагменту. Сначала свт. Василий говорит, что естество Божие не выражаемо посредством высказываний, но затем, следуя дискурсу аристотелевской усиологии, утверждает, что сущность Бога есть Его бытие и в отношении сущности могут сказываться утвердительные высказывания. О том же понимании «сущности» свидетельствуют и другие случаи употребления свт. Василием онтологической терминологии в указанном техническом философском смысле. Выражение «логос сущности» (λόγος τῆς οὐσίας) относительно Святой Троицы свт. Василий употребляет синонимично с «логосом бытия» (τὸν τοῦ εἶναι λόγον); причем выражение «логос сущности» играет у свт. Василия роль подобную той, что у Аристотеля, – оно подразумевает сказывание предикатов, обозначающих существенные качества, общие единичным сущим[38]. Другой пример: ведя речь об ипостасях Святой Троицы, свт. Василий говорит о *бытии* рожденном (у Бога-Сына) и нерожденном (у Бога-Отца)[39]. Здесь, когда свт. Василий ведет речь о единичном, соответствующем в рамках аристотелевского языка «первой сущности», речь об этом единичном ведется через указание на его особенный *способ бытия* (указание на способ бытия для единичного сущего нехарактерно для Аристотеля, для которого нормативным является определение подлежащего через его способ бытия, общий с другими сущими). Однако в этом и в подобных случаях свт. Василий употребляет «нерожденность» и «рожденность» уже в ином значении, чем в вышеприведенном отрывке, – не как понятия, подразумевающие *суждения* о Боге, но как то, что являет *способы бытия* (ипостасей Святой Троицы)[40]. «Нерожденность» в этом случае сказывается не о Боге вообще, но указывает на способ бытия, или образ существования Бога-Отца, наравне с «рожденностью» для Бога-Сына. Исходя из этого, можно продолжить наблюдения относительно присутствия у свт. Василия аристотелевского дискурса.

У Стагирита можно различить два случая понимания бытия в связи с формой высказывания (т. е. того, каким образом сказывается *S есть P*). В одном случае в высказывании посредством копулы «есть» ухватывается «положение дел»; высказывания строятся в соответствии с системой категорий, из них важнейшими являются высказывания о сущности; в модусе бытия-как-истинного здесь допускаются только утвердительные высказывания (даже если утверждается некое отсутствие: *S есть не-P*), а отрицающие (*S не есть P*) будут соответ-

[37] Метафизика 1007a8.

[38] Ср.: Против Евномия: PG 29b, 556.

[39] Там же. PG 29b, 605.31–34.

[40] Ср. также аргументацию Аэция, который, возможно, опираясь на учение Хрисиппа о языковой аномалии, доказывал, что отрицающее имя может выражать некоторое положительное свойство, и наоборот (см. в разделе, посвященному Аэцию, в данном томе «Антологии»).

ствовать небытию[41]. В другом случае в высказывании посредством копулы «есть» выражается *суждение* об этом положении дел; в модусе бытия-как-истинного здесь возможны как утверждения (в ситуации связанности в реальности денотатов субъекта и предиката высказывания), так и отрицания (в ситуации их разъединенности)[42]; в этом случае отрицание вида «*S есть не-P*» тождественно отрицанию вида «*S не есть P*».

То же самое мы находим у свт. Василия. Когда он ведет речь о двух способах говорения о Боге – утверждающем и отрицающем, он подразумевает, что каждое высказывание выражает рассуждение (*διανοία*) о Боге – о том, связан ли данный предикат (имя) с Богом, или нет. Высказывание вида «*S есть не-P*» («Бог есть нерожденный») в рамках данного дискурса тождественно суждению вида «*S не есть P*» («Бог не есть рожденный»). Этому способу речения о Боге соответствует такое понимание «бытия» Бога, где оно противопоставляется «сущности», выражая реальность суждений о Боге: немного далее после разбираемого фрагмента свт. Василий пишет: «Станем у него [Евномия] допытываться, как он достиг уразумения сущности? Неужели из общего понятия (*ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας*)? Но оно открывает нам только бытие Божие (*τὸ εἶναι τὸν Θεὸν*), а не что-бытие (*οὐ τὸ τί εἶναι*) [т. е. сущность]»[43]. Но затем в обсуждаемом фрагменте свт. Василий переходит к тактике именования Бога, которая исключает отрицающие высказывания и признает лишь высказывания, указывающие на способы бытия. В плане формы суждения это означает, что возможными в этом случае являются только высказывания в форме «*S есть* ...», и потому высказывания с отрицающей частицей перед и после копулы нетождественны, т. е. «*S есть не-P*» ≠ «*S не-есть P*». Следуя именно этому дискурсу, свт. Василий подразумевает, что копула необходимо должна иметь экзистенциальное значение, и по этой причине утверждает, что предикат «нерожденности» не может сказываться о сущности Бога, а также отождествляет *бытие* Бога с Его *сущностью*.

Таким образом, эта странная, казалось бы, оговорка свт. Василия в конце обсуждаемого фрагмента о том, что сущность Бога есть Его бытие и что сущность не может быть выражена посредством отрицания и поэтому понятие «нерожденность» не может указывать на сущность, – можно объяснить тем, что свт. Василий использует здесь в полемических целях элементы того аристотелевского дискурса о сущности, который он более подробно развивает в других местах «Против Евномия», употребляя при этом в данном случае понятие «нерожденности» в том значении, которое удобно для опровержения Евномия, т. е. в рамках которого «нерожденность» понимается как подразумевающее отрицающее суждение, в то время

---

[41] Метафизика 1017a32ff.

[42] Там же 1027b17ff.

[43] Против Евномия: PG 29b, 540.13.

как в ином контексте свт. Василий мог использовать это понятие в другом смысле[44].

Евномий. Апология 12–13

Итак, есть один Сын (ибо «Единородный»), о Котором мог бы я представить слова святых, в которых они говорят, что Сын есть порождение и творение[45] (самим различием имен (*τῶν ὀνομάτων*) показывая разницу в сущности [Отца и Сына]), и таким образом избавился бы от забот и трудов. Но из-за тех, кто понимает рождение по-плотски и претыкается об омонимию (*ὁμωνυμίαις*), необходимо также сказать кратко и об этом. Итак, по учению Писаний, мы говорим, что Сын – порождение (*γέννημα*), разумея под этим, что сущность не есть нечто одно, а нечто другое, чем она – означаемое (*τὸ σημαινόμενον*), но то и есть сама ипостась, что означает имя, названием удостоверяя сущность[46].

Св. Василий Кесарийский. Против Евномия[47]

Но кто из здравомыслящих согласился бы, что у тех, у кого имена (*τὰ ὀνόματά*) различны, и сущности с необходимостью также должны различаться? Названия (*προσηγορίαι*) Петра и Павла, и вообще у всех людей разные, но сущность у всех одна. Много в чем мы одинаковы друг с другом, но отличаемся один от другого только свойствами (*τοῖς ἰδιώμασι*), которые усматриваются в каждом особо; поэтому названия (*προσηγορίαι*) означают не сущности, а характеризующие (*χαρακτηρίζουσιν*) каждого свойства. Так, услышав «Петр», мы не разумеем из этого имени сущности Петра (сущностью же называю здесь материальное подлежащее (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*)), которого это имя вовсе не означает (*σημαίνει*), а только запечатлеваем понятие об особенных свойствах, в нем усматриваемых. Но при этом слове тотчас мыслим Петра, сына Ионина, из Вифсаиды, брата Андреева, из рыбаков призванного на служение апостольское [и] за превосходство веры принявшего на себя созидание Церкви. Ничто из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (*ὑπόστασις*). Таким образом, имя (*τὸ ὄνομα*) выделяет (*ἀφορίζει*) для нас характер (*τὸν χαρακτῆρα*) Петра, но никоим образом не представляет его сущности. Также, услышав «Павел», мыслим совокупность (*συνδρομὴν*) других особенных свойств (*ἰδιωμάτων*) – тарсянина, еврея, согласно закону фарисеев, ученика Гамалиила, по ревности гонителя Церквей Божиих, страшным видением обращенного к познанию, апостола язычников. Ибо все это обнимается одним словом:

---

[44] Несколько более подробно о разбираемых выше темах см. в статье: *Бирюков Д. С.* Об «онтологической дифференции» у Аристотеля в перспективе формирования философского языка патристики // VERBUM. Вып. 8. Medievalia: идеи и образы средневековой культуры. СПб., 2005. Сс. 230–241.

[45] Притч. 8, 22, ср.: 1 Кор. 1, 24.

[46] Мы приводим здесь более пространный фрагмент из Евномия, чем свт. Василий, когда он, как обычно в «Против Евномия», приводит цитату из «Апологии» Евномия, которую собирается опровергать, – т. к. опровержение Евномия свт. Василием строится на его работе с более обширным объемом текста Евномия, чем он непосредственно приводит.

[47] PG 29b, 577–580.

«Павел». Кроме того, если бы это было истинно, что те вещи, имена (*τὰ ὀνόματα*) которых различны, имеют и сущности противоположные, то надлежало бы и Петру, и Павлу, и вообще всем людям быть иносущными (*ἑτερουσίους*) друг другу. Но поскольку не найдется ни одного человека, который бы был настолько груб и несведущ об общей всем нам природе (*τῆς κοινῆς φύσεως*), чтобы решился сказать это; ибо сказано: «Из брения сотворен ты, как и я» (Иов 33, 6), и эти слова означают не иное что, как единосущие (*τὸ ὁμοούσιον*) всех людей, – то лжет тот, кто умствует, будто из различия имен (*τῶν ὀνομάτων*) необходимо выводить и различие сущности. Ибо не за именами следует природа вещей, но имена изобретены после вещей. Иначе, если бы первое было истинно, то было бы необходимо согласиться, что вещи, которые имеют одни и те же названия, имеют и сущность одну, и поэтому так как совершенные в добродетели удостоены названия богов (Ин. 10, 35), то люди были бы единосущны Богу всего.

Комментарий

Евномий считал Христа (Сына) творением, но творением единственным в своем роде. Сын – единственная, уникальная тварь, произведенная непосредственно Богом, причем, в отличие от остальной твари, не из не-сущего; остальной же мир сотворен Единородным согласно с волей Бога, и потому Христа можно называть Единородным Богом и Он не равен по чину другому тварному сущему[48]. Сами же понятия «Сын» и «Отец», согласно Евномию, в богословии не могут употребляться в собственном смысле, т. к., во-первых, их легко понять «по-плотски», т. е. согласно омонимии с привычным нам страстным телесным способом отцовства и сыновства, и во-вторых – поскольку эти понятия не выражают специфику сущностей Бога и Христа, которые противоположны, ибо сущность первого в том, что Он нерожденный, а второго в том, что Он – порождение.

Важным представляется характер аргументации Евномия «от имен». Евномий говорит, что не может расходиться имя сущности (Сына) и «означаемое» (*τὸ σημαινόμενον*)[49]. Эта аргументация, восходящая к платоновскому «Кратилу», очевидно, опирается на пред-

[48] Апология 15, 21.

[49] Понятие «означаемого» (*τὸ σημαινόμενον*) (=λεκτόν, лектон) введено в философию стоиками. «Означаемое – та [смысловая] предметность, выявляемая в звуке (*φωνή*), которую мы воспринимаем как установившуюся в нашей мысли (*διανοίᾳ*) и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово» (*Секст Эмпирик.* Против ученых 8.11–12 (=SVF II, 166), пер. А. А. Столярова с изм., цит. по изд.: Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Хрисипп из Сол / Пер. и комм. А. А. Столярова. М., 1999. Ч. 1. С. 82). Т. е. «обозначаемое» отличается от мысли тем, что последнее не является языковой реальностью, в то время как первое – относится к реальности языка (ср.: «...которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово»). Вводя это понятие, стоики пришли к четырехчастной модели языка (*обозначающее* (*звуки слова*) – *обозначаемое* – *представление* (*мысль*) – *предмет*), в отличие от трехчастной аристотелевской, не включающей понятие обозначаемого (см.: Об истолковании 1.3). О четырехчастности лингвистической системы

ставления, распространенные в эллинистическую эпоху, о мудрецах, которые знают природу вещей и названия, подходящие к вещам, соответствующие их природе[50]. Особенно это заметно из другого места «Апологии», где Евномий говорит, что «необходимо обращать внимание на понятия (ἔννοιαις) подлежащих и приводить в соответствие с ними названия (τῆς προσηγορίας)»[51]. Таким образом, можно сказать, что Евномий следует одной из стоических практик: посредством τὸ σημαινόμενον он именует то, природа чего представляется ему известной (Бога и Сына). Позиция Евномия относительно механизмов функционирования языка соответствует стоической установке «формального натурализма»[52]: с одной стороны, для него имя однозначным образом указывает на обозначаемое, а с другой – Евномий отрицает принцип, согласно которому на основании звучания слова делаются выводы о природе того, на что оно указывает: описывая свой метод, Евномий пишет, что «природа вещей ни в коей мере не следует звукам»; также он отвергает позицию тех, кто считает, что «нужно обращать внимание на имена и с их помощью приходить к понятиям о подлежащих»[53]. Евномий здесь имеет в виду омиусиан, которые из того, что Бог и Сын именуются светом, жизнью и силой, выводят то, что Они подобны[54]. Отсюда видно, что аргумент, выдвигаемый свт. Василием с целью опровержения позиции Евномия: «Ибо не за именами следует природа вещей, но имена изобретены после вещей», – некорректен, т. к. и сам Евномий разделял это положение.

Свт. Василий противопоставляет Евномиевой доктрине, как ни странно, также стоический дискурс: его возражения основаны на парадигмах стоической физики. Свт. Василий обращается к области материального мира; понятие «сущности» соотносится им с матери-

---

стоиков см.: *Перельмутер И. А.* Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980. Сс. 188–190.

[50] Ср.: *Диоген Лаэртский* 7.83, а также: *Long A., Sedley D.* The Hellenistic philosophers. Vol. 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge, 1987. Pp. 187–188. Отметим также, что в то время как позиция Евномия соответствует распространенной в эпоху эллинизма, но встречающейся и у стоиков схеме: установление имен произведено ономатетом согласно природе вещей, позиция свт. Василия соответствует аристотелевской схеме (ср.: Об истолковании 16a, 26–29): значение имен устанавливается по соглашению между людьми.

[51] Апология, 18.

[52] Мы пользуемся термином Э. Лонга (см.: *Long A.* Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica // Language and Learning. Philosophy of Language in t h e Hellenistic Age / D. Frede, B. Inwood, eds. Toronto, 2005. P. 44). Подробнее о позиции Евномия см. в статье: *Бирюков Д. С.* Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 8:2, 2007. Сс. 92–110.

[53] Апология, 18, 7–9.

[54] См.: *Kopecek Th.* A History of Neo-Arianism… T. II, p. 333. См. также раздел, посвященный омиусианам, в данном томе «Антологии».

альным подлежащим, которое невозможно ухватить умом[55]. Лица Божества свт. Василий ставит в соответствии с человеческими индивидами – апостолами Петром и Павлом. Таким образом, тактика Василия в его опровержении подхода Евномия к именованию, предполагающего установление жесткой связи между *именем*, *значением*, *мыслью* и *предметом*, заключается в переходе от Евномиева дискурса, подразумевающего работу с нарицательными именами (предполагающими аспект «значения»), в область имен собственных – лексических единиц, не допускающих применения концепта значения по отношению к себе, и в этом отношении она направлена на избегание дискурса «значения», делая акцент на когнитивных процессах. В то время как Евномий использует восходящее к стоикам[56] четырехчастное деление языка (*обозначающее – обозначаемое – представление – предмет*) для доказательства однозначного соответствия имени и сущности, позицию свт. Василия в плане понимания языка в данном отношении можно охарактеризовать как близкую к аристотелевской. Действительно, в его аргументации нет ничего, что указывало бы на понятие «значения», но в ней задействована трехчленная схема: *обозначающее* (*имя*) – *представление* (*мысль*) – *предмет*, характерная для аристотелевского представления о языке. Это позволило свт. Василию строить свою критику доктрины Евномия на расшатывании той жесткости связи слова, значения, мысли и предмета, на которой настаивал Евномий.

Имена, возражает свт. Василий Евномию, не обозначают сущности, ибо подлежащая сущность – общая для всех индивидов и в качестве подлежащего непознаваема. Имена указывают на доступные познанию *свойства*: за каждым именем стоит некое схождение свойств, и именно свойства и познаются нами, поэтому из различия имен нельзя делать выводы о различии сущностей. Утверждая, что имена обозначают не сущности, а свойства, свт. Василий следует соответствующей теме в учении стоиков[57], либо идеям александрийских грамматиков, у которых эта тема получила развитие[58], а также, вероятно, опирается на соответствующее место из сочинения Оригена «О молитве»[59].

---

[55] О бескачественном подлежащем-субстрате у стоиков см.: SVF I, 493; II, 318, 374, 376, 380.

[56] См. выше.

[57] *Диоген Лаэртский* 7.58 (SVF III, 22).

[58] Имеется в виду традиция Аполлония Дискола, ср.: *Аполлоний Дискол.* Синтаксис (*Apollonius Discolus.* De constructione libri quattuor / Ed. G. Uhlig. Leipzig., 1910. (Grammatici Graeci 2:2). P. 142. L. 1–143. L. 3); Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam / Ed. A. Hilgard. Lpz., 1901. (Grammatici Graeci 3:1.) P. 358.l.28–32, 524.l.9–10. Ср.: *Мажуга В.* Категории «качество» и «действие» в философии стоиков и в грамматической доктрине (Об определении «имени» у греческих грамматиков) // Теоретические проблемы языкознания. Сборник статей к 140-летию каф. общего языкознания Филол. ф-та СПбГУ. СПб., 2004. Сс. 478–483.

[59] «Итак, имя (ὄνομα) есть основное нарицание (προσηγορία), которое представляет особенную качественность (τῆς ἰδίας ποιότητος) именуемого. Такова, например, некая особенная качественность (ἰδία ποιότης) апос-

Стратегия свт. Василия двояка и в этой двоякости несколько расплывчата. С одной стороны, дискурс Василия предполагает, что имеется материальный субстрат – сущность всех людей, и свойства Петра и Павла как бы оформляют его – подлежащую сущность[60]. С другой стороны, эти свойства в описании свт. Василия совершенно не тождественны физическим свойствам (которые только и могут оформлять материю); свт. Василий делает акцент на их умопредставляемости и, по сути, их призвание – в своей совокупности представить нарратив, повествование о каждом индивиде. В этом, как справедливо отмечает Каллигас, и заключается новизна подхода свт. Василия[61]. Эта двоякость отражается в функции слова χαρακτήρ в данном отрывке. Совокупность стоящих за каждым именем свойств,

---

тола Павла – для его души, согласно которой (καθ' ἣν) она такая-то, для ума, согласно которой он может постигать то-то и то-то, для тела, согласно которой оно такое-то. Особенность (τὸ ἴδιον) этих качественностей, не встречающаяся (ἀσυντρόχαστον) у других (ведь нет никого иного в бытии неотличимого от Павла), указана посредством именования Павлом. Если же у людей особенные качественности изменяются, то соответственно изменяются, по Писанию (κατὰ τὴν γραφὴν), и имена. Ведь после изменения качественности (ποιότητος) Аврам был назван Авраамом, Симон был наименован Петром, а Савл, бывший до того времени преследователем Иисуса, стал называться Павлом» (О молитве 24: PG 11, 492B–C).

[60] Указанный подтекст стоической физики в обсуждаемом фрагменте из свт. Василия не учитывается П. Каллигасом, возводящим философский background обсуждаемого фрагмента свт. Василия к платонической традиции (*Kalligas P.* Basil of Caesarea on the Semantic of Proper Names // Byzantion Philosophy and its ancient sources. Oxford, 2002. Pp. 46–47; такая же позиция представлена в статьях Л. Турческу, посвященных т. н. 38-му письму, написанному свт. Григорием Нисским, см.: *Turcescu L.* "Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology. 18:4, 2002. P. 530; *Idem.,* The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's To His Brothers Peter, on the Difference Between Ousia and Hypostasis // The Greek Orthodox Theological Review. 42:1–2, 1997. Pp. 74–77), что позволяет ему говорить о присутствии у свт. Василия крайних номиналистических тенденций, сравнимых с номинализмом У. Оккама (p. 47). Можно согласиться, что обсуждаемый дискурс свт. Василия в определенном отношении номиналистичен как раз в оккамовском смысле, т. е. в том смысле, что для его построения, подобно Оккаму, свт. Василий не нуждается в выстраивании родовидовой иерархии. Однако акцент святителя на физическом реализме, связанный с использованием им стоической философской традиции, указывает на невозможность приписывать свт. Василию номинализм в каком-либо ином, более нормативном смысле, когда полагается, что общим понятиям не соответствует объектов в реальности.

[61] *Kalligas P.* Basil of Caesarea on the Semantic of Proper Names… P. 45. Любопытно, что эта специфика подхода свт. Василия была подхвачена иконоборческим патриархом Иоанном Грамматиком (IX в.), который оспаривал эпистемологическую позицию иконопочитателей, следуя контекстуальной идентификации денотата имени. Как указывает В. Баранов (*Баранов В. А.* К вопросу об экзегезе святоотеческого текста по тринадологической проблематике в иконоборческих спорах // «Св. Троица» прп. Андрея Рублева в свете православного апофатизма. 18 ноября 2005 г.; Иконоборчество: вчера и сегодня. 22 сентября 2006 г. Материалы конференций.

возникающих в нашем уме, образует это отпечатление/характи́р человека. С одной стороны, тема характи́ра-отпечатления, указывающего на единство, возникающее в человеческой душе от множества мыслей или представлений о чем-либо, знакома нам по предыдущему фрагменту из свт. Василия. С другой стороны, иная функция этого понятия здесь – как бы указать на «индивидуальность» человека, проявляющуюся в том, что с ним «случается», на историю его судьбы[62].

Обратим внимание также на тему «схождения свойств» (*συνδρομὴν ἰδιωμάτων*) в обсуждаемом отрывке. Здесь находит свое выражение различие между аристотелевским и стоическим дискурсом у свт. Василия. Если аристотелевский дискурс предполагает определение сущности (*λόγος τῆς οὐσίας*) как речь об общем бытии для некоторых единичностей, то в данном случае, на примере представления о схождении свойств, мы обнаруживаем нечто подобное определению особенного[63]. Сама же тема схождения свойств восходит к стоическо-неоплатонической традиции[64].

СПб., 2007. С. 131), в одном из важнейших сохранившихся фрагментов патриарха Иоанна тот опирается на обсуждаемое место из свт. Василия.

[62] О влиянии обсуждаемого дискурса свт. Василия на понимание понятия *χαρακτήρ* в русле полемики вокруг иконопочитания и иконоборчества см.: *Баранов В. А.* К вопросу об экзегезе святоотеческого текста ... Сс. 127–143. О понятии *χαρακτήρ* в византийской литературе в смысле указания на индивидуальную манеру человека см.: *Аверинцев С. С.* Проблема индивидуального стиля в античной и византийской риторической теории // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. Сс. 23–30. См. также: *Михайлов А.* Из истории характера // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. М., 1990. Сс. 43–72.

С учетом сказанного, на наш взгляд, следует признать маловероятной гипотезу Д. Робертсона, согласно которой в данном случае проявляется влияние на Василия «Синтаксиса» Аполлония Дискола (Синтаксис 142.1–143.3), где понятие *χαρακτήρ* ставится в соответствие с именем субъекта высказывания, склоняемого по падежам во избежание омонимии, см.: *Robertson D.* A Patristic Theory of Proper Names // The Archiv für Geschichte der Philosophie. 84, 2002. P. 19.

[63] Это коррелирует с особенностью эпистемологической позиции стоиков, которые, подразумевая то, что каждая вещь является уникальной, настаивали на возможности познания единичного (истинными мудрецами).

[64] Относительно стоического контекста см.: *Дексип.* Комментарии на «Категории» 30.20–26; подробнее см. в изд.: *Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Vol. 1, 2. Cambridge, 1987. Vol. 2. Pp. 173–174; *Бирюков Д. С.* Стоики и принцип идентичности индивида // *Плутарх.* Сочинения. СПб., 2008. Сс. 373–381. О платоническом контексте см. в посвященном свт. Григорию Нисскому разделе в главе «Формирование базовых антропологических концепций» данного тома «Антологии». Насколько можно судить, свт. Василий, в отличие от свт. Григория Нисского, употребляет понятие «схождения» (*συνδρομή*), взятое в качестве технического термина, когда речь идет о человеческих индивидах, но не использует его в этом качестве в отношении неодушевленных материальных вещей. Однако если в рамках платонической традиции понятие «схождения», или «собрания» качеств, употреблялось безразлично по отношению к человеческим индивидам

Итак, в предыдущем обсуждаемом фрагменте из свт. Василия, как мы видели, его интенция состояла в том, чтобы понять сущность по-аристотелевски – как общее для некоего единичного, являющее нам его бытие; в данном же фрагменте явлен противоположный полюс усиологии свт. Василия – когда сущность понимается как неформализуемое для ума и невыразимое в слове «подлежащее» (в отличие от «подлежащего» высказывания в первом случае), для тварного мира рассматриваемое в духе оформляемого качествами бескачественного субстрата физической доктрины стоиков, а в случае нетварной реальности – по аналогии с этим пониманием; свт. Василию это необходимо для того, чтобы навести читателя на мысль о невыразимости в речи и непостижимости в мысли Божественной сущности – наподобие того, как невыразима и немыслима первоматерия в противовес явленности для мысли качеств[65].

Собственно на присутствие дискурса стоической усиологии у свт. Василия, насколько нам известно, впервые обратил внимание Р. Хюбнер, который и отметил, что для обоих онтологических порядков, различаемых свт. Василием (для тварного и нетварного бытия), он использует стоическую модель в отношении сущности; в случае нетварного бытия – по аналогии с тварным[66]. Можно согласиться с Р. Хюбнером при той оговорке, что это лишь один из дискурсов усиологии у свт. Василия[67] наравне с аристотелев-

---

или неодушевленным материальным предметам, то в рамках стоической философской традиции сформировалось представление о способе индивидуации через *συνδρομή*, применяемом только в отношении к человеческому индивиду. Таким образом, отмеченный факт может свидетельствовать о стоическом фоне в плане специфики использования свт. Василием понятия *συνδρομή* в обсуждаемом фрагменте.

[65] Ср. также: Против Евномия: PG 29b, 540C–541B, 548A–B.

[66] *Hübner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou / Eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. Paris, 1972. Pp. 478–481. На стоические элементы в усиологии свт. Василия обращает внимание также Д. Балас, см.: *Balas D.* The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius // Studia Patristica. 14:5, 1976. P. 279. Наиболее подробное обсуждение элементов стоического учения в усиологии свт. Василия см. в статье Д. Робертсона: *Robertson D.* Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // Vigilia Christianae. 52, 1998. Pp. 393–417, особенно: P. 396–406).

[67] А. Шуфрин не соглашается с этим тезисом Хюбнера на том основании, что свт. Василий отвергает делимость Божественной сущности (Против Евномия: PG 29b, 556A; ср.: Письмо 361: PG 32, 1101A), в то время как для сущности, понимаемой как субстрат, свойственна делимость (*Шуфрин А. М.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Вып. 3. Ч. 2 / ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет». Екатеринбург, 2006. С. 13, прим. 2 (англ. оригинал статьи: *Choufrine A.* The Development of St. Basil's Idea of "Hypostasis" // Studi sull'Oriente Cristiano. 7:2, 2003. Pp. 7–27)). На это можно возразить, что свойство делимости субстрата в пони-

ским[68]. Однако Хюбнер неправ, утверждая[69], что этот субстрат, материальное подлежащее (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*) для всех людей, упоминаемое свт. Василием в обсуждаемом нами отрывке, соответствует «общему качеству» (*κοινῶς ποιόν*) стоиков[70], т. к. общее качество не могло рассматриваться стоиками в «родовом» отношении ни в каком смысле. По всей видимости, Хюбнера сбили с толку слова свт. Василия о том, что все люди сотворены «из брения», т. е. из глины, и именно эту глину Хюбнер ставит в соответствие с «общим качеством». Но свт. Василий в данном случае просто цитирует книгу Иова, понимая глину метафорически – как то, что указывает на *бескачественное* первовещество, подлежащее оформлению, и вовсе не имеет в виду, что все люди состоят непосредственно из глины (это было бы нелепо), т. е. что глина реально присутствует в них как некое общее для каждого качество. Отождествление свт. Василием в обсуждаемом отрывке понимаемой таким образом «сущности» и «ипостаси»[71] свидетельствует лишь о том, что он опровергает здесь тезис Евномия, используя его же терминологию[72].

Обратим внимание, что свт. Василий, говоря о том, что собственным именам соответствуют качества, а общая для всех людей сущность есть материальное подлежащее, использует элементы стоического учения лишь как *инструмент* для иллюстрации своих положений. Это выражается в том, что он, обращаясь к стоическому дискурсу, не реципирует стоическую систему в ее полноте, поскольку

мании свт. Василия в принципе не актуально для Божественной сущности, описываемой по аналогии с субстратом, поскольку первая берется именно *по аналогии* со вторым (что и отмечает Р. Хюбнер).

[68] Об аристотелевском дискурсе см. выше.

[69] *Hübner* R. Gregor von Nyssa als Verfasser… S. 476.

[70] Об общем и особенном качествах в стоической доктрине см.: SVF II, 395; 762.

[71] «... Ничто из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (*ἡ ὑπόστασις*)».

[72] Вспомним слова Евномия: «…но то и есть сама ипостась (*ὑπόστασις*), что означает имя, названием удостоверяя сущность». Используя в приведенном выше отрывке термин *ὑπόστασις*, Евномий следует характерной для арианского движения терминологии, в рамках которой идет речь о трех ипостасях Троицы (PG 26, 708A; см. раздел, посвященный Арию, в данном томе «Антологии»). Из сказанного следует, по нашему мнению, что нет оснований для утверждения, что свт. Василий здесь близок к старо-никейскому богословскому языку, отождествляя сущность и ипостась, и для противопоставления данного места богословскому языку т. н. 38-го письма (написанного свт. Григорием Нисским), как это делает А. Шуфрин, который пишет: «…хотя имена собственные [в 38-м письме. – *Д. Б.*] и не обозначают сущность (в этом вопросе автор письма согласен с Василием), они все же обозначают ипостаси (вопреки тому, что утверждает Василий)» (*Шуфрин А.* Развитие понятия «ипостась»… С. 23). Свт. Василий в данном случае просто не использует понятие «ипостаси» в техническом богословском значении (которое ему ко времени написания «Против Евномия», вероятно, было знакомо, поскольку использовалось подобосущниками, к которым он был близок), т. е. в том же значении, что и автор 38-го письма.

для стоической доктрины характерно не только учение о сущности как о бескачественном общем подлежащем субстрате, но и представление о единичной сущности, являющейся «частью» подлежащего субстрата[73]. Стоическое учение о единичных сущностях, индивидуализируемых особенным свойством, доступным для познания[74], свидетельствовало бы скорее в пользу позиции Евномия, поэтому свт. Василий в обсуждаемом фрагменте делает акцент на сущности как бескачественном подлежащем и индивиде как описываемом через собрание качеств, но не упоминает о нормативном для стоиков способе рассмотрения человеческих индивидов как единичных сущностей.

Дабы избежать возможности однозначного указания на индивида, что свидетельствовало бы в пользу аргументации Евномия, свт. Василию приходится отказаться от стоического представления об особенном существенном качестве человека[75], характерного для фрагмента из Оригена, на который он, вероятно, опирался[76], так же как и от оригеновской идеи, согласующейся с философской пози-

---

[73] О «сущности», понимаемой как единичная сущность, см.: SVF II, 397. О том, что единичная сущность есть «часть» сущности-первоматерии, см.: SVF I, 87=SVF II, 316.

[74] Хрисипп различал в человеке подлежащий субстрат, находящийся в постоянном изменении, и неизменные качества – общее качество и *особенное качество* (ἰδίως ποιόν), индивидуальное для каждого человека и являющееся его сущностной характеристикой. Это качество позволяет индивиду сохранить самотождественность вопреки течению времени на протяжении человеческой жизни (см.: SVF II, 395; 762).

[75] Отказ от стоического представления об особенном качестве влечет за собой у свт. Василия и игнорирование стоического разделения качеств на особенные и общие, и соответственно, – в лингвистическом плане, – игнорирование различения терминов ὄνομα (имя) и προσηγορία (нарицание), которые, согласно учению стоиков, им соответствуют (см.: «Имя нарицательное (προσηγορία) – часть речи, обозначающее общую качественность (κοινὴν ποιότητα), например, "человек", "конь". Имя собственное (ὄνομα) – часть речи, указывающее на особенную качественность (ἰδίαν ποιότητα), например, Диоген, Сократ» (*Диоген Лаэртский* 7.58)).

Можно было бы обратить внимание на довольно странную фразу свт. Василия в обсуждаемом отрывке: «Названия (προσηγορίαι) Петра и Павла, и вообще у всех людей разные…» Эта фраза представляется странной в контексте того, что людей гораздо больше, чем их имен, и поэтому трудности, вызываемые омонимией (т. е. в данном случае одинаковыми именами людей) уже во время Демокрита волновали умы философов (см.: *Верлинский А. Л.* Античные теории о возникновении языка. СПб., 2006. Сс. 106–117), а позднее они разбирались также и в античных учебниках по грамматике и свт. Василий не мог не знать об этом. С учетом последующей фразы: «…названия (αἱ προσηγορίαι) означают не сущности, а характеризующие каждого свойства», можно было бы решить, что свт. Василий имеет в виду то, что для всех людей различна совокупность общих свойств, на которые указывается посредством понятия προσηγορία, но не сами имена (ὄνομα). Однако если проследить словоупотребление Василия по всему фрагменту, станет видно, что он все же использует ὄνομα и προσηγορία синонимично.

[76] См. прим. 59.

цией стоиков, согласно которой при перемене особенной качественности апостолов и других библейских лиц изменяется их имя. Обходя этот острый вопрос, свт. Василий вообще не упоминает о факте перемены имени ап. Павлом[77].

***Св. Василий Кесарийский. Против Евномия*[78]**

...Но кому не известно, что те имена, которые произносятся отрешенно (ἀπολελυμένως) о подлежащих самих по себе (καθ' ἑαυτὰ τῶν ὑποκειμένων), действительно обозначают соответствующие им вещи, а те, которые сказываются относительно других, показывают только отношение (τὴν σχέσιν) одного к другим, относительно которых сказываются? Так, «человек», «конь», «вол» представляют самих именуемых. А «сын», или «раб», или «друг» показывают только соприкосновение (συναφείας) одного связанного имени с другим. Таким образом, кто слышит: «порождение», тот не умопредставляет какую-либо сущность, но понимает только, что одно имеет связь с другим, ибо о порождении говорится как о чьем-нибудь порождении. Потому не крайнее ли это безумие – устанавливать, чтобы признавали сущностью то, что не приводит к мысли о какой-нибудь самостоятельности (ὑποστάσεώς), а означает только отношение одного к другому? Да и отрешенные имена (τὰ ἀπολελυμένα τῶν ὀνομάτων), хотя и кажутся лучше других указывающими на какое-нибудь подлежащее, однако, как показали мы это немного выше, не представляют самой сущности, а только отграничивают (ἀφορίζει) некоторые свойства (ἰδιώματα).

Комментарий

Последний фрагмент из свт. Василия представляет собой часть опровержения на то же место из «Апологии» Евномия, которое мы приводили в предыдущем фрагменте. Б. Сесбойе и Т. Дрекол в своих комментариях к этому месту[79] указывают в качестве его предпосылок на учение Аристотеля о соотнесенном (Категории 6a36–b1, b15–27, 8a17–24). Д. Робертсон считает[80], что в плане возможных источников для данного фрагмента может рассматриваться «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского, где Дионисий говорит об имени «относящемся к чему-нибудь» и «абсолютном»[81], а также Scholia Vaticana, в которой утверждается, что «отношение» не имеет самостоятельного существования, ибо, например, отец воспринима-

---

[77] Подробнее о разбираемых выше темах см. в статье: *Бирюков А. С.* Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды. 42, 2009.

[78] PG 29b, 588.

[79] *Basile de Césarée.* Contre Eunome... T. 1. Pp. 78–86; *Drecoll V.* Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Göttingen, 1996. S. 65.

[80] *Robertson D.* Relatives in Basil of Caesarea // Studia Patristica. 37, 2001. Pp. 281–282.

[81] Искусство грамматики 34.1–35.4.

ется только в связке с сыном[82]. Однако ни Б. Сесбойе, ни Т. Дрекол, ни Д. Робертсон не говорят о конкретных источниках для используемой свт. Василием терминологии.

Указывая на то, что имя, которое Евномий усвояет Христу, – «порождение», есть имя «относительное», Василий приводит аргумент, исходя из представления о приемлемости только «абсолютных», т. е. безотносительных, имен, в противоположность своей позиции, представленной в предыдущем фрагменте, где относительные и безотносительные имена (обозначающие свойства) имели равный статус, представляя Петра или Павла, и вообще – в противоположность характеру своей аргументации в других местах «Против Евномия»[83], строившейся на заимствованной у свв. Александра Александрийского и Афанасия Александрийского идеи о том, что наиболее предпочтительные имена для ипостасей Святой Троицы – именно имена относительные, в частности, «Отец» и «Сын», т. к. сама соотнесенность этих имен указывает на взаимосоотнесенность и потому единоприродность Отца и Сына.

Действительно, специфика данного фрагмента из свт. Василия прояснится, если принять, что выбранный им в данном случае дискурс основан на аристотелевских предпосылках. Согласно Аристотелю, в собственном и изначальном смысле существует именно сущность; категория сущности онтологически первее, чем все остальные категории[84]. Размышляя над вопросом, может ли какая-либо сущность (первая или вторая) быть соотнесенной, Стагирит приходит к выводу, что в качестве сущности – не может[85]. Взгляд свт. Василия подобен аристотелевскому: денотат относительных имен не имеет самостоятельности, т. к. таковые не указывают на подлежащие сами по себе, но могут указывать лишь на акциденции подлежащих. Таким образом, именно тем, что свт. Василий, настаивая на относительности имени «Порождения» (имени Сына), использует в данном случае дискурс Аристотеля и в соответствии с ним понимает слово «сын» в смысле акциденции, – можно объяснить тот факт, что в данном фрагменте говорится, что «сын» не указывает на какую-либо самостоятельность, в то время как во многих других местах «Против Евномия» свт. Василий настаивает на том, что имя Сына наиболее подходяще для выражения особенности существования Христа, – в этом случае это имя понимается как собственное в отношении ипостаси Троицы и не рассматривается как акциденция сущности.

Д. С. Бирюков

---

[82] Схолии на Дионисия Фракийского 235.9–12.

[83] См., например: Против Евномия: PG 29b, 591–594.

[84] Метафизика 1069a22–25.

[85] Категории 8a13–8b24.

СВ. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

Триадология и антиарианская полемика

Свт. Григорий Богослов занимает особенное место в истории христианского богословия. Его сочинения рассматривались в Византии как образец и мерило православия, что видно хотя бы из самого факта наречения свт. Григория «Богословом», или «вторым Богословом» (после ап. Иоанна Богослова). Слова свт. Григория сыграли очень важную роль для становления как догматической, так и литургической мысли в православной Церкви. Догматика в творениях свт. Григория не облечена в форму богословских трактатов; богословские Слова свт. Григория являют собой не систематическое, но скорее – «поэтическое» догматическое богословие, что не лишает, но наоборот, насыщает их крайне богатым богословским и философским содержанием.

Свт. Григорий Назианзин (Богослов) родился ок. 325–330 гг. в имении отца, недалеко от города Назианза. В молодости отец свт. Григория свт. Григорий Назианзин Старший[1] принадлежал к секте т. н. ипсистариев, в которой немаловажную роль играли элементы иудаизма[2], но затем под влиянием жены он обратился к ортодоксальному христианству, был крещен, а потом и рукоположен в епископы Назианза.

Григорий получил очень хорошее образование. Сначала он учился в Назианзе, затем – в Кесарии Каппадокийской, где встретился впервые с будущим святителем Василием Великим. Учился Григорий также в Кесарии Палестинской и Александрии. Из Александрии он в 348 г. отправился в Афины, где в знаменитой Афинской академии изучал софистику, риторику и философию. В Афинах свт. Григорий окончательно сблизился с Василием[3]; там же Григорий познакомился с будущим императором Юлианом Отступни-

---

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] Об отце свт. Григория Богослова см. в первую очередь его Слово 18.

[2] См. свидетельство свт. Григория: «Он был отраслью корня не весьма похвального, не принесшего плодов благочестия, не в дому Божием насажденного, но весьма странного и чудовищного, который составился из двух противоположностей – из языческого заблуждения и подзаконного мудрования, допустив в себе некоторые части того и другого, а некоторые устранив. Последователи сего учения, отвергая идолов и жертвы, поклоняются огню и светильникам, а уважая субботу и до мелочи соблюдая постановления о животных, не принимают обрезания. Ипсистариями называются сии не высокие по верованию люди и чтут единого Вседержителя» (Слово 18.5, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 6-ти томах. М., 1889. Т. 2. С. 85).

[3] См.: Слово 43.14.

ком[4]. Григорий проучился в Афинах около восьми лет. В Академии Григорию предложили остаться в качестве преподавателя риторики; поддавшись на уговоры Василия, он сначала остался в Афинах, но затем вернулся в родные места. Возвратившись из Афин, Григорий принял крещение.

В 361 г. отец свт. Григория Богослова – свт. Григорий Старший, в то время епископ Назианзский, подписал омиусианскую формулу. Это привело к отделению назианзских монахов, ревнителей чистоты веры. В декабре 361 г. свт. Григорий Старший, нуждаясь в помощнике и встав перед фактом назианзской схизмы, рукоположил своего сына в священники. Свт. Григорий Богослов, тяжело переживая факт своего рукоположения, не послушавшись отца, удалился к своему другу свт. Василию в Понтийскую пустыню. Вернувшись оттуда спустя несколько месяцев, на Пасху 362 г., свт. Григорий произнес свое знаменитое Слово 2[5] – итог его размышлений о смысле священства.

В этом Слове свт. Григорий свидетельствует, что он предпочитает уединенную жизнь какой-либо другой; говоря о философском пути, он различает уединенную жизнь, ведущую к обожению путем отрешения от всего внешнего[6], и жизнь в уединении для «занятий науками» – словесностью и собственно философией. На протяжение своей жизни свт. Григорий старался совмещать эти пути. Для свт. Григория словесность и философия (т. е. *христианская* философия[7]) занимали очень большое место в жизни[8]; и воспитание, и

---

[4] О сходстве некоторых существенных черт свт. Григория и Юлиана см.: *Elm S.* Historiographic Identities: Julian, Gregory of Nazianzus, and the Forging of Orthodoxy // Zeitschrift für Antikes Christentum. 7, 2003. P. 275; см. также: *Бирюков Д. С.* Вера – язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин // *Император Юлиан.* Сочинения. СПб., 2007. Сс. 55–88.

[5] В русском издании Слово 3.

[6] Слово 2.6.

[7] Используя понятие христианской философии, свт. Григорий следует оригеновской традиции. Под содержанием философии свт. Григорий понимает следующее: «Учения о мирах или мире, о веществе, о душе, об уме и умных существах, как добрых, так и злых, о промысле, все связующем и распоряжающемся всеми событиями, как согласными с разумом, так, по-видимому, и противоречащими дольнему – человеческому уму; также о первоначальном нашем устройстве и о последнем воссоздании, о преобразованиях и истине, ими прообразуемой, о Заветах, о первом и втором Христовом пришествии, о воплощении, страданиях и смерти Христовой, о воскресении, о кончине мира, о суде и воздаянии – и грозном, и сладком; а что главное, о том, чему должно веровать – о начальной, царственной и блаженной Троице» (Слово 2.35, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова… Т. 1. С. 29); т. е. по своему содержанию философия охватывает и богословскую проблематику. Нередко свт. Григорий употребляет понятие «философия» взаимозаменяемо с «богословием».

[8] Об отношении свт. Григория к словесности можно судить по следующим его словам о ней: «Вот первое, что возлюбил я и люблю после первейшего, то есть божественного» (Слово 4.100, цит. по изд.: Там же. Т. 1. С. 68). Любовь к словесности и тяга к «жизни созерцательной» уживались

склад характера располагали его к тому, что его тексты стали рассматриваться в качестве примера образцовой работы со словом. В своем Слове 2 свт. Григорий говорит о необходимости для священника уединения для ведения философской жизни – именно с той целью, чтобы потом вести жизнь публичную; это обусловлено одним очень важным для свт. Григория фактором: во времена церковных разделений и ересей хорошему пастырю недостаточно, подобно свт. Григорию Старшему, оставаться в простоте[9] (по крайней мере по части вопросов вероучения), но пастырь должен быть, с одной стороны, простым, а с другой – «многосторонним и сведущим во многом», чтобы мочь вести к обожению души всех – и тех, что ничего не понимают в догматических вопросах, и тех, которые «имеют нужду... в пище высшей и более твердой»[10], а также потому, что некоторые заблуждающиеся «со временем могут еще переувериться и перемениться по той же заботливости о благочестии, по которой они противились»[11]. Таким образом, свт. Григорий оправдывает свое бегство в пустыню стремлением к аскетической практике, чтобы быть способным наставлять в этом других, а также необходимостью в большей мере преуспеть в словесности и философии в целях проповеди и для того, чтобы занимать правильную церковную позицию.

Действительно, 360–370-е гг. были очень напряженными для партии никейцев в восточной части империи. Ведущую роль в церковно-политическом отношении в это время в основном играла партия омиев («подобников»), по своим воззрениям близкая к арианству. Неоариане (во главе с Евномием и Аэцием), радикализируя арианскую доктрину и перекладывая ее на язык философии, оттачивали свою аргументацию и богословско-философские формулировки. Лидерам новоникейской партии – Каппадокийским отцам приходилось вести крайне напряженную интеллектуальную и практическую деятельность, направленную на противодействие арианству и другим неортодоксальным течениям, чтобы восторжествовала никейская позиция.

В 371 г. имп. Валент разделил Каппадокию на две области, в связи с чем прежде подчинявшийся свт. Василию Великому епископ города Тианы Анфим, не замеченный в стойкой приверженности никейству, стал митрополитом и вышел из подчинения свт. Василию. Чтобы противодействовать этому, свт. Василий решил создать новые епископские кафедры на территории, формально входящей в ведомство Анфима, и поставить туда своих сторонников. Одну из таких кафедр свт. Василий создал при городе Сасимы, и в 372 г. поставил туда епископом свт. Григория. К этому времени свт. Гри-

---

в свт. Григория не без напряжения, см.: *Ruether R.* Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. P. 161.

[9] Свт. Григорий так пишет о своем отце: он был «уловлен по простоте и, имея нековарное сердце, не уберегся от коварства» (Слово 18.18, цит. по изд.: Там же. Т. 2. С. 82).

[10] Слово 3.45, цит. по изд.: Там же. Т. 1. С. 35.

[11] Там же, с. 34.

горий имел опыт фактического управления назианзской епархией; данный шаг свт. Василия привел к невозможности для свт. Григория стать епископом Назианза, поскольку епископ одного города, согласно 15-му правилу I Вселенского собора, не может принять управление другим городом. Несмотря на то, что сначала свт. Григорий согласился быть епископом Сасим, в конце концов он не был согласен с тем, что ради церковной политики свт. Василия ему нужно было принимать епископский сан в Сасимах. Фактически он был епископом в Сасимах только номинально, не служил там служб и не рукополагал клириков.

В 379 г. на императорском престоле Валента сменил Феодосий, который был расположен к сторонникам никейства. Тогда же к свт. Григорию обратилась группа православных из Константинополя, не желавших быть под началом еп. Демофила, предводителя партии ариев, с той целью, чтобы свт. Григорий возглавил православных в Константинополе. Свт. Григорий прибыл в Константинополь и начал служить в небольшом домовом храме. Противники свт. Григория всячески старались изгнать его из Константинополя; они обвиняли его в убийстве и говорили, что его учение о Троице является учением о трех богах[12]. В начале 380 г. император Феодосий начал подготовку ко II Вселенскому собору и единственным достойным кандидатом на место еп. Демофила Феодосий посчитал свт. Григория. В итоге на II Вселенском соборе свт. Григорий участвовал в качестве архиепископа Константинопольского. Немного спустя после начала собора умер его председатель свт. Мелетий Антиохийский, и свт. Григорий занял его место. После того как свт. Григория обвинили в нарушении 15-го правила I Вселенского собора за то, что он, будучи епископом Сасим, стал архиепископом в Константинополе, он попросил об отставке, каковая была принята собором и императором. Однако одной из важнейших причин сложившейся ситуации, в результате которой свт. Григорий подал в отставку на II Вселенском соборе, как он считал, является тот факт, что он настаивал на признании божественности Святого Духа[13].

Возвратившись из Константинополя в Назианз, свт. Григорий по-прежнему осуществлял фактическое управление Назианской епархией, не будучи формально епископом Назианза. В 383 г. он отошел от дел и уединился в своем фамильном имении. Умер свт. Григорий между 389 и 391 гг.

До нас дошло 45 Слов (гомилий) свт. Григория. Важнейшими из догматических слов свт. Григория являются т. н. «Пять слов о богословии» (Слова 27–31[14]), произнесенные в 380 г. Эти слова направ-

---

[12] Ср.: Слово 31.13.

[13] См.: PG 37, 1248.

[14] В. Вейенборг (*Weijenborg R.* Les cinq *Discours theologiques,* attribues a Gregoire de Nazianze, en partie oeuvre de Maxime Heron le Cynique, alias Evagre le Pontique d'antioche // Antonianum. 48, 1973. Pp. 476–507) предположил, что эти слова являются неподлинными, однако другие исследователи не поддержали эту гипотезу.

лены против неоариан (в первую очередь Евномия) и македониан. В них рассматриваются вопросы, связанные с пониманием того, каким должен быть богослов, как необходимо мыслить о сущности и свойствах Бога, а также вопросы, связанные с Божественной и человеческой природами Сына, развивается богословие Божественных имен и имен Сына. Особенный акцент свт. Григорий делает на учении о Божестве Святого Духа (Слово 31). Все эти темы обсуждаются свт. Григорием и в других Словах. Например, в Слове 20 свт. Григорий ведет речь о триадологии, опровергая арианство и савеллианство; в том же Слове 20, а также в Слове 32 говорится об условиях, необходимых для богословствования; в Словах 22, 23 также излагается учение о Троице. Другой цикл составляют похвальные и надгробные Слова свт. Григория. К числу таких слов принадлежат, в частности: Слово 7, надгробное брату Кесарию; Слово 11, приветственное к свт. Григорию Нисскому; Слово 18, надгробное отцу; Слово 13, Евлалию, произнесенное по случаю его хиротонии; Слово 25, похвальное к Ирону (Максиму-кинику); особенно важно Слово 43, надгробное, свт. Василию Великому. Также имеется множество Слов, сказанных на разные случаи, в частности автобиографические и защитительные Слова. Особенную важность представляют праздничные слова свт. Григория: Слово 1 и 45, на Пасху; Слово 38 на Богоявление; Слово 39 на Святые Светы; Слово 40 на Крещение; Слово 41 на Пятидесятницу; Слово 44 на Фомину неделю. Эти слова характеризует исключительное богатство богословского и литургического содержания. Также сохранилось множество стихотворных произведений свт. Григория и его письма.

* * *

Полемизируя с Евномием, настаивавшим на возможности знать сущность Бога, свт. Григорий делает акцент на непознаваемости Бога и особенно Его сущности. Тем не менее свт. Григорий считает, что в речи о Боге должен иметь место синтез апофатического и катафатического богословского языка, т. е. необходимо показывать не только, что́ Бог не есть, но и что Он есть[15]. Таким образом, у свт. Григория присутствует и тема познания Бога через имена Его сил, когда речь идет о Домостроительстве Бога[16], но также и недоверие к именованию и языку, когда язык пытается описать нетварную реальность[17].

Перефразируя знаменитое место из платоновского «Тимея»[18], свт. Григорий говорит, что постичь и изречь Бога – невозможно[19].

---

[15] См. Слово 28.9. Дискурс апофатики у Каппадокийских отцов впервые был задан свт. Василием Великим в «Против Евномия» (PG 29b, 533.30–39) (см. раздел, посвященный свт. Василию, в данном томе «Антологии»).

[16] См.: Слово 2.98, 30.20–21.

[17] См.: Слово 28.12, 21; Слово 30.17.

[18] Тимей 28c.

[19] Слово 28.4, ср.: Слово 32.14.

Хотя Бог все в этом мире пронизывает, не смешиваясь[20], нельзя сказать, что Он – где-либо или даже что Он всюду, поскольку тогда Он был бы ограничен[21]. Собственно, Бог потому и непостижим человеческим разумом, что в случае постижимости Он был бы ограниченным[22]. Опять-таки, следуя платоническому философскому языку[23], свт. Григорий ведет речь о том, что сущность Божия превыше всего сущего[24].

Ведя речь о непостижимости Бога, свт. Григорий использует тему, которая является одной из центральных у другого великого Каппадокийского отца, свт. Григория Нисского. Он указывает, что Божество непостижимо из-за того, что Бог является беспредельным, и в Нем совершенно постижимо только одно – Его беспредельность[25]. Вместе с тем свт. Григорий допускает знание Бога по сущности человеком в будущей жизни, когда ум соединится со сродным себе в Боге, и человек как образ Божий, в этой жизни стремящийся к Первообразу, взойдет к Нему[26]; говоря о возможности для человека знания Бога по сущности в будущей жизни, свт. Григорий опирается на слова апостола Павла: «...тогда познаю, подобно как я познан»[27]. Тот факт, что свт. Григорий допускает знание сущности Бога в будущей жизни, связан с его пониманием материальности и телесности человека; это понимание основано на платонических интуициях. Согласно свт. Григорию, люди, пребывающие в плоти, – как «узники земные»[28], неспособные вырваться, так же как нельзя обогнать свою тень. Для человека, пребывающего в земном теле, характерно то, что между ним и Богом пребывает земная мгла, и поэтому «находящемуся в теле нет никакой возможности быть в общении с умосозерцаемым без посредства чего-либо телесного»[29].

Говоря о возможных богословских позициях, свт. Григорий, с одной стороны, различает «три самых древних мнения о Боге»: безначалие («анархия»), многоначалие («полиархия») и единоначалие («монархия»). Анархия (предполагающая бесчинство) и полиархия (предполагающая раздор), согласно свт. Григорию, характерны для мировоззрения эллинов[30]. Христиане же исповедают Божественную

---

[20] Слово 28.8.

[21] Слово 28.10.

[22] Там же.

[23] Ср.: *Платон.* Государство 6, 509c.

[24] Слово 34.9.

[25] Слово 38.7, ср.: Слово 28.21.

[26] Слово 28.17.

[27] 1 Кор. 13, 12.

[28] Ср.: Плач. 3, 34.

[29] Слово 28.12, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова... Т. 3. С. 22.

[30] Критика «эллинов» не мешала свт. Григорию активно пользоваться плодами античной философской мысли, в основном в платоническом и неоплатоническом изводе (см. особенно: *Παλλου Δ.* Greek Philosophy and Christian tradition in st. Gregory of Nazianzus: Unity–Triplicity // *Idem.*, Γρηγορι-

монархию, понимаемую как единоначалие Бога-Отца, сопрягаемое с равночестностью природы и единством воли Лиц[31]. Вместе с тем, согласно свт. Григорию, существуют три фундаментальные богословские ошибки: атеизм, иудейство и многобожие. Учение Савеллия, сливающее ипостаси Троицы, равноценно атеизму, поскольку там, где утверждается, что Три суть одно – каждое есть ничто. Арианское учение соответствует иудейству, поскольку ограничивает Божество одним нерожденным, т. е. одним Лицом Отца – в понимании ариан, из зависти ограничивающим в Себе божество. Многобожие опять-таки характерно для эллинского учения[32]. В Слове 20 свт. Григорий включил в обсуждаемые им в этом Слове уклонения от истины не только ереси хорошо знакомые – арианское подчинение Отцу неподобного Ему Сына и савеллианское их смешение, – но и учение о трех богах и трех началах, т. е. «троебожие»[33], которое, как видно из другого Слова[34], являя собой крайнюю реакцию на неоариан и македониан, было распространено среди «через меру православных»[35].

Основной упор в триадологической полемике свт. Григорий делает на опровержении неоарианского учения, в первую очередь учения Евномия, настаивавшего на тварности Сына и Духа. Следуя дискурсу, общему для Каппадокийских отцов, свт. Григорий ведет речь о свойствах (особенностях), характеризующих Каждую ипостась Троицы, и Божественной природе, общей для Трех ипостасей[36]. Особенность – это то, что неизменно, то, что необходимым образом отличает ипостась[37]. Божественные ипостаси не сливаемы, но они и не раздробляют Божественную природу. Особенность Отца в том, что Он безначален и является Началом для ипостасей Сына и Духа. Особенность Сына – в том, что Он рождается, а Святого Духа – в том, что Он исходит от Бога-Отца[38]; или, если выразить ту же мысль в терминах происхождения, то Сын происходит от Отца «рожденно», а Дух – «исходяще»[39]. Вопросу о божественности

ανα Β' και Συμμικτα. Θεσσαλονικη, 1998. Σ. 17–289; *Pepin J.* Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique // Vigiliae Christianae. 36:3, 1982. Pp. 251–260).

[31] Слово 29.2.

[32] Слово 2.37. Более подробный список ересей (не все из которых имеют отношение к триадологической проблематике) см. в Слове 22.12.

[33] Слово 20.6.

[34] Слово 3.8.

[35] Полемика свт. Григория с тритеитскими представлениями позднее была использована прп. Максимом Исповедником (см.: Главы о любви 2.29) в его опровержении тритеизма; эта тема обсуждается в статье Г. И. Беневича: Триадология прп. Максима и «тритеизм» // Истина и диалог. Труды международной конференции. Санкт–Петербург, 29–31 мая 2008 г. СПб., 2008. Сс. 130–147. См. также во втором томе настоящей «Антологии» статью о тритеизме.

[36] См., например: Слово 20.6, 33.16.

[37] Слово 39.11.

[38] См., например: Слово 31.8, 39.12.

[39] Слово 39.12.

Святого Духа свт. Григорий уделяет особенное внимание. В то время как свт. Василий из дипломатических соображений настаивал на том, чтобы присоединяющиеся к православию только лишь не называли Духа тварью[40], свт. Григорий всегда однозначно настаивал на Божественности Святого Духа. Полемизируя с македонианами и неоарианами, свт. Григорий доказывает, что Дух не является ни тварью, ни произведением, ни чем-то служебным, но Он представляет Собой самостоятельную ипостась Святой Троицы[41].

Полемизировал свт. Григорий и с представлением неоариан о том, что Отец больше Сына по сущности. В «Апологии» Евномий, опираясь на Ин. 14, 28 («Отец Мой более Меня есть»), писал, что только безумный может называть Сына равным Отцу[42]. Свт. Василий Великий в трактате «Против Евномия» указывает, что слово «более» в Ин. 14, 28 следует понимать в том смысле, что Отец есть Причина Сына[43]. Вероятно, уже на эти слова свт. Василия последовали возражения неоариан в том смысле, что Отец «причина Сына по природе»[44], из чего они выводили, что Отец больше по природе, т. е. имеет другую, более превосходную, чем Сын, природу. Соответственно свт. Григорий использует один из важнейших аргументов Каппадокийских отцов, восходящий в своей философской основе к аристотелевским «Категориям»[45]: два сущих одной природы не могут быть сравниваемы в отношении того, что из них больше и что меньше по природе. Он также указывает на то положение силлогистики, согласно которому не все, что говорится о сущем, сказывается о его природе, так что из положения, согласно которому Отец больше Сына как Его Причина, не следует, как утверждают неоарианe, что Отец больше Сына по природе[46].

Итак, утверждая, что невозможно, чтобы одно Лицо Троицы было по природе больше какого-либо другого, свт. Григорий допускает речь о том, что среди равных Лиц Троицы Отец «больше» Отца и Сына, как Их Начало[47]. Проясняя, что же означает, что Отец есть Причина Сына и Духа, свт. Григорий указывает, что Отцу прилично быть Причиной того, что божественно (т. е. Сына и Духа), через которое, как через некое посредство, Он нисходит к тварному миру[48]. Именно то, что Отец есть Причина Сына и Духа (но не Са-

---

[40] См.: *Василий Кесарийский.* Письмо 113.

[41] Слово 31.5–6.

[42] Апология 11.

[43] Против Евномия 1: PG 29b, 568B–C.

[44] См.: Слово 29.15.

[45] См.: Категории 2b, 26–27; 3b, 33–34.

[46] См.: Слово 29.13–15. См. толкование Слова 29.15 свт. Григория у прп. Максима Исповедника: Трудности 25: PG 91, 1264C–1265B. Данными наблюдениями мы обязаны Г. И. Беневичу.

[47] Слово 40.43, 29.15.

[48] Слово 23.6. Ср. слова свт. Александра Александрийского о Сыне как о «посредствующей единородной природе», через которую Бог сотворил

мого Себя[49]), обуславливает единство Бога[50], из чего следует единая воля и власть Лиц, воспринимаемая в единстве[51]. Для арианского богословского мышления из признания Бога-Отца безначальным следует известная формула, согласно которой «было, когда [Сына] не было». Свт. Григорий, опровергая это представление, указывает, что хотя Отец безначален по отношению к Сыну и Духу, Которые имеют Отца Своим Началом, или Причиной, Сын и Дух также в определенном смысле безначальны – по отношению ко времени, поскольку никогда не было, чтобы не было Сына и Духа[52].

Говоря о Святой Троице, свт. Григорий может отталкиваться как от единства в Троице, так и от троичности – это равноправные принципы[53]. В первом случае свт. Григорий может использовать язык Монады–Диады–Триады, либо говорить, что Лица Троицы, «в Которых» Божество, – суть «от» Причины (=Божества)[54]. Во втором случае свт. Григорий сравнивает Лица Троицы с тремя солнцами, заключенными одно в другом и имеющими одно растворение света[55], и говорит о бесконечной сращенности Трех бесконечных[56].

все из не-сущего (*Феодорит Кирский.* Церковная история 1.4: 20.10 (Parmentier, Scheidweiler)).

[49] Свт. Григорий отвергает дискурс, согласно которому Отец есть причина Себя Самого, в Слове 20.7.

[50] Слово 20.7, 42.15. Полемику о коннотациях понятия «причины» (αἰτία) у свт. Григория см. в статьях: *Noble T.* Paradox in Gregory Nazianzen's Doctrine of the Trinity // Studia Patristica. 27, 1993. Pp. 94–99; *Egan J.* Αὐτος/'Author', αἰτία/'Cause' and ἀρχή/'Origin': Synonyms in Selected Texts of Gregory Nazianzen // Studia Patristica. 32, 1997. Pp. 102–107.

[51] Слово 40.41.

[52] Слово 29.3.

[53] Ср. знаменитые слова свт. Григория из Слова 40 (на Святое Крещение): «Не успею помыслить о Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею различить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым» (Слово 40.41, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова… Т. 3. С. 260).

[54] «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» (Слово 31.14). Анализ этого места свт. Григория см. в статье: *Cross R.* Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus // Journal of Early Christian Studies. 14:1, 2006. Pp. 105–116. Полемизируя, в частности, с авторами, которые считают, что в свт. Григорий под «Божеством» здесь имеет в виду Бога-Отца и, соответственно, что он в этом месте утверждает, что Отец есть причина Себя (см.: *Egan J.* Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31.14 // Studia Patristica. 27, 1993. Pp. 21–28; The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus / Ed. A. Mason. Cambridge, 1899. P. 163, note on line 6), – Ричард Кросс пытается показать, что интенция свт. Григория в данном случае состоит в том, чтобы, используя неоплатонический язык, сделать акцент на том, что Божественная сущность является общей для Лиц Троицы (см.: *Cross R.* Divine Monarchy… Pp. 112–113).

[55] Слово 31.13.

[56] Слово 40.41.

Язык Монады свт. Григорий использует в Слове 23: «Монада [или: Единица] подвиглась по причине богатства, Диада [или: Двоица] же была преодолена (потому что [Божество] выше материи и формы, из которых состоят тела), и Триада [или: Троица] определилась вследствие совершенства»[57], а также в Слове 29: «...поэтому Монада [или: Единица], от начала подвигнутая в Диаду [или: Двоицу], [дойдя] до Триады [или: Троицы], остановилась. И это у нас – Отец, Сын и Святой Дух»[58]. Согласие этих двух мест не столь очевидно. В самом деле, если в последнем говорится, что Монада подвиглась «к Диаде», и фаза, соответствующая «Диаде», вполне определенно обозначена, то в первом отрывке идет речь том, что «Диада была преодолена», само же понятие «Диады» соотносится отнюдь не с Отцом и Сыном, но с материальной двоицей – материей и формой. Позже в истории византийской богословско-философской мысли отрывок из Слова 29 свт. Григория неоднократно комментировался, и в первую очередь обсуждался вопрос: следует ли понимать его в том смысле, что в нем говорится о движении Бога в Себе, либо речь идет о движении ума человека относительно Бога[59].

Нужно сказать также о предпосылках понимания богословского языка в антиарианской полемике свт. Григория. Ф. Норрис показывает, что понимание свт. Григорием природы языка, выраженное в его богословских трактатах, написанных в основном в полемике с неоарианами, подразумевает уверенность, что значение слова определяется в первую очередь контекстом его употребления[60]. Это становится ясным на основе анализа языка Писания и обыденного языка, осуществляемого свт. Григорием в целях полемики. Приведем один из множества примеров. Одним из аргументов неоариан относительно того, что Сын не единосущен Отцу, был следующий: в Писании говорится об Отце как родившем, а о Сыне как о рожденном, и поскольку в Писании о рождении Сына говорится в прошедшем времени[61], то из этого следует вывод о временном характере происхождения Сына, а значит, Сын – творение Бога, а не Бог. Отвечая на это, свт. Григорий указывает, что из грамматической формы глагола нельзя делать однозначных выводов о его значении, т. к. в Писании нередко для слова, стоящего в каком-то определенном времени, контекст определяет значение, не соответствующее его

---

[57] Слово 23.8.

[58] Слово 29.2.

[59] См. схолию 5 А. М. Шуфрина к 7-й трудности прп. Максима Исповедника в изд.: Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. Сс. 301–305, а также до сих пор не утратившую актуальность статью: *Dräseke J.* Neoplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre // Byzantinische Zeitschrift. 15, 1906. S. 141–160.

[60] *Norris F.* Theology As Grammar: Nazianzen and Wittgenstein // Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict. Edinburg, 1993. P. 240.

[61] Пс. 2, 7; Деян. 13, 33; Евр. 1, 5; 5, 5.

временной форме[62]. Как пишет Ф. Норрис, интерпретация неоарианами Священного Писания потому и потерпела поражение, что они не понимали, что необходимо учитывать контекст толкуемых пассажей[63]. Итак, делает вывод Ф. Норрис, с точки зрения свт. Григория, дело не обстоит так, что значение существует до слова или того денотата, который это слово именует, но контекст употребления слова детерминирует его значение[64].

Д. С. Бирюков

---

[62] «Всякому можно видеть, что в речениях, выражающих время, нередко ставятся времена одно вместо другого; особенно это употребительно в божественном Писании, и не только в рассуждении времени прошедшего, или настоящего, но и будущего. Например, сказано: зачем мятутся народы (Пс. 2, 1), когда еще не шатались, и еще: через реку пройдут ногами (Пс. 65, 5), когда уже прошли». (Слово 29.5, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова… Т. 3. С. 42).

[63] *Norris F.* Theology As Grammar… P. 245.

[64] Ibid., p. 246. Отметим, что изучение творений свт. Григория привело Ф. Норриса к сопоставлению его подхода к языку с языковыми практиками Л. Витгенштейна. В результате Ф. Норрис пришел к выводу о «поразительном», как он пишет, сходстве их позиций. Каждый из них принимает, что язык по природе скорее конвенционален, чем естественен; каждый утверждает, что контекст, формируемый языковым сообществом, детерминирует значение; каждый ищет скрытые ловушки, возникающие в процессе употребления языка, а также и тот и другой подвергался обвинениям в нефилософичности (Ibid., p. 249).

Св. Григорий Богослов

СЛОВО 20, О ПОСТАВЛЕНИИ ЕПИСКОПОВ И О ДОГМАТЕ СВЯТОЙ ТРОИЦЫ[1,2]

<...> Итак, мы поклоняемся Отцу и Сыну и Святому Духу, разделяя личные свойства и соединяя Божество. Не смешиваем трех (ипостасей) в одно, чтоб не впасть в недуг Савеллиев, и единого не делим на три (сущности), разнородные и чуждые друг другу, чтобы не дойти до Ариева безумия. Ибо для чего, как растение, скрившееся на одну сторону, со всем усилием перегибать в противную сторону, исправляя кривизну кривизной, а не довольствоваться тем, чтобы, выпрямив только до середины, остановиться в пределах благочестия? Когда же говорю о середине, имею в виду истину, которую одну и должно иметь в виду, отвергая как неуместное смешение, так и еще более нелепое разделение. Ибо в одном случае, из страха многобожия сократив понятие о Боге в одну ипостась, оставим у себя одни голые имена, признавая, что один и тот же есть и Отец, и Сын, и Святой Дух, и утверждая не столько то, что все Они одно, сколько то, что каждый из Них ничто, потому что, переходя и переменяясь друг в друга, перестают уже быть тем, что Они сами в Себе. А в другом случае, разделяя Божество на три сущности, или (по Ариеву прекрасно так называемому безумию) одна другой чуждые, неравные и отдельные, или безначальные, не соподчиненные и, так сказать, противобожные, то предадимся иудейской скудости, ограничив Божество одним нерожденным, то впадем в противоположное, но равное первому зло, предположив три начала и трех богов, что еще нелепее предыдущего.

Не должно быть таким любителем Отца, чтобы отнимать у Него свойство быть Отцом. Ибо чьим будет Отцом, когда отстраним и отчуждим от Него вместе с тварью и естество Сына? Не должно быть и таким христолюбцем, чтобы даже не сохранить у Него свойства – быть Сыном. Ибо чьим будет Сыном, если не относится к Отцу, как виновнику? Не должно в Отце умалять достоинства – быть началом, принадлежащего Ему как Отцу и Родителю. Ибо будет началом чего-то низкого и недостойного, если он не виновник Божества, созерцаемого в Сыне и Духе. Не нужно все это, когда надобно и соблюсти веру в единого Бога, и исповедовать три ипостаси, или три Лица, притом – каждое с личным Его свойством. Соблюдается же, по моему рассуждению, вера в единого Бога, когда и Сына и Духа будем относить к единому Виновнику (но не слагать и не смешивать с Ним), – относить как по одному и тому же (назову так) движению и

---

[1] Тексты этого и следующих Слов приводятся по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 6-ти томах. М., 1889.

[2] Слово 20.5–9.

хотению Божества, так и по тождеству сущности. Соблюдается вера и в три Ипостаси, когда не будем вымышлять никакого смешения или слияния, вследствие которых у чествующих более, чем должно, одно могло бы уничтожиться все. Соблюдутся и личные свойства, когда будем представлять и нарицать Отца безначальным и началом (началом как Виновника, как источник, как присносущный Свет); а Сына – нимало не безначальным, однако же и началом всяческих.

Когда говорю – началом, ты не привноси времени, не ставь чего-либо среднего между Родившим и Рожденным, не разделяй естества худым вложением чего-то между совечными и сопребывающими. Ибо если время старше Сына, то, без сомнения, Отец стал Виновником времени прежде, нежели – Сына. И как был бы Творцом времен Тот, Кто Сам под временем? Как был бы Он Господом всего, если время Его упреждает и Им обладает? Итак, Отец безначален, потому что ни от кого иного, даже от Себя Самого не заимствовал бытия. А Сын, если представляешь Отца Виновником, не безначален (потому что началом Сыну Отец, как Виновник); если же представляешь себе начало относительно ко времени – безначален (потому что Владыка времен не имеет начала во времени).

А если из того, что тела существуют во времени, заключишь, что и Сын должен подлежать времени, то бестелесному припишешь и тело. И если на том основании, что рождающееся у нас прежде не существовало, а потом приходит в бытие, станешь утверждать, что и Сыну надлежало из небытия прийти в бытие, то уравняешь между собой несравнимое – Бога и человека, тело и бестелесное. В таком случае Сын должен и страдать, и разрушаться, подобно нашим телам. Ты из рождения тел во времени заключаешь, что и Бог так рождается; а я заключаю, что Он рождается не так, из того самого, что тела так рождаются. Ибо что не сходно по бытию, то не сходно и в рождении; разве допустишь, что Бог и в других отношениях подлежит законам вещества, например, страждет и скорбит, жаждет и алчет, и терпит все, свойственное как телу, так вместе и телу и бестелесному. Но этого не допускает твой ум; потому что у нас слово о Боге. Поэтому и рождение допускай не иное, как Божеское.

Но спросишь: если Сын рожден, то как рожден? Отвечай прежде мне, неотступный совопросник: если Он сотворен, то как сотворен? А потом и меня спрашивай: как Он рожден? Ты говоришь: «И в рождении страдание, как страдание в сотворении. Ибо без страдания ли бывает составление в уме образа, напряжение ума и представленного совокупно разложение на части? И в рождении также время как творимое созидается во времени. И здесь место, и там место. И в рождении возможна неудача, как в сотворении бывает неудача (у вас слышал я такое умствование); ибо часто, что предначертал ум, того не выполняли руки». Но и ты говоришь, что все составлено словом и хотением. «Ибо Он сказал, – и сделалось; Он повелел, – и явилось» (Пс. 32, 9). Когда же утверждаешь, что создано все Божиим словом, тогда вводишь уже не человеческое творение. Ибо никто из нас производимого им не совершает словом. Иначе не было бы для

нас ничего ни высокого, ни трудного, если бы стоило только сказать, и за словом следовало исполнение дела. Поэтому если Бог созидаемое Им творит словом, то у Него не человеческий образ творения.

СЛОВО 28, О БОГОСЛОВИИ ВТОРОЕ[3]

<...> Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое. Ибо не тщетна проповедь наша, не суетна вера наша; и не о том преподаем мы учение. Не обращай нашей искренности в повод к безбожию и к клевете, не превозносись над нами, которые сознаются в неведении! Весьма большая разность – быть уверенным в бытии чего-нибудь, и знать, что оно такое. Есть Бог – творческая и содержательная причина всего; в этом наши учителя – и зрение, и естественный закон, – зрение, обращенное к видимому, которое прекрасно утверждено и совершает путь свой или, скажу так, неподвижно движется и несется; естественный закон, от видимого и благоустроенного умозаключающий о Началовожде его. Ибо вселенная как могла бы составиться и стоять, если бы не Бог все осуществлял и содержал? Кто видит красиво отделанные гусли, их превосходное устройство и расположение, или слышит саму игру на гуслях, тот ничего иного не представляет, кроме сделавшего гусли или играющего на них, и к нему восходит мыслью, хотя, может быть, и не знает его лично. Так и для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью. И тот крайне несмышлен, кто, следуя естественным указаниям, не восходит до этого познания сам собой.

Впрочем, не Бог еще то, что мы представили себе под понятием Бога, или чем мы Его изобразили, или чем описало Его слово. А если кто когда-нибудь и сколько-нибудь обнимал Его умом, то чем это докажет? Кто достигал последнего предела мудрости? Кто удостаивался когда-нибудь столь многого дарования? Кто до того «открыл уста» разумения и «привлек Дух» (Пс. 118, 131), что, при содействии этого Духа, «все проницающего» и знающего, даже «глубины Божии» (1 Кор. 2, 10), постиг он Бога, и не нужно уже ему простираться далее, потому что обладает последним из желаемых, к чему стремятся и вся жизнь, и все мысли высокого ума? Но какое понятие о Боге составишь ты, который ставит себя выше всех философов и богословов и хвалится без меры, если ты вверишься всякому пути умозрения? К чему приведет тебя пытливый разум?

Назовешь ли Божество телом? Но как же назовешь бесконечным, не имеющим ни пределов, ни очертаний, неосязаемым, незримым? Ужели таковы тела? Какая произвольность! Естество тел не таково. Или Божество – тело, и вместе не бесконечно, не беспредельно и прочее, так что Оно ни в чем не имеет преимуществ перед нами? Какое грубое понятие! Как же Божество досточтимо, если Оно имеет

[3] Слово 28.5–17.

очертание? Или как избежит Оно того, чтобы не слагаться из стихий, опять на них не разлагаться и вовсе не разрушаться? Ибо сложность есть начало борьбы, борьба – разделения; разделение – разрушения, а разрушение совершенно не свойственно Богу и первому естеству. Итак, в Нем нет разделения, иначе было бы разрушение; нет борьбы, иначе было бы разделение; нет сложности, иначе была бы борьба. Поэтому Божество не тело, иначе бы в Нем была сложность. На этом останавливается слово, восходя от последнего к первому. Притом Божие свойство – все проницать и все наполнять, по сказанному «небо и землю не Я ли наполняю», глаголет Господь (Иер. 23, 24), и еще: «Дух Господа исполняет вселенную» (Прем. 1, 7), – как сохранится, если Бог иное ограничивает Собой, а иным Сам ограничивается? Или будет Он проницать ничем не наполненный мир, и у нас все уничтожится к поруганию Бога, Который сделается телом и утратит все, Им сотворенное; или будет Он телом в числе прочих тел, что невозможно; или взойдет как в сопряжение, так и в противоположение с телами; или смешается с ними, как жидкость, и иное будет делить, а иным делиться, что нелепее и бессмысленнее Эпикуровых атомов; а таким образом распадется у нас учение о телесности Бога и не будет иметь ни плотности, ни связности.

Если же скажем, что Бог есть тело невещественное, и притом, как думают некоторые, пятое и круговращающееся (пусть будет допущено и невещественное, и пятое, а если угодно, даже бестелесное тело; так как у них слова носятся и составляются произвольно, а у меня теперь спор не об этом), то к какому роду движимых и переносимых будет принадлежать это тело? Не говорю, как оскорбительно предположение, будто бы Сотворивший с сотворенным и Носящий с носимым движутся одинаково, если только они и это предполагают. Но что же опять Его движет? Чем движется все? Чем приводится в движение и то, от чего все движется? А потом, что движет и это самое? – и так далее до бесконечности. Притом как же Ему не заключаться необходимо в месте, если только есть нечто переносимое?

Но если скажут, что Бог есть иное какое-нибудь тело, кроме пятого, хотя, например, ангельское, то откуда известно, что ангелы телесны, какие у них тела, и чем выше ангела будет Бог, Которому служебен ангел? А если тело выше ангельского, то опять введется неисчислимый рой тел и такая глубина пустословия, в которой нигде нельзя будет остановиться. Из этого видно, что Бог не есть тело. Да этого не говорил и не допускал никто из мужей богодухновенных, такое учение не нашего двора. А потому остается предположить, что Бог не телесен.

Но если не телесен, то это не изображает и не объемлет сущности, равно как не объемлют сущности слова: нерожден, безначален, неизменяем, нетленен, и что еще говорится о Боге и о принадлежащем Богу. Ибо в Нем – Сущем выражает ли естество и самостоятельность то, что Он не имеет начала, не изменяется, не ограничивается? Напротив, кто имеет истинно ум Божий и усовершенствовался в умозрении, тому остается еще продолжить свои умствования и исследо-

вания и постигнуть все бытие. К изображению и изъяснению того или другого из предметов твоего рассуждения недостаточно сказать: «это тело» или «это рожденное»; напротив, если хочешь совершенно и удовлетворительно определить мыслимое, то должен наименовать подлежащее этих сказуемых (ибо это телесное и рожденное и тленное есть или человек, или вол, или конь). Так и здесь изведывающий естество Сущего не остановится, сказав, чем Он не есть, а напротив к тому, чем Он не есть, присовокупить и то, что Он есть (тем более что легче обнять умом что-нибудь одно, нежели отрицать поодиночке все); присовокупить, чтоб через исключение того, чем не есть и через положение того, что есть, мыслимое сделалось удобопонятным. А кто, сказав, чем не есть, умалчивает о том, что есть, тот поступает почти так же, как если бы на вопрос: сколько составит дважды пять? отвечать: не составит ни двух, ни трех, ни четырех, ни пяти, ни двадцати, ни тридцати, короче же сказать, ни одного из чисел, заключающихся в десятке или в десятках, а между тем не сказать: это составит десять, то есть не остановить мысли спрашивающего на самом искомом. Ибо, как всякий ясно видит, гораздо легче и скорее посредством того, что есть, объяснить о предмете и то, чем он не есть, нежели исключая то, чем он не есть, показать, что он есть.

Поскольку же Божество у нас не телесно, то продолжим несколько свое исследование. Нигде или где-либо Бог существует? Ежели нигде, то иной слишком пытливый спросит, как же может и существовать? Ибо как того, что не существует, нигде нет; так может быть и то, что нигде, вовсе не существует. А если Бог где-нибудь, то потому уже, что существует, без сомнения, Он или в мире, или выше мира. Но если в мире, то или в чем-нибудь, или повсюду. И если в чем-нибудь, то будет ограничиваться малым чем-нибудь. Если же повсюду, то более, нежели чем-нибудь, а и иным многим, то есть как содержимое содержащим, так что весь Бог всем миром будет ограничиваться, и ни одно в Нем место не останется свободным от ограничения. Таковы затруднения, если Бог в мире! И еще вопрос: где Он был прежде, нежели произошел мир? А и это затруднит также немало. Если же Бог выше мира, то ужели нет ничего, что отделяло бы его от мира? Где это нечто высшее мира? Как представить себе превышающее и превышаемое, если нет предела, который бы разделял и разграничивал то и другое? Или обязательно должна быть среда, которой бы ограничивался мир и то, что выше мира? А это что же иное, как не место, которого мы избегали? Не говорю еще о том, что Божество необходимо будет ограничено, если Оно постигается мыслью. Ибо и понятие есть вид ограничения.

Для чего же я рассуждал об этом, может быть, излишне, нежели сколько нужно слышать народу, и держась ныне утвердившегося образа речи, в котором отринуто благородное и простое, а введено запутанное и загадочное, чтобы дерево можно было узнать по плодам, то есть по темноте выражений – ту тьму, которая внушает подобные учения? Не с намерением подать о себе мысль, будто бы говорю необычайное «и преизобилен» мудростью, связуя «узлы и изъясняя

сокровенное», что составляло великое чудо в Данииле (Дан. 5, 12), но желая объяснить то самое, что сказать предполагалось словом моим в самом начале. Что же именно? То, что Божество непостижимо для человеческой мысли, и мы не можем представить Его во всей полноте.

И Оно пребывает непостижимым не по зависти. Ибо зависть далека от Божия естества, бесстрастного, единого благого и господственного, особенно зависть к твари, которая для Бога драгоценнее других, потому что для Слова что предпочтительнее словесных тварей? Притом и само сотворение наше есть верх благости. А также причина этому не собственная честь и слава Того, Кто «исполнен» (Ис. 1, 11), как будто бы непостижимость может придать Ему досточтимости и величия. Ибо пролагать себе путь к первенству тем, чтобы препятствовать другим до него достигнуть, свойственно одному софисту, чуждо же не только Богу, но и человеку сколько-нибудь благонравному. Но ежели есть на это другие причины, то, может быть, знают их наиболее приближенные к Богу, презирающие и углубляющиеся умом в неисследимые судьбы Его, если только найдутся люди, до такой степени преуспевшие в добродетели и, по сказанному, «входящие в исследование бездны» (Иов 38, 16). Сколько же можем постигать мы, которые не удобосозерцаемое измеряют малыми мерами, это нужно, может быть, для того, чтоб удобство приобретения не делало удобной и потерю приобретенного. Ибо обыкновенно, как с трудом приобретенное всего скорее презираем, по самой возможности приобрести снова. А потому имеющие ум почитают благодеянием саму трудность получить благодеяние. Может быть, нужно это и для того, чтобы не потерпеть нам одной участи с падшим ангелом, чтобы, прияв в себя всецелый свет, «не ожесточить выи перед Господом Вседержителем» (Иов 15, 25) и не пасть от превозношения самым жалким падением. А может быть, нужно и для того, чтобы здесь очистившимся и терпеливо ожидавшим исполнения желаемого и там оставалось нечто в награду за трудолюбие и светлую жизнь. Поэтому-то между нами и Богом стоит эта телесная мгла, как издревле облако между египтянами и евреями. Ибо это-то значит, может быть, «мрак сделал покровом своим» (Пс. 17, 19), то есть нашу дебелость, через которую прозревают немногие и немного.

Но кто озабочен этим, то пусть и любомудрствует, пусть и восходит на верх размышления. А «нам, узникам земным», как говорит божественный Иеремия (Плач Иер. 3, 34), нам, покрытым этой грубой плотью, известно то, что как невозможно обогнать свою тень, сколько бы ни спешил, потому что, она настолько же подается вверх, насколько бывает захвачена, или как зрение не может сблизиться с видимыми предметами без посредства света и воздуха, или как породы плавающих в воде не могут жить вне воды, так и находящемуся в теле нет никакой возможности быть в общении с умосозерцаемым без посредства чего-либо телесного. Ибо всегда превзойдет что-нибудь наше, сколько бы ни усиливался ум прилепиться к сродному и невидимому, как можно более отрешаясь от видимого и уединяясь сам в себя. И это увидим из следующего. Дух, Огонь, Свет, Любовь,

Мудрость, Ум, Слово и подобное этому – не наименования ли Первого естества? И что ж? Представляешь ли ты себе или дух без движения и разлияния, или огонь не в веществе, без движения вверх, без свойственного ему цвета и очертания, или свет не в смешении с воздухом, отдельно от того, что его как бы рождает, то есть что светит? А каким представляешь ум? Не пребывающим ли в чем-то другом? И мысли, покоящиеся или обнаруживающиеся, по твоему мнению, не движение ли? Представляешь ли какое слово кроме безмолвствующего в нас или изливаемого (помедлю говорить, исчезающего)? Да и мудрость, в твоем понятии, что кроме навыка рассуждать о предметах Божественных или человеческих? А также правда и любовь – не похвальные ли расположения, которые противоборствуют – одно неправде, а другое ненависти, и как сами бывают напряженнее и слабее, возникают и прекращаются, так подобными и нас делают и изменяют, производя в нас то же, что краски в телах? Или надобно рассматривать Божество, сколько возможно, Само в Себе, отступившись от этих образов и собрав из них какое-то единственное представление? Но что ж это за построение ума, которое из этих образов собрано, и не то, что они? Или как единое, по естеству своему несложное и неизобразимое, будет заключать в себе все эти образы, и каждый совершенно? Так трудно уму нашему выйти из круга телесности, доколе он, при немощи своей, рассматривает то, что превышает его силы!

Поскольку всякая разумная природа, хотя стремится к Богу и к Первопричине, однако же не может постигнуть ее, по изъясненному мной, то, истаивая желанием, находясь как бы в предсмертных муках и не терпя этих мучений, пускается она в новое плавание, чтоб или обратить взор на видимое и из этого сделать что-нибудь богом (по худому, впрочем, расчету, ибо что видимое выше и богоподобнее видящего, и притом в такой мере, чтоб видящий поклонялся, а видимое принимало поклонение?), или из красоты и благоустройства видимого познать Бога, употребить зрение руководителем к незримому, но в великолепии видимого не потерять из виду Бога. <...>

Повторим же сказанное сначала. Бога, что Он по естеству и сущности, никто из людей никогда не находил и, конечно, не найдет. А если и найдет когда-нибудь, то пусть разыскивают и любомудрствуют об этом желающие. Найдет же, как я рассуждаю, когда это богоподобное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединится со сродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к Которому теперь стремится. И это, как думаю, выражается в том весьма любомудром учении, по которому познаем некогда, насколько сами познаны (1 Кор. 13, 12). А что в нынешней жизни достигает до нас, есть тонкая струя и как бы малый отблеск великого света.

Поэтому если кто познал Бога, и засвидетельствовано, что он познал, то познание это приписывается ему в том отношении, что, сравнительно с другим, не столько просвещенным, оказался он причастником большего света. И такое превосходство признано совершенным, не как действительно совершенное, но как измеряемое силами ближнего.

СЛОВО 29, О БОГОСЛОВИИ ТРЕТЬЕ, О БОГЕ СЫНЕ ПЕРВОЕ[4]

Три древнейших мнения о Боге: безначалие, многоначалие и единоначалие. Два первых были (и пусть остаются!) игрой ума сынов эллинских. Ибо безначалие беспорядочно, а многоначалие возмутительно; вследствие же этого и безначально, и беспорядочно. То и другое ведет к одному концу – к беспорядку, а беспорядок – к разрушению; потому что беспорядок есть упражнение в разрушении. Но мы чтим единоначалие; впрочем, не то единоначалие, которое определяется единством лица (и одно, если оно в раздоре с самим собой, составит множество), но то, которое составляет равночестность единства, единодушие воли, тождество движения и направления к единому Тех, Которые из Единого (что невозможно в естестве сотворенном), так что Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по власти. Поэтому Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности. И это у нас – Отец, и Сын, и Святой Дух. Отец – родитель и изводитель, рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын – рожденное; Дух – изведенное, или, не знаю, как назвал бы это тот, кто отвлекает от всего видимого. Ибо не дерзаем наименовать этого преизлиянием благости, как осмелился назвать один из любомудрых эллинов, который, любомудрствуя о первом и втором Виновнике, ясно выразился: «Как чаша льется через края». Не дерзаем из опасения, чтоб не ввести непроизвольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве. Посему, не выходя из данных нам пределов, вводим Нерожденного, Рожденного и «от Отца Исходящего», как говорит в одном месте Сам Бог – Слово (Ин. 15, 26).

«Но когда это рождение и нахождение?» – Прежде самого «когда». Если же надобно выразиться несколько смелее: тогда же, как и Отец. Но когда Отец? – Никогда не было, чтоб не был Отец. А также никогда не было, чтоб не был Сын и не был Дух Святой. Еще спросишь меня; и опять отвечу тебе. Когда родился Сын? – Когда не родился Отец. Когда исшел Дух? – Когда не исшел Сын, но родился вне времени и неизглаголанно, хотя не можем представить себе того, что выше времени, даже желая избегнуть выражений, означающих время, потому что слова «когда», «прежде», «после», «сперва» не исключают времени, как ни усиливаемся в этом; разве возьмем вечность, то есть продолжение, которое простирается наравне с вечным, а не делится на части и не измеряется ни каким-либо движением, ни течением солнца, что свойственно времени.

«Но если Сын и Дух совечны Отцу, то почему же не собезначальны?» – Потому что они от Отца, хотя не после Отца. Правда, что безначальное вечно; но вечному нет необходимости быть безначаль-

[4] Слово 29.2–12.

ным, как скоро возводится к Отцу, как к началу. Итак, Сын и Дух не безначальны относительно к Виновнику. Известно же, что Виновнику нет необходимости быть первоначальнее Тех, для Кого он Виновник; потому что и солнце не первоначальнее света. И вместе Сын и Дух безначальны относительно ко времени, хотя ты и пугаешь этим людей простодушных. Ибо не под временем Те, от Которых время.

«Каким же образом рождение бесстрастно?» – Таким, что оно не телесно. Ибо если телесное рождение страстно, то бестелесное – бесстрастно. Но и я спрошу у тебя: каким образом Сын есть Бог, если Он тварь? Ибо творимое – не Бог. Не говорю уже, что и в творении, если оно берется телесно, имеет место страдание, как-то: время, желание, образование, забота, надежда, скорбь, опасность, неудача, поправка; все это и еще многое другое, как всякому известно, бывает при творении. Но дивлюсь, что ты не отваживаешься придумать каких-нибудь сочетаний, сроков чревоношения, опасностей преждевременного рождения и даже признать рождение невозможным, если бы Бог рождал иначе, или еще, перечислив образы рождения у птиц на суше и на воде, подчинить которому-либо из этих рождений рождение Божеское и невысказанное или, вследствие нового своего предположения, вовсе уничтожить Сына? И ты не можешь приметить того, что Кто по плоти имеет отличное рождение (ибо где нашел ты по своим началам Богородицу Деву?), для Того иное и духовное рождение. Лучше же сказать, Кто имеет не такое же бытие, Тот имеет и отличное рождение.

«Какой отец не начинал быть отцом?» – Тот, Которого бытие не начиналось. А у кого началось бытие, тот начал быть и отцом. Бог-Отец не впоследствии стал Отцом, потому что не начинал быть Отцом. Он в собственном смысле Отец; потому что не есть вместе и Сын; равно как и Бог-Сын в собственном смысле. – Сын, потому что не есть вместе и Отец. Ибо у нас отцы и сыны не в собственном смысле, но каждый и отец, и сын, и не в большей мере отец, чем сын, и мы происходим не единственно от отца, но от отца, который вместе и сын, а потому и сами делимся, постепенно становимся людьми, но какими не желали бы и рождающие и рождаемые, так что у нас остаются одни отношения, лишенные действительности.

Но ты говоришь: «Сами слова: "родил" и "родился" что иное вводят, как не начало рождения?» Что ж, если не скажем: «родился», но – рожден от начала, чтобы удобнее было избежать твоих тонких возражений, в которых ты везде отыскиваешь время? Ужели будешь обвинять нас, что перетолковываем сколько-нибудь Писание и истину? Но всякому можно видеть, что в выражениях, выражающих время, нередко ставятся времена одно вместо другого, особенно это употребительно в Божественном Писании, и не только в рассуждении времени прошедшего, или настоящего, но и будущего. Например, сказано: «зачем мятутся народы» (Пс. 2, 1), когда еще не метались; и еще: «через реку перешли стопами» (Пс. 65, 5), когда уже прошли. Продолжительно было бы перечислять все подобные выражения, которые замечены людьми трудолюбивыми.

Таково рассмотренное нами их возражение. Каково же следующее? Не до крайности ли привязчиво и бесстыдно? Они говорят: «Отец, восхотев ли, родил Сына, или не хотя?» Потом оба случая, как представляется им, завязывают в узел, впрочем, не крепкий, но слабый, и продолжают: «Если не хотя, то по принуждению. Кто ж принудивший, и как принужденный – Бог? А если по хотению, то Сын есть сын хотения. Как же Он от Отца?» И вместо Отца выдумывают какую-то новую матерь – хотение. У рассуждающих таким образом приятно слышать одно, а именно, что, отступившись от страдания, прибегают к воле; но воля уже не страдание. Посмотрим же затем, как твердо их рассуждение. И всего лучше наперед сойтись с ними как можно ближе. Ты, который без затруднения говорит все, что захочется, сам от какого родился отца – от хотящего, или от не хотящего? Если от не хотящего, то ему сделано принуждение. Какое насилие! И кто ж принудивший его? Верно, не скажешь, что природа; ибо в природе – быть и целомудренным. А если от хотящего, то за несколько слогов пропал у тебя отец; ты стал сыном хотения, а не отца. Но перехожу к Богу и к тварям, и вопрос твой передаю на суд твоей мудрости. Бог сотворил мир по хотению, или принужденно? Если принужденно, то и здесь насилие и насильственно действующий. А если по хотению, то лишены Бога, как прочие твари, так больше всех ты, изобретатель таких умозаключений, вдающийся в подобные мудрования; потому что между тварями и Творцом становится преградой посредствующее хотение. Но думаю, что иное есть хотящий и иное – хотение, иное рождающий и иное – рождение, иное говорящий и иное – слово, если только мы в трезвом уме. Первый есть движущий, а последнее – род движения. Поэтому то, чего хотелось, не от хотения, потому что не всегда следует за хотением, и рожденное – не от рождения, и слышимое – не от произношения, но от хотящего, рождающего, говорящего. А что в Боге, то выше и этого всего. В Нем хотение рождать есть уже, может быть, само рождение, а не что-либо посредствующее; если только вполне дадим место хотению, а не скажем, что рождение выше хотения. Хочешь ли, сделаю применение к Богу-Отцу? У тебя заимствую такую дерзость. Отец – хотящий или не хотящий Бог? И как избежать обоюдного твоего довода! Если хотящий, то когда начал хотеть? Не прежде, чем существовать. Ибо прежде ничего не было. Или в Нем одно хотело, а другое определялось хотением; и потому состоит Он из частей. Не будет ли и Он, по-твоему, плодом хотения? А если не хотящий, что принудило Его быть [Богом]? И как Он – Бог, если принужден, и принужден не к иному чему, а к тому самому, чтобы быть Богом?

Спрашиваешь: как Сын рожден? – Но как Он и сотворен, если, по-твоему, сотворен? И здесь затруднение тоже. Скажешь, может быть, что сотворен волей и словом. Но ты не все еще сказал, ибо остается договорить одно: откуда воля и слово имеют силу исполнения, потому что человек не так творит. Как же Сын рожден? – Не важно было бы Его рождение, если бы оно было удобопостижимо и для тебя, который не знает собственного своего рождения, или и постигает

в нем нечто, но не многое и такое, что о сем стыдно и говорить, а потом почитаешь себя всезнающим. Тебе надобно приложить много труда, прежде чем откроешь законы отвердения, образования, явления на свет, союз души с телом, ума с душой, слова с умом, движение, возрастание, претворение пищи в плоть, чувство, память, припамятование и прочее, из чего состоишь ты, а также прежде чем найдешь, что принадлежит обоим – душе и телу, что разделено между ними и что они заимствуют друг у друга. Ибо в рождении положены основания всему тому, что усовершенствуется впоследствии. Скажи же, что это за основания? Но и после этого не любомудрствуй о рождении Бога, потому что это небезопасно. Ибо если знаешь свое рождение, то из этого не следует, что знаешь и Божие. А если не знаешь своего, то как тебе знать Божие? Ибо сколько Бог неудобопознаваем в сравнении с человеком, столько и горнее рождение непостижимее твоего рождения. Если же Сын не родился потому только, что для тебя это непостижимо, то кстати тебе исключить из ряда существ многое, чего ты не постигаешь, и притом прежде всего Самого Бога. Ибо при всей своей дерзости, как ни отважно пускаешься в излишние исследования, ты не скажешь, что такое Бог. Отбрось свои течения, отделения, сечения и что еще представляешь о нетелесном естестве, как о теле, и тогда, может быть, представишь нечто достойное Божия рождения. Как родился? – Опять с негодованием скажу то же: Божие рождение да почтено будет молчанием! Для тебя важно узнать и то, что Сын родился. А как? Не согласимся, чтоб это разумели и ангелы, не только ты. Хочешь ли, объясню тебе, как родился? – Как ведают это родивший Отец и рожденный Сын. А что кроме этого, закрыто облаком и недоступно твоей близорукости. «Существовавшего ли Сына родил Отец или несуществовавшего?» – Какое пустословие! Такой вопрос идет ко мне и к тебе, которые, хотя были чем-то, как Левий «в чреслах» Авраамовых (Евр. 7, 10), однако же родились, а потому составились некоторым образом из сущего и не-сущего. Противное этому должно сказать о первобытном веществе, которое явным образом сотворено из не-сущего, хотя некоторые и представляют его не начавшим бытия. Но здесь рождение сливается с бытием, и оно «от начала» (1 Ин. 1, 1). А потому, где найдет себе место твой отовсюду обрывистый вопрос? Есть ли что старее этого от начала, чтоб нам в этом старейшем положить бытие или небытие Сына? Ибо в обоих случаях уничтожится у нас от начала; если только, когда спросим и об Отце: из сущих Он или из не-сущих? – и тебе не угрожает опасность согласиться, что или два Отца, один предсуществовавший и другой существующий, или Отец терпит одно с Сыном, то есть Сам из не-сущих, вследствие твоих ребяческих вопросов и этих построек из песка, которым не устоять и при слабом ветре. А я не принимаю ни того, ни другого, и говорю, что нелеп вопрос, а не ответ труден. Если же тебе, по правилам твоей диалектики, кажется необходимым, во всяком случае, одно из двух признавать истинным, то дай место и моему не важному вопросу: в чем время – во времени или не во времени? Если во времени, то в каком? Что это за время сверх

времени, и как содержит в себе время? А если не во времени, что за чрезмерная мудрость вводить невременное время? И в этом предложении: «Я теперь лгу», – уступи что-нибудь одно только, то есть признай его или истинным, или ложным (а того и другого вместе мы не уступим). Но это невозможно, ибо, по всей необходимости, или лгущий скажет правду, или говорящий правду солжет. Что ж удивительного, как здесь сходятся противоположности, так и там обоим положениям быть ложными? А таким образом, и мудрое твое окажется глупым. Но реши мне еще один загадочный вопрос. Находился ли ты сам при себе, когда рождался, находишься ли при себе и теперь, или и тогда не находился и теперь не находишься? Но если находился и находишься, то кто находящийся и при ком находится? Как один стал тем и другим?.. А если не находился и не находишься, то как отделяешься от самого себя? И какая причина этого разлучения? Скажешь: глупо и допытываться об одном, находится ли он при себе или нет; так можно говорить о других, а не о себе. Так знай же, что еще глупее доискиваться о Рожденном от начала, существовал ли Он, или не существовал до рождения. Ибо так можно говорить о вещах, разделенных временем!

Но ты говоришь: «Нерожденное и рожденное не одно и то же. А если так, то и Сын не одно с Отцом». Нужно ли говорить, что по этому умствованию явно отъемлется божество у Сына или у Отца? Ибо если нерожденность есть сущность Божия, то рожденность уже не сущность; а если последняя есть сущность, то первая – не сущность. Кто оспорит это? Итак, новый богослов, выбирай какое угодно из двух нечестивых положений, если у тебя непременная мысль нечествовать. Потом и я спрошу, в каком смысле взяв нерожденное и рожденное называешь их нетождественными? Если в смысле несозданного и созданного, то и я согласен, ибо безначальное и созидаемое нетождественны по естеству. А если называешь нетождественными родившего и рожденного, то положение несправедливо, потому что они по всей необходимости тождественны. Само естество родителя и его порождения требуют, чтобы порождение по естеству было тождественно с родившим. Или еще так: в каком смысле берешь нерожденное и рожденное? Если подразумеваешь саму нерожденность и рожденность, то они не тождественны. А если тех, кому принадлежит нерожденность и рожденность, то почему же им не быть тождественными? Глупость и мудрость не тождественны между собой, однако же бывают в одном человеке, и сущность ими не делится, но сами они делятся в той же сущности. Ужели и бессмертие, и непорочность, и неизменяемость составляют сущность Божию? Но если так, то в Боге сущностей много, а не одна, или Божество сложено из них; потому что не без сложения они в Боге, если только составляют сущности Его. Но этого не называют сущностью Божиею, потому что оно бывает принадлежностью и других существ. Сущность же Божия есть то, что единому Богу принадлежит и Ему свойственно. Правда, что нерожденность приписывать Единому Богу не согласились бы те, которые вводят и нерожденное вещество, и нерожден-

ную идею (а манихейская тьма да не приближается и к мысли нашей!); впрочем, пусть она будет принадлежностью одного Бога. Что же скажешь об Адаме? Не он ли один – Божие создание? – Без сомнения так. Но он ли один – человек? – Нимало. Почему же? Потому что сотворение не единственный способ к произведению человека; и рожденное есть также человек. Подобно этому не одно нерожденное есть Бог, хотя нерожденность и принадлежит единому Отцу. Напротив, хотя ты и чрезмерный любитель нерожденности, допусти, что и Рожденное есть Бог, потому что и Оно от Бога. Кроме того, почему называешь сущностью Божиею не положение существующего, но отрицание не существующего? Ибо слово «нерожденный» показывает только, что в Боге нет рождения, а не объясняет, что такое Он по естеству, не сказывает, что такое не имеющий рождения. Итак, что же есть сущность Божия? Твоему высокоумию – отвечать на это, потому что ты любопытствуешь о рождении. А для нас велико, если узнаем это и впоследствии, когда, по обетованию «Неложного» (Тит. 1, 2), рассеется в нас мгла и дебелость. Об этом да помышляют, на это да надеются очистившиеся до такой степени. Мы же осмелимся сказать одно: если велико для Отца – ни от кого не происходить, то для Сына немаловажнее – происходить от такого Отца; потому что как произошедший от Безвиновного участвует Он в славе Безвиновного, но к этому присовокупляется и рождение, которое само по себе велико и досточтимо для умов не вовсе пресмыкающихся по земле и оземленевших.

Но говорят: «Если Сын тождествен с Отцом по сущности, а Отец нерожден, то и Сын будет нерожден». – Это справедливо, если нерожденность есть сущность Божия. Тогда Сын будет новое смешение – рожденно-нерожденное. Но ежели эта разность не в самой сущности, то почему ты выдаешь свое умозаключение за твердое? Ужели и ты отец своему отцу, чтоб тебе, будучи тождественным с ним по сущности, ни в чем не отставать от своего отца? Не очевидно ли лучше искать нам, что такое сущность Божия (если только найдем), оставляя непереходящими личные свойства? Еще и так можешь удостовериться, что нерожденность и Бог нетождественны. Если бы они были тождественны, то следовало бы, поскольку Бог есть Бог некоторых, и нерожденности быть нерожденностью некоторых, или, поскольку нерожденность не есть нерожденность некоторых, и Богу не быть Богом некоторых; потому что о совершенно тождественном и говорится подобно. Но нерожденность не есть нерожденность некоторых. Ибо чья она? А Бог есть Бог некоторых, потому что Он Бог всех. Следовательно, как же Богу и нерожденности быть тождественными? И еще: поскольку нерожденность и рожденность противоположны между собой, как обладание и лишение, то необходимо будет ввести и противоположные между собой сущности; а этого никто не допускает. Или еще, поскольку обладание первоначальнее лишения, а лишением уничтожается обладание, то сущность Сына, вследствие твоих предположений, не только первоначальнее сущности Отца, но даже уничтожается ею.

СВ. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Полемика с Евномием

Основным источником по антиарианской полемике свт. Григория Нисского[1] является его весьма объемное сочинение «Против Евномия»[2], а также трактат «Опровержение исповедания Евномия». В своих антиарианских сочинениях свт. Григорий продолжает и развивает полемику с Евномием, начатую его братом свт. Василием Кесарийским. Антиевномианский корпус текстов свт. Григория Нисского состоит из четырех трактатов, но также он разбит на книги (это разбиение сделано после смерти свт. Григория)[3].

Сочинение «Против Евномия» состоит из трех трактатов. В конце 370-х гг. Евномий издал свое сочинение «Апология на Апологию» – как ответ на трактат свт. Василия, направленный против «Апологии» Евномия. Евномий издавал это сочинение частями. Вскоре после издания Евномием «Апологии на Апологию» ее список попал к свт. Григорию Нисскому, однако ненадолго, так что свт. Григорий не смог с ним достаточно ознакомиться или сделать копию. Тем не менее свт. Григорий успел составить критические записки на первую книгу сочинения Евномия, которые он затем обработал и издал. Этот первый трактат антиевномианского корпуса свт. Григория написан им вскоре после смерти свт. Василия по просьбе Петра, брата свв. Василия и Григория, ок. 380 г. Данный трактат составляет первую книгу сочинения свт. Григория «Против Евномия» по изданию Миня[4]. В его первой, меньшей части защищается память свт. Василия, вторая часть посвящена опровержению триадологии Евномия. Вскоре свт. Григорий издает второй трактат, являющийся продолжением первого, в котором опровергается вторая книга «Апологии на Апологию» Евномия. Этот трактат составляет вторую часть двенадцатой книги «Против Евномия» по изданию Миня[5]. В трактате обсуждается статус и значение имен «Рожденный» и «Нерожденный», поднимаются вопросы, связанные с теорией имен и представлением о природе языка[6]. Еще

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] О жизни святителя см. в данном томе в главе «Формирование базовых антропологических концепций», в статье «Св. Григорий Нисский» .

[2] Критическое издание: Gregorii Nysseni opera / Ed. W. Jaeger, vol. 1–10. Leiden, 1960–1990. Contra Eunomium Libri: I et II, vol. 1, 1960; III, vol. 2, 1960.

[3] Согласно кодексам Баварской редакции, корпус представляет собой 12 книг, согласно же большинству кодексов Ливинийской редакции, он разбит на 13 книг (пятая книга Баварской редакции представляет собой две книги в Ливинийской редакции).

[4] PG 45, 372–464.

[5] PG 45, 909–968.

[6] В данной статье мы не будем касаться сложной и пространной полемики свт. Григория с Евномием о статусе имен и природе языка. Укажем лишь, что свт. Григорий вслед за свт. Василием Великим настаивал на конвенциональной природе языка.

позже, в 382–383 гг., свт. Григорий обнародовал еще один трактат, посвященный опровержению третьей книги «Апологии на Апологию» Евномия, изданной Евномием, вероятно, после первых двух. В данном трактате рассматриваются вопросы, связанные с христологией и триадологией, а также ведется полемика о библейских цитатах, на которые опирались арианe. Этот трактат составляют книги с третьей по первую половину двенадцатой по изданию Миня[7]. Четвертый трактат свт. Григория Нисского, посвященный полемике с Евномием, – независимый от остальных, – представляет собой опровержение «Исповедания веры», которое было представлено Евномием императору Феодосию на Константинопольском соборе 383 г. Этот трактат составляет вторую книгу в издании Миня антиевномианского корпуса свт. Григория[8].

Полемизируя с Евномием о статусе Сына Божиего, свт. Григорий опровергал его мнение относительно того, что Сын есть тварь и «орудие» Отца, и доказывал, что Сын во всем равен Отцу и единосущен Ему. Тезис Евномия, так же как и его предшественников ариан, заключался в том, что акт рождения Сына подразумевает, что «было, когда Сына не было». Свт. Григорий, в свою очередь, утверждал, что «рождение» (γέννησις) в отношении Сына нельзя понимать по аналогии с человеческим рождением. В отличие от человеческого рождения, сопровождаемого страданием и появлением из небытия, «рождение» Сына от Отца не подразумевает всего этого, поскольку Сын неизменяем и вечен. Понятие γέννησις в отношении Сына указывает лишь на то, что Сын неким непостижимым способом имеет бытие от Отца. Имена «Отец», «Сын» и понятие «рождение» указывают лишь на то, что Сын имеет в Отце причину Своего бытия, в то время как Отец не имеет такой причины, но не указывают на то, что Сын сотворен во времени или тварен[9]. В качестве примера, поясняющего специфику рождения Сына Богом-Отцом, свт. Григорий приводит рождение слова умом[10].

На аргумент Евномия, согласно которому то, что имеет рождение, прежде него не существует[11], – свт. Григорий отвечает учением о безначальном рождении Бога-Сына. Свт. Григорий утверждает, что, поскольку для Божества характерна неизменность, Бог-Отец всегда является Отцом вечного Сына[12]. Поясняя то, что Сын *вечно* рождается Отцом и сосуществует с Отцом, свт. Григорий приводит образ луча, который имеет бытие не *после* солнца, но

---

[7] PG 45, 572–908. Роспись по PG этих книг сочинения свт. Григория Нисского «Против Евномия», как и всего антиевномианского корпуса, сделанную под ред. иером. Дионисия (Шленова), см. в изд.: Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» // Богословский Вестник. 4, 2004. Сс. 449, 451–452.

[8] PG 45, 464–572.

[9] Против Евномия 1.1.625–628 (Jaeger).

[10] Там же 3.6.28–37 (Jaeger).

[11] Там же 3.6.8.30 (Jaeger).

[12] Там же 1.1.591–592 (Jaeger); Опровержение Евномия 6–7 (Jaeger).

вместе с ним[13]. С другой же стороны, замечает он, если говорить об отношении Лиц в Троице, следует использовать иную метафору; в этом случае речь может идти не о луче и солнце, но о нерожденном солнце и другом, рожденно совоссиявающем от нерожденного, во всем с ним одинаковом – по величине, силе, красоте и т. п.[14]

Евномий, вслед за Арием настаивая на том, что Бог привел Сына в бытие волевым актом, утверждал, что для Бога не может быть какой-либо внешней необходимости в плане произведения Им Сына[15]. Св. Афана́сий Александрийский в своей полемике с арианством разрешил дилемму о способе рождения Отцом Сына – по воле или по необходимости – так, что Бог рождает Сына и не по воле, и не по необходимости, но по природе. Свт. Григорий же в своей антиарианской полемике признает, что Сын рождается посредством воли Отца, однако, согласно святителю, в Боге воля не предшествует действию – поскольку только для человеческой эмпирически данной природы характерно различие между желанием и имением, но для простой Божественной природы желание и имение есть одно и то же; по этой причине рождение Сына Отцом имеет место не после воления Отца, но одновременно с ним, и поскольку Отчее воление к рождению Сына вечно, то Сын рождается Отцом от века[16].

Приводя примеры, иллюстрирующие отсутствие расхождения между желанием и обладанием, свт. Григорий не боится обращаться к явлениям неодушевленной природы. Он пишет, что если бы пламя могло обладать желанием, то оно желало бы воссиявать светом; таким образом, если бы можно было бы допустить в пламени движение воли, то имела бы место неотделимость друг от друга огня, его желания светить и самого света. Точно так же, если мыслить происхождение Сына от Отца в понятиях воли, можно говорить о природном (или «бытийном») волении Отца к рождению Сына, в котором воля является тождественной действию («природному движению»)[17]. Полемизируя с Евномием о том, что энергия Бога-Отца, производящая Сына, имеет место «после» сущности Отца и является как бы опосредующей между Отцом и Сыном, свт. Григорий развивает дискурс природного действия, неотделимого от движущейся – т. е. производящей это действие – сущности[18]. Говоря о такой природной энергии (Бога-Отца) в контексте рассмотрения о внутритроических отношений, свт. Григорий отрицает, что энергия может пониматься как «привходящее» (συμβεβηκὸς) в отношении сущности; энергия и субъект действия в этом случае, согласно свт. Григорию, едины «по логосу» (κατὰ ὁ λόγος)[19] – т. е., с одной стороны, в плане речи,

[13] Против Евномия 1.1.533–534 (Jaeger).

[14] Там же.

[15] Там же 3.7.15 (Jaeger).

[16] Там же 2.3.16ff. (Jaeger).

[17] Там же 3.3.18ff. (Jaeger).

[18] Там же 1.1.207ff. (Jaeger).

[19] Когда же свт. Григорий пишет об энергиях Божиих, направленных к миру, то он отмечает, что не должно мыслить эти энергии тем же, что и логос

которая может сказываться о них, с другой же стороны, здесь имеет место аллюзия к формуле, активно используемой Каппадокийскими отцами, согласно которой у Лиц Святой Троицы – Отца, Сына и Святого Духа – один «логос сущности» (λόγος τῆς οὐσίας). Иллюстрируя эту неразрывность природной энергии и самой природы (сущности), свт. Григорий снова приводит несколько необычный пример: когда мы говорим, что некто кует или плотничает, то мы в одном слове сообозначаем и образ действия, и субъекта действия[20]; т. е. ковать или плотничать, подразумевает свт. Григорий, является природным действием для природы кузнеца или плотника.

Имея в виду, с одной стороны, учение никейцев о порождении Сына Богом-Отцом, а с другой – учение Каппадокийских отцов о единосущии Лиц Троицы, Евномий критиковал своих оппонентов, утверждая, что, поскольку они допускают, что безначальная сущность одна, но распространяют ее на Отца и Сына, то у них получается, что Божественная сущность порождает сама себя[21]. Поясняя, почему речь о единосущии Отца и Сына не противоречит учению о рождении Бога-Сына Богом-Отцом, свт. Григорий приводит классический для Каппадокийцев пример порождения одним человеком другого, тождественного ему по природе (сущности). Как Адам породил Авеля, тождественного с ним по природе, но при этом по отношению к нему может быть назван нерожденным, так же и Бог-Отец рождает единосущного Ему Сына[22]. Таким образом, именно создание и использование Каппадокийскими отцами понятийного аппарата, позволяющего разграничить логос сущности, единый для Лиц Троицы, от способа существования ипостасей позволяет разрешить эту предложенную Евномием апорию.

Немаловажную роль в триадологической полемике свт. Григория с Евномием занимает тема приложения принципа «больше–меньше» к категории сущности. В первой книге «Против Евномия» свт. Григорий приводит пространную цитату из «Апологии на Апологию»[23] (см. в рубрике «Тексты» в разделе по Евномию). В этой цитате Евномий говорит об иерархии трех простых сущностей высшей триады (Отце, Сыне и Духе), в которой высшая сущность первенствует над низшей и каждая из них не находится в одном ряду с остальными. Однако когда свт. Григорий далее в своем сочинении обсуждает от-

---

бытия (логос сущности) Бога; см.: Против Евномия 3.5.57–58 (Jaeger) (см. в разделе текстов св. Григория). Энергии соответствуют качествам Бога (или «тому, что окрест Бога»); об этих качествах свт. Григорий пишет, что они беспредельны (Там же 3.1.103–104 (Jaeger)), и это дает основание утверждать, что, согласно свт. Григорию, Божественные качества нетварны, поскольку беспредельное характерно для нетварного (ср.: Там же 2.1.69 (Jaeger)).

[20] Там же 1.1.210 (Jaeger) (см. цитату в разделе текстов св. Григория).

[21] Там же 1.1.476–477 (Jaeger). Ср. отрицание учителем Евномия Аэцием того, что Бог Сам Себе дал бытие (секция 2 (Wickham) «Синтагматиона») (см. в разделе, посвященном Аэцию, в данном томе «Антологии»)).

[22] Против Евномия 3.1.74–75 (Jaeger).

[23] Там же 1.1.151–154 (Jaeger).

дельные положения из приведенного им отрывка, он вместо слов Евномия: «Необходимо, чтобы энергии, следующие за каждой из сущностей, были одни меньше, другие больше», – приводит слова: «По необходимости должно полагать, будто бы сущности (*τὰς οὐσίας*) одни меньше, а другие больше»[24]. Возможно, это связано с тем, что свт. Григорий Нисский, по своему же собственному признанию[25], писал свое опровержение второпях, хотя, может быть, Евномий где-то в другом месте своего сочинения, не дошедшем до нас, пишет о необходимости быть большим и меньшим сущностям в триаде. Ведь для свт. Григория Нисского этот Евномиев принцип, неизвестный ему из других источников[26], является довольно важным, он часто об этом говорит и строит немалую часть своей аргументации оспаривая его; это также скорее свидетельствует в пользу того, что данное представление все-таки присутствовало в текстах Евномия[27].

Исследователи не склонны замечать указанное расхождение[28]; Д. Балас даже отмечает непоследовательность Евномия в том, что он, с одной стороны, прилагает принцип «больше–меньше» к трем сущностям высшей триады, а с другой – настаивает на простоте каждой из них[29]. Балас следует в этом понимании Евномия свт. Григорию, который критиковал позицию Евномия исходя из трактовки ее в духе неоплатонической доктрины Плотина, имея в виду, что только высшему началу, находящемуся на вершине онтологической иерархии, присуща простота, в то время как нисхождение по онтологической лестнице предполагает все большую сложность и множественность[30]. Аргументация свт. Григория такова: простота предполагает несоставность, т. е. отсутствие различения на субъект и предикат, который причастствует субъекту. Количественность, которая подразумевается там, где есть нечто большее и меньшее,

---

[24] Против Евномия 1.1.317 (Jaeger), а также: 1.1.282, 321.

[25] См.: Письмо 29.

[26] Как он сам свидетельствует, см.: Против Евномия 1.1.181 (Jaeger).

[27] Более подробное обсуждение этой темы см. в статье: *Бирюков Д. С.* Полемика свт. Григория Нисского и Евномия в контексте античных логических учений // Проблемы теологии. Вып. 4. Материалы Четвертой международной богословской научно-практической конференции 16 февраля 2007 г. / ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет». Екатеринбург, 2007. Сс. 89–90.

[28] См. работы: *Balas D.* ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to st. Gregory of Nyssa. Romae, 1966. Pp. 55, 57, 125, 130; *Meredith A.* The Divine Simplicity: Contra Eunomium, 1.223–241 // "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. Pamplona, 1988. Pp. 345–346; *Zachhuber J.* Human Nature in Gregory of Nyssa. Leiden, Boston, Köln, 2000. (Philosophical Background and Theological Significance.) Pp. 94–98, в которых без обсуждения принимается, что Евномий применял к сущностям принцип «больше–меньше».

[29] *Balas D.* ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ… P. 125, n. 31.

[30] Плотин об этом говорит в Эннеаде 5.3, которая посвящена демонстрированию того, что только Единое в собственном смысле просто, Ум уже, поскольку он таковой, т. е. мыслит, присуща множественность и сложность.

предполагает это различение и, соответственно, количественность несовместима с простотой. Божие естество просто и благо, и поскольку оно просто, его благость не количественна, т. е. она не может увеличиваться и уменьшаться, а значит, Божественная природа беспредельна. Евномий же, согласно свт. Григорию, вводя иерархию в свою триаду сущностей, делает этим сущность Сына уже не в точности простой, но с примесью сложности, а сущность Духа еще более сложной (*τὸ σύνθετον*)[31].

Если Евномий действительно учил о «больших» и «меньших» сущностях, то это можно связать с влиянием неоплатонического учения о сущности[32], в рамках которого была переосмыслена аристотелевская усиология, в то время как свт. Григорий Нисский, вслед за свт. Василием, в своей критике этого принципа опирался на позицию, выраженную в аристотелевских «Категориях», утверждая, что сущность не допускает большей или меньшей степени[33], в то время как качества могут изменяться[34].

Развивая этот дискурс и оспаривая атомарный характер онтологии Евномия, проявляющийся в его представлении о том, что на высших онтологических уровнях (а именно на уровне высшей Триады – Бога, Сына и Духа, а также в определенной мере в сфере ангельских чинов[35]) имеются только единичные сущности (природы), в то время как общность возможна лишь на уровне тварного и телесного порядка бытия, – свт. Григорий противопоставляет этому взгляду свое учение о разделении бытия на классы, подчиняющиеся определенной онтологической иерархии. В «Против Евномия» свт. Григорий различает умную, или умопостигаемую[36], природу и природу чувственную (само это различение говорит о платонических интуициях), а в умной – нетварное и тварное (в этом моменте проявляется принципиальное отличие учения свт. Григория от платонизма)[37]. Говоря о том, что относится к чувственному, свт. Григорий использует аристотелевскую

---

[31] См.: Против Евномия 1.1.231–237 (Jaeger).

[32] Ср.: *Плотин.* Эннеады 6.1.3.1–5; 6.6.13.27–28; *Порфирий.* Сентенции 13; К Гавру 42.18, 54.11 (Kalbfleisch); *Дексипп.* Комментарии на «Категории» 40.25–41.3.

[33] Категории 2b, 26–27; 3b, 33–34.

[34] Категории 10b, 25–28; Против Евномия 1.1.173–175, 180–181 (Jaeger) (см. ниже).

[35] См. пересказ свт. Григорием Нисским соответствующего положения «Апологии на Апологию» Евномия: Там же 3.5.61–62 (Jaeger).

[36] Свт. Григорий не различает «умное» (τὸ νοερόν) и «умопостигаемое» (τὸ νοητόν) – ср. места из «Об устроении человека» и «О душе и воскресении», указанные в следующем примечании.

[37] Более подробно о разделении сущего на классы свт. Григорий говорит в других сочинениях (см.: Об устроении человека 8: PG 44, 144C–148C; О душе и воскресении: PG 46, 57D–60D). Сводную таблицу разделений сущего в учении святителя, составленную на основе анализа всех соответствующих мест из его сочинений, см. у Дэвида Баласа: *Balas D.* ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ… P. 50. Отметим также, что из церковных писателей, вслед за свт. Григорием, тему разделения сущего на классы развивали, каждый

тему речи о «большем» и «меньшем» в отношении качеств. Переходя же к тварной умной природе (очевидно, имеются в виду ангельские силы и умная способность как составляющая человеческого существа), свт. Григорий указывает, что в этом случае речь о «большем» и «меньшем» может идти не в отношении степени присутствия качеств, но исключительно в плане большей или меньшей устремленности к высшему благу в зависимости от расположения воли и, соответственно, большей или меньшей мере причастности к Божественной сущности, понимая процесс этой причастности как беспредельный[38]; собственно же в Божестве, как в совершенном бытии не может быть «большей» или «меньшей» причастности[39]. Это связано с тем, что у Божественной природы, так же как и у других классов сущего, имеется свой *логос сущности*, не допускающий «большего» и «меньшего».

Дискурс «причастности», развиваемый свт. Григорием, подразумевает принципиальный зазор, непреодолимый для человека, между *причастностью* Божественной природе, возможной для стремящихся к истинному Благу христиан, и *обладанием* ею, которое имеет место только для Лиц Святой Троицы[40]. Акцент на том, что причастность Божественной природе возможна лишь для людей, имеющих соответствующее произволение, весьма важен для учения свт. Григория, развиваемого им в «Против Евномия»: он опровергает представление, согласно которому все тварное сущее причастно Божественной природе, понимая его как пантеистическое и приписывая его древним нехристианским народам[41]. Причастование Божественной сущности, согласно свт. Григорию, представляет собой беспредельный процесс, и это имеет отношение к тому, что, в его понимании, сущность Божия, будучи причастуемой, остается непознаваемой для человеческого ума, поскольку как нетварная она беспредельна[42]. Непознаваема, согласно свт. Григорию, и нетварная Божественная сила, соответствующая сущности[43], в то время как

по-своему, в частности, Немесий Эмесский, Феодор Мопсуестийский, св. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин.

[38] Против Евномия 1.1.290.1–291.6 (см. ниже, в разделе «Тексты»).

[39] Там же 1.1.270–276 (Jaeger) (см. ниже, в разделе «Тексты»).

[40] Это свидетельствует о платонической парадигме причастности, используемой свт. Григорием (ср., например: *Платон.* Парменид 158a; *Плотин.* Эннеады 5.5.13), в ее отличии от аристотелевской (в рамках которой *по причастности* означает то же, что *по бытию*, или *по природе* (см.: Топика 121a10–15, 122b20–22)).

[41] Против Евномия 3.3.7–8 (Jaeger) (см. ниже, в разделе «Тексты»), ср. также: Там же 3.2.34–36 (Jaeger). По всей видимости, то же самое имеет в виду и свт. Афанасий Александрийский, когда утверждает, что Слово Божие по сущности вне всего, в то время как по силам – во всем (О воплощении 17: 1.6.8 (Kannengiesser)).

[42] См., например: Против Евномия 1.1.373.1–375.7 (Jaeger).

[43] См.: Против Евномия 1.1.372–375 (Jaeger); О блаженствах 7: PG 44, 1280A–B. О непознаваемости Божественной силы говорил и свт. Иоанн Златоуст (см. в посвященном ему разделе данного тома «Антологии»).

познаваемыми в Божестве являются нисходящие к нам Божественные энергии[44].

Таким образом, обобщая, можно выдвинуть тезис: в Каппадокийском богословии дискурсы *причастности* и *познания* не являются тождественными; язык «энергий» в связке *сущность* (*природа*) – *энергия* предназначен у Каппадокийских отцов в первую очередь для использования в гносеологическом контексте[45], а не в онтологическом (который подразумевает дискурс причастности)[46]: познаваемые энергии противопоставляются непознаваемой сущности[47], однако не делается акцента на противопоставлении непричастной сущности причастуемым энергиям, как в позднейшем богословском языке[48].

Д. С. Бирюков

---

[44] См.: Против Евномия 2.1.353, 3.5.58–59 (Jaeger) и др. В связи со сказанным представляются некорректными слова В. М. Лурье о том, что у Каппадокийских отцов термины δύνᾰμις и ἐνέργεια используются синонимично; см.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 92.

[45] Спектр значений самого по себе понятия «энергия» у Каппадокийцев, вне указанной терминологической связки, весьма широк; он включает в себя значения усовершающего дара, благодати, природного действия и др.

[46] Ср. у свт. Василия Великого: Письмо 234.3; Против Евномия 1: PG 29b, 540D–541A; 2: PG 29b, 577D–580A. Эта нетождественность двух дискурсов у Каппадокийских отцов – причастности и познания – нередко не осознается исследователями; см., например: *Bradshaw D.* Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge, 2004. Pp. 172–178. Укажем также на то, что В. М. Лурье, вероятно, проецируя на Каппадокийское богословие паламитский дискурс, неправомерно утверждает, что Каппадокийские отцы учили о причастности Божественной сущности не «непосредственно», а «только через энергии», в то время как, согласно учению Евномия, Божественная сущность причастуема непосредственно (*Лурье В. М.* Примечания // *Григорий Нисский, св.* Об устроении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000. Сс. 155, 160). На самом деле имела место ситуация фактически противоположная: в рамках Каппадокийского богословия дискурс причастности Божественной сущности имел место, в то время как у Евномия он был запрещен.

[47] Непознаваемой – по крайней мере, в этой жизни. Свт. Григорий Богослов (Слово 28.17) (и, возможно, свт. Василий Великий: ср.: О вере: PG 31, 684; Письмо 8.7) допускал знание сущности Божией в будущем веке.

[48] Данную картину видоизменили тексты Пс.-Дионисия Ареопагита. Его язык предполагает различение в Боге «причастуемого» (μετεχόμενον), чему соответствуют Божественные силы и энергии, и «непричастного» (ἀμέθεκτον) – это есть Сам Бог, Его Бытие и сверхсущностность. В связи с этим Дионисий ввел в богословие прокловскую триаду: *непричастное – причастуемое – причастующее*. Эта терминология была подхвачена и активно использовалась, в частности, прп. Максимом Исповедником, а также в паламитском синтезе в плане различения непричастуемой сущности Божией и причастуемых сил и энергий, в то время как язык причастности Божественной сущности стал маргинальным (см. особенно анафематствование, направленное против Варлаама и Акиндина в «Синодике православия» (85.628–633 (Gouillard))); подробнее см. в статье: *Бирюков Д. С.* Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры // *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая гора Афон, М., 2009. Сс. 113–173.

Св. Григорий Нисский

ПРОТИВ ЕВНОМИЯ[1]

1.1.173.2–175.1, 180.1–181.6 (Jaeger)[2]

Меньшую ли имел сущность, чем Авраам, явившийся на свет через четырнадцать родов Давид? Изменилось ли сколько-нибудь в нем человечество, так что Давид был в меньшей мере человеком, потому что жил позднее по времени, чем Авраам? И кто столько тупоумен, чтобы мог сказать это? Ибо логос сущности (τῆς οὐσίας ὁ λόγος) один и тот же для обоих, и он не изменился с течением времени. И никто не скажет, что один в большей мере человек, потому что предшествовал по времени, другой же менее причастен [человеческой] природе (μετέχειν τῆς φύσεως) потому, что вступил в жизнь после других, как будто или растрачена природа предшественниками, или время истощило его силу в живших прежде. <…>

Из какой мудрости узнал он [Евномий] о большем и меньшем относительно сущности? Какое определение установило это преимущество, что какая-нибудь сущность больше другой сущности – по самому значению, думаю, «сущности»? Ибо пусть не представляет нам тех разностей в качествах или особенностях, которые по правилу примышления понимаем как постигаемые около сущности, существующие подле подлежащего.

1.1.207.1–211.9 (Jaeger)[3]

<…> Потом [Евномий] говорит: «Без сомнения же, берутся вместе и энергии, последующие за сущностями, и сродные им именова-

---

© Д. С. Бирюков, примечания, 2009.

[1] За основу для перевода нижеприведенных отрывков из трактата свт. Григория Нисского «Против Евномия» взято дореволюционное издание: *Святителя Григория, епископа Нисского*, Опровержение Евномия. М., 1863–1864. (ТСО 41, 43); этот перевод сверен Д. С. Бирюковым с греч. оригиналом и частично переработан.

[2] Вслед за своим братом свт. Василием Кесарийским (см. у него: Против Евномия 1: PG 29b, 556.14–27), свт. Григорий использует дискурс «логоса сущности» (λόγος τῆς οὐσίας), заявленный Аристотелем и подхваченный его комментаторами и, в частности, Порфирием: каждое из :ущих имеет свой неизменный «логос сущности», который не может увеличиваться или уменьшаться и, соответственно, самой сущности нельзя быть причастным в большей или меньшей мере. Полемизируя с утверждением Евномия о том, что имеется некая превысшая сущность Бога-Отца, первенствующая над сущностью Сына, свт. Григорий перетолковывает это положение так, что одна сущность, по логике Евномия, может быть больше или меньше другой, на что свт. Григорий возражает, используя вышеуказанное положение аристотелевской логики, согласно которой в плане сущности и «логоса сущности» для всякого сущего является запрещенным язык «большего – меньшего».

[3] Свт. Григорий, полемизируя с Евномиевым пониманием соотношения сущности и энергии, в этом отрывке развивает дискурс, в котором факти-

ния». Смысл этих слов не очень ясен, будучи прикровен великим мраком нечестия; сколько иной может проразумевать по догадке, он таков: энергиями сущностей Евномий, как думаю, именует производящие Сына и Святого Духа силы, которыми первая сущность [т. е. Отец] произвела вторую [т. е. Сына], а вторая – третью [т. е. Святого Духа], и говорит, что наименования совершенных дел составлены сродно с делами. <...>

А теперь стоит рассудить: как за сущностями следуют энергии? Что они есть по своей природе (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν)? Что-то иное в отношении сущностей, за которыми следуют, или часть их и их природы? И если иное, то как или от чего происходят? Если то же самое, то как «отделяются», и вместо того чтобы сосуществовать, «следуют» за ними «совне»? Не просто познать что-либо из спрашиваемого. Природная ли необходимость непроизвольно вынуждает энергию, какая она ни есть, следовать за сущностью, как следуют за огнем сгорание и пары, и испарения – за телами, от которых они происходят? Я не думаю, что он [Евномий] утверждает, что чем-то многообразным и сложным следует почитать Божию сущность, имеющей энергию неотделимой (ἀχώριστον) и совместно с ней созерцаемой, подобной некоему привходящему (συμβεβηκὸς) для подлежащего. Напротив того, говорит он, что произвольно и свободно движущиеся сущности (κινουμένας τὰς οὐσίας) сами производят желаемое. Но если это так, то кто о том, что совершается произвольно по промышлению, скажет, что оно следует как нечто извне сопровождающее? Ибо не знаем, чтобы по общему словоупотреблению в подобных случаях обычным является такой образ выражения, чтобы об энергии производящего нечто говорить, что она следует за производящим. Ибо нельзя отделить одно от другого и постигнуть оставшееся само по себе; но кто сказал: «энергия», тот в слове этом сообъял и движущееся сообразно с ней [т. е. сущность], и кто упомянул о действующем, тот, конечно, вместе с тем молча сообозначил и энергию. Но сказанное яснее будет в примерах. Говорим, что такой-то кует или плотничает или действует как-то по иному. Итак,

---

чески проговаривается знаменитая формула: «энергия есть движение сущности», активно использовавшаяся в православном богословии начиная с прп. Максима Исповедника и особенно во время паламитских споров. Эта формула приписывается свт. Григорию прп. Максимом в «Богословско-полемических главах» (27: PG 91, 287A), а также в анонимном сочинении «Учение отцов о воплощении Бога-Слова» (Doctrina patrum) (258 (Diekamp)). Свт. Григорий имеет своим предшественником в этом отношении свт. Василия, ср.: «Бог... подвигается к великой энергии (*πρὸς τὸ τῆς ἐνεργείας μέγεθος τὸν Θεὸν κεκινῆσθαι*). <...> Наименование [Бога-]Отца означает не энергию, но сущность (*οὐσίαν*)» (Против Евномия 1: PG 29b, 565.7–18). Разница между употреблением этой формулы паламитами, с одной стороны, и свт. Григорием со свт. Василием – с другой, в том, что в первом случае речь идет в основном о нетварной энергии (которая есть движение сущности, или природы) Бога как такового, в то время как во втором случае говорится о движении Отца к рождению Сына, т. е идет речь о внутритроичных отношениях.

одним словом (μιᾷ φωνῇ) и согласно одному и тому же логосу (κατὰ ταὐτὸν ὁ λόγος) представляются вместе и выделывание, и совершающий ремесло, так что если отделим одно, то не будет существовать и другого. Посему если эти два – сама энергия и движущееся согласно с ней [т. е. сущность] – мыслятся одно с другим вместе, то как в этом случае может говориться, что за первою сущностью следует энергия, которая производит вторую сущность, как бы посредничая между обеими, не состоя в согласии по природе с первою и не будучи связанной со второю? Ибо отделена от первой тем, что оно не есть сама природа, но движение природы; не согласуется же с тем, что после нее потому, что осуществляется не чистая энергия, но действующая сущность.

1.1.270.1–277.13, 290.1–291.6 (Jaeger)[4]

Самое высшее разделение (διαίρεσις) всех существ – делить все на умное и чувственное (τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν). <...> Но разум и понятие [умного] делит на два: нетварное, и следующее вслед за ним усматривается тварное; нетварное производит тварь, а тварное в нетварной природе имеет причину и силу бытия (τὴν δύναμιν τοῦ εἶναι). Потому к [существам] чувственным принадлежат все те, которые постигаются телесными чувствами и в которых различия качеств (αἱ τῶν ποιοτήτων διαφοραὶ) допускают понятие о большем и меньшем, и в них усматривается различие по количеству, качеству и прочим отличительным свойствам. А в умной природе – имею в виду сотворенное – не имеет места такое понятие о различии, какое отмечено в чувственном, но отыскивается другой способ (τρόπος), обнаруживающий различие большего и меньшего. Поскольку источник, начало и подаяние всякого блага усматривается в нетварной природе (τῇ ἀκτίστῳ φύσει) и вся тварь к ней обращена и по общению (τῆς κοινωνίας) в первом Благе касается и причаствует (ἐφαπτομένη καὶ μετέχουσα) высшей природы (τῆς ὑψηλῆς φύσεως)[5-6]; и необходимо,

---

[4] Как справедливо отмечает Д. Балас, на всю 22-ю гл. первой книги «Против Евномия» в целом, как и на данный отрывок, особенно повлиял язык 9-го трактата 6-й «Эннеады» Плотина. В этом трактате Плотин говорит, в частности, что мы «наклоняемся» (νεύσαντες) (6.9.9.11–12) и причаствуем к Единому-Благу, которое является Источником и Началом для всего (6.9.1.38–39, 9.48, 2.16–24 и др.).

[5] Эти слова можно было бы понимать как отголоски плотиновского дискурса причастности Единого всему сущему (см., например: Эннеады 5.3.15), если бы, с одной стороны, не акцент свт. Григория далее на протяжении цитаты на том, что причастность Божественной природе достигается посредством осуществления свободного выбора существами умной природы, и, с другой стороны, если бы не его акцент далее по тексту трактата на том, что тварное сущее, которое не является «умным», никоим образом не может быть причастно Божественной природе (см. ниже: Против Евномия 3.3.7.1–8.6 (Jaeger)).

[6] Тема причастности Божественной сущности (природе) до Ареопагита встречается также у свт. Афанасия Великого (Первое послание к Серапиону: PG 26, 585B–C), свт. Григория Богослова (Слово 23.11: PG 35, 1164A–B

что причастность высшим дарам соразмерно свободе произволения одни принимают в большей, другие в меньшей мере, так что в тварном [умной природы] познается большее и меньшее соответственно вожделению каждого. Ибо умопостигаемая тварная природа находится на границе между Благом и противоположным ему, как способное к свободному приятию обоих, в зависимости от наклонности воли, как познали мы из Писания; а потому мы можем сказать, что «более» и «менее» в случае превосходной добродетельности говорится как об удалении от худшего и приближении к прекрасному. Но нетварная [умная] природа (ἡ ἄκτιστος φύσις) далеко отстоит от такового различия (διαφορᾶς), потому что не имеет приобретенного блага, и не по причастности (οὐδὲ κατὰ μετοχὴν) какой-либо сверхлежащей красоты прияло в себя красоту, но само в себе, по природе (τῇ φύσει) есть благо[7], и умопредставляется благом, и составляет источник блага, и просто, и единовидно, и несложно. Имеет же в себе различие, соответствующее величию природы, усматриваемое не в большем и меньшем, как думает Евномий.

(в рус. пер.: Слово 22)), прп. Макария Египетского (I: Беседа 150.1.8.1–9.1; III: Беседа 8.2.18–24; Беседа 16.6.22–27 и др.), свт. Кирилла Александрийского и др., после Ареопагита (который повлиял на изменение данной парадигмы) – например, у прп. Симеона Нового Богослова (Нравственные слова 3.82–86; Гимн 7.30–36, 50.153–154 и др.).

[7] В специальном исследовании, посвященном теме причастности у свт. Григория, Дэвид Балас (*Balas D.* ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to st. Gregory of Nyssa. Romae, 1966. Pp. 61–62), анализируя этот фрагмент из «Против Евномия», отмечает, что, противопоставляя в нем обладание благом *по причастности* обладанию *по природе*, свт. Григорий следует свт. Василию Великому, который в своем трактате «Против Евномия» писал, что ангельские силы в зависимости от меры любви к Богу освящаются по причастности, в то время как Святой Дух обладает святостью природно, а не по причастности, являясь раздаятелем святости (Против Евномия 3: PG 29b, 660.14–30). Говоря же о различии между свт. Григорием и свт. Василием, следует отметить, во-первых, то, что если у последнего речь идет о причастности ангельских сил святости, подаваемой Святым Духом, то первый пишет о причастности существ умной природы (человеческих индивидов) Божественной сущности, и, во-вторых, это различие проявляется в том, что свт. Григорий, в отличие от свт. Василия, использует терминологию, заимствованную из логических сочинений: подразумевая, что в отношении сущности запрещен принцип «большего и меньшего», свт. Григорий указывает, что этот принцип находит свое проявление в ином плане: для сущих чувственной природы он проявляется в отношении присущих им качеств, а для сущих умной природы – в отношении причастности высшей, Божественной природе. Тем не менее оба автора с целью сохранения различия между тварным и Божественным в случае, когда тварное особым образом приобщено к Божественному, противопоставляют то, что *по причастности*, тому, что *по природе*, – и в этом проявляется платоническая парадигма причастности (заимствованная Каппадокийскими отцами, вероятно, не собственно у платоников, но у Оригена (Толкования на псалмы (в катенах) 135: PG 12, 1656A) или свт. Афанасия (Против язычников 46 и др.)).

Ибо вводящий понятие меньшего блага в какое-либо из Лиц, признаваемых верою в Святой Троице, без сомнения, ведет к той мысли, что в обнаруживающем в себе недостаток блага примешано нечто от противоположного состояния, думать же это о единородном и о Святом Духе неблагочестиво. Напротив, [нетварная природа,] созерцаемая в высочайшем совершенстве и непостижимом превосходстве, по отличительным свойствам каждой ипостаси Святой Троицы имеет неслитное и особенное различие: согласно общности в нетварности [ипостась] обладает неизменностью, согласно же особенностям свойств – несообщимостью. <...>

<...> Ибо пока [сущее] в малой мере обладает благом естества, так как высшее естественно в недостаточных влагает непрестанное некое влечение к Нему, никаким образом не прекратится желание большего, но при напряженном всегда вожделении еще не полученного, обладающее меньшим будет вожделевать большего и большего, постоянно изменяться в высшее и никогда не достигнет совершенства, потому что не найдет предела, за которым могло бы остановиться в восхождении. Поскольку первое благо по природе беспредельно (ἄπειρον τῇ φύσει), то по необходимости беспредельной также будет и причастность (ἡ μετουσία) наслаждающегося благом, ибо всегда объемлет [его] в большей мере, чем прежде, и всякий раз еще находит необъятный избыток, и никогда не может сравниться с ним, потому что и причаствуемое (μετεχόμενον) не имеет предела, и возрастающее от причастия не престает возрастать[8].

1.285.1–287.2 (Jaeger)

Так бывает с железом, которое, долго оставаясь в огне, принимает в себя качество теплоты, продолжая быть и железом; если же будет в снегу или во льду, то изменяет качество это в другое, которое берет над ним верх, в собственные свои части принимая холод снега. Потому как не по усматриваемому в железе качеству называем это вещество, не именуем его ни огнем, ни льдом, когда оно приняло в себя качество одного из сих веществ, так если по учению нечестивых допущено будет о животворящей силе, что не по сущности пребывает (μὴ κατ᾽ οὐσίαν ἐνυπάρχειν) в ней благо, но происходит от

[8] Знаменитое учение свт. Григория об эпектасисе – бесконечном приближении к бесконечному Божеству. Вопрос о предпосылках учения об эпектасисе в доктрине Плотина активно обсуждался в литературе (ср.: Эннеады 5.5.10.19–23; 6.9.6.1–20), см.: *Meredith A.* The Divine Simplicity. Contra Eunomium, 1.223–241 / "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / Ed. L. F. Mateo-Seco. Pamplona, 1988. Pp. 347–348; *Corrigan K.* Ecstasy and Ectasy in Some Early Pagan and Christian Mystical Writings // Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney, S J. / Ed. W. Carroll and J. Furlong. New-York. Pp. 27–38), однако представляется однозначным, что в явном и ясно проговоренном виде тема бесконечной причастности высшему беспредельному началу характерна именно для учения свт. Григория. Развивая эту тему, св. Григорий отталкивался, вероятно, в первую очередь от учения Оригена, см.: О началах 1.3.8.

приобщения (ἐκ μετουσίας), то уже не в собственном смысле будет именоваться благом, напротив того, такое предположение принудит представлять себе нечто иное, а именно нечто такое, в чем благо не вечно усматривается и что, взятое само по себе, не заключается в естестве блага, так что никогда в этой силе не было блага и никогда опять не будет. Ибо если что по причастии лучшего делается благом, то явно, что оно до причастия не было таковым. И если что, будучи иным, в присутствии блага приняло на себя его цвет, то, без сомнения, как скоро разлучится с благом, признаваемо будет за нечто другое, а не за благо. И если эта мысль одержит верх, то Божественная природа (ἡ θεία φύσις) будет почитаема настолько раздаятелем благ, сколько сама имеющей нужду в снабдителе благами. Ибо как сообщит кто другому то, чего не имеет сам?[9]

1.1.373.1–375.7 (Jaeger)

<...> Потому есть такая сущность (ἡ οὐσία), в которой, как говорит апостол, «все стоит» (Кол. 1, 17), и [которой] мы, каждый особым образом причаствуя бытия, «живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 28), и она выше всякого начала, не представляет знаков особенности своей природы (τῆς ἰδίας φύσεως), познается же только из того, что она не может быть постигнута. Ибо наиболее особенный признак ее тот, что природа ее выше всякого представления о какой-либо характеристике. Потому тварное, поскольку не имеет одного и того же логоса, что и нетварное, не входит в смешение и общение (συγκρίσεώς καὶ κοινωνίας) с Сотворившим – имею в виду различие согласно сущности, и это объясняется тем, что тварное принимает свой логос природы, не имеющий какой-либо общности с тем, от чего произошло.

3.3.7.1–8.6 (Jaeger)[10]

<...> Кроме того, они [вавилоняне] признали за истину, что самый эфир, и разлитый под ним воздух, и земля, и море, и подземная

---

[9] Свт. Григорий здесь полемизирует с арианской доктриной, согласно которой Христос является Богом по причастию; вместе с тем в этом фрагменте, возможно, имеет место полемика с учением Оригена, который писал в «О началах» (2.6.3–6), что душа Христа всецело проникнута Божественными качествами, принимает их, и как раскаленное огнем железо само становится источником тепла и света, так же душа Христа является источником Божественного жара для прочих людей. Краткое обсуждение вопроса см. в статье: *Barnes M.* Eunomius of Cizicus and Gregory of Nyssa: Two traditions of Transcendental Causality // Vigiliae Christianae. 52, 1998. Pp. 76–77, n. 75.

Ср. также антиарианскую аргументацию свт. Василия Великого (О Святом Духе 26.63) и свт. Кирилла Александрийского (Толкование на Евангелие от Иоанна 6.57), который, вероятно, опирался на свт. Григория Нисского.

[10] В данном фрагменте свт. Григорий делает акцент на том, что неверно считать, что Божественная природа является причастной для всего сущего. Однако в трактате «О жизни Моисея» (2.24–25) свт. Григорий пишет, что «ничто из чувственно воспринимаемого или умопостигаемого не есть су-

часть, и на самой земле все, что есть полезного и необходимого для человеческой жизни и все прочее не является непричастным Божественной природы; одно что-нибудь, прежде поразившее их взоры в твари, подавало повод к служению всем остальным частям творения, и они преклонялись пред каждым из этих предметов, так что если бы и им от начала показалось непозволительным обращать с благоговением взоры на тварь, то они не впали бы в такое обольщение многобожия. Тем более не должно бы страдать этим недугом нам, Божественным Писанием научаемым взирать на истинное Божество и наставленным все сотворенное почитать внешним для Божественной природы (ἔξω τῆς θείας φύσεως), а служить и чтить одну нетварную природу, особенность и признак которой в том, что она никогда не имела начала бытия и не будет иметь конца.

3.5.56.1–59.7 (Jaeger)

Что есть по природе (κατὰ τὴν φύσιν) исповедуемый нерожденно сущим, и что есть Рожденный – этого мы не узнаем из значения слов «быть рожденным» и «быть нерожденным». Ибо, сказав, что этот или рожден, или не рожден, мы сказанным выражаем двоякую мысль: указательным словом обращаем внимание на подлежащее (πρὸς τὸ ὑποκείμενον), а словами «рожден» или «не рожден» показываем, что должно быть умопредставляемо при этом подлежащем, так что иное нечто должно мыслить о сущем (περὶ τοῦ ὄντος), а иное о том, что умопредставляется около сущего (τι περὶ τοῦ ὄντος).

Так и при всяком имени, которое употребляется в нашей речи для обозначения Божественной природы – например, «праведный», «нетленный», «бессмертный», «нерожденный» и других, непременно подразумевается слово «есть» (τῷ ἐστί), хотя бы это высказывание и не сопровождалось звуком слова. Но разум говорящего или слушающего непременно связывает эти имена со словом «есть», так что если бы не прибавлялось этого слова, то название относилось бы ни к чему. Например (ибо пример лучше объяснит наши слова),

---

щее, кроме все превосходящей Сущности и Причины», которая «совершенно не нуждается в другом, единственное вожделеваемое, чего все является причаствуемым (παρὰ παντὸς μετεχόμενον)». Возникает вопрос: как эти слова совмещаются с вышеуказанной позицией свт. Григория, согласно которой природе (сущности) Божией могут быть причастны только существа умной природы в зависимости от расположения воли и все тварное сущее нельзя считать причастным природе (сущности) Бога? Решение этой дилеммы может заключаться в том, что когда свт. Григорий в трактате «О жизни Моисея» говорит о все превосходящей Сущности, то здесь «Сущность» есть одно из имен Бога, денотатом которого является Бог как таковой (ср. богословский язык свт. Григория Богослова, который использует для обозначения Бога понятие «первой Сущности»: Слово 34: PG 36, 253.6–10; Слово 28. 31.9–25 (Barbel), где идет речь о Боге как первой Сущности и Причине сущего и др.), в то время как в трактате «Против Евномия» говорится не о Боге как Сущности, но о собственно Божественной сущности (как о том, чем обладают Лица Святой Троицы).

когда Давид говорит, что «Бог – Судия Праведный, и Крепкий, и Долготерпеливый» (Пс. 7, 12 по LXX), то если бы при каждом из заключающихся здесь имен не подразумевалось слово «есть» (τὸ ἐστί), то мысль была бы пуста и перечисление наименований, не прикрепленное ни к какому подлежащему, было бы несостоятельно (ἀνυπόστατος). Но когда при каждом имени подразумевается слово «есть», то вышесказанные имена, конечно, будут иметь значение, будучи мыслимы о сущем. И как мы, сказав, что Бог есть Судия, при слове «суд» разумеем некую энергию (ἐνέργειαν) Его, а при слове «есть» обращаем мысль на самое подлежащее и тем ясно научаемся, что не должно мыслить энергию тем же, что и логос бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), так и в выражениях «рожденный» и «нерожденный» мы разделяем мыслью два понятия: под словом «есть» разумеем подлежащее, а под словами «рожденный» и «нерожденный» понимаем то, что относится к подлежащему (τὸ προσὸν τῷ ὑποκειμένῳ). Таким образом, как научаемые Давидом, что Бог есть Судия или долготерпеливый, мы познаем не Божескую сущность, но нечто из того, что созерцается при ней, так и здесь, слыша слова «быть нерожденным», мы из этого объяснения не узнаем подлежащего предмета, но только получаем руководство, чего не должно мыслить о подлежащем; что же оно есть по сущности – это тем не менее остается неизвестным.

СВ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ

Полемика с аномеями

Св. Иоанн родился в Антиохии между 344 и 354 гг. в христианской семье, принадлежавшей к высшей военной аристократии. Его отец, Секунд, умер вскоре после рождения сына; мать, Анфиса, не стала более выходить замуж и отдала все силы воспитанию Иоанна. Юноша учился у лучших философов и риторов, в частности у знаменитого Ливания, от которого воспринял традиции эллинского красноречия не только с его внешней стороны, но и как умение дойти словом до сердец слушателей.

По достижении восемнадцатилетнего возраста св. Иоанн, как пишет Палладий, «сбросил ярмо знатока словесных ухищрений и, будучи мужем по уму, возжелал священных занятий». Крещение Златоуст, как и многие его современники, принял уже в сознательном возрасте после обстоятельного изучения Священного Писания и учения Церкви, когда ему уже было за двадцать лет. Своему духовному образованию будущий святитель обязан «аскитериону» – богословской школе-монастырю, которую возглавлял Диодор, будущий епископ Тарса. Таким образом, св. Иоанн является представителем т. н. Антиохийской школы богословия и в круг его общения в молодости входил, между прочим, и будущий столп этой школы, ответственный за ересь несторианства, Феодор Мопсуестийский; сам же Златоуст счастливо избежал крайностей Антиохийской школы[1]. Огромное влияние на формирование пастырской личности Златоуста оказал св. Мелетий, епископ Антиохийский (361–381 гг.), ревностный защитник веры двух первых Вселенских соборов.

По свидетельству Палладия, молодой Иоанн сначала в течение восьми лет предавался монашескому подвигу под руководством некоего сирийского старца в монастыре, и еще два года он провел в крайнем аскетическом подвиге в уединении пещеры. После этого св. Иоанн вступает на путь церковного и пастырского служения. Не позднее 372 г. он был поставлен чтецом, а затем проходил церковное служение в сане диакона (381–386 гг.) и пресвитера (386–397 гг.). Причем в период диаконского служения св. Иоанн еще не проповедовал. Во пресвитера Златоуст был рукоположен сменившим св. Мелетия свт. Флавианом еп. Антиохийским (с 381 по 404 г.). После рукоположения во пресвитера на св. Иоанна была возложена

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] Впрочем, некоторые ее особенности, не принятые впоследствии большинством отцов Церкви, все же дают себя знать в его сочинениях. Например, у Златоуста встречается мнение, что у Девы Марии были прегрешения, см.: Толкование на Евангелиста от Матфея. Беседа 44.2 (на Мф. 12, 46–49 (рус. пер: *Иоанн Златоуст, свт.* Избранные творения. М., 1993. Сс. 464–465). Ср., впрочем, окончание письма 260 Василия Великого, где говорится об «уврачевании» от Господа и самой Марии.

обязанность проповедовать Слово Божие. Св. Иоанн оказался блестящим проповедником, и за редкий дар боговдохновенного слова он получил от паствы именование «Златоуст». Двенадцать лет Златоуст при стечении народа, обычно дважды в неделю, а иногда ежедневно, проповедовал в храме, производя сильнейшее впечатление на слушателей. В этот период он в виде проповедей, которые записывались во время их произнесения, составил толкования на многие книги Св. Писания и множество бесед на отдельные библейские тексты, а также поучения на праздники, в похвалу святых и апологетические слова. Именно к этому периоду относится и публикуемое ниже в отрывках сочинение «Против аномеев» – одно из немногих у св. Иоанна Златоуста сочинений на догматическую тему.

Слава замечательного пастыря и проповедника росла. В 397 г., после кончины Константинопольского архиепископа Нектария, получившего кафедру после св. Григория Богослова, св. Иоанн Златоуст был вызван из Антиохии придворным евнухом Евтропием, знавшим его как выдающегося проповедника и подвижника, для поставления на Константинопольскую кафедру. Здесь Златоуст начал проводить самостоятельную церковную политику, стараясь оздоровить церковную жизнь, пришедшую в некоторое запустение при Нектарии, поставленном в архиепископы прямо из сенаторов. Златоуст начал с главного – с духовного усовершенствования священства. И здесь лучшим примером был он сам. Средства, которые предназначались для архиепископа, святой обратил на содержание нескольких больниц и двух гостиниц для паломников. Много трудов положил Златоуст на устроение благолепного богослужения. Проповедь аскетизма, обращение церковных средств на цели благотворительности, строгость в отношении клира и обличение распущенности столичных нравов, в том числе императорского двора, вскоре поставили Златоуста в сложное положение, хотя у своей паствы св. Иоанн завоевал огромную популярность.

Вскоре начались прямые столкновения Златоуста с двором. Далее, по одной версии, когда императрица Евдоксия, жена императора Аркадия (395–408 гг.), распорядилась о конфискации собственности у вдовы и детей опального вельможи, святой встал на их защиту, а гордая императрица не уступила и затаила гнев на архипастыря. По другой версии, знать и императрица ополчились на святителя за решение построить больницу для прокаженных. Точно известно, по крайней мере, что ненависть Евдоксии к святителю разгорелась с новой силой, когда недоброжелатели сказали ей, будто он в своем поучении о суетных женщинах имел в виду ее. В самом ли деле св. Иоанн публично назвал ее «Иезавелью» или нет, точно неизвестно (например, Палладий это отрицает), тем не менее в вину Златоусту это впоследствии вменили.

Не менее сложные, чем с двором, сложились отношения Златоуста и с епископатом. Ярым противником святителя выступил Александрийский папа Феофил, который, с одной стороны, питал ревность к растущему могуществу Константинопольской кафедры,

а с другой – будучи предстоятелем кафедры Александрийской, всячески стремился избежать усиления влияния антиохийцев на Константинополь. Масло в огонь подлило и дело т. н. «оригенистов». Речь идет о египетских монахах, обвиненных (в их отсутствие, как замечает Палладий) на соборе 399–400 гг. в ереси оригенизма и вначале вынужденных бежать из Египта в Палестину, а затем прибывших в Константинополь и искавших заступничества у Златоуста. До столицы добралось около пятидесяти из них. Здесь они были приняты св. Иоанном, хотя из уважения к решениям собора 399–400 гг. Златоуст, как замечает Палладий, не вступил с ними в литургическое общение, но лишь дал им возможность проживать в столице и посещать богослужения. Вместе с тем св. Иоанн обратился к Александрийскому папе с просьбой пересмотреть их дело. Все это не могло не вызвать гнева св. Феофила, т. к. для него гонения на оригенистов были вопросом принципиальным и он не терпел хоть какого-то вмешательства в дела своей кафедры.

Вопрос о том, были ли монахи, изгнанные из Египта, действительно еретиками-оригенистами – сложный. Возможно, часть из них в той или иной степени были заражены этой ересью. В любом случае, мы можем утверждать с абсолютной уверенностью, что сам св. Иоанн Златоуст был совершенно свободен от какого-либо налета оригенизма. Достаточно сказать, что в оригенизме евагрианского толка (а именно таким он мог быть в Египте) в конце концов достигается то, что Евагрий называл «сущностным ведением» т. е. такое познание, при котором ум сливается с сущностью Божией. Всякому, кто прочтет трактат Златоуста «Против аномеев», будет ясно, что для Златоуста не может быть и речи о стирании различия между Богом и тварью, что было характерно для оригенистов. Св. Иоанн подчеркивает это различие даже более настоятельно, чем, например, Каппадокийцы, да и Александрийцы. Поэтому заподозрить его в сочувствии к оригенизму мы никак не можем.

Как бы то ни было, обострение отношений с двором, епископатом и самим влиятельнейшим в то время папой Александрийским, привело к тому, что враги Златоуста в результате ряда интриг добились его низложения. Феофил прибыл в столицу на собор, призванный снова рассмотреть дело изгнанных египетских монахов, о чем те ходатайствовали перед императрицей. Он должен был предстать на соборе как обвиняемый в злоупотреблении властью и нарушении канонов, но сумел повернуть дело в свою пользу, сыграв на том, что отношение императрицы, да и большинства епископов к Златоусту было уже испорчено. Св. Феофил привлек на свою сторону престарелого св. Епифания Кипрского, тоже бывшего рьяным борцом против оригенизма. В результате на т. н. «Соборе под Дубом» (сентябрь 403 г.) Златоуст был обвинен в ереси и нарушении церковных канонов, т. к. якобы принял в общение отлученных от Церкви; св. Иоанн был вынужден покинуть столицу. Однако далее испуганная чем-то Евдоксия, видя к тому же, что народ остался на стороне своего пастыря, просила императора срочно вернуть св. Иоанна.

Тем не менее уже через два месяца новый донос, о том, что св. Иоанн обличал установку статуи императрицы рядом с церковью, пробудил гнев Евдоксии. В марте 404 г. состоялся собор, постановивший изгнать св. Иоанна, причем вменили в вину ему в первую очередь то, что он вернулся на кафедру по решению императора, а не после пересмотра его дела собором епископов, до этого осудившим его.

Так враги Златоуста в результате ряда интриг добились окончательного его низложения и ссылки в город Кукуз в Армении. Вскоре после низложения Златоуст отправил Римскому папе Иннокентию письмо, в котором информировал о происшедшем. Папа поддержал его, однако это ни к чему не привело, кроме ужесточения мер против святителя. Златоуста перевели из Кукуза в более отдаленный Питиунт, по дороге в который св. Иоанн скончался 27 сентября 407 г. в Команах, в Абхазии, где он был погребен. В 438 г. по инициативе св. Прокла, патриарха Константинопольского (434–447 гг.), мощи святителя были перенесены в столицу.

О сочинении св. Иоанна Златоуста «Против аномеев»

Среди небольшого числа сочинений догматического характера, оставленных св. Иоанном, имеются двенадцать проповедей, составивших две книги, под общим названием «Против аномеев»[2]. Первая состоит из пяти проповедей, произнесенных в Антиохии ок. 386–387 гг., т. е. сразу после рукоположения св. Иоанна в сан пресвитера. Они направлены против т. н. «аномеев» – наиболее радикальной постарианской партии, представители которой, как это понимали православные[3], учили, что знание Бога так, как Бог знает Самого Себя, т. е. знание сущности Божией, – вполне возможно, и более того, сущность Божия вполне определима человеческим словом, а именно словом «Нерожденный». Исходя из этого, имея в виду, что Сын рожден от Отца, аномеи делали вывод, что Христос не только не единосущен Отцу, но и не подобен Ему. Основателем ереси был Аэций, а ее главным распространителем Евномий, по имени которого еретики именовались также «евномианами».

Проповеди Златоуста против аномеев были произнесены уже после того, как эта ересь была обличена Каппадокийцами и осуждена на II Вселенском соборе. Сам характер полемики Златоуста, его аргументы во многом совпадают с аргументами Каппадокийцев. В первую очередь, он подчеркивает непостижимость сущности Божией для тварей, в том числе и высших ангелов, на что указывал уже Филон Александрийский, а за ним повторяли практически все отцы Церкви. Впрочем, Златоуст замечает, что речь должна идти даже не о непостижимости, ибо последнюю можно понимать как

---

[2] Вторая книга проповедей, носящая то же название, относится уже к Константинопольскому периоду жизни Златоуста и не направлена против аномеев, хотя в патрологии Миня озаглавлена также «Contra Anomoeos».

[3] О сути учения аномеев см. в данном томе «Антологии» в статьях о Евномии и Аэции.

возможность познавать при неисчерпаемости познания (как мы, например, говорим, что наука может познавать мир, но познание это неисчерпаемо); Бог по Его сущности не просто не познаваем, Он – неприступен для познания в силу радикального онтологического отличия Бога и твари. Если же Писание говорит о некоей форме познания Бога тварями, в частности ангелами и пророками, то речь идет не о познании Божественной сущности и даже – это важно отметить! – не о познании славы Божией, но о знании тварью Бога в соответствии со «снисхождением» Божиим, т. е. с тем, как Сам Бог открывается твари. Существо этого познания, согласно Златоусту, в первую очередь, в самом познании неприступности Божией.

Таким образом, Златоуст выступает против претензий аномеев на возможность знания сущности Божией, вместе с тем утверждая, что Сын Божий всецело знает Отца и, таким образом, – единосущен и равночестен Ему. Источником идей Златоуста, помимо Св. Писания и Филона, могли быть Каппадокийцы, в частности, свв. Василий Великий и Григорий Нисский.

Как замечает в своем вступлении к критическому изданию сочинения Златоуста Жан Даниэлу[4], особенностью проповедей великого антиохийца является то, что, в отличие от Каппадокийских отцов, он обращается не столько к богословам, сколько к простому народу и апеллирует в большой степени к религиозному чувству слушателей. С этим связано, очевидно, появление в аргументации Златоуста темы «божественного трепета», или страха Божия, который характеризует и пронизывает отношение к Богу даже ангелов и свидетельствует о трансцендентности Бога, т. е. абсолютной непостижимости Его сущности для твари. Это позитивно понимаемый «страх», или «священный трепет», который, как замечает Даниэлу, ссылаясь на религиоведа Рудольфа Отто, лежит в основе подлинной религиозности; в подчеркивании этого момента – одна из особенностей мысли Златоуста. Учение о страхе, который не преходит и в Царствии Небесном, встречается впоследствии у ряда святых отцов, например, у прп. Максима Исповедника, который, в частности пишет: «Бог является страшным для всех, кто окрест Его, как бы примешивая страх к любви у тех, кто любит Его и окажется окрест Его. Ибо любви самой по себе, без страха, присуще становиться презрением, как то часто бывает если близость, естественно рождаемая ею, не сдерживается уздой страха»[5]. Чуть выше этого места прп. Максим поясняет, что речь идет не о страхе наказания (которого у ангелов быть не могло), а о благоговении перед беспредельным[6]. По слову же Златоуста, даже ангелы славят Бога с великим трепетом.

---

[4] См.: *Danielou J.* Introduction / *Jean Chrysostome.* Sur l'incompréhensibilité de Dieu. Paris, 1951. (Sources chrétiennes 28). P. 17.

[5] *Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию 10: 74–79 (Laga/Steel), пер. С. Л. Епифановича под ред. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Преподобный Максим Исповедник.* Творения. М., 1993. Кн. II. Сс. 42–43; толкование на Пс. 88, 8.

[6] *Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию 10: 61–63 (Laga/Steel).

Таким образом, Златоуст связывает между собою онтологию и религиозный опыт; вместе с тем главным аргументом для него всегда является Св. Писание. Следует отметить и то, что даже в проповедях, посвященных догматическим вопросам, он не забывает о христианской любви. Так, и в «Словах против аномеев» св. Иоанн постоянно призывает свою паству молиться о еретиках, к тому времени уже поверженных, но, видимо, еще многочисленных, чтобы они обратились к истине.

Г. И. Беневич

Св. Иоанн Златоуст
ПРОТИВ АНОМЕЕВ[1]

2.8. Какой же это корень всех зол? Поверьте, ужас объемлет меня, когда я намереваюсь назвать его; не решаюсь языком произнести то, что они постоянно держат в уме. Какой же корень этих зол? Человек дерзнул сказать: я знаю Бога так, как Сам Бог знает Себя[2]. Нужно ли обличать это? Нужно ли доказывать? Не довольно ли только произнести такие слова, чтобы показать все их нечестие? <...>

3.2. Итак, приступим теперь к самым доказательствам, обратившись пред речью опять к молитве; потому что самое упражнение в молитве может доставить нам доказательство в пользу искомого. Призовем же «Царя царствующих и Господа господствующих, единого имеющего бессмертие и живущего во свете неприступном, Его же никтоже видел есть от человек, ниже видети может, Ему же честь и держава вечная, аминь» (1 Тим. 6, 15–16). Это не мои слова, а Павловы; ты же обрати внимание на благочестие души его и укоренившуюся в ней любовь. Вспомнив о Боге, он позволил себе приступить к изложению учения не прежде, как воздал Ему должное, заключив речь славословием. Если «память праведнаго с похвалами» (Притч. 10, 7), то тем более воспоминание о Боге – с благохвалением. То же Павел делает и в начале посланий; часто, начиная послание и вспомнив о Боге, он не прежде приступает к учению, как воздав Ему должное славословие. Послушай, как говорит он в Послании к Галатам: «Благодать вам и мир от Бога отца нашего и Господа Иисуса Христа, давшаго себе по гресех ваших, яко да избавит нас от настоящаго века лукаваго, по воли Бога и Отца, Ему же слава во веки аминь» (Гал. 1, 3–5). И еще в другом месте: «Царю же веков нетленному, невидимому, единому премудрому Богу честь и слава во веки, аминь» (1 Тим. 1, 17). Но, может быть, он делает так только в отношении к Отцу, а в отношении к Сыну не так? Послушай, как он и в отношении к Единородному делает то же самое, сказав: «Молилбыхся сам аз отлучен быти от Христа по братии моей, сродницех моих по плоти», он присовокупил: «Ихже всыновление и завети, и законоположение, и служения, и обетования, от нихже Христос по плоти, сый над всеми Бог благословен во веки, аминь» (Рим. 9, 3–5). Как Отцу, так и Единородному он сначала воздал славословие, а потом и приступил к продолжению речи; потому что слышал слова Христа: «Да вси чтут Сына, якоже чтут Отца» (Ин. 5, 23). А чтобы вы убедились, что самая молитва может доставить нам доказательство, теперь и пред-

---

© Г. И. Беневич, примечания, 2009.

[1] Текст приводится по изд.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898. Сс. 493–547.

[2] Речь идет о познании сущности Божией, что человеку невозможно.

ставим это. «Царь царствующих, – говорит он, – и Господь господствующих, един имеяй безсмертие и во свете живый неприступнем» (1 Тим. 6, 15–16). Здесь остановись и спроси еретика, что значит: «во свете живый неприступнем», и обрати внимание на точность выражений Павла. Не сказал он: сущий светом неприступным, но: «...во свете живый неприступнем», дабы ты знал, что если жилище неприступно, то гораздо более живущий в нем Бог[3]. Это сказал он не для того, чтобы ты подразумевал жилище и место у Бога, но чтобы ты с большим убеждением признал непостижимость Его. Притом не сказал: во свете живый непостижимом, но – неприступнем, что гораздо больше непостижимости. Непостижимым называется то, что хотя исследовано и найдено, но остается непонятным для ищущих его; а неприступное – то, что не допускает и начала исследования и к чему никто не может приблизиться. Например, непостижимым называется то море, в котором погружаясь водолазы, даже спускающиеся в далекую глубину, не могут достигнуть конца, а неприступным называется то, чего и в начале невозможно ни искать, ни исследовать[4]. 3.3. Что ты скажешь на это? Для людей, скажешь, Он непостижим, но не для ангелов, не для вышних сил. Итак, ты ангел, скажи мне, и принадлежишь к сонму бестелесных сил? Разве ты не человек и не одной со мною природы, или ты забыл и о своей природе? Положим, что Бог неприступен только для людей, хотя этого не прибавлено, и не сказал Павел: для людей во свете живый неприступнем, а для ангелов не в неприступном; однако, если угодно, допустим это; но ты сам разве не человек? Хотя бы Он и не был неприступным для ангелов, как это относится к тебе, который состязаешься, исследуешь и утверждаешь, что Его существо постижимо для человеческой природы? А чтобы ты убедился, что Он неприступен не только для людей, но и для вышних сил, послушай, что говорит Исаия; когда же я называю Исаию, то привожу изречение Духа, ибо пророк вещает все по внушению Духа. «И бысть в лето, в неже умре Озиа царь, видех Господа сидяща на престоле высоце и превознесенне, и серафими стояху окрест Его, шесть крил единому и шесть крил другому, и двема убо покрываху лица своя, двема же покрываху ноги своя» (Ис. 6, 1–2). Почему, скажи мне, они покрывают лица и ограждаются крыльями? По чему же иному, как не потому, что не могут выносить блеска и лучей, исходящих от престола? Между тем они созерцали еще не самый свет беспримесный и не самую сущность чистую, но созерцаемое ими было только снисхождением.

---

[3] Свт. Иоанн Златоуст проводит различие между, с одной стороны, Самим Богом, т. е. Божественной сущностью и ипостасями Божиими, и с другой – Божественной славой, «неприступным светом», в которой пребывает Бог.

[4] Святитель проводит различие между, так сказать, «научной», эмпирической непостижимостью и онтологической неприступностью Бога. Так, творение неисчерпаемо для научного познания, но Бог «неприступен» для постижения тварью совсем по другой причине – из-за Своей нетварности.

Что такое снисхождение? То, когда Бог является не так, как Он есть, но показывает Себя столько, сколько имеющий созерцать Его способен к этому, приспособляя явление лица к немощи созерцающих. А что это было снисхождение, видно из самых слов: «Видех, – говорит пророк, – Господа седяща на престоле высоце и превознесенне»; но Бог не сидит, потому что это положение свойственно только телам; и на престоле, но Бог не объемлется престолом, потому что Божество неограниченно. Однако серафимы не могли сносить и снисхождения, хотя стояли близко: «...серафимы стояху окрест Его». По тому самому они и не могли взирать, что были близко; впрочем, словом окрест не место означается, но этим словом Дух Святый благоволил показать, что серафимы находятся ближе нас к существу Божию, однако и они не могут созерцать Его; поэтому пророк и говорит: и серафимы «стояху окрест Его», означая этим не место, но близостью по месту выражая, что они ближе нас к Богу; ибо мы не так знаем непостижимое, как небесныя силы, насколько они чище и мудрее и прозорливее человеческой природы. Как нестерпимость солнечных лучей не столько известна слепому, сколько зрячему, так и непостижимость Божию не столько знаем мы, сколько они; ибо как велико отличие слепого от зрячего, таково же различие между нами и ими. Таким образом, слыша слова пророка: «видех Господа», не предполагай, что он видел самое существо Его, но только снисхождение, и притом темнее, нежели вышние силы, так как он не мог видеть столько, сколько херувимы[5]. 3.4. Но что я говорю об этом блаженном Существе, когда для человека невозможно без страха взирать и на существо ангельское? Чтобы вы убедились в справедливости этого, я представлю вам человека, друга Божия, имевшего великое дерзновение по мудрости и праведности и прославившегося многими другими совершенствами, святого Даниила. Когда я скажу, как он изнемогал, ослабевал и падал при появлении ангела, то никто пусть не думает, будто он испытывал это по причине своей греховности и нечистой совести; но если несомненно душевное его дерзновение, то ясно обнаруживается в том немощь природы. Даниил «постился три седмицы дней, хлеба вожделенного не ел, и мясо и вино и сикера не входили в уста его, и мастию не мазался» (Дан. 10, 3). Когда же душа его, сделавшись посредством поста легче и духовнее, стала более способною к принятию явления, тогда он и увидел видение. Что же говорит он? «Воздвигох очи мои, и видех, и се муж облечен в ризу льняну, то есть в одежду священную, и чресла его препоясана златом светлым, тело же его аки фарсис, лице же его аки зрение молнии, очи же его аки свещы огнены, и мышцы его и

---

[5] Святитель утверждает абсолютную неприступность Бога по Его сущности и внутритроичной жизни не только для людей, но и святых ангелов. Ангелы, впрочем, имеют познание неприступности Божией, т. е. опытно, в открывающихся им символах, снисхождениях Божиих, познают, что Бог неприступен. Подробнее эта тема развивается в трактате «О небесной иерархии» Пс.-Дионисия Ареопагита.

голени аки зрак меди блещящияся, глас же словес его аки глас народа. И видех аз един явление, а мужи иже со мною не видеша, но ужас великий нападе на них, и отбегнуша в страсе, и не оста во мне крепость, и слава моя обратися в разсыпание» (Дан. 10, 5–8). Что значит: «...слава моя обратися в разсыпание»? Даниил был благообразный юноша, но страх при появлении ангела так изменил его, как изменяются обмирающие, произвел великую бледность и уничтожил здоровый цвет и всю свежесть лица его; почему он и говорит: «...обратися слава моя в разсыпание». Когда возница испугается и выпустит вожжи, то все лошади несутся стремглав и самая колесница опрокидывается; так обыкновенно бывает и с душею, когда ею овладевает страх и ужас; испугавшись и как бы опустив вожжи своего влияния на каждое из телесных чувств, она оставляет эти члены свободными, и они, не сдерживаемые ее силою, падают и изнемогают, как случилось тогда и с Даниилом. Что же ангел? Он поднял его и сказал: «Данииле, мужу желаний, разумей в словесех сих, яже аз глаголю к тебе, и стани на стоянии своем, яко ныне послан есмь к тебе» (Дан. 10, 11). Он встал в трепете. Когда же опять ангел стал говорить ему и сказал: «от дне, в оньже подал еси сердце твое еже трудитися пред Богом, услышана быша словеса твоя, аз же приидох в словесех твоих» (Дан. 10, 12), то он снова упал на землю, как случается с обмирающими. Обмершие, пробудившись, пришедши в себя и увидев, что мы держим их и окропляем лицо их холодною водою, часто опять обмирают на руках наших; так случилось и с пророком. Душа его от страха не могла снести даже вида явившегося [небесного] сослужителя[6] своего и вынести этого света, смутилась и порывалась освободиться от уз плоти, как бы от каких оков; но он еще удержал ее. Пусть выслушают это те, которые исследуют Владыку ангелов. Даниил, который смущал глаза львов и в человеческом теле имел силу выше человеческой, не вынес присутствия небожителя, но повергся бездыханным: «Обратися, – говорит он, – утроба моя в видении моем, и дыхание не оста во мне» (Дан. 10, 16–17). А те, которые столь далеки от добродетели этого праведника, хвалятся, что они со всею точностью познали самое Существо высочайшее, начальное и сотворившее мириады этих ангелов, из которых даже одного созерцать Даниил не имел силы. 3.5. Но обратим речь к прежнему предмету и покажем, что Бог недоступен взорам и вышних сил, даже и в своем снисхождении. Почему, скажи мне, серафимы ограждаются крыльями? Этим своим действием они возвещают апостольское изречение: «Во свете живый неприступнем» (1 Тим. 6, 16), и не только они, но и высшие их – херувимы. Серафимы стоят вблизи, а херувимы служат Богу престолами; это сказано о херувимах не потому, чтобы Бог нуждался в престоле, а чтобы отсюда ты уразумел достоинство этих сил. Послушай, что говорит о них и другой пророк: «И бысть слово Господне ко Иезекии-

[6] Обратим внимание, что Златоуст называет ангела «сослужителем» человека, ибо ангел сослужит человеку в служении Богу.

лю, сыну Вузиеву, при реце Ховар» (Иез. 1, 3). Иезекииль стоял тогда при реке Ховар, а Даниил при реке Тигре. Когда Бог намеревается показать рабам своим какое-нибудь дивное видение, то выводит их из городов на место, удаленное от шума, чтобы душа не развлекалась ничем, ни видимым, ни слышимым, но, наслаждаясь спокойствием, вся занялась созерцанием видения. Что же видел он? «Се облак, говорит он, грядяше от севера, и свет окрест, и огнь блистаяйся, и посреде его яко видение илектра, и свет в нем, и посреде подобие четырех животных: сие видение их, подобие человека в них. И четыри лица единому, и четыри крила единому. И высота бяше им, и страшны были, и плещы их исполнены очес, окрест четырем, и подобие над главою их яко твердь, яко видение кристалла страшное, простертое над главою их свыше, и крила их комуждо два, прикрывающе телеса их. И над твердию яко видение камене сапфира, и подобие престола на нем, и на подобии престола подобие якоже вид человечь сверху. И видех яко видение илектра от видения чресл и выше и от видения чресл даже до долу, видение огня, и свет его яко видение дуги, егда есть на облацех в день дождя» (Иез. 1, 4–6; 18–28). И после всего этого пророк, желая показать, что ни он сам, ни небесныя силы не приближались к чистому Существу, говорит: «Сие видение подобие славы Господни» (Иез. 11, 1). Видишь ли и там и здесь снисхождение? Однако и эти силы закрывают себя крыльями по той же причине, хотя они суть мудрейшие, разумнейшие и чистейшие силы. Откуда это видно? Из самых названий их. Как ангел называется так потому, что возвещает людям повеления Божии; и архангел называется так потому, что начальствует над ангелами, так и те небесные силы носят названия, показывающие нам их мудрость и чистоту; и как вообще крылья показывают высоту естества, – Гавриил представляется летящим не потому, чтобы у ангела были крылья, но чтобы ты знал, что он является человеческому роду из высочайших мест и вышних обителей, – так и у них крылья означают не что иное, как высоту естества их. Итак, крылья означают высоту естества, престол – то, что на них почивает Бог, глаза – прозорливость, присутствие близ престола и непрестанное славословие Бога – неусыпность и бодрость; точно так же и названия одних означают мудрость, а других – чистоту. Что значит херувим? Полное ведение. А что – серафим? Пламенные уста. Видишь ли, как названия выражают и чистоту и мудрость? Если же те, которые обладают полным ведением, не могут ясно созерцать даже снисхождения Божия, а имеют частное знание, как говорит Павел: «от части разумеваем, и зерцалом, и в гадании» (1 Кор. 12, 12), то какое было бы безумие – считать для себя известным и явным то, что и для них незримо? 3.6. Я желал бы теперь доказать, что Бог непостижим не только для херувимов и серафимов, но и для начал, и властей, и всякой сотворенной силы; но ум наш утомился, не от обилия, но от страшного содержания предметов речи. Душа трепещет и ужасается, долго занимаясь вышними созерцаниями. Низведем же с небес и успокоим ее, объятую ужасом, обратившись к обычному утешению. В чем это

утешение? В молитве о том, чтобы страждущие этою болезнью когда-нибудь выздоровели[7]. <...>

4.2. Осталось доказать, что ни начала, ни власти, ни господства, ни какая-либо другая сотворенная сила не имеет точного понятия о Боге. Есть и другие силы, которых мы не знаем и по именам. Представьте же безумие еретиков: мы не знаем даже имен рабов, а они исследуют самое существо Владыки. Есть ангелы и архангелы, престолы и господства, начала и власти; но не одни эти сонмы существуют да небесах, а бесконечные полчища и неисчислимые племена, которых не может изобразить никакое слово. Откуда же известно, что кроме этих сил есть много других, которых мы не знаем и по именам? Павел, сказав о первых, упоминает и о вторых, выражаясь о Христе так: «Посадил Его превыше всякаго начальства и власти и силы и всякаго имене, именуемаго не точию в веце сем, но и во грядущем» (Еф. 1, 21). Видите ли, что есть некоторые имена, которые будут известны там, а теперь неизвестны? Поэтому Павел и сказал: «Не точию в веце сем именуемыя, но и во грядущем». И удивительно ли, что они не имеют точного понятия о существе [Божием]? Это доказать нисколько не трудно; так как и о многих из дел домостроительства Божия не знают вышние силы, начала, власти, господства. А это я докажу словами апостола, что некоторые из них вместе с нами узнали о делах домостроительства Его, о которых раньше нас не знали, и не только узнали вместе с вами, но и чрез нас[8]. «Во инех родех не сказася, говорит апостол, якоже ныне открыся святым Его апостолом и пророком, быти языком снаследником и стелесником и спричастником обетования Его, – а обетования даны были иудеям, – благовествованием, ему же бых аз Павел служитель» (Еф. 3, 5–7). Откуда же видно, что вышние силы узнали об этом только ныне? Приведенные слова относятся к людям. Послушай. «Мне меншему всех святых, – говорит апостол, – дана бысть благодать сия, во языцех благовестити неизследованное богатство Христово» (Еф. 3, 8). Что значит «неизследованное»? То, что не может быть найдено, и не только не может быть найдено, но даже и изследываемо. Пусть эти [еретики] опять послушают, как часто и непрерывно он бросает в них стрелы. Если богатство «неизследимо», то как может быть не неизследимым Податель богатства? «И просветити всех, что есть смотрение тайны сокровенныя в Бозе, да скажется ныне началом и властем церковию многоразличная премудрость Божия» (Еф. 3, 9–10). Слышишь ли, что небесные силы узнали все это теперь, а не прежде? Что замышляет царь, того не знает щитоносец. Да скажется ныне началам и властям Церковью многоразличная премудрость Божия. Посмотри, ка-

---

[7] Святитель призывает своих слушателей к молитве об исправлении еретиков-аномеев, считавших, что Божия сущность постижима.

[8] Мысль, развитая впоследствии свт. Григорием Паламой, – о том, что не только люди получают некоторое познание через ангелов, но и ангелы были посвящены в таинство Домостроительства спасения во всей полноте только через людей.

кая честь оказана человеческому роду: вместе с нами и чрез нас вышние силы узнали тайны Царя. Но откуда видно, что апостол говорит здесь о небесных силах? Началами и властями он называет иногда и демонов: «Несть наша брань к крови и плоти, но к началом и ко властем и к миродержителем тмы века сего» (Еф. 6, 12). Не о демонах ли и здесь говорит он, что они тогда узнали об этом? Нет, он говорит о вышних силах; сказав: «началом и властем», он присовокупил: «на небесных». Эти начала и власти – небесные, а те начала и власти поднебесные, поэтому он называл последних и миродержителями, выражая, что небо для них недоступно и что всю свою власть они обнаруживают в здешнем мире. 4.3.]Видишь ли, что небесные силы узнали это вместе с нами и чрез нас? Но теперь я поведу речь в уплату долга и покажу, что существа Божия не знают ни начала, ни власти. Кто говорит об этом? Уже не Павел, не Исаия, не Иезекииль, но другой святой сосуд, сам сын грома, возлюбленный ученик Христов Иоанн, возлежавший на персях Господних и почерпавший из них божественные струи. Что же говорит он? «Бога никтоже виде нигдеже» (Ин. 1, 18). Поистине – сын грома: издал голос громче трубы, который может пристыдить всех прекословящих. Однако обратим внимание и на то, что, по-видимому, противоречит этому. Что, скажи мне, вещаешь ты, Иоанн? «Бога никтоже виде нигдеже»? Что же нам думать, когда пророки говорят, что они видели Бога? Так Исаия говорит: «Видех Господа седяща на престоле высоце и превознесенне» (Ис. 6, 1); также и Даниил: «Зрях, дондеже престоли поставишася, и Ветхий денми себе» (Дан. 7, 9); и Михей: «Видех Господа Бога Израилева, седящаго на престоле своем» (3 Цар. 22, 19); и еще другой пророк: «Видех Господа, стояща на жертвеннице, и рече [ми]: порази очистилище» (Ам. 9, 1). И много можно собрать таких свидетельств. Как же Иоанн говорит, что «Бога никтоже виде нигдеже»? Нужно знать, что он говорит о точном понятии и ясном видении. А все, виденное пророками, было снисхождением, и никто из них не созерцал чистого существа Божия, как видно из того, что каждый из них созерцал Бога различным образом. Бог есть существо простое, не сложное и не имеющее образа; а они все видели Его под различными образами. Это также объявляет Бог чрез другого пророка, и удостоверяя, что пророки видели не чистую сущность, говорит: «Аз видения умножих и в руках пророческих уподобихся» (Ос. 12, 10); не самую сущность Мою показывал Я, говорит Он, но снисходил приспособительно к немощи созерцавших. Притом Иоанн говорит не о людях только, что «Бога никтоже виде нигдеже»; это известно было и из вышесказанного, то есть из пророческого изречения, в котором говорится: «Аз видения умножих и в руках пророческих уподобихся, и из ответа, данного Моисею; именно, когда Моисей желал видеть Бога лицем к лицу, то Он сказал ему: не узрит человек лице Мое, и жив будет» (Исх. 33, 20). Таким образом, это уже было известно нам и не подлежало сомнению. Итак, не об одном нашем роде, но и вышних силах говорит Иоанн: что «Бога никтоже виде нигдеже»: поэтому он и указывает на Единородного как на учителя этого догмата. Чтобы кто-

нибудь не сказал: откуда это известно? – он присовокупляет: «Единородный Сын сый в лоне Отчи, той исповеда» (Ин. 1, 18), приводя достоверного свидетеля и учителя этого догмата. Если бы он хотел объяснить нам изречение Моисеево, то излишне было бы говорить, что Единородный исповедал это; не сказал бы он: «Единородный, той исповеда», потому что еще прежде, нежели произнес это Иоанн, наученный Единородным, возвестил нам о том же пророк, наученный Богом. А так как Иоанн хотел открыть нам нечто большее сказанного прежде, именно то, что и вышние силы не видят Бога, то он и приводит учителем Единородного. Под видением же здесь разумей знание; у бестелесных сил нет ни зрачков, ни глаз, ни ресниц; но что у нас видение, то у них знание. Таким образом, когда ты слышишь, что «Бога никтоже виде нигдеже», разумей то, что никто не познал Бога по существу, во всей точности. И когда услышишь о серафимах, что они закрывали глаза и отвращали взоры, и о херувимах, что они делали то же самое, не думай, что у них есть глаза или зрачки – это принадлежности тел; но веруй, что чрез это пророк указывает на их знание. Когда пророк говорит, что они не могли видеть снисходящего Бога, то разумеет не что иное, как то, что они не могут воспринять ясного знания о Нем и точного постижения и не дерзают пристально смотреть не только на чистое и совершеннейшее существо, но и на самое снисхождение Его. А пристально смотреть значит знать. Поэтому евангелист, признавая, что человеческой природе несвойственно знать это и что Бог непостижим даже для вышних сил, выставляет нам учителем этого догмата Самого сидящего одесную Бога и знающего это в точности. Притом он не просто сказал: Сын, хотя и этого слова было бы достаточно для того, чтобы заградить уста бесстыдных; ибо как много называвшихся христами, но истинный Христос один, и много называвшихся господами, но Господь один, и много называвшихся богами, но Бог один; так многие называются и сынами, но Сын один, и прибавка члена (ὁ) достаточно может показать преимущество Единородного. Однако евангелист не удовольствовался этим, но, сказав: «Бога никтоже виде нигдеже», присовокупил: «Единородный Сын, сый в лоне Отчи, той исповеда». Сначала он сказал: Единородный, а потом: Сын; потому что многие по общности этого названия уничтожают Его славу, почитая Его одним из многих [сынов], так как название Сын есть общее всем. Посему апостол сначала поставил название Единородный как принадлежащее Ему исключительно, собственно и несвойственное никому другому, чтобы ты был уверен, что и то общее название [Сын] не есть общее, но Его собственное, исключительное и никому другому не свойственное так, как Ему. 4.4. Чтобы пояснить сказанное мною, я раскрою то же самое полнее. Название сын принадлежит и людям, принадлежит и Христу, но нам не собственно, а Ему собственно; название же единородный принадлежит только Ему, никому другому не принадлежит даже и несобственно. Итак, чтобы из названия, не принадлежащего никому, кроме Его одного, ты заключил, что и другое название, принадлежащее многим, есть Его собственное, апостол сначала сказал:

Единородный, а потом: Сын. Если же для тебя недостаточно и этого, говорит он, то я приведу еще третье [понятие], хотя простое и человеческое, однако такое, которое может и пресмыкающихся по земле возвести к мысли о славе Единородного. Какое же это? «Сый в лоне Отчи». Выражение простое, но достаточное для означения близости, если мы будем понимать его богоприлично. Как слыша о престоле и сидении одесную, ты представляешь не престол, не место и не очертание, но под названием престола и общением в сидении разумеешь одинаковость и равенство чести, так и слыша о лоне, представляй не лоно и не место, но под названием лона разумей близость и дерзновение Сына в отношении к Родившему. Пребывание в лоне гораздо яснее, нежели сидение одесную, открывает и изображает нам близость Его к Родившему, потому что ни Отец не мог бы иметь Сына в своем лоне, если бы Он был не одного и того же с Ним существа, ни Сын не перенес бы пребывания в лоне Отчем, если бы существо Его было ниже. Посему, так как Сын и Единородный, пребывающий в лоне Отчем, в точности знает все Отчее, то евангелист и употребил эти слова, чтобы представить точное знание Сына об Отце, потому что речь была о знании, а если это не так, то для чего упомянуто лоно? Если Бог не есть существо телесное, как и действительно Он не таков, и если приведенное выражение не указывает ни на сродство, ни на близость к Родившему, то оно поставлено без причины и напрасно, не доставляя нам никакой пользы. Но оно поставлено не напрасно, – нет, Дух ничего не вещает напрасно, а показывает близость Сына к Отцу. Евангелист, изрекая ту великую истину, что и вышние твари не видят Бога, то есть не знают Его в точности, и желая представить достоверного учителя этой истины, употребляет приведенные слова, чтобы ты верил во всем Ему как Сыну, как Единородному и как пребывающему в лоне Отчем и ни в чем уже не сомневался. Если бы никто не оказался столь бесстыдным, чтобы спорить, то я сказал бы, что это слово доказывает и вечность. Как в словах, сказанных Моисею: «Аз есмь сый» (Исх. 3, 14), мы разумеем вечность; так и в этом изречении: «Сый в лоне Отчи» можно разуметь вечное существование Сына в лоне Отца. Итак, всем этим у нас доказано, что существо Божие непостижимо для всякой твари; затем остается доказать, что только Сын и Дух Святой знают Его со всею точностью. <…>

5.3. Сказав, что он знает Отца с точностью, Христос вместе с тем привел и причину, почему Он знает. Какая же эта причина? Бытие от Него; а доказательством бытия от Него служит опять то, что Он знает Отца с точностью; ибо потому Он знает Отца совершенно, что имеет бытие от Него; признаком же бытия от Него служит совершенное знание Его. Никакое существо не может хорошо знать высшего существа, хотя бы между ними было и малое расстояние. Послушай, что говорит пророк об ангелах и человеческом роде, как не велико различие между ними. Сказав: «Что есть человек, яко помниши его, или сын человечь, яко посещаеши его?» – он присовокупил: «Умалил еси его малым чим от ангел» (Пс. 8, 5–6). И однако так как несомненно есть между ними некоторое расстояние, хотя и малое, мы не зна-

ем с точностью существа ангелов и не можем узнать его, сколько бы ни размышляли о нем. 5.4. Но что я говорю об ангелах, когда мы не знаем хорошо, или, вернее, нисколько не знаем даже сущности нашей души?[9] А если те будут спорить, будто знают ее, то спроси, что такое душа по существу: воздух ли, или дыхание, или ветер, или огонь? Они скажут, что душа не есть ни одна из этих вещей, потому что все они телесны, а душа бестелесна. Итак, они не знают ни ангелов, ни собственных своих душ, а утверждают, будто знают с точностью Владыку и Создателя всего? Что может быть хуже такого безумия? Но для чего я говорю: что такое душа по существу? Даже и того нельзя сказать, как она находится в нашем теле. Что можно сказать об этом? То ли, что она распростирается по составу тела? Но это нелепо потому, что это свойственно телам, а к душе это не относится, как видно из того, что часто и по отсечении рук и ног она остается целою и нисколько не сокращается от искажения тела. Или она не находится во всем теле, а сосредоточена в какой-нибудь его части? В таком случае прочие части необходимо должны быть мертвыми; потому что бездушное совершенно мертво. Но и этого сказать нельзя. Таким образом, то, что душа существует в нашем теле, мы знаем, а как она существует, этого не знаем. Познание о ней Бог сокрыл от нас для того, чтобы сильнее заградить нам уста, удержать нас и заставить оставаться внизу, а не любопытствовать и не исследовать того, что выше нас. Впрочем, чтобы нам не доказывать этого соображениями разума, мы опять обратимся к Писанию. «Не яко Отца видел есть кто, говорит [Господь], токмо сый от Бога, сей виде Отца» (Ин. 6, 46). Что же из этого? – скажут, – этим изречением еще не приписывается Сыну совершенное знание. То, что тварь не знает Отца, Он выразил в словах: «Не яко Отца видел есть кто», и то, что Сын знает Его, Он также выразил в прибавлении: «...токмо сый от Бога, сей виде Отца»; но что Он знает Отца совершенно и так, как Самого Себя, это еще не доказано. Можно думать, скажут, что вполне не знает Его ни тварь, ни Сын, и что Сын, хотя имеет понятие об Отце более ясное, нежели тварь, но также несовершенное. То, что Он видит Отца, каков Он есть, и знает Его, Он сказал; а что Он знает Его совершенно и так, как самого Себя, этого еще не объявил. Но хотите ли, я докажу и это Писаниями, и именно изречением самого Христа? Послушаем, что говорит Он к иудеям: «Якоже знает Мя Отец, и Аз знаю Отца» (Ин. 10, 15). Какого еще хочешь ты знания совершеннее этого? Спроси возражающего: совершенно ли Отец знает Сына и точно ли имеет всякое знание о Нем, так что ничто не сокрыто от Него касательно Сына, но Ему принадлежит полное знание? Да, скажет он. Итак, когда ты услышишь, что и Сын знает Отца так, как Он – Сына, не ищи больше ничего, когда знание их совершенно одинаково. То же самое выражает Он и в другом месте, когда говорит: «Никтоже знает Сына,

[9] Аргумент, встречающийся у многих отцов, например у св. Григория Нисского: человек не может знать не только сущности Божией, но и сущности ангелов и даже сущности своей собственной души.

токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти» (Мф. 11, 27). А открывает Он об Отце не столько, сколько Сам знает, но сколько мы вмещаем. Так поступает не только Христос, но даже Павел, который говорит своим ученикам: «Не могох вам глаголати яко духовным, но яко плотяным, яко младенцем о Христе: млеком вы напоих, а не брашном: ибо не у можасте» (1 Кор. 3, 1–2). Но, скажут, он говорил это только коринфянам. А что, если я докажу, что он знал и нечто другое, чего не знал никто из людей, и умер, зная это один из всех людей? Где же сказано об этом? В Послании к коринфянам, где он сам говорит: «Слышал неизреченны глаголы, ихже не леть есть человеку глаголати» (2 Кор. 12, 4). И однако тот самый, который слышал тогда неизреченны глаголы, «ихже не леть есть человеку глаголати», имел знание частное и гораздо меньшее будущего. Сам он, сказав то, сказал и это: «от части разумеваем, и от части пророчествуем», и еще: «егда бех младенец, яко младенец глаголах, яко младенец мудрствовах, яко младенец смышлях», и еще: «вижу ныне яко зерцалом в гадании, тогда же лицем к лицу» (1 Кор. 13, 9–12). Из этого открывается нам вся лживость еретиков; если самое существо неведомо не в том, что оно существует, а в том, каково оно, то было бы крайне безумно давать ему название[10]. Даже если бы оно было известно и познано, и тогда нам было бы не безопасно самим от себя давать наименование существу Владыки. Если Павел не осмелился дать названия вышним силам, но сказав, что Бог посадил Христа «превыше всякаго началства и власти и силы, и всякаго имене именуемаго не точию в веце сем, но и во грядущем» (Еф. 1, 21), и научив нас, что есть такие названия сил, которые мы узнаем только в будущем, не дерзнул сам заменить их другими и даже исследовать их, то какого прощения или какого оправдания могут удостоиться те, которые дерзают поступать так в отношении к существу Владыки? Если самое существо [Божие] неведомо, то надобно удаляться от них, как от сумасшедших. То, что Бог не рожден, известно; а что это название есть название Его существа, этого не сказал никакой пророк, не открыл никакой апостол, никакой евангелист[11]. И это вполне понятно, потому что, не зная самого существа, как они могли бы назвать его по имени? 5.5. <...> Но чтобы нам не пустословить, выставляя на вид не нуждающееся в опровержении, окончим теперь речь против них и всецело обратимся к молитве; и чем более они оказывают нечестия, тем более мы будем просить и молиться о них, чтобы они когда-нибудь оставили свое безумие. «Сие бо приятно пред Спасителем нашим Богом, иже всем человеком хощет спастися и в разум истины приити» (1 Тим. 2, 3–4).

---

[10] Здесь Златоуст проводит различие между знанием о бытии Бога (что Он – есть) и тем, какова Божественная сущность. Это различие фундаментально для святоотеческой мысли.

[11] Златоуст проводит здесь различие между «нерожденностью» как тем, что мы знаем «о» Боге, и «нерожденностью» как определением сущности Бога, на что претендовали аномеи.

АПОЛЛИНАРИЙ ЛАОДИКИЙСКИЙ

Исследования последних двух столетий со всей ясностью показывают, что Аполлинарий, епископ Лаодикии, является одной из ключевых фигур в истории догматики и христианской мысли в целом. Без обращения к его наследию невозможно понять не только процесс становления православной христологии, сформировавшейся во многом в борьбе с учением Аполлинария и его явных и неявных последователей (к последним можно причислить и монофизитов, и монофелитов), но и историю становления православной триадологии, в которой Аполлинарий сыграл, несомненно, важную роль.

Значение Аполлинария не только в истории христианского учения, но и в истории христианской мысли и культуры признавалось и его противниками. Так, св. Епифаний Кипрский называет его «ученейшим мужем... получившим образование не случайное... искушенным во всяком виде диалектики и софистическом искусстве», говорит он и то, что Аполлинарий «и в других отношениях был по жизни честнейшим, и у православных пребывал всегда в любви, будучи поставляем в число самых первых до самого проповедания этого [т. е. того, которое и составляет ересь аполлинарианства] учения»[1]. Тот факт, что молодой Василий Великий, придерживавшийся сначала учения подобосущников, обращался за разъяснением термина «единосущный» к Аполлинарию Лаодикийскому, бывшему тогда известнейшим борцом с арианством, прославленным своими трудами, другом и соратником св. Афанасия Александрийского, говорит о многом. Вскоре после переписки с Аполлинарием (она датируется 359–362 гг.) св. Василий тоже стал «единосущником», так что вполне можно говорить о влиянии на него Аполлинария[2], как и на становление триадологии Каппадокийцев в целом. О масштабе Аполлинария как мыслителя говорит то, что он, видимо, первый из христианских писателей, вступил в явную полемику с неоплатонической мыслью, написав сочинение в 30 книгах против философа Порфирия, к сожалению, не дошедшее до нас. Некоторые произведения Аполлинария или отрывки из них (как, например, публикуемое ниже «Подробное изложение веры») веками распространялись в христианской среде, подписанные именами православных святых – св. Григория Чудотворца, св. Афанасия Великого, и далеко не все подобные псевдоэпиграфы были распознаны как подлог аполлинариан, вероятно, в силу весьма тонкого, порой не уло-

---

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] *Епифаний Кипрский.* Панарион 77.25, цит. по изд.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 5. М., 1882. Сс. 211–212.

[2] См.: *Riedmatten de, H.* La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée // The Journal Theological Studies. 7:2, 1956. Pp. 199–210; *Святитель Василий Великий.* Переписка с Аполлинарием Лаодикийским / Пер. и комм. П. Михайлова под ред. Ю. Шичалина // Богословский сборник. 12, 2003. Сс. 71–78.

вимого различия между его мыслью и мыслью православных отцов. Это тоже делает изучение Аполлинария весьма важным.

Прежде чем перейти к обзору учения лаодикийца, приведем его краткую биографию[3]. Родился Аполлинарий ок. 310–315 гг. Его отец, в честь которого и был назван Аполлинарий-младший, был родом из Александрии; он переселился оттуда сначала в Берит (Бейрут), а потом осел в Лаодикии Сирийской (морской порт, к югу от Антиохии); по профессии он был грамматиком. С детства Аполлинарий-младший имел возможность изучать литературу и искусство красноречия, среди его учителей был знаменитый ритор из язычников Епифаний. Однако отец-христианин способствовал не только светскому обучению сына, но и его воцерковлению: продолжая учебу у Епифания, Аполлинарий становится чтецом в церкви Лаодикии, где его отец был пресвитером.

Важными в жизни Аполлинария были его близкие, можно сказать дружеские, отношения со св. Афанасием Александрийским. Когда начались эти отношения, точно не известно. Известно лишь то, что, когда в 345 г. умер арианский епископ Александрии, в связи с чем восточный император Констанций позволил вернуться св. Афанасию на свою кафедру из ссылки, где он находился с 339 г., и на следующий год, по пути домой, св. Афанасий проезжал через Лаодикию, то, хотя Георгий Лаодикийский категорически запретил своим клирикам вступать в общение с Афанасием (он обвинял его в савеллианстве и считал лишенным епископства), Аполлинарий вместе со своим отцом радушно встретил его, вступил с ним в общение, за что подвергся отлучению. Не исключено, однако, что Аполлинарий (может быть, благодаря александрийским связям отца) переписывался со св. Афанасием уже и до этого. Как бы то ни было, они стали соратниками в борьбе с арианской ересью и, вероятно, поддерживали постоянную переписку в течение долгого времени[4].

Сведения о жизни и деятельности Аполлинария с 346 по 362 г. весьма скудны. Известно, однако, что во время царствования Юлиана Отступника, а может и до этого, Аполлинарий вместе со своим отцом осуществили грандиозный проект по переложению книг Ветхого и Нового Заветов с использованием литературных форм античности (поэзии Гомера и Пиндара, трагедии Еврипида, диалогов Платона), таким образом, «вокультуривая» христианское учение в формах, знакомых просвещенным современникам, и доказывая, вопреки Юлиану, что языческое наследие принадлежит христианам не меньше,

---

[3] В изложении биографии Аполлинария мы следуем главным образом фундаментальному исследованию Шпоерл (*Spoerl K.* A Study of the Kata Meros Pistis by Apollinarius of Laodicea. University of Toronto, 1991). Несколько иную версию биографии и основной богословской проблематики Аполлинария мы находим в фундаментальном труде А. А. Спасского: Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895. [Переизд: СПб., 2005.]

[4] См.: *Liebard J.* Two friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea // Zeitschrift für antikes Christentum. 10:11, 2006. Pp. 56–66.

чем язычникам. К сожалению, из этих сочинений Аполлинария-старшего и младшего до нас практически ничего не дошло, однако в свое время они принесли Аполлинарию широкую известность.

Кроме того, Аполлинарий активно выступал как богослов и церковный полемист. В разное время им были написаны сочинения полемического характера, направленные против ариан, аномеев, Оригена; позднее же ему пришлось защищать свое христологическое учение против критики его Каппадокийцами. Одной из важных сторон богословской деятельности Аполлинария являлась его явная и неявная полемика с Маркеллом Анкирским, который, как известно, был тоже долгое время близок со св. Афанасием Александрийским[5], но в своей триадологии, да и в христологии был «по другую сторону» от св. Афанасия, чем Аполлинарий. Мы еще обратимся к этому вопросу ниже. Как бы то ни было, в 360-е гг. у Аполлинария была стойкая слава выдающегося церковного писателя, защитника Никейской веры и друга св. Афанасия, и не случайно именно к нему обратился молодой Василий за разъяснением термина «единосущие». Трудно сказать когда именно, но еще до 362 г. Аполлинарий стал епископом Лаодикии у христиан, стоявших на позициях Никейского вероисповедания и находившихся в общении с Римом и св. Афанасием. Посланцы Аполлинария участвовали в Александрийском соборе 362 г., собранном по инициативе св. Афанасия, где, в частности, решалась проблема уврачевания Антиохийского раскола. Экклесиологическая ситуация в Лаодикии осложнялась тем, что там было два епископа – Пелагий, исторически связанный с партией полуарианской, но постепенно сдвигавшийся в своей вере к принятию «единосущия» (его признавали Каппадокийцы, и впоследствии он принял участие во II Вселенском соборе), и Аполлинарий, который находился в общении со св. Афанасием; ситуация напоминала ту, что сложилась в Антиохии после ссылки Евстафия Антиохийского, когда там, помимо арианской, образовались две не-арианских группы: твердых «староникейцев», последователей Евстафия, возглавляемых Павлином (она неизменно находилась в общении со св. Афанасием и с Римом), и группа Мелетия Антиохийского, имевшая на разных этапах своего становления контакты с полуарианами, компрометировавшие ее в глазах «староникейцев», а по своей вере пришедшая в конечном счете к тому же, что и Каппадокийцы, которые были в общении с Мелетием. Что касается Лаодикии, то, возможно, образование там группы последователей Аполлинария было связано с тем, что Пелагий, как происходивший от полуарианского епископата, несмотря на свою приверженность «единосущию», не был там принят некоторыми православными, так что образовалось две партии, каждая из которых имела общение с весьма авторитетными православными иерархами – борцами с арианством. Все эти подробности важны, поскольку наличие в Антиохии и близлежащей Лаодикии нескольких партий,

---

[5] См.: *Liebard J.* Two friends of Athanasius... и статью, посвященную св. Афанасию, в настоящем томе «Антологии».

исповедавших «единосущие» и признававших Никею, но не признававших друг друга, подталкивало их к постановке вопроса о догматической чистоте каждой и углублению, иногда чрезмерному, в догматические тонкости для доказательства своей исключительной правоты. Какую именно политику проводил Аполлинарий в отношении антиохийского раскола после 362 г., точно неизвестно, хотя наиболее вероятно, что он, как и св. Афанасий, до определенного времени поддерживал партию Павлина.

О деятельности Аполлинария и его месте в церковно-политической борьбе в период с 362 по 373 г. точных сведений нет. Вероятней всего, он продолжал укреплять свои позиции в качестве выдающегося писателя и церковного деятеля, стоящего на позициях Никейского исповедания. Всплывает имя Аполлинария в следующий раз лишь в 373–375 гг. в связи с полемикой вокруг обвинения Евстафием Севастийским Василия Великого в общении с савеллианами, к числу которых Евстафий приписал и Аполлинария. Обвинение Аполлинария в савеллианстве было совершенно несправедливым (это понятно всякому, кто прочтет публикуемое ниже «Подробное изложение веры»). Тем не менее следует иметь в виду, что в «савеллианстве» обвиняли своих противников не только ариане и полуариане, но в пылу полемики такой ярлык могли вешать и сторонники Мелетия (и те, кто находился с ним в общении) сторонникам Павлина, т. е. «старонікейцам». Факт тот, что св. Василий, который в те годы пытался безуспешно привлечь Евтафия Севастийского (некогда своего учителя) в союзники, не стал опровергать обвинения Аполлинария в савеллианстве. Письмо 131 св. Василия Евстафию[6] свидетельствует одновременно о том, что между св. Василием и Аполлинарием связь не прерывалась, и о том, что в это время, т. е. ок. 373 г., их отношения явно охладились. Вероятнее всего причиной тому было то, что Аполлинарий в конфликте в Антиохии не поддерживал партию Мелетия и не вступал с ней в общение; все же «никейцы», отвергавшие Мелетия, автоматически оказывались «савеллианами». Как бы то ни было, ничего определенного о заблуждениях Аполлинария св. Василий в это время еще не пишет[7]. Однако во внутреннем конфликте в Лаодикии св. Василий в то время, судя по всему, занял сторону Пелагия, к которому как епископу Лаодикийскому обращено его письмо 254 (ок. 376 г.). Характерно, что в то время, когда св. Василий безуспешно пытался привлечь Евстафия в ряды своих союзников, и тот все более скло-

---

[6] В дореволюционном издании писем св. Василия оно значится как письмо Олимпию (см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. СПб., 1911. Ч. 3. Сс. 154–155).

[7] Он лишь выражает догадку, что одно сочинение, направленное против него (сам это письмо он не читал), было написано Аполлинарием. Писал ли в это время Аполлинарий что-то против св. Василия, сказать нельзя. В другом письме (244) св. Василий, напротив, пишет: «Аполлинария никогда не почитал врагом, а за иное и уважаю этого человека», хотя в то же время отрицает тесные связи с ним и говорит, что не входил в подробности его учения (см.: Там же, с. 303).

нялся к ереси македонян, т. е. к отрицанию Божественности Святого Духа[8], сам св. Василий хотя и отвергал ересь Македония, но по икономии не называл Святого Духа Богом, однако Аполлинарий, напротив, в это время уже ясно исповедовал Святого Духа Богом (возможно, первым из никейской партии, т. е. еще и до св. Григория Богослова), что видно и по публикуемому ниже «Подробному изложению веры».

Ситуация во взаимоотношениях всех вовлеченных в антиохийский конфликт сторон еще более осложнилась, когда на церковно-политическую арену в 376 г. вышел ученик Аполлинария Виталий. Пресвитер Виталий, известный своей аскетической жизнью и популярный как пастырь, принадлежал церковной группе Мелетия, но по неизвестной причине разошелся с его учеником Флавианом и порвал с мелетианами. В 376 г. он предпринял путешествие в Рим, где получил подтверждение православности своего исповедания от папы Дамаса. Трудно сказать, ради чего было предпринято это путешествие Виталия в Рим и что имел в виду папа, давая это подтверждение[9], несомненно, однако, что Виталий и Аполлинарий употребили его ради своих целей. В том же 376 г. Аполлинарий поставил Виталия епископом Антиохии. Причина такого шага не вполне понятна, т. е. ясно, что «мелетиане» не признавались и прежде Аполлинарием, но постановка Виталия в епископы Антиохии была, безусловно, шагом, направленным и против церкви Павлина, которую Аполлинарий до сих пор признавал. Ниже мы еще вернемся к гипотезе относительно того, чем сам для себя оправдывал Аполлинарий такой шаг, в самом же общем виде можно сказать, что, вероятно, в области вероучения он считал «староникейца» Павлина не достаточно определенно исповедующим Три Лица (или ипостаси) во Святой Троице; кроме того, возможно, Аполлинарий и Виталий считали, что сам Павлин не способен стать силой, консолидирующей всех неариан в Антиохии, тем более таким центром не мог для них быть Мелетий и его ученик Флавиан, унаследовавший кафедру от него. Не исключено, что уже тогда Аполлинарий и Виталий считали себя единственными хранителями истинного православия в Антиохии из-за особенностей своего христологического учения, в правильности которого они были убеждены. Есть вероятность и того, что это Павлин не принял в общение Виталия, заподозрив его в христологической ереси, характерной позднее для аполлинариан, и вследствии этого Виталий, уже

---

[8] Из-за приверженности своего бывшего учителя этой ереси св. Василий в конечном счете с ним и порвал.

[9] Для папы Дамаса единственной православной группой в Антиохии была церковь, возглавляемая Павлином, и возможно, что уход Виталия от Мелетия предполагал для Дамаса переход его к Павлину, а т. к. Мелетий казался Дамасу полуарианином, то папа и дал подтверждение ушедшему от Мелетия Виталию, что он чист от подозрений в полуарианстве и может присоединиться к общине Павлина. Известно, впрочем, что вскоре Дамас, узнавший о подозрениях в адрес «аполлинариан», написал еще одно письмо, где обусловил присоединение Виталия признанием у Христа человеческого ума наряду с Божеством.

отделившийся от Мелетия, оказался отделен от всех. Факт тот, что именно поставление Виталия епископом Антиохии стало началом создания отдельной «аполлинарианской» иерархии, которая распространилась не только в Антиохии, но и во многих других местах, в частности в Бейруте. Аполлинарий, таким образом, взял на себя смелость стать лидером целого направления в одном из церковно-политических движений того времени. Фактически он создавал свою Церковь, точнее, раскол, усугубив антиохийскую схизму. Обладая поэтическим талантом, он писал новые церковные песнопения, в которых отражались особенности его догматического учения, вводил новые догматические формулы в церковные молитвы.

Не удивительно, что именно с этого времени св. Василий Великий начинает свое жесткое обличение Аполлинария (см.: Письма 263, 265 и 214), затем к борьбе с Аполлинарием подключились и два других Каппадокийца. Другим противником Аполлинария стал св. Епифаний Кипрский, который, видимо, в 376 г. специально приехал в Антиохию, пытаясь примирить Виталия, которого он уважал как подвижника, с Павлином, но достичь мира не смог, а вместо этого убедился в том, что Виталий действительно отрицает у Христа наличие человеческого ума. Вопрос о христологической «ереси Аполлинария», который на Востоке до этого времени, по крайней мере в никейской партии, широко не обсуждался, со времени образования аполлинарианской иерархии стал весьма актуален. Св. Василий настоял, чтобы ересь Аполлинария, т. е. непризнание во Христе полноты человеческой природы (исключение из нее ума), была осуждена в Риме. В результате Аполлинарий был анафематствован, как и его ученик Тимофей, епископ Бейрута, на соборе в Риме в конце 377 или в начале 378 г., в котором участвовал и Петр Александрийский. Это осуждение было подтверждено на соборах в 378 г. в Александрии, в 379 г. в Антиохии, на II Вселенском соборе в Константинополе (381 г.) и еще раз в Риме (382 г.). В декабре 383 г. и январе 384 г. аполлинарианам было официально запрещено властью собираться для богослужения и поставлять своих клириков. Нет сомнений, однако, что Аполлинарий продолжал активную деятельность, отстаивая свое учение, а аполлинарианские общины продолжали собираться – в том числе и в Назианзе, о чем св. Григорий Богослов сообщает в письме Нектарию Константинопольскому[10]. Умер Аполлинарий в преклонном возрасте, так и не примирившись с Церковью, не позднее 392 г.; однако влияние его богословия, его догматических формулировок и идей (во многом унаследованных монофизитами и монофелитами) сказывалось в христологической полемике еще как минимум до VII в., а его триадологическое учение как важный этап в становлении православной триадологии и по сей день привлекает внимание патрологов и историков Церкви. Обратимся теперь кратко к богословию Аполлинария.

---

[10] Письмо 2, см. рус. пер. в изд.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. М., 1994. С. 6.

Вопрос о вкладе Аполлинария в триадологию тесно связан с церковно-политической борьбой вокруг Антиохии. Здесь, согласно гипотезе Келли Маккарти Шпоерл, многие годы плодотворно занимающейся наследием Аполлинария[11], важную роль могло сыграть противостояние Аполлинария Маркеллу Анкирскому, т. е. внутренний спор в лагере друзей и соратников св. Афанасия. До его кончины (т. е. до 373 г.) авторитет Афанасия все же сдерживал Аполлинария от внесения раскола внутрь никейской партии. Однако уже после кончины св. Афанасия поставление Виталия в Антиохии, скорее всего, было внутренне мотивировано для Аполлинария несогласием с богословием Маркелла, к тому времени повсеместно осуждавшимся на Востоке – не только арианами, евномианами и подобосущниками, но и, например, Каппадокийцами. Павлин находился в общении с Маркеллом и тем самым компрометировал себя в глазах, с одной стороны, сторонников Мелетия (так, для св. Василия Великого это было одной из причин весьма сдержанного отношения к Павлину, несмотря на то что последнего признавал св. Афанасий и Рим[12]), и с другой – Аполлинария. А поскольку последний не признавал и Мелетия из-за его контактов с полуарианами, то Аполлинарий и счел себя вправе поставить своего сторонника в Антиохии в пику как мелетианам, так и партии Павлина. Под этим углом и следует, очевидно, рассматривать особенности богословия Аполлинария, предложившего свой вариант творческого развития Никейского вероисповедания, в котором бы сочеталось учение о единосущии с четким и недвусмысленным исповеданием различия Лиц, извечно пребывающих тождественными в Своем не сводимом друг к другу существовании, т. е. ипостасей. Исповедание, в котором выражалась эта вера, Аполлинарий и сформулировал в публикуемом ниже «Подробном изложении веры» (Κατὰ μέρος πίστις), написанном, вероятно, еще до конфликта Аполлинария (и Виталия) с Павлином, но проливающим свет на возможные причины этого конфликта[13].

Что касается его повода, то, как известно, св. Афанасий до самых последних дней, несмотря на настояния св. Василия Великого, отказывался анафематствовать Маркелла Анкирского и вступил в 371 г. в

---

[11] См.: *Spoerl K.* Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition // The Journal of Theological Studies. 45, 1994. Pp. 545–568.

[12] Так, в 263-м письме св. Василий пишет, что его «огорчает наклонность Павлина к учению Маркелла и то, что последователей его допускает без различения в общение с собой. Вы же… знаете, что Маркеллово учение в ничто ставит упование наше, Сына исповедуя не в собственной Ипостаси, но проявившимся и опять возвратившимся в Того, из Кого произошел, и об Утешителе не допуская, чтобы имел Он собственную Свою самостоятельность» (цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого… Ч. 3. С. 330).

[13] Шпоерл датирует это произведение 358–362 гг. (см.: *Spoerl K.* A Study of the Kata Meros Pistis… P. 363), т. е. задолго до поставления Виталия епископом в Антиохии; если эта датировка верна, то конфликт Аполлинария с промаркелловски настроенным Павлином был следствием продуманной богословской позиции.

общение с диаконом Евгением, представлявшим сторонников Маркелла[14]. В общение с Маркеллом, очевидно, в это же время или чуть позднее вступил и Павлин, и хотя учение «маркеллиан» претерпело серьезные изменения со времен полемики Маркелла с Астерием, на Востоке его однозначно считали еретиком, неосавеллианином, упраздняющим различие ипостасей Троицы и несводимость Их друг к другу. Аполлинарий неоднократно обвинял Павлина в склонности к савеллианству и симпатиях к Маркеллу[15].

Разумеется, в первую очередь в «Подробном изложении веры», написанном в период арианских споров, анафематствуются мнения, так или иначе ассоциирующиеся с арианством или его разновидностями, но наряду с этим Аполлинарий явным образом анафематствует и тех, кто исповедует одно Лицо (πρόσωπον) в Боге, и здесь наиболее вероятно, он имеет в виду Маркелла, который, например, писал в полемике с арианином Астерием: «Если же он хочет услышать и другое его пророчество, дающее нам подтверждение того, что Бог – один, [вот оно]. Он говорит: "Я – первый, и в предстоящем Я есмь" (Ис. 41, 4). Ведь [местоимение] "Я" указывает на одно лицо (πρόσωπον); два слова свидетельствуют нам об одном лице. Ибо, сказав "Я", он прибавляет "есмь", чтобы посредством двух частей речи, местоимения и глагола, удостоверить божественную Монаду»[16]. Нет сомнений, впрочем, что Маркелл в этом фрагменте рассматривает не «внутреннее устроение» Троицы, но лишь настаивает на том, что Бог – Единица. Проблема в том, однако, что соответствующего понятийного языка для описания троичности у него нет, а язык трех ипостасей, или трех Лиц, он не принимал.

В своей полемике с Маркеллом Аполлинарий, судя по всему, широко использует «наработки» Евсевия Кесарийского в его антимаркелловских трактатах. Однако если Евсевий критикует Маркелла с полуарианских позиций, то Аполлинарий делает это с позиций единосущия. Это касается, в частности, критики учения Маркелла, встречающегося в его трактате «Против Астерия», в рамках которого можно понять, что Логос для него – своего рода сила Отца, реализующаяся в творении мира как энергия, наподобие слова внутреннего, становящегося словом произносимым, а не самостоятельная ипостась (или Лицо), существующая с Отцом предвечно.

Что касается христологии, то, по мнению Шпоерл[17], формулы Аполлинария, направленные против учащих о двух Лицах во Христе и двух природах (как, очевидно, и двух волях), имеют свое происхождение не в связи с полемикой с учением Диодора Тарсского (как считалось прежде)[18] – учением, которое в будущем станет характерно

---

[14] См. статью о Маркелле Анкирском в данном томе «Антологии».

[15] См.: *Spoerl K.* A Study of the Kata Meros Pistis… Pp. 63–64.

[16] *Маркелл Анкирский.* Против Астерия, фр. 76, пер. А. Ю. Братухина.

[17] См.: *Spoerl K.* Apollinarian Christology… Pp. 554–556.

[18] Впрочем, факт полемики Аполлинария с Диодором Тарсским Шпоерл тоже признает, но считает, что эта полемика имела место позднее.

для антиохийской школы и выльется в несторианство, – а в связи с полемикой с Маркеллом Анкирским и Фотином Сирмийским, подозревавшимися в адопционизме. Эта гипотеза требует еще тщательной проверки. Как бы то ни было, не приходится сомневаться, что если Аполлинарий всячески отстаивал единство Лица Сына Божия воплощенного, в том числе и за счет упразднения в Нем разумного, человеческого, волевого начала, то у Маркелла мы находим прямо противоположную тенденцию. Маркеллу, в частности, ничего не стоило написать, что воля Христа противостояла воле Отца в Гефсимании[19], Аполлинарий же категорически исключает такое противостояние и полностью подчиняет плоть во Христе Его Божеству: «Ведь Бог, воплотившись в человеческой плоти, сохранил Свое Собственное действие [энергию] нетронутой, поскольку Его ум оставался непобежденным душевными и плотскими страстями и управлял плотью и движениями плоти божественно и безгрешно, и не только не был порабощен смертью, но и разрешил [узы] смерти»[20].

Весьма вероятно, что одной из главных причин появления того, что составляет ересь аполлинарианства, и было желание обеспечить невозможность во Христе противоречия воле Божией, поскольку Аполлинарий, в отличие от Маркелла, очевидно, хорошо понимал, что такого противоречия не только не было, но и быть не могло. В самом деле, если верить фрагменту из Κατὰ μέρος πίστις, сохраненному в списке, приводимом Леонтием Византийским, то Аполлинарий именно так и ставил вопрос: «Целый [т. е. имеющий ум] человек не чист от греха в настоящей жизни, согласно Писаниям, поскольку он не может согласовать свои действия с действиями Божиими, и из-за этого не свободен от смерти»[21]. Именно после этого утверждения Аполлинария в списке Леонтия следует приведенное чуть выше «моноэнергистское» исповедание. Наконец, сразу за этим утверждением о божественном управлении во Христе следует эксплицитное утверждение о том, что в Нем не могло быть ни двух Лиц, ни двух природ (οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις).

На другой возможный источник специфичного для Аполлинария учения об отсутствии у Христа человеческого ума и замещении

---

[19] См. во фр. 73: «Какое согласие [с Отцом может быть] в час страстей у Того, Кто говорит: "Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия", прибавляя: "впрочем, не как Я хочу, но как Ты" (Мф. 26, 39). Ибо слова: "Да минует Меня чаша сия" не характеризуют сказавшего их как единодушного [с Отцом], а следующее за ними высказывание не содержит, как кажется, ничего, что указывало бы на согласие [между ними]. Ведь Он говорит: "Да будет не Моя, но Твоя, Отче, воля" (ср.: Мф. 26, 42; Лк. 22, 42). Ты слышишь, что буква указывает на бросающееся в глаза несогласие желающего и нежелающего. Ибо тот факт, что Отец желал, ясен из того, что случилось желаемое Им; а то, что Сын не желал, явствует из того, что Он просил об избавлении [от этого]» (пер. А. Ю. Братухина).

[20] Подробное изложение веры 31. Как мы видим из этого места и ряда других мест, Аполлинарий говорит о движениях плоти, но не говорит о ее действии или воле.

[21] Подробное изложение веры 30, список Леонтия.

его Божеством указывает св. Епифаний Кипрский. Рассказывая о своей беседе с учеником и ставленником Аполлинария Виталием в Антиохии, св. Епифаний, среди прочего, сообщает, что Виталий, как выяснилось в их беседе, считает, что ум тождественен ипостаси, т. е. что если бы у Христа был человеческий ум, то это означало бы, что помимо ипостаси Логоса во Христе была бы еще другая, человеческая ипостась. Именно этого, т. е. наличия двух Сынов в одном Христе – Сына Божия (Логоса) и Сына Человеческого (Иисуса), скорее всего, и хотели избежать Аполлинарий и Виталий, и, чтобы достичь это, они и ставили на место человеческого ума во Христе Божественный Логос, что сразу решало все проблемы – и проблему упразднения возможности «борьбы воль», и проблему наличия двух субъектов или двух лиц (или ипостасей). Однако, как замечает св. Епифаний: «Ни я, ни кто-либо из сынов Церкви не почитает наш ум ипостасью, но считаем некоторою силою, от Бога нам данною и в нас существующею»[22]. Таким образом, в основе ереси Аполлинария лежало вполне традиционное для платонизма, но не принятое христианской мыслью отождествление «личности» с разумной душой[23]. Что же касается проблемы диоэнергизма, а именно того, как обеспечить, чтобы наличие во Христе двух природных воль не привело к тому, что в Нем могла возникнуть внутренняя борьба, т. е. грех, то эта проблема была решена лишь в VII в. в спорах прп. Максима Исповедника с моноэнергистами и монофелитами.

Мы не можем здесь останавливаться на всех аспектах учения Аполлинария; некоторые из них, впрочем, обсуждаются в статье, посвященной полемике с его учением. Здесь же, предваряя публикацию русского перевода единственного полностью сохранившегося богословского трактата Аполлинария, отметим его вклад в становление православной триадологии, который не отрицает и св. Епифаний. Замечательно и исповедание Аполлианарием, возможно первым из всех христианских авторов IV в., Божества Святого Духа; впрочем, позднее св. Григорий Богослов высказывал мнение, что Аполлинарий хоть и исповедал, что Святой Дух – Бог, но все равно сохранил черты субординационизма, т. е. св. Григорий не признавал тропическое учение Аполлинария вполне православным[24]. Безусловно, однако, что на тот момент, когда писалось Κατὰ μέρος πίστις, это произведение (за вычетом сомнительных христологических пассажей) представляло собой важный шаг в истории раскрытия Никейской веры.

Г. И. Беневич

---

[22] *Епифаний Кипрский.* Панарион 77.35, цит. по изд.: Творения святого Епифания Кипрского… Ч. 5. С. 228.

[23] См.: *Платон.* Алкивиад большой 1, 130a–131a, где говорится, что «человек – это его душа» или человек – это душа, пользующаяся телом.

[24] Письмо 3, см. рус. пер. в изд.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах… Т. 2. С. 14.

Аполлинарий Лаодикийский

ПОДРОБНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ВЕРЫ[1]

1. Ненавистны и чужды апостольскому исповеданию те, кто говорят, что Сын – [нечто] присоединенное к Отцу, [возникшее] из ничего или из исторгнутого [Отцом] начала (ἀρχῆς), и кто также думает и о Святом Духе; и говорящие, что Сын делается Богом и Святой Дух освящается по дару и благодати; кто Имя Сына делает общим с [именем] рабов, «перворожденным из тварей» (Кол. 1, 5), тем самым говоря, что Он подобно [им] из не-сущего, и что Он был первым создан; и не исповедующие единственного Единородного Сына, сущего с Отцом, предавшего Себя, чтобы быть сопричтенным к смертным, и потому считающегося «первородным»; описывающие рождение Сына от Отца, наподобие человеческого [рождения] посредством измеримого отрезка времени и не исповедующие безначальным эон Родителя и Рожденного; те, кто вводят три разобщенные и чуждые [друг другу] поклонения, хотя есть лишь одно и единое законное служение, которое мы имеем, получив его свыше через Закон и Пророков, и которое было подтверждено Господом и проповедано апостолами. Не менее чужды [истинной вере] те, кто не исповедуют Троицу из Трех Лиц (προσώπων), согласно истине, но нечестиво воображающие в Единице (μονάδι) [нечто] тройственное, [образованное] составлением и считающие, что Сын в Боге [является] мудростью, подобно человеческой мудрости, благодаря которой люди и мудры, и представляющие Его Словом по образу слова произносимого или мыслимого, а не единой и уникальной ипостасью (ὑποστάσει).

2. Церковное же исповедание и спасающая мир вера о воплощении Слова [состоит в том], что Он предал Себя человеческой плоти, которую воспринял от Марии, оставшись в [Своей] тождественности и не переменившись в Божестве и не претерпев [в Нем] никакого изменения. Он соединился с плотью, уподобляясь людям, так что плоть была соединена с Божеством, а Божество восприняло страдательность плоти в исполнении таинства. После же разрушения [уз] смерти святая плоть [Его] была облечена в постоянное бесстрастие и неизменное бессмертие, поскольку изначальная человеческая кра-

---

© Г. И. Беневич, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд.: *Su Cristo: il grande dibattito nel IV secolo. Testi originali di Apollinaire,* Epifanio, Gregorio *di* Nazianzo, Gregorio *di* Nissa e altri / Intr., trad. E. Bellini. Milano, 1977. Pp. 26–47. Примечания составлены Г. И. Беневичем. Настоящее сочинение Аполлинария циркулировало, будучи подписано именем св. Григория Чудотворца, однако уже св. Феодорит Кирский, а затем св. Евлогий Александрийский, Леонтий Византийский и прп. Максим Исповедник однозначно идентифицировали его как сочинение Аполлинария (см.: *Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского… Сс. 134–180).

сота была воспринята божественной силой и предоставлена всем людям в усвоении веры.

Если же некие и здесь фальсифицируют святую веру, либо присваивая человеческое (как то преуспеяние и страдание, и приложение славы) Божеству, либо отделяя преуспевающую и страдающую плоть от Божества, словно она существует сама по себе, таковые также вне церковного спасительного исповедания.

2. Итак, никто не может знать Отца, если не признает Сына, ибо Сын – это Премудрость, посредством Которой все было сотворено. Твари открывают Премудрость, и Бог познается в Премудрости. Однако Божия Премудрость не такая, какой обладает человек, но совершенная, происшедшая от совершенного Бога, и пребывающая вовеки, не так, как человеческая мысль, которая преходяща, и его слово, произнесенное, а потом не сущее. Потому-то Он не только Премудрость, но и Бог, не только Слово, но и Сын. Если же кто-либо познает Бога из [рассмотрения] тварей или узнает Его из божественных Писаний, то невозможно без Премудрости Его познать или услышать о Нем, и тот, кто правильно призывает Бога, совершает это через Сына, и тот, кто приближается к Нему надлежащим образом, делает это через Сына. Но невозможно приблизиться к Сыну без Духа, ибо Дух – это и жизнь, и святая форма[2] (μόρφωσις) всего, и, посылая Дух через Сына, Бог уподобляет творение Себе.

3. Итак, один – Бог [и] Отец, один – Сын, Слово, один – Дух, жизнь, освящение всего. И нет иного Бога, кроме Отца, ни иного Сына, кроме Слова, ни иного Духа, кроме животворящего освящающего. Если святые и называются богами, и сыновьями, и духами, они не исполняются [всем] Духом и не уподобляются [во всей полноте] Сыну и Богу.

4. Но если кто-либо говорит так, что Сын – Бог, поскольку Он тоже получил полноту Божества, а не потому, что Он был рожден от Божества, то он отрицает Слово, отрицает Премудрость, разрушает знание о Боге, [таковой] впал в поклонение твари, принял нечестие эллинов, вернулся к [этому] нечестию, стал подражать неверию иудеев, которые, принимая, что Сын, Который был от Бога, был сыном человеческим, не поверили, что Он – Бог, и не использовали Его Сыном Божиим. Нечестиво ведь думать, что Слово Божие, как слово человеческое, и что дела Его пребывают, а Он Сам – нет.

5. Но если кто-то говорит, что Христу Слово повелевало совершить все дела[, которые Он совершил], таковой делает и Слово Божие бездеятельным, и чин Господина переменяет на [чин] раба. Ибо все, чему повелевают, и все тварное не способно творить. Ибо все тварное никоим образом не может сделаться равным Творцу так, чтобы оно могло сотворить другие вещи так же, как оно было сотворено Им.

6. Далее, если кто-либо говорит, что Святой Дух – тварь освященная, то он не сможет помыслить, что все освящается Духом. Ибо Тот,

---

[2] Или: формообразующая сила.

Кто освящает что-либо одно, освящает и все. Таким образом, лишающий Святого Духа Его освящающей силы, отрицает и источник освящения и не сможет сопричесть Его вместе с Отцом и Сыном. Таковой отвергнет святое крещение и не будет уже исповедовать Святую и поклоняемую Троицу.

7. [Необходимо] либо всю Троицу мыслить согласно с естественным и истинным мнением, либо мы принуждены будем сказать, что это Единица, а не Троица, либо мы должны будем сопричесть тварное вместе со Творцом и твари вместе с Господином всего и освящаемое вместе с Освящающим, хотя ничто тварное не может быть сопричтено к Троице. Но ведь крещение, призывание и поклонение совершается во имя Святой Троицы. Ибо если славы три, то пусть будет и три поклонения у тех, кто нечестиво почитает твари. Если разделены те, кто относятся к поклоняемой природе, пусть и поклоняемые будут разделены ими. Но вечное не должно быть поклоняемо вместе с «новым» (πρόσφατα). Ибо все имеющее начало – новое, поскольку Сущий прежде веков – всемогущ и неизмерим.

8. Таким образом, предполагающий, что жизнь Сына и Святого Духа имеет начало во времени, тем самым отделяет Сына и Духа от счисления их с Отцом. Ибо необходимо, чтобы, как мы исповедуем одну славу, так исповедовать и одну сущность (οὐσίαν) или Божество и одну вечность Троицы.

9. Воплощение Слова – главизна нашего спасения. Итак, мы верим, что в то время как Божество [Слова] осталось неизменным, воплощение Его совершилось ради обновления человечества. Ибо ни изменения, ни преложения, ни ограничения не возникло в Духе, в отношении <святой> силы Божией, но та же самая сила сохранилась и исполнила дело воплощения ради спасения мира. Пожив на земле как человек, Слово Божие сохранило такое же божественное присутствие во всем. Он исполнил все, будучи смешан (συγκεκράμενος) с плотью особым образом, и Его сила сохранила бесстрастие, когда возникали страдания, относящиеся к плоти.

10. Итак, тот, кто относит страдания к [Божией] силе, нечестив. Ибо Господь славы явился в человеческом облике (σχήματι), показав воочию на земле человеческое домостроительство. Своими деяниями Он исполнил Закон за человечество, Своими страданиями Он разрешил [узы] страдания, Своею смертью Он разрушил смерть и Своим воскресением Он воздвиг жизнь. Мы чаем Его славного пришествия с небес ради жизни и суда над миром, когда совершится воскресение мертвых, чтобы совершилось воздаяние всем по достоинству [каждого].

11. Некие же люди заняты страшными упражнениями [ума, направленными, по сути,] против Святой Троицы, отрицая, что есть Три Лица (πρόσωπα), то есть вводя безыпостасное лицо (ἀνυπόστατον πρόσωπον). Из-за Нее [Троицы] мы бежим [ереси] Савеллия, утверждающего, что тождественны Отец и Сын. Савеллий говорит, что Произносящий – это Отец, а Сын – это Слово, пребывающее в Отце и появляющееся в определенное время творения, а затем, пос-

ле исполнения всего, Оно возвращается в Бога. <И то же самое он говорит и о Духе.>

12. Мы же верим, что три Лица (πρόσωπα), Отец, Сын и Дух, были явлены как имеющие единое Божество. Ибо Божество, засвидетельствованное как одно по природе в Троице, подтверждает единство природы, поскольку это Божество собственно для Отца, согласно сказанному: «Один Бог Отец» (1 Кор. 8, 6), и [Оно же –] отцовское наследие Сына, согласно реченному: «и Слово было Бог» (Ин. 1, 1), и существование Духом Божиим свойственно по природе Духу, как и сказано Павлом: «Вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас» (1 Кор. 3, 16).

13. Ведь, с одной стороны, лицо (πρόσωπον) показывает, что каждый [т. е. Отец, Сын и Святой Дух] как таковой есть и существует (ὑφεστάναι), с другой же стороны, Божество – собственно Отцу, и когда говорится, что Божество Трех одно, [Павел] свидетельствует, что собственное (ἴδιον) Отцу присуще Сыну и Духу. Итак, если будет сказано, что в трех Лицах одно Божество, то и Троица со всею силою подтвердится, и Единое [Существо] не рассечется, и природное единство Сына и Духа с Отцом будет исповедано. Но если кто-то говорит об одном Лице как об одном Божестве, то ведь двое [Лиц, т. е. Сын и Дух] не [нечто] одно в одном [Отце].

14. Ибо Павел провозглашает, что Отец – один в отношении Божества, о Сыне же говорит об одном в отношении Господства: «Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (ср.: 1 Кор. 8, 6). Итак, <если>, с одной стороны, один Бог, а с другой – один Господь, но только одно Лицо, в соответствии с одним Божеством Господства, то как же верить в «из Которого» и «Которым», как сказано выше?

15. Итак, мы ни отделяем Господства от Божества, ни отчуждаем одного от другого, но соединяем их так, как это соответствует делу и истине, именуя Сына Богом, по свойственному Отцу, поскольку Он – образ Отца и порождение, и обращаясь к Отцу как к Господу, по имени единого Господа, поскольку Отец – начало (ἀρχήν) и родитель Господа. То же мы говорим и о Духе, поскольку Он обладает тем же единством с Сыном, каким Сын обладает с Отцом. Итак, пусть Ипостась (ὑπόστασις) Отца признается по именованию: «Бог», но пусть и Сын не будет отделен от этого имени, поскольку Он от Бога. И также пусть признается Лицо Сына по именованию: «Господь», но пусть и Бог, Который Господь, поскольку Он – Отец Господа, не будет отделен от этого имени. Поскольку господствовать – это свойство Сына, ибо Он сотворил через Себя и правит всем, что создал, то «господствовать» свойственно Отцу в высшем смысле, так как Он – Отец Господствующего.

18. Итак, мы говорим и то, что Троица – один Бог, но не так, будто мы понимаем это в том смысле, что Один составлен из трех (ибо часть, осуществляемая (ὑφεστάμενον) из составления, несовершенна), но в том смысле, что, как Отец – начало и Родитель, Сын – образ и Порождение Отца. Если бы кто-нибудь сказал: «Как же может

быть один Бог, если Сын действительно Бог от Бога?», мы бы ответили: «По причине принципа, согласно которому Отец – одно начало», а если кто-то [снова] спросит: «Как это, что один Господь, если Отец тоже Господь?», дадим опять тот же ответ: «Поскольку Он – Отец Господа», и эта трудность для нас больше не возникнет.

19. Опять же, если нечестивые скажут: «Как это три Лица – не три бога, если предполагается, что они обладают одним Божеством?», мы ответим: «Поскольку Бог – начало и Отец Сына, а Тот – образ и порождение Отца, а не Его брат, и также и Дух – Дух Божий, по написанному: «Дух есть Бог» (Ин. 4, 24)

20. Это было открыто свыше и пророком Давидом: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его – все воинство их» (Пс. 32, 6), было написано и то, что в начале творения «Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2), и Павел писал к римлянам, говоря: «Вы не по плоти живете, а по Духу, если только Дух Божий живет в вас» (Рим. 8, 9).

21. Опять же, Павел говорит: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 11), и снова: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, [чтобы] опять [жить] в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: "Авва, Отче!"» (Рим. 8, 14–15), и опять: «Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом» (Рим. 9, 1).

22. И снова: «Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святого, обогатились надеждою» (Рим. 15, 13), и опять же в Послании к тем же Римлянам Павел говорит: «Но писал вам, братия, с некоторою смелостью, отчасти как бы в напоминание вам, по данной мне от Бога благодати быть служителем Иисуса Христа у язычников и [совершать] священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно [Богу]. Итак я могу похвалиться в Иисусе Христе в том, что [относится] к Богу, ибо не осмелюсь сказать что-нибудь такое, чего не совершил Христос через меня, в покорении язычников [вере], словом и делом, силою знамений и чудес, силою Духа Божия» (Рим. 15, 30).

23. Так было написано в Послании к Римлянам, а в Послании к Коринфянам [Павел] снова говорит, что «слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении Духа и силы, чтобы вера ваша [утверждалась] не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2, 4–5), и снова он говорит: «Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл [это] Духом Своим; ибо Дух все проницает, и глубины Божии. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой муд-

рости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным» (1 Кор. 2, 9–11).

24. Видишь, во всем Писании возвещается, что Дух – Бог, и нигде Он не именуется тварью. Почему же нечестивые так говорят, хотя Господь послал учеников «крестить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф. 28, 19)? Следует бесспорно исповедовать, что Они имеют общность (κοινωνίαν) и единство, поскольку не может быть трех Божеств, Господств или Святынь, но истинно следует исповедовать Три Лица, постоянно остающиеся [Тремя], как и единство Трех.

Ибо так и можно правильно веровать о Посылающем и Посылаемом, поскольку как Отец посылает Сына, так и Сын посылает Духа. Но одно Лицо само по себе не может послать Себя. Ибо никто ведь не скажет, что Отец воплотился.

Ибо [истинное] исповедание веры не следует смешивать с ложными мнениями ересей. Необходимо, чтобы наши мысли следовали за божественными и апостольскими учениями и чтобы наши бессильные фантазии не терзали учения божественной веры.

25. Но если они скажут: «Как это три Лица и одно Божество?» – мы им ответим, что Три суть Лица, потому что одно [Лицо] Бога и Отца, одно [Лицо] – Господа, Его Сына, и одно – Святого Духа, но Божество одно, поскольку Сын – образ Отца, то есть Бог от Бога, и что Святой Дух подобным же образом зовется Богом, и это по природе, по самой сущности [Божией], а не причастию Ему. [А еще мы скажем], что сущность Троицы одна, не та, что у тварей.

26. Ибо не одна сущность у Бога и тварей, поскольку никто из тварей не Бог по сущности. Но также никто из них и не Господь по сущности, но Бог и Отец – один, и Сын, наш Господь – один, и Святой Дух – один. И мы также говорим, что Троица – одно Божество, одно Господство и одна Святыня, потому что Отец – начало Господа, родивший Его [пред]вечно, а Господь – прототип Духа. Ибо так [именно] Отец – Господь, а Сын – Бог, и как было сказано о Боге: «Дух есть Бог» (Ин. 4, 24).

27. Итак, мы исповедуем одного Бога истинного, одно начало, и одного Сына – Бога истинного от Бога истинного, имеющего Божество Отца по природе, то есть единосущного Отцу, и [мы исповедуем] одного Святого Духа по причине Его истинной природы, освящающего и животворящего все, получающего Свое существование из сущности Бога. Мы анафематствуем тех, кто говорит, что Сын или Святой Дух – твари, и мы исповедуем, что все остальное было сотворено как тварное и служебное Богом через Сына <и> было освящено Святым Духом.

28. Далее, мы исповедуем, что Сын Божий стал Сыном человеческим, не по имени [только], но поистине, восприняв плоть от Девы Марии. И мы исповедуем, что Тот же – совершенный Сын Божий и Тот же – Сын человеческий, одно Лицо, и что поклонение Слова и плоти, которую Оно восприняло, – одно. И мы анафематствуем разделяющих поклонение на одно божественное, а другое – человече-

ское и поклоняющихся Человеку, рожденному от Марии, как будто Он отличен от Бога, рожденного от Бога. Ибо мы знаем, что «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1), и мы поклоняемся тому, кто стал Человеком ради нашего спасения, не как тому, кто равным стал в равном [Ему] теле, но как Господу, принявшему зрак рабий.

29. Мы исповедуем страдания Господа по плоти, воскресение силою Его Божества, восхождение на небеса и Его славное пришествие, когда Он придет судить живых и мертвых и ради вечной жизни святых.

30. Поскольку же некоторые, пытаясь опрокинуть нашу веру в Господа нашего Иисуса Христа, сильно удручили нас, исповедуя, что Он был не Богом воплощенным, но Человеком, соединенным с Богом, из-за этого мы формулируем это исповедание в связи с вышесказанной верой, отвергая возражения неверия. Ведь Бог, воплотившись в человеческой плоти, сохранил Свое собственное действие [энергию] нетронутой, поскольку Его ум оставался непобежденным душевными и плотскими страстями и управлял плотью и движениями плоти божественно и безгрешно, и не только не был порабощен смертью, но и разрешил [узы] смерти.

31. Не имеющий плоти, явившийся во плоти – истинный Бог, совершенный истинным и божественным совершенством, ни два Лица, ни две природы (οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις). Ибо мы не говорим, что поклоняемся четырем Лицам: Богу, и Сыну Божиему, и Человеку, и Святому Духу. Так что мы анафематствуем тех, кто столь нечестив, что в божественное славословие включает Человека. Ибо мы говорим, что Слово Божие стало человеком ради нашего спасения, чтобы мы могли получить подобие небесного человека и быть обожены по подобию истинного Сына Божия по природе и по плоти Сына Человеческого, Господа нашего Иисуса Христа.

32. Итак, мы веруем в одного Бога, начало, Бога Закона и Евангелия, справедливого и благого, и в одного Господа Иисуса Христа, истинного Бога, то есть истинный образ истинного Бога, Творца всего видимого и невидимого, Сына Божия Единородного Рожденного и вечное Слово, живого и существующего (ὑφεστῶτα) и действенного всегда со-сущего с Отцом, и в одного Святого Духа. И мы веруем в славное пришествие Сына Божия, воспринявшего плоть от Девы, претерпевшего страдания и смерть ради нас, воскресшего в третий день, взятого на небеса; веруем в Его славное будущее пришествие, и в одну Святую Церковь и в прощение грехов, и в воскресение плоти и вечную жизнь.

33. Мы веруем, что Сын и Святой Дух единосущны Отцу, и что сущность Троицы одна, то есть одно Божество, поскольку Отец по природе нерожден, а Сын рожден Отцом в истинном рождении, а не в творении по воле Отца, а Святой Дух из сущности Отца вечно посылаем через Сына как освящение всего творения.

34. Исповедуем и то, что Слово воплотилось и явилось через плотское рождение от Девы, не как действие [Божие], действующее в

человеке. Считаем, что общники с отрицающими «единосущие» как чуждое Писанию, и говорящие, что нечто в Троице тварно и отделяющие [это] от Божества, то есть одной природы, чужды [Церкви], и у нас нет общения ни с кем из таких людей.

35. Один Бог Отец, единое Божество, и Сын тоже – Бог как истинный образ Единого, и единое Божество по причине Его рождения и природы, которую Он имеет от Отца. Сын – один Господь, как и Святой Дух, ниспосылающий господство Сына освящаемому творению. Сын пребывал в мире, восприняв плоть от Девы, которую исполнил Святым Духом ради освящения нас всех. Предав Свою плоть на смерть ради всеобщего воскресения, Он разрушил смерть Своим воскресением. Он взошел на небеса, вознося и прославляя человека в Себе Самом, и придет во второй раз, чтобы восстановить вечную жизнь в нас, <хранящих и исполняющих Его заповеди>.

36. Один и тот же Сын и до воплощения, и после воплощения, человек и Бог, каждый как Один. Не так, что Бог Слово – одно Лицо, а человек Иисус – другое, но Сам предсуществующий Сын пришел, чтобы соединиться с плотью, взятой от Марии, составив Себя как совершенного и святого и безгрешного человека и домостроительствуя ради обновления человечества и спасения всего.

37. Бог-Отец – совершенное Лицо – имеет Сына совершенного, поскольку Он истинно рожден Им, не как произносимое слово, не как сын по усыновлению, как ангелы и люди зовутся сыновьями Божиими, но как Сын, Бог сущий по природе. Святой Дух тоже совершен, поскольку Он подается Богом через Сына тем, кто усыновляются как сыновья, живой и животворящий, святой и освящающий тех, кто приобщается Ему, не как дуновение, выдыхаемое человеком, безыпостасное (ἀνυπόστατον)[3], но как имеющий жизнь от Бога. По этой причине Троица поклоняется, прославляется и почитается, и Ей воздается служение, поскольку Отец постигается в Сыне, ибо Сын из Него, а Сын прославляется в Отце, поскольку Он от Отца и является во Святом Духе освящаемым.

38. Что Троица почитается без разделения или отчуждения [Лиц], Павел учит во Втором Послании к Коринфянам, говоря так. «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога-Отца, и общение Святого Духа со всеми вами» (2 Кор. 13, 13). Он опять указывает на это в Послании, говоря: «Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас [есть] Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1, 21–22). Еще яснее в этом же Послании он пишет так: «Доныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все открытым лицем, как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 15–18).

---

[3] Т. е. не имеющее непреходящего самостоятельного бытия.

39. Снова Павел говорит: «...чтобы смертное поглощено было жизнью. На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа» (2 Кор. 5, 4–5), и снова он говорит: «Но во всем являем себя, как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах» и так далее, а затем продолжает: «в благости, в Духе Святом, в нелицемерной любви, в слове истины, в силе Божией» (2 Кор. 6, 4–7). Видишь, даже здесь святой различает Святую Троицу, именуя Бога, и Слово, и Святого Духа.

40. И снова он говорит: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас? Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог» (1 Кор. 3, 16–17), и снова: «И такими были некоторые из вас; но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6, 11), и снова: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, а думаю, и я имею Духа Божия» (1 Кор. 6, 19; 7, 40).

41. Опять же говоря о том, как сыны Израилевы были крещены в облаке и в море, [Павел] также говорит, что «все пили одно и то же духовное питие: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор. 10, 4), и снова он говорит: «Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым. Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо как Ему угодно. Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12, 3–13). <...>[4]. Видишь, Дух неотделим от Божества, и что никто, мыслящий благочестиво, не предположит, что Он – тварь.

42. В Послании к Евреям Павел опять же пишет так: «то как мы избежим, вознерадев о толиком спасении, которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими [от Него], при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле?» (Евр. 2, 3–4), и снова в том же Послании он говорит: «Почему, как говорит Дух Святый, ныне, когда услышите глас Его, не ожесточите сердец ваших, как во время ропота, в день искушения в пустыне, где искушали

[4] Цитата непонятного происхождения, возможно, результат порчи текста, – выпущена нами.

Меня отцы ваши, испытывали Меня, и видели дела Мои сорок лет. Посему Я вознегодовал на оный род и сказал: непрестанно заблуждаются сердцем, не познали они путей Моих; посему Я поклялся во гневе Моем, что они не войдут в покой Мой» (Евр. 3, 7–11). И пусть ни в коем случае не думают, что Павел здесь отделяет Святой Дух от Божества Отца и Сына, но он ясно показывает, что произносимое Святым Духом происходит от Лица Бога, как если бы это произносилось Богом, как это и передано в приведенной выше цитате.

43. Следовательно, по этой причине веруем, что Святая Троица – Один Бог, поклоняемый в соответствии со свидетельствами Божественного Писания, впрочем, у нас есть бесчисленные свидетельства отовсюду в Священном Писании, которые свидетельствуют все вместе о церковной и апостольской вере.

Леонтий Византийский

ПРОТИВ АПОЛЛИНАРИСТСКИХ ПОДЛОГОВ[5]

27. Итак, мы исповедуем одного Бога истинного как одно начало, и одного Сына – Бога истинного от Бога истинного, имеющего Божество Отца по природе, то есть единосущного Отцу, и [мы исповедуем] одного Святого Духа по причине Его истинной природы, освящающего и животворящего все, получающего Свое существование из сущности Бога <через Сына>. Мы анафематствуем тех, кто говорит, что Сын или Святой Дух – твари, и тех, кто утверждает, что было, когда Сын или Святой Дух не существовали. Мы исповедуем, что все остальное было сотворено и освящено как тварное и служебное Богом через Сына во Святом Духе.

28. Далее, мы исповедуем, что Сын Божий стал Сыном человеческим, не по имени [только], но поистине, восприняв плоть от Девы Марии. И Он – один совершенный, а не два совершенных, соединенных, – Сын Божий и Сын человеческий. Мы исповедуем одну Ипостась и одно Лицо и одно поклонение Слова и плоти. И мы анафематствуем говорящих о двух и разделяющих формы поклонения на одно – божественное, а другое – человеческое и поклоняющихся Человеку, рожденному от Марии, как будто Он отличен от Бога, рожденного от Бога.

29. Мы исповедуем страдания Господа по плоти, воскресение силою Его Божества, восхождение на небеса и Его славное пришествие, когда Он придет судить живых и мертвых и ради вечной жизни освященных.

30. Поскольку же некоторые, пытаясь опрокинуть нашу веру в Господа нашего Иисуса Христа, сильно удручили нас, исповедуя, что

---

[5] Варианты некоторых мест, сохранившиеся в другой редакции у Леонтия Византийского в сочинении «Adversus fraudes Apollinaristarum» (PG 86b, 1972–1973).

Он был не Богом воплощенным, но Человеком, соединенным с Богом, из-за этого мы формулируем это исповедание в связи с вышесказанной верой, отвергая возражения неверия и лицемерные доводы, утверждающие, что Он был Богом, воспринявшим всего человека. Ведь целый человек не чист от греха в настоящей жизни, согласно Писаниям, поскольку он не может согласовать свои действия с действиями Божиими, и из-за этого не свободен от смерти; Бог же, соединившись с человеческой плотью, сохранил Свое собственное действие [энергию] нетронутой, поскольку Его ум оставался непобежденным душевными и плотскими страстями и управлял плотью и движениями плоти божественно и безгрешно, и не только не был порабощен смертью, но и разрешил [узы] смерти.

31. Не имеющий плоти, явившийся во плоти – истинный Бог, совершенный истинным и божественным совершенством, ни два Лица, ни две совершенные в себе природы. Ибо незаконно говорить о двух сыновьях или поклоняться четырем: Богу, и Сыну Божиему, и Сыну человеческому и Святому Духу, ни прославлять человека прежде Святого Духа. Так что мы анафематствуем как нечестивых тех, кто в божественное славословие включает Человека, наряду с Богом и Сыном перед Духом. Но мы говорим о целом человеке, воспринятом Богом ради спасения каждого из нас, освященных и уподобившихся небесному человеку и обоженных по подобию Того, Кто истинный Бог по природе и Кто Человек – Господь наш Иисус Христос по плоти.

ПОЛЕМИКА С АПОЛЛИНАРИАНАМИ КАППАДОКИЙСКИХ ОТЦОВ И СВ. ЕПИФАНИЯ КИПРСКОГО: ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Хотя период между I и II Вселенскими соборами обычно связывается с триадологическими спорами, с полемикой против ариан и аномеев, не менее существенной была развернувшаяся в это же время полемика христологическая. Особенно серьезные последствия для дальнейшего становления догматического учения Церкви и христологической полемики V–VII вв. имели споры вокруг учения Аполлинария Лаодикийского[1]. Поскольку в споре с Аполлинарием речь шла о соотношении Божественной и человеческой природы во Христе, то в ходе его прямо или косвенно должны были решаться важнейшие проблемы, причем не только богословского характера, но и антропологические, т. е. относящиеся к учению о человеческой природе и человеке как таковом. Причем, что особенно важно, антропологическое учение отцов Церкви развивалось в тесной связи с проблематикой христологических споров. Учение о человеке должно было формулироваться так, чтобы можно было исповедать во Христе всю полноту человеческой природы, при этом не допуская в Нем наличия двух лиц – Сына Божия и Сына человеческого. Кроме этой постановки вопроса, в ходе христологических споров IV в. прямо или косвенно обсуждалась и проблематика, ставшая потом центральной во время полемики вокруг моноэнергизма и монофелитства в VII в. Споры о двух или одной воле во Христе, разворачивающиеся, как правило, в контексте толкования Гефсиманского моления, начались задолго до прп. Максима Исповедника, и первый всплеск этих споров был вызван полемикой с учением Аполлинария, хотя и сам Аполлинарий начинал не с чистого листа. На формирование его учения повлияли, с одной стороны, споры

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] Было бы неверно думать, что христологическая полемика в IV в. началась со споров вокруг учения Аполлинария; вопросы христологии поднимались и прежде, например, в споре Евсевия Кесарийского с Маркеллом Анкирским. По замечанию канадской исследовательницы Аполлинария Келли М. Шпоерл, именно у Евсевия Кесарийского в его полемике с Маркеллом Анкирским (которого Евсевий обвинил в адопционизме) эксплицитно отрицается наличие разумной души у Христа, а на ее место ставится Логос. Так что Аполлинарий здесь повторил ход, уже сделанный арианином Евсевием в «Церковном богословии» (см.: *Spoerl K.* Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition // The Journal of Theological Studies. 45, 1994. P. 556). Впрочем, уже у Ария Логос мыслится как стоящий на месте разумной души Христа (см. статью об Арии в данном томе «Антологии»).

с оппонентами внутри его же лагеря единосущников: Маркеллом Анкирским, которого он обвинял в ереси, близкой к адопционизму Павла Самосатского, и позднее с Диодором Тарсским, разделявшим, по мнению Аполлинария (сходную оценку повторил впоследствии св. Кирилл Александрийский[2]), Христа на два лица. С другой стороны, сам Аполлинарий, как ему, очевидно, представлялось, в сфере христологии шел вслед за св. Афанасием Александрийским и общим направлением Александрийской школы богословия, в которой Воплощение скорее мыслилось в рамках диады «Логос-плоть», а не «Логос-человек», что стало характерным для Антиохийской школы, какой она сформировалась, начиная с Диодора Тарсского.

Тем не менее само это хорошо известное в «школьном» богословии деление на «Александрийское» и «Антиохийское» направления[3], как всякая схема, не отражает всей сложности и реальности догматических споров IV в., не говоря уже о том, что Аполлинарий жил близ Антиохии, а полемизировавшие с ним Каппадокийцы, как и св. Епифаний Кипрский, ни географически, ни по их учению не могут быть однозначно отнесены ни к александрийцам, ни к антиохийцам.

Что касается полемики против христологического учения Аполлинария, которую прежде приписывали св. Афанасию Александрийскому (две книги против Аполлинария), то в современной патрологии выражаются серьезные сомнения относительно принадлежности соответствующих сочинений св. Афанасию, как, впрочем, и относительно антиаполлинарианского толкования ряда пассажей в его подлинных сочинениях[4]. Сам вопрос о том, верил ли св. Афанасий в наличие у Христа разумной души, точнее, ставил ли он для себя этот вопрос и давал ли на него определенный ответ, считается в настоящее время дискуссионным[5]. Как бы ни решался этот вопрос в дальнейшем, мы можем с уверенностью сказать, что антиаполлинарианская полемика и четкая постановка вопроса относительно учения Аполлинария и его последователей встречается у Каппадокийцев и близкого к ним св. Епифания Кипрского, к сочинениям которых мы и обратимся.

Первым из Каппадокийцев христологическое учение Аполлинария осудил св. Василий Великий (см. его письма 263, 265 и 214), однако св. Василий не успел развернуть критику Аполлинария в пространное опровержение, и его дело продолжили два других Каппадокийца. У св. Григория Богослова полемике с Аполлинарием посвящены

---

[2] До нас дошли фрагменты сочинения св. Кирилла «Против Диодора, епископа Тарсского».

[3] См.: *Sellers R.* Two Ancient Christologies. London, 1940.

[4] «Послание к Епиктету» (его в своем опровержении Аполлинария приводит св. Епифаний Кипрский) и «Томос к Антиохийцам» (362 г.).

[5] См.: *Stead G. C.* The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius // Vigiliae Christianae. 36:3, 1982. Pp. 233–250. Впрочем, Стэд все же указывает, что св. Афанасий в его толкованиях Св. Писания, когда речь шла о душе Христа, не избегал ее упоминания; так что его выводы относительно «души Христа» у св. Афанасия несколько осторожнее, чем у Грильмайера и других патрологов, и ближе к традиционной точке зрения.

три Послания (первое и второе «Послания к пресвитеру Кледонию» и «Послание к Нектарию, епископу Константинопольскому»); у св. Григория Нисского этой полемике посвящено два сочинения: «Опровержение мнений Аполлинария (Антирритик)» и «Против Аполлинария, к Феофилу, епископу Александрийскому». У св. Епифания Кипрского опровержению христологического учения Аполлинария и его последователей (главным образом, аполлинарианского епископа Антиохии Виталия) посвящена отдельная глава в «Панарионе», где аполлинарианство числится по общему счету 77-й ересью.

Читатель вышеупомянутых полемических сочинений сразу сталкивается с рядом пассажей, ставящих в тупик, где утверждается, что Аполлинарий учил о том, что Логос нисшел на землю с плотью, которая у Него предвечно была на небе. Св. Григорий Богослов так пишет Нектарию Константинопольскому: «У меня есть Аполлинариево сочинение... в нем утверждается, что плоть, принятая Единородным Сыном Божиим в деле домостроительства для обновления естества нашего, не впоследствии приобщена, но от начала была в Сыне»[6]. Подобного рода пассажи заставляют усомниться, действительно ли Аполлинарий мог исповедовать такое учение, не является ли это утверждение искажением его мысли, так что, скажем, о. Сергий Булгаков, посвятивший защите Аполлинария целую главу в своей книге «Агнец Божий» (1933 г.), выражает сомнение относительно адекватности понимания Аполлинария его критиками[7]. Сомнения в адекватности критики Аполлинария Каппадокийцами выражали и некоторые патрологи[8]. Тем не менее при несомненном наличии в борьбе против Аполлинария полемических передержек, в целом основная направленность этой полемики говорит о правильном понимании, если не по букве, то по существу, православной стороной его концепции.

Причина же того, что стороны могли не вполне адекватно понимать идеи друг друга, состояла не только в увлечении полемикой, но и в том, что каждая из сторон имела в виду свой собственный круг идей, с которым полемизировала. Так, для Аполлинария главными оппонентами в христологии были, как он сам свидетельствует, Павел Самосатский, Маркелл Анкирский и Фотин Сирмийский[9]. Именно им он приписывал (другой вопрос, справедливо или нет[10])

---

[6] Послание к Нектарию, епископу Константинопольскому (Послание 202), цит. по изд.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. М., 1994. С. 6.

[7] См.: *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. М., 2000. Сс. 23–42.

[8] См.: *Raven C.* Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church. Cambridge, 1923.

[9] См. цитату из Аполлинария в «Антирритике» (6) св. Григория Нисского: «Именовать Христа божественным человеком противно апостольскому учению»; там же он говорит, что «начало такому превратному умствованию положили Павел и Фотин и Маркелл».

[10] Подробнее о христологии Маркелла Анкирского и Фотина в их отношении к учению Павла Самосатского см. в статье о Маркелле Анкирском в настоящей «Антологии».

учение о том, что Христос – «божественный человек», т. е. человек, несущий в себе Божество, а не Сам Сын Божий, Логос, воспринявший человеческую природу. Именно в полемике с этим учением, каким оно представлялось Аполлинарию, он прежде всего и развил свою христологию, в том числе и учение о Христе как о «человеке с неба», стремясь этим выражением подчеркнуть, что у Христа в Его земной жизни не было никакой иной ипостаси, кроме ипостаси предвечного Сына Божия, как и то, что Его человеческая природа составилась на основе Божественного Ума, т. е. Логоса (соединившего с собой плоть). Для Каппадокийцев же полемика с адопционизмом представлялась либо мало актуальной, либо искусственной, поскольку во второй половине IV в. этого учения уже практически никто не придерживался. Точнее говоря, св. Григорий Богослов в христологическом учении, развертываемом в споре с Аполлинарием, старается сохранить баланс, т. е. так сформулировать учение о соотношении двух природ во Христе, чтобы не скатиться в противоположную крайность по сравнению с адопционизмом; учитывает он, впрочем, и третью опасность, реализовавшуюся впоследствии в несторианстве.

В этом контексте полемика вокруг приписываемого Аполлинарию учения о том, что Христос сошел на землю с плотью, бывшей у Него на небе, при всех передержках буквального понимания этой фразы, не лишена глубокого смысла, поскольку в ней содержится вопрос о единосущии Христа по плоти нам. В самом деле, если Христос не обладает человеческим умом, а имеет ум Божественный, каковым является Божественный Логос, то Его человеческая природа не полна и говорить о Его единосущии нам просто невозможно. Так, концепция «небесного человека» или «человека с неба» Аполлинария действительно входит в противоречие с православным учением о единосущии Христа Богу по Божеству и нам по человечеству[11]. В целом же спор вокруг выражения «небесный человек» отчасти предваряет полемику V–VI вв. вокруг учения об «индивидуальной» человеческой природе у Христа, развитого в лагере монофизитов, у которых, впрочем, не было учения о замещении ума Логосом, но человеческая природа Христа все равно изымалась из общей для всего человеческого рода природы по причине принадлежности этого человечества Ипостаси Логоса[12]. У Аполлинария плоть Христа, восполненная не человеческим умом, а Божественным Логосом, оказывалась тоже чем-то вроде «индивидуальной» человеческой природы, существующей исключительно во Христе, но отличной от других людей. В этом смысле она и оказывалась «небесной», так что

---

[11] См. об этом: *Daley B.* 'Heavenly Man' and 'Eternal Christ': Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior // The Journal of Early Christian Studies. 10:4, 2002. Pp. 469–488.

[12] См.: *Дурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. СПб., 2006. Сс. 182–194 и статьи о Севире Антиохийском и Иоанне Филопоне в настоящей «Антологии».

полемика Каппадокийцев с этим выражением, точнее, с идеями, стоявшими за ним, вполне оправданна.

Кроме того, что христологическое учение Аполлинария представляло собой полемику с «адопционизмом» Маркелла и Фотина, оно было направлено против двухсубъектной христологии, в которой во Христе различаются Сын Божий и Сын человеческий. Уже в относительно раннем своем сочинении «Подробное изложение веры» (31) Аполлинарий писал, что во Христе не могло быть ни двух лиц, ни двух природ (οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις). С кем именно спорил по этому пункту Аполлинарий в этом сочинении – с Маркеллом Анкирским или с Диодором Тарсским, сказать наверняка нельзя, но факт тот, что впоследствии двухсубъектная христология была осуждена как еретическая на III Вселенском соборе, и это осуждение было подтверждено на последующих соборах, так что сам пафос полемики Аполлинария, его чувствительность к опасности заблуждения такого рода вполне оправданны. Ошибочным оказалось то, что он противопоставил двухсубъектности; вместо «двухсубъектной» терминологии, в рамках которой одни действия приписываются Сыну Божию, а другие Сыну человеческому, так что получалось: Один и другой, т. е. два лица, Аполлинарий, смешивая порядок природный и ипостасный, замещением во Христе человеческого ума Логосом приходит невольно к тому, что Божество у него претерпевает страдания (ведь, по Писанию, скорби Христос претерпевал и разумной душой, а ею у Аполлинария оказывалось Божество); это и отмечает в полемике с ним св. Григорий Богослов[13].

Как известно, вместо двухсубъектной христологии Каппадокийцы предложили другую формулу: «иное и иное». Во Христе две природы, Божественная и человеческая, но это не «иной и иной», т. е. два лица, но «иное и иное» – две природы Одного и Того же Сына Божия[14], при этом каждая из природ совершенна, т. е. содержит в себе всю полноту, никоим образом не превращаясь в другую, не входя в нее частью (как предложил Аполлинарий в своем учении о замещении ума Логосом) и не сливаясь с ней. Онтологическое различие природ абсолютно неустранимо, но природы во Христе не представляют собой ипостасей, или лиц (мы видим, что Аполлинарий в формуле «οὐ δύο πρόσωπα οὐδὲ δύο φύσεις» употребляет эти понятия тождественно), а принадлежат одному Лицу, или одной ипостаси.

Св. Григорий Богослов отвечает и на другое опасение Аполлинария, выраженное уже в «Подробном изложении веры», относительно раздельного поклонения Сыну Божию и Сыну человеческому в

---

[13] См. в «Послании к Нектарию Константинопольскому»: «По рассуждению Аполлинария, Сам Единородный Бог, Судия всех, Начальник жизни и Истребитель смерти смертен, принял страдание собственным Божеством Своим».

[14] См. в «Первом Послании к Кледонию»: «В Спасителе есть иное и иное, потому что не тождественно невидимое с видимым и довременное с тем, что под временем, но не имеет в Нем места иного и иного. Сего да не будет!» (*Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах… Т. 2. С. 7).

случае исповедания во Христе двух лиц. Св. Григорий смело говорит, что поклонение подобает не только Сыну Божию в славе, но и Распятому; но это не какое-то отдельное поклонение, поскольку Тот, Кто претерпел распятие, – это Сам Сын Божий, ставший Человеком. Объясняя свое учение, св. Григорий формулирует то, что называется взаимообменом в ипостаси Сына Божия свойств природ и соответствующих имен: «Соединяются как естества, так и наименования, переходя (περιχωρουσῶν) одно в другое по закону теснейшего соединения (συμφυΐας)»[15]. Фактически здесь уже закладывается развитое впоследствии прп. Максимом Исповедником и прп. Иоанном Дамаскиным учение о перихоресисе природ во Христе.

Самым знаменитым аргументом св. Григория Богослова против учения Аполлинария об отсутствии во Христе человеческого ума, на место которого стал Божественный Ум, т. е. Логос, был сотериологический: «Невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается»[16]. Между тем св. Григорий в этой мысли как раз не особенно оригинален, ее можно найти у ряда авторов до него[17]. Важным является акцент св. Григория на том, что именно наш ум, которым человек собственно и пал, в первую очередь и требует исцеления, что могло произойти только через соединение его с Божеством. Для Аполлинария превратность и изменчивость человеческих помышлений, склонность ума человека ко греху являлась препятствием тому, чтобы у Христа, Который по правильному понимаю Аполлинария не мог согрешить, был такой же ум, как у каждого человека. Напротив, св. Григорий исходит из того, что плох не ум, но лишь то, что он оказался отъединен от Бога. Во Христе же, будучи соединен с Умом небесным (т. е. Божеством) в нераздельном и неслиянном единстве в одной ипостаси, он является обоженным и совершенно бесстрастным, поэтому опасения Аполлинария были напрасны.

Важным, хотя и простым и, казалось бы, по-детски непосредственным, является «антропологическое» возражение св. Григория Богослова на утверждение аполлинариан, согласно которому в природе, воспринятой Христом, была «животная душа» («животная»,

---

[15] Послание к Нектарию Константинопольскому, цит. по изд.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах… Т. 2. С. 7.

[16] Первое послание к Кледонию, цит. по изд.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах… Т. 2. С. 10.

[17] Как отмечает Дэйли (*Daley B.* 'Heavenly Man' and 'Eternal Christ'… P. 479), в этом знаменитом афоризме из письма 101.32 (SC 208, p. 50) св. Григорий суммирует принцип, ставший важным для святоотеческой христологии уже со II в. (см., например: *Ириней Лионский.* Против ересей 5.14.1–2 (SC 153, pp. 182–188), где говорится именно на основании этого принципа, что человечество Христа «возглавляет», или воссоединяет в себе всю плоть и кровь всего человечества. Но ближайшей параллелью к формуле св. Григория является высказывание Оригена из «Разговора с Гераклитом»: «Ибо весь человек не был бы спасен, если бы [Христос] не воспринял всего человека» (SC 67, p. 70). Об использовании этого принципа у других богословов IV в. см. в изд.: *Grillmeier A.* Quod assumptum non est, sanatum non est // Lexikon für Theologie und Kirche. 8 (1963). S. 954–956.

очевидно, в смысле Аристотеля), но не было человеческого разума, и тем не менее «животная душа» была именно человеческая. Богослов на это возражает, что «животной души» в качестве «человеческой» без наличия человеческого ума просто не бывает, целостную природу человека составляют ум, душа и тело; если же речь идет у них только о животной душе, то «необходимость потребует допустить, при образе и покрове человеческом, душу какого-нибудь коня, или вола, или другого животного неразумного»[18].

Существенно и возражение св. Григория Богослова на обвинение Аполлинария в адрес учения Каппадокийцев о том, что Христос был совершенный Бог и совершенный человек. Человеческое совершенство (или полнота) здесь понимается не только в моральном смысле безгрешности, но и в смысле полноты природы, включающей ум, душу и тело. Аполлинарий, как свидетельствует св. Григорий, обвинял Каппадокийцев в том, что они «вводят два естества, совершенные или противоборствующие, и разделяют сверхъестественное и чудное единение»[19]. Т. е. речь идет о том, что полнота человеческой природы Христа, наличие в ней ума, делает возможным противоборство этой природы природе Божественной. Так мы сталкиваемся с проблемой возможной несогласованности Божества и человечества во Христе при наличии в Нем умной, самоопределяющейся природы. Аполлинарий, видимо, ясно представлял, какая здесь возникает проблема. Св. Григорий Богослов, не вдаваясь в детали, эту проблему снимает, указывая на то, что человеческий ум был соединен с Умом, т. е. обожен. Тем не менее, как мы увидим ниже, разбирая полемику с Аполлинарием св. Григория Нисского, определенная проблема здесь все же остается. Но прежде чем обратиться к ней, кратко скажем об одном важном моменте в полемике с Аполлинарием св. Епифания Кипрского, посетившего Антиохию и лично пытавшегося примирить аполлинариан с православными сторонниками Павлина.

Здесь-то и выяснились возможные мотивы Аполлинария и его последователей, по которым они пришли к концепции замещения

---

[18] Первое послание к Кледонию, цит. по изд.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах... Т. 2. С. 11. Похоже, св. Григорий разделял мнение, которое впоследствии высказал Немесий Эмесский, ссылаясь на Ямвлиха и Галена: «Ямвлих... утверждает, что сообразно виду животных бывает и особый вид души, почему виды ее различны. <...> Принятое нами мнение [т. е. мнение Ямвлиха, которое принимает и Немесий. – *Г. Б.*], по-видимому, разделяет и Гален, врач, достойный удивления, который сообразно разным видам животных допускает существование и разных видов душ» (О природе человека 2, пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский.* О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. М., 1996. Сс. 59, 61). Впрочем, в указанном месте из «Послания к Кледонию» св. Григорий подчеркивает не столько то, что у каждого вида животных свой вид души, сколько то, что «животная душа», мыслимая в человеке, неотделима от его ума, т. к. только вместе с ним составляет человеческую природу.

[19] Второе послание к Кледонию, цит. по изд.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах... Т. 2. С. 18.

во Христе ума Логосом; эти мотивы обнаружились в аргументации, относящейся не только к сфере «моральной», но и «онтологической», что лучше всего прояснилось в разговоре св. Епифания Кипрского с аполлинарианским епископом Антиохии Виталием и его соратниками. Св. Епифаний замечает, что по крайней мере некоторые из аполлинариан отождествляли ум с ипостасью[20]. Если это так, то это многое объясняет, и в частности то, почему аполлинариане отказывались признавать ум во Христе, видя в этом утверждение двух лиц – Сына Божия и Сына человеческого. Поскольку же лицо должно быть одно, как они справедливо считали, то и человеческого ума, тождественного ипостаси, у Христа не должно было быть, а на его месте должен стоять в качестве Ума Логос. Курьез в том, что точно то же отождествление ума (или духа) человека с ипостасью мы находим у о. Сергия Булгакова, защищавшего Аполлинария от «не понявших» его православных отцов[21]. Ответ св. Епифания на такое отождествление ума с ипостасью (отождествление, характерное для платонизма) известен: ум – это лишь одна из «сил» человеческого устроения, но никто из святых отцов не отождествляет ум и ипостась[22]. Похоже, что и оппоненты Аполлинария, в частности Диодор Тарсский, мыслившие в терминах двухсубъектной христологии, повторяли ошибку Аполлинария, т. к. из наличия у Христа человеческой природы выводили наличие в Нем человеческого лица, откуда и получалось два субъекта. Если это верно, то и «монофизитство», и «несторианство» своим зарождением обязаны неумению различить природу и ипостась (или лицо). Напротив, Каппадокийцы и св. Епифаний пользовались главным достижением триадологических споров: различенные в отношении Лиц Троицы общая природа и ипостаси различались у них теперь и в христологии, где вся полнота как Божественной, так и человеческой природы могла рассматриваться в одном и том же Христе, т. е. одной ипостаси Сына Божия.

Обратимся, наконец, к проблеме «морального единства» Сына Божия в контексте полемики с Аполлинарием св. Григория Нисского[23]. Поскольку Аполлинарий отвергал наличие человеческого ума у Христа, то «моральное единство» достигалось у него «слишком просто» и приводило к явным противоречиям. На одно такое противоречие указывает св. Григорий Нисский, который приводит фразу Аполлинария, свидетельствующую, что он приписывал всякое изволение Христа Его Божеству: «Здесь речь идет о собственном изволении не человека от земли, как они думают, но Бога, сшедшего с небеси»[24]. На это утверждение Аполлинария св. Григорий замечает,

[20] См.: *Епифаний Кипрский.* Панарион 25.35 (Против димитритов).

[21] См.: *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. М., 2000. Сс. 30–33.

[22] См.: *Епифаний Кипрский.* Панарион 35.

[23] См.: *Григорий Нисский.* Антирритик 32. Здесь и ниже цитаты из св. Григория Нисского приводятся в соответствии с разбиением и по изд.: *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. Сс. 59–201.

[24] Там же.

что тот попадает в явное противоречие, если его «монофелитство» проверить на словах Христа: «Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42). Как пишет св. Григорий Нисский, Аполлинарий, с его учением об одной воле во Христе, а именно воле Логоса, не может без противоречия ответить, «кто же молится, человек или Бог? Если он думает, что молящийся есть Бог, то усматривает в Нем немощь, одинаковую с человеческою. <...> Далее, как Божество осуждает собственное изволение? <...> К какой же цели будет вести такое моление: хочу, чтобы не исполнилось то, чего хочу? <...> Чтобы Он ни сделал, но исход молитвы всегда будет несогласен с хотением молящегося».

Сам св. Григорий, критикуя «монофелитство» Аполлинария, приходит к толкованию, которое можно было бы назвать «диофелитским»:

> Может существовать одно разрешение – истинное исповедание тайны, а именно, что страх страдания составляет принадлежность человеческой немощи, как и Господь говорит: «Дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26, 41), а подъятие страдания, по домостроительству, есть дело Божия хотения и могущества. Итак, поскольку иное – хотение человеческое, а иное – хотение Божеское, то усвоивши себе наши немощи, одно говорит как человек – то, что свойственно немощи естества, а другое за тем речение присовокупляет как восхотевший, для спасения людей, привести в исполнение высокое и достойное Бога хотение, превысшее [хотения] человеческого. Сказав: «не Моя» [воля], Он означил этим словом [хотение] человеческое; а прибавив: «Твоя», указал на общее с Отцем Его собственного Божества, у Которого по общению естества нет никакого различия в изволении; ибо, говоря о воле Отца, этим означил и волю Сына[25].

В этом учении св. Григория Нисского явно говорится о наличии во Христе двух природных воль, притом что ипостась Сына Божия, Которой принадлежат обе природы, – одна. Следует отметить и то, что именно в полемике с Аполлинарием св. Григорий Нисский развивает многие важные для будущих споров моменты учения о волевом акте[26] – тема, которую впоследствии разовьют Немесий Эмесский[27] и прп. Максим Исповедник[28]. Тем не менее один момент в полемике св. Григория Нисского с Аполлинарием оказался еще не достаточно продуман. В самом деле, как пишет св. Григорий, добродетель не бывает невольной, поэтому являемая Христом в Его земной жизни добродетель должна была предполагать свободу, невозможную без наличия у Христа человеческого ума. У Аполлинария же получается, что, с отсутствием во Христе человеческого ума, Он лишается и свободы, а значит, являемая Им добродетель не такова, коль скоро она – результат принуждения. Но, выдвинув этот неоспоримый аргумент против Аполлинария, св. Григорий тут же добавляет:

---

[25] *Григорий Нисский.* Антирритик 32.

[26] См., например: *Григорий Нисский.* Антирритик 41.

[27] См. в настоящем томе «Антологии» раздел о нем.

[28] См. статьи о нем во втором томе «Антологии».

> Итак, каким образом сочинитель приписывает непринужденность тому, что лишено возможности делать выбор (τῷ ἀπροαιρέτῳ), в чем нет никакого собственного размышления, которое руководило бы его к добру? Ибо безгрешность, зависящая не от произволения (προαιρέσεως), конечно, не заслуживает и похвалы[29].

Из этого отрывка, как из ряда других мест у св. Григория, видно, что он приписывает человеческому уму Христа произволение, или свободу, понимаемую как свобода выбора. Но наличие произволения и выбора как раз и является признаком тварной ипостаси, поэтому получается, что, хотя св. Григорий Нисский и отрицал, что во Христе есть тварная ипостась Сына человеческого, но, приписывая тварному уму Христа произволение и выбор, он невольно вводил нечто, являющееся существенным признаком такой ипостаси. Во всей полноте эта проблематика была прояснена только в VII в. в полемике прп. Максима с монофелитами, в которой прп. Максим со всею ясностью сказал, что хотя у Христа, безусловно, был человеческий ум и свойственная человеческой природе природная воля, но о произволении и выборе, т. е. о так называемой «гномической воле» Христа, ни по Божеству, ни по человечеству говорить нельзя[30].

Подводя итог краткому разбору полемики православных отцов против ереси Аполлинария, можно сказать, что в ней были сформулированы многие важнейшие положения как христологии, так и антропологии, которые впоследствии стали основополагающими для учения Церкви. Это 1) учение о двух совершенных природах во Христе; 2) учение об их взаимном проникновении (перихоресисе), об обмене свойств и «имен», характеризующих две природы в одной ипостаси; 3) учение о тождественности с предвечной ипостасью Логоса ипостаси Христа, т. е. о том, что человеческая природа была воспринята в ту же предвечную ипостась Сына Божия; 4) учение о том, что полнота человеческой природы – это ум, душа и тело (или же разумная душа и одушевленное тело[31]), и никакая часть этой природы, без других частей, не может считаться человеческой; 5) учение, различающее ипостась от природы (или природ), идет ли речь о Лицах Троицы, Христе или любом человеке; 6) учение о том, что ни одна часть человеческой природы, в том числе и «ум», ни все они вместе не могут считаться ипостасью или лицом и отождествляться с ними; 7) учение о двух природных волях во Христе и, наконец, 8) учение о том, что человеческая воля, начало которой в уме, во Христе не вступала и не могла вступить в противоречие с Божественной в силу обожения в Нем нашего тварного ума по восприятии его в ипостась Логоса.

Г. И. Беневич

---

[29] *Григорий Нисский.* Антирритик 41.

[30] См.: *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Дело Максима // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. Сс. 46–61.

[31] Св. Григорий Нисский устанавливает эквивалентность обоих антропологических схем (см.: Антирритик 8).

Св. Григорий Богослов

ПОСЛАНИЕ
к Нектарию, епископу Константинопольскому
(Письмо 202)[1]

<...> От нашего может быть смирения не безвременно будет твоей пречестности услышать, что в руках у меня есть Аполлинариево сочинение, в котором излагаемое превосходит всякое еретическое учение. Ибо в нем утверждается, что плоть, принятая Единородным Сыном Божиим в деле Домостроительства для обновления естества нашего, не в последствии приобщена, но от начала было в Сыне сие телесное естество, и в доказательство таковой нелепости, худо воспользовавшись одним изречением евангельским, Аполлинарий приводит: «Никто же взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий» (Ин. 3, 13) – как будто Он был уже Сыном человеческим еще до снисшествия на землю, и снисшел, принеся с Собою собственную плоть, ту, которую имел на небе, предвечную и принадлежащую к сущности. Приводит еще и апостольское одно изречение, оторвав оное от целого состава речи: «вторый человек с небесе» (1 Кор. 15, 47). Потом доказывает, что сей приходящий свыше человек не имеет ума и Божество Единородного, восполняющее в Нем место ума, составляет часть человеческого состава, и именно третью, потому что в Нем есть душа и тело по человечеству, а ума нет, но место ума восполняет Божие Слово. И это еще не самое худшее; напротив того, всего нестерпимее, что, по рассуждению Аполлинария, Сам Единородный Бог, Судия всех, Начальник жизни и Истребитель смерти, смертен, приял страдание собственным Божеством Своим, и во время тридневного умерщвления плоти соумерщвлялось и Божество и, таким образом, воскрешено опять от смерти Отцом.

ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ
к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария
(Письмо 101)

Да не обольщают они других и сами да не обольщаются, приемля, что Человек Господень, как они говорят, лучше же сказать, Господь наш и Бог, не имеет ума [т. е. ума человеческого]. Мы не отделяем в Нем человека от Божества, но учим, что один и тот же – прежде не человек, но Бог и Сын Единородный, предвечный, не имеющий ни тела, ни чего-либо телесного, а наконец, и человек, воспринятый для

---

[1] Тексты св. Григория приводятся по изд.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. М., 1994.

нашего спасения, подлежащий страданию по плоти, бесстрастный по Божеству, ограниченный по телу, не ограниченный по духу, один и тот же – земной и небесный, видимый и умопредставляемый, вместимый и невместимый, чтобы всецелым человеком и Богом воссоздан был всецелый человек, падший под грех. Если кто не признает Марию Богородицею, то он отлучен от Божества. Если кто говорит, что Христос как через трубу, прошел через Деву, а не образовался в ней Божески вместе и человечески: Божески – как родившийся без мужа, человечески – как родившийся по закону чревоношения, то и он также безбожен. Если кто говорит, что в Деве образовался человек, потом уступил место Богу, то он осужден, ибо это значит не рождение Бога признавать, но избегать рождения. Если кто вводит двух сынов – одного от Бога и Отца, а другого от Матери, а не одного и того же, то да лишится он усыновления, обещанного правоверным. Ибо хотя два естества – Бог и человек (как в человеке душа и тело), но не два сына, не два Бога (как и здесь не два человека, хотя Павел (см.: 2 Кор. 4, 16) наименовал человеком и внешнее, и внутреннее в человеке). Короче говоря, в Спасителе есть иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο), потому что не тождественно невидимое с видимым и довременное с тем, что под временем; но не имеет в Нем места иного и иного (ἄλλος καὶ ἄλλος). Сего да не будет! Ибо то и другое вместе – и Бог очеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие. Когда же говорю «иное и иное», понимаю сие иначе, нежели как нужно понимать Троицу. Там Иной и Иной, чтобы не слить ипостасей, а не иное и иное, ибо три ипостаси по Божеству суть едины и тождественны. Если кто говорит, что во Христе Божество, как в пророке, благодатно действовало, а не существенно было сопряжено и сопрягается, то он да не будет иметь в себе лучшего вдохновения, а напротив, да исполнится противного! Если кто не поклоняется Распятому, то он да будет анафема и да причтется к богоубийцам. Если кто говорит, что Христос стал совершен через дела и что Он или по крещении, или по воскресении из мертвых удостоен усыновления (подобно как язычники допускают богов сопричтенных), да будет анафема, ибо то не Бог, что получило начало, или преуспевает, или совершенствуется, хотя и приписывается сие Христу (см.: Лк. 2, 52), относительно к постепенному проявлению. Если кто говорит, что теперь отложена Им плоть и Божество пребывает обнаженным от тела, а не признает, что с воспринятым человечеством и теперь пребывает Он и придет; то да не узрит таковой славы Его Пришествия! Ибо где теперь тело, если не с Воспринявшим оное? Оно не в солнце, как пустословят манихеи, положено, чтобы прославиться бесславием; оно не разлилось и не разложилось в воздухе, как естество голоса, и излияние запаха, и полет неостанавливающейся молнии. Иначе как объяснить то, что Он был осязаем по воскресении (см.: Ин. 20, 27) и некогда явится тем, которые Его распяли (см.: Ин. 19, 37)? Божество само по себе невидимо. Но, как думаю, Христос придет, хотя с телом, впрочем, таким, каким явился или показался ученикам на горе, когда Божество победило плоть.

Но как сие говорим в отклонение подозрения, так и следующее пишем в исправление нововведения. Если кто говорит, что плоть сошла с Неба, а не от земли и не от нас, да будет он анафема. Ибо слова Писания: «вторый человек... с небесе», и «яков... небесный, тацы же и небесный» (1 Кор. 15, 47–48), и «никтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын Человеческий» (Ин. 3, 13) и тому подобные; нужно разуметь сказанными по причине соединения с небесным; так же как и сказанное, что все стало Христом (см.: 1 Кор. 8, 6) и что Христос вселяется в сердца наши (см.: Еф. 3, 17), относится не к видимому, но к умосозерцаемому в Боге, потому что соединяются как естества, так и наименования, и переходят одно в другое по закону теснейшего соединения. Если кто понадеялся на человека, не имеющего ума, то он действительно не имеет ума и не достоин быть всецело спасенным, ибо не восприятие не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается. Если Адам пал одной половиной, то воспринята и спасена одна половина. А если пал всецелый, то со всецелым родившимся соединился и всецело спасается. Посему да не завидуют нам во всесовершенном спасении и да не приписывают Спасителю одних только костей, жил и облика человеческого. Если он человек, не имеющий души, то сие говорят и ариане, чтобы приписать страдание Божеству, так как что приводило в движение тело, то и страдал Он, человек, имея душу и не имея ума, как мог быть человеком? Человек не есть животное неразумное. И необходимость потребует допустить, при образе и покрове человеческом, душу какого-нибудь коня, или вола, или другого животного неразумного. А таково будет и спасаемое. Итак, я обманут самой Истиной и превозношусь, когда почтен другой. Если же Он – человек разумный, а не лишенный ума, то да умолкнут безумствующие. Но говорят: «Вместо ума достаточно Божества». Что же мне до этого? Божество с одной плотью еще не человек, а также и с одной душой или с плотью и душой, но без ума, который преимущественно отличает человека. Итак, чтобы оказать мне совершенное благодеяние, соблюди целого человека и присоедини Божество.

Но говоришь: «Он не совмещал в Себе двух совершенных». Не совмещал, если представляешь сие телообразно. Сосуд величиной в один медимне не вместит двух медимнов; также и место, занимаемое одним телом, не вместит двух или более тел. Если же представляешь сие как мысленное и бестелесное, то смотри: и я вмещаю в себе душу, и слово, и ум, и Духа Святого; и еще прежде меня мир сей, то есть сия совокупность видимого и невидимого вмещала в себе Отца и Сына и Святого Духа. Такова природа всего умопредставляемого, что оно не телообразно и неразделимо соединяется и с подобным себе, и с телами. И многие звуки вмещаются в одном слухе, и зрение многих помещается на одних и тех же видимых предметах, а обоняние – на тех же обоняемых; но чувства не стесняются или не вытесняются одно другим, и ощущаемые предметы не умаляются от множества ощущающих. Притом как ум человека или ангела можно назвать совершенным в сравнении с Божеством, так чтобы присутствием большего

вытеснялось другое? Нельзя назвать совершенным какое-нибудь освещение в сравнении с солнцем и небольшую влагу в сравнении с рекой. Возьмем для примера что-нибудь маловажное – освещение дома и влагу земную, чтобы таким образом совместились предметы большие и совершеннейшие. Ибо как совместят в себе две совершенные вещи: дом – освещение и солнце, а земля – влагу и реку? Рассмотрим сие, потому что предмет сей действительно достоин великого внимания. Разве не знают, что совершенное относительно к одному может быть несовершенным относительно к другому, как, например, несовершенны холм относительно к горе, зерно горчичное относительно к бобу или к другому какому из больших семян, хотя само оно и называется большим в сравнении с семенами однородными, или, если угодно, ангел относительно к Богу, и человек к ангелу? Посему наш ум есть нечто совершенное и владычественное, но только относительно к душе и телу, а не просто совершенное, относительно же к Богу он есть нечто рабское и подчиненное, а не равновладычественное и не равночестное. И Моисей – бог фараону и раб Божий, как написано (ср.: Исх. 7, 1; Чис. 12, 7). И звезды светят ночью, но при солнце скрываются, так что днем нельзя их и заметить. И небольшой светильник, поднесенный к большему горящему костру, не исчезает, и невредим, и неразличим, но все представляется одним костром, потому что побеждает превозмогающее. Но ты говоришь: «Ум наш осужден». Что же плоть? Разве не осуждена? Иди, отринь и плоть – по причине греха или допусти и ум – ради спасения. Если воспринято худшее, чтобы оно освятилось воплощением, почему не быть воспринятым лучшему, чтобы оно освятилось очеловечением? Если глина приняла в себя закваску и сделалась новым смешением, то как же, о мудрые, не принять в себя закваску образу и не соединиться с Богом, обожившись через Божество? Присовокупим и следующее. Если ум как греховный и осужденный совершенно презрен, и потому воспринято тело, а ум оставлен, то извинительны погрешающие умом. Ибо, по словам твоим, Божие свидетельство ясно показало невозможность уврачевать его. Скажу еще более: ты, превосходнейший, как кланяющийся плоти, тогда как я кланяюсь человеку, бесчестишь мой ум для того, чтобы с плотью связать Бога, как будто бы ни с чем иным не связуемого, и для этого отъемлешь средостение. А как рассуждаю я – человек нелюбомудрый и неученый; Ум соединяется с умом, как с ближайшим и более сродным, а потом уже с плотью, при посредстве ума между Божеством и телом.

Какую же у них видим причину очеловечения, или (как они говорят) воплощения? Если ту, чтобы вместился Бог, иначе невместимый, и во плоти, как бы под завесой, беседовал с людьми, то это будет у них одна нарядная личина и зрелищное лицедейство. Не говорю уже о том, что можно было иначе беседовать с нами, как прежде в купине огненной и в человеческом образе. Если же ту, чтобы разрушить осуждение греха, освятив подобное подобным, то нужны были Ему как плоть ради осужденной плоти и душа ради души, так

и ум ради ума, который в Адаме не только пал, но, как говорят врачи о болезнях, первый был поражен. Ибо что приняло заповедь, то и не соблюло заповеди, и что не соблюло, то отважилось и на преступление, и что преступило, то наиболее имело нужду в спасении, а что имело нужду в спасении, то и воспринято. Следовательно, воспринят ум. Итак, сие против их воли доказано теперь с геометрической, как говорят они, необходимостью и строгими доводами. А ты поступаешь подобно тому, как если бы у человека, который повредил себе глаз и потом повредил еще ногу, вылечил ты ногу, а глаз оставил невылеченным, или если бы когда живописец написал что-нибудь худо, написанное заменил ты другим, а живописца не тронул, как сделавшего свое дело. Если же, вынужденные сими умозаключениями, прибегают они к той мысли, что Богу, и не восприняв ума, можно было спасти человека, то скажем: конечно, Ему можно было спасти человека и не восприняв плоти, единым хотением, так как и все прочее Он производит без тела. Посему вместе с умом отними и плоть, чтобы тебе в своем безумии дойти до совершенства. <...> Поскольку же, гордясь книгой своею о Троице, они клевещут на нас, будто бы вера наша не здравая, и многих обольщают, то необходимо знать, что Аполлинарий, хотя присвоил Святому Духу именование Божества, однако же не сохранил у Него силы Божества. Ибо составлять Троицу из великого, большего и величайшего, как бы из сияния, луча и солнца (то есть из Духа, Сына и Отца), что ясно написано в его книгах, есть такая лестница Божества, которая не на небо ведет, но низводит с неба. Но мы знаем Бога Отца и Сына и Святого Духа; и это не голые именования, которыми различается неравенство достоинств и сил, но единое и то же как наименование, так и естество Божества, единая сущность и сила. Если же кто полагает, что говорим сие правильно, а между тем обвиняет нас в общении с еретиками; то пусть это будет доказано кем-нибудь из наших: тогда или оправдаемся, или отступим от общения. А прежде суда небезопасно вводить новое как в другом чем, так в деле, столь важном и касающемся таких предметов.

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ
К ПРЕСВИТЕРУ КЛЕДОНИЮ, ПРОТИВ АПОЛЛИНАРИЯ
(Письмо 102)

<...> Поскольку же предлагается вопрос и о Божием очеловечивании, или воплощении, то уверяй всякого о мне, что Сына Божия, рожденного от Отца и потом от Святой Девы Марии, свожу воедино и не именую двумя сынами, но поклоняюсь единому и тому же в нераздельном Божестве и в нераздельной чести. Если же кто или теперь не согласен, или после не будет согласоваться с сим, то он даст перед Богом ответ в день Суда. Таково в кратких словах и такой силы мое возражение и противопоставление на безумное их

мнение касательно ума: ибо почти одни они чему учат, то на самом деле претерпевают, по безумию отсекая ум. А чтобы не обвиняли меня в том, что прежде принимал, а теперь отвергаю веру возлюбленного Виталия, которую он изложил письменно, по требованию блаженного Дамаса, епископа Римского, то и о сем объяснюсь кратко. Когда они богословствуют при искренних своих учениках и посвященных в их тайны, подобно как манихеи при своих так называемых избранных, тогда, обнаруживая перед ними весь свой недуг, едва присваивают Спасителю и тело. Но когда общими понятиями об очеловечении, какие представляет Писание, бывают обличены и приведены в затруднение, тогда исповедуют благочестивые речения, но касательно ума прибегают к хитрости: не говорят, что Христос есть человек, не имеющий души, слова и ума и несовершенный, но вместо души, слова и ума вводят самое Божество, будто бы соединено было с плотью Оно одно, а не что-либо ваше и человеческое, хотя безгрешное, выше нашего естества и есть очищение наших немощей. Таким образом, и сии слова: «Мы же ум Христов имамы» (1 Кор. 2, 16) толкуют они худо и весьма нелепо, под «умом Христовым» разумея Божество, а не как мы понимаем, что имеющими ум Христов называются очистившие свой ум через подражание тому уму, какой ради нас воспринят Спасителем, и по возможности сообразующиеся с этим умом; равно как можно было бы сказать, что имеют плоть Христову те, которые обучили плоть свою и в этом отношении стали «стелесником и спричастником о Христе Иисусе» (Еф. 3, 6). И «якоже облекохомся во образ перстнаго», так сказано, «да облечемся и во образ небесного» (1 Кор, 15, 49). Равным образом они учат, что совершенный человек не есть человек, искушенный по всяческим, что только сродно нам, грехам (см.: Евр. 4, 15), но соединение Божества и плоти – это, говорят они, совершенно. Ухищряются они также в объяснении слова «очеловечивание». Очеловечился, толкуют они, не значит – был в человеке, которого теснейшим образом соединил с Собой, по сказанному: «Сам бо ведяше, что бе в человеце» (Ин. 2, 25), но значит, говорят и учат они, что Он беседовал и жил вместе с людьми; и в подтверждение этого прибегают к изречению: «Посем на земли явися и с человеки поживе» (Вар. 3, 38). К чему еще спорить с ними? Отвергая человека и внутренний образ через вводимую ими новую и только видимую личину, они очищают одно внешнее наше, до того противореча самим себе, что ради плоти иногда и другое объясняют грубо и плотски (отсюда произошли у них новое иудейство, тысячелетнее, ни на чем не основанное наслаждение в Эдеме, и мнение, что мы опять воспримем почти то же и для того же употребления, что имеем теперь), а иногда вводят более призрак плоти, нежели действительную плоть, вводят такую плоть, которая не испытывает ничего свойственного нам, даже и того, что свободно от греха; и в подтверждение этого берут апостольское слово, только не по апостольски понимаемое и изрекаемое, а именно, что Спаситель в нашем подобии человеческом был «и образом обретеся якоже человек» (Флп. 2, 7), как будто сими словами означа-

ется не человеческий образ, но какое-то обманчивое представление и призрак. Итак, поскольку те же слова, если понимать их хорошо, согласны с благочестием и если толковать худо, заключают в себе злочестие, что удивительного, если и Виталиево писание я, убеждаемый в том собственным желанием, принимал в благочестивом смысле, а другие оскорбляются смыслом написанного? Мне кажется, что и сам Дамас, рассмотрев дело вновь и вместе услышав, что они остаются при прежних толкованиях, отлучил их от Церкви и письменное изложение веры их изгладил с произнесением анафемы, огорчившись на них за самый обман, какому подпал по простоте. Посему, будучи так ясно обличены, пусть не гневаются, но усрамятся и сотрут с дверей это свое великое и удивительное предначертание и воззвание Православия, и не станут уже входящих встречать прежде всего вопросом и различением, что должно поклоняться не человеку-Богоносцу, но Богу-плотоносцу. Может ли что быть безумнее сего, хотя и высоко думают о сем речении эти новые проповедники истины? Оно не более как софистическая забава, состоящая в быстроте превращения, проворное перекидывание камней, увеселяющее невежд; на самом же деле оно есть нечто из смешного смешное, из неразумного неразумное. Ибо если кто-нибудь, изменив слова «человек» и «плоть», из которых первое нравится нам, а второе им, в слове «Бог» потом употребит это чудное и боголюбезное превращение, что тогда выйдет? То, что должно поклоняться не плоти богоносной, но Богу-человеконосцу. Какая нелепость! Сегодня только возвращают нам мудрость, сокровенную от времен Христовых, что подлинно достойно слез! Ибо если вера началась только за тридцать до этого лет, а почти четыреста лет протекло со времени явления Христова, то в продолжение столь долгого времени суетно было наше благовествование, суетна была и вера наша, напрасно мученики приняли мученичество, напрасно столь многие и великие предстоятели управляли людьми, и благодать состоит в стихах, а не в вере. Но кто не подивится их учености? Сами они ясно различают касающееся Христа и то, что Он родился, был искушен, алкал, жаждал, утруждался, спал, приписывают естеству человеческому, а то, что Он был прославлен ангелами, победил искусителя, накормил народ в пустыне, и накормил чудесно, ходил по морю, присваивают Божеству; также говорят, что слова: «Где положили Лазаря?» (Ин. 11, 34) – свойственны нашему естеству, и сказанное: «Лазаре, гряди вон» (Ин. 11, 43), и воскрешение четверодневного мертвеца, принадлежит тому, что выше нас, равным образом то, что Он скорбел, был распят и погребен, относится к завесе, а то, что Он уповал и воскрес, и восшел на небо, относится к внутреннему сокровищу. После этого обвиняют они нас, будто бы вводим два естества, совершенные или противоборствующие, и разделяем сверхъестественное и чудное единение. Им надлежало бы или не делать того, в чем обвиняют других, или не обвинять в том, что сами делают, если бы только умели быть верными сами себе, а не высказывали вместе и собственного мнения, и мнения противников. Таково неразумие: оно в противо-

речии и само с собой, и с истиной, так что они или не понимают, или не стыдятся своего затруднительного положения. И если кто думает, что пишу и говорю это добровольно, а не по крайнему принуждению, и что отвращаюсь единения, а не особенно о нем стараюсь, тому да будет известно, что он превратно рассуждает и не угадал моего желания. Для меня нет и не было ничего предпочтительнее мира, в чем уверяют самые дела; хотя единомыслие совершенно преграждается тем, что делают и предприемлют против меня.

Св. Епифаний Кипрский

ПАНАРИОН

Ересь 77. Против димитритов (аполлинариан)[2]

23. Он же [Виталий, епископ Антиохии, поставленный Аполлинарием] отвечал: пусть они [сторонники Павлина Антиохийского] говорят. И они сказали, что [обвиняют аполлинариан, что те] не учат о том, что Христос соделался совершенным человеком. Но Виталий тотчас ответил: да, мы исповедуем, что Христос принял совершенное человечество. Это было удивительно для слышавших, и они исполнились радости. Но мы, зная смысл таких, прикрытых благовидным предлогом речей, привлекавших к себе умы братьев наших, настаивали на точности, вопрошая: в собственном ли смысле принявшим плоть исповедуешь ты Христа? Он отвечал: да. <...> В действительности ли, сошедши на землю, Бог-Слово Сын Божий принял от Девы плоть? – Он с твердостью согласился и на это. И тогда мы были в великой радости, потому что от некоторых, пришедших к нам в Кипре и раньше упомянутых чад мы услышали, что принятие плоти от Марии ими не всецело исповедуемо было. Когда же сам этот благоговейнейший муж исповедал, что Господь наш Иисус Христос воспринял от Марии плоть, то он еще был нами спрошен о том, принял ли Он и душу. Он и на это с одинаковою твердостью соглашался <...>.

24. Итак, Виталий исповедал, что Христос принял и душу человеческую; ибо он говорил: да, Христос был совершенный человек. Затем, после того как мы вопросили его о душе и плоти, вопросили и о том, принял ли пришедший Христос ум? Но отрекся он тотчас, говоря: нет. Потом мы к нему обратились с вопросом: как же ты говоришь, что Он соделался совершенным человеком? И он открыл пред нами собственный смысл своего разумения; мы говорим, сказал он, что Он есть совершенный человек, приписывая Ему вместо ума Божество и, кроме того, плоть и душу, дабы Он был совершенным человеком, состоящим из плоти, души и Божества, полагаемого вместо ума. Когда таким образом обнаружилось любопрение его, мы много

---

[2] Текст приводится по изд.: Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 5. М., 1882.

о сем рассуждали и доказывали от Писания то, как должно исповедовать, именно, что Бог-Слово принял все совершенно и все домостроительство совершил в плотском пришествии, по воскресении из мертвых соединил плоть с Божеством в совершенстве, так что имеет ее не иную, но всю славно одухотворенную, соединенною в Себе с собственным Божеством. <...>

И нами замечено было, что речь их шла не об одном уме, но что кроме ума у них была мысль и о другом: ибо некогда они не признавали и того, что Христос принял душу. Но когда мы возражали и говорили: что же есть ум? Думаете ли вы, что он есть ипостась в человеке? Итак, человек многоразличен? Тогда некоторым подумалось, что ум есть дух, который в Божественном Писании всегда приписывается человеку. Когда же мы показали, что ум не есть дух, так как апостол ясно говорит: «Воспою умом, воспою духом» (1 Кор. 14, 15), то по этому поводу было много речей, но мы не могли убедить их, любящих споры.

25. Затем, когда мы еще говорили некоторым: что же? Утверждаете ли вы, что ум есть ипостась? А из них некоторые говорили, что он не есть ипостась от того, что мы убедили их в том, что не должно думать, будто он есть и так называемый дух человека, по причине сказанного: «воспою умом, воспою духом», и когда они не имели ничего сказать на это, тогда мы начали говорить: если ум не есть ипостась, но движение всей нашей ипостаси, а Христа вы называете с этой стороны умом, то вы вымышляете Христа не ипостасного и только на словах и призрачно допустившего явление пришествия Своего во плоти. На это они не могли дать ответа. <...>

34. <...> Братья наши желают в подтверждение своего учения приводить изречение: «Мы же ум Христов имамы» (1 Кор. 2, 16). Речью своею, в которой высказывается это мнение, они наводят нас на предположение, что они разумеют некоторый другой ум Христов. Если же они не думают, что Божество существует вне человечества, но что существует одно домостроительство, то что же особенного представляет так называемый ум Христов? Разве не существует Сам по Себе Бог-Слово, не имеющий ума человеческого в Своем пришествии во плоти, как говорят они? Разве Христос имеет иной ум, помимо Ипостаси Божества Своего? Или разве имеет Божественное Писание обычай говорить нам словами в несобственном смысле при представлении случающегося с нами.

35. И действительно, всякий благочестивый человек жительствует не по уму человеческому, а по уму Христову, по уму, который от Христа исполняется разумением, по справедливости приписывается Христу, во Христе обитает посредством исповедания веры, чрез Христа спасается делами праведными. Это есть ум Христов, который может быть в нас и, однако же, не заставляет Христа быть в определенном месте, ибо везде существует Отец и Сын, и Святой Дух и в нас пребывает духовно, если мы будем Его достойны, так как нет никакого места, которое заключало бы в себе Его и Отца Его, и Святого Его Духа, но силою Божества Своего Он является во всем и

ни с чем не смешивается по причине того, что существо Его не имеет ничего общего и несравнимо ни с чем другим, и что Божество Его чисто и необъятно. Но когда апостол говорит: «Мы же ум Христов имамы», тогда что мы будем разуметь? Имел ли апостол собственный человеческий ум? Или нося в себе ум Христов, он лишался собственного ума, и вместо собственного имел ум Христов? Не совсем так. Каждый из слышащих это согласится, что он имел собственный ум и вместе с тем носил в себе ум Христов, украсивший его богочестием и ведением, и небесным сожительством с Богом. Посему, если он, имея собственный ум, носил в себе и ум Христов, то и Сам Христос-Слово был ум, если так должно говорить, поскольку некоторым угодно было называть ум Богом. Но ни я, ни кто-либо из сынов Церкви не почитает наш ум ипостасью, а считаем некоторою силою, от Бога нам данною и в нас существующею. Христа же я называю Ипостасью, как и все верные исповедуют; исповедую Его и Богом, и Господом, от Отца рожденным, Совершенным от Совершенного, Светом от Света и Богом от Бога.

Св. Григорий Нисский

ПРОТИВ АПОЛЛИНАРИЯ (АНТИРРИТИК)[3]

2. Итак, исследуем, что произрастило нам учение Аполлинария сирийца. <...> А чтобы сказанное не показалось злословием, мы предложим одно из распространенных его слов, надписание которого таково: «Доказательство божественного бытия во плоти (σάρκωσις) по подобию человека». Кто тщательно раскроет смысл надписания, тот, может быть, не будет иметь нужды в самом сочинении для обличения нелепости его учения. «Доказательство, – говорит, – божественного бытия во плоти по подобию человека». Хорошо в обличение этого нового изобретения имен предложить божественные слова. Писание говорит: «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14). <...> А он говорит, что не Бог явился во плоти или, что то же, не Слово стало плотью <...> но выдумывает для Слова какое-то божественное бытие во плоти, не знаю, что означая этим речением, – превращение Божества, из простого и несложного своего естества изменившегося в плотяную вещественность, или допуская, что Божеская сущность пребывает сама в себе, объявляет другое какое-то божественное бытие во плоти, среднее между человеческим и божеским естеством, которое ни человек, ни Бог, но как бы причастно тому и другому. <...> Но Богом оно быть не может, ибо Божество просто по естеству и несложно; а что не имеет простоты, тому, конечно, равным образом чужда и

[3] Текст приводится по изд.: Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865.

божественность. Опять не есть также оно и человек; ибо тот, кто состоит из разумной души и тела, называется человеком, а к тому, в ком не разумеются соединенными вместе та и другое, как может быть применено название человека? Ибо говорим: тело человека и душа человека, пока умопредставляем каждую из этих [частей] саму по себе, а соединие их обоих и есть и называется: человек.

4. <...> Он продолжает речь, говоря, что у неверных и еретиков распространено мнение, что Богу невозможно быть человеком и страдать подобно человеку; такое мнение под видом веры вводится еретиками, которые говорят, что Христос чрез рождение от жены и чрез страдания стал божественным (ἔνθεον) человеком. Какие известны ему еретики, которые называют Христа божественным человеком, про то пусть знает он сам и его ученики; мы же, живши во многих местах и тщательно беседовавши как с общниками [нашего] учения, так и с несогласными касательно вопросов о Слове, еще не слыхали никого, кто бы произнес такое выражение о тайне, что Христос был божественным человеком. <...> Или пусть укажет, кто сказал, что не Бог явился во плоти, но Христос стал божественным человеком, тогда и сочинение его как не напрасно написанное мы примем; или, пока не отыскивается такая болезнь, все признают, что напрасно ввязываться в борьбу с тем, чего нет.

6. Но перейдем к следующему в его сочинении. Опять буду говорить его словами, вкратце излагая содержание их. Говорит, что «именовать Христа божественным человеком противно апостольскому учению; чуждо и [определениям] соборов, и что начало такому превратному умствованию положили Павел и Фотин и Маркелл». Потом по примеру сильных борцов, как бы ближе схватившись со своим собеседником и нашедши настоящего виновника сего речения, говорит так: «Как называешь человеком от земли того, о котором засвидетельствовано, что Он есть человек, нисшедший с небеси и который назван Сыном человеческим»? <...>

7. «Он есть Бог, – говорит, – по Духу бывшему во плоти, а человек по плоти воспринятой от Бога». Опять, что такое бытие во плоти духа вне единения с нашею плотью? Откуда же воспринят человек, как не от первого человека, о первом происхождении которого из земли, а не с неба, известно нам от повествующего о родословии его, Моисея? Ибо Бог, «взяв персть от земли, создал человека» (Быт. 2, 7). А что состоялось другое сотворение человека с неба, о том ни от кого нам неизвестно. Потом он присовокупляет к сказанному: «Тайна во плоти явилась»; это он говорит хорошо, это наше слово. Затем: «Слово стало плотию по единению». <...> «Но не бездушна, – говорит, – плоть; ибо говорится, что она ратует против духа и воюет против закона ума». О крайнее неразумие! Облекает Бога не бездушною плотью. Итак, спросим: если Бог-Слово воспринял одушевленную плоть, как говорит сочинитель, а одушевленными называем и тела бессловесных, то приписывающий Слову человеческую плоть, и притом одушевленную, соединяет с Ним не иное что, как всецелого человека; ибо кроме разумного естества в человеческой душе

нет никакой другой особенности, потому что все другое у нас обще с бессловесными. <...> Итак, говорящий, что воспринятое [Словом] есть человек, и признавая его одушевленным, что иное сделал как не приписал Ему и разумную силу, которая свойственна человеческой душе, [как это видно] из самих апостольских речений, которые он предложил нам. Ибо сказав, что «мудрование плотское – вражда на Бога: закону бо Божию не покоряется» (Рим. 8, 7), говорит об очевидных особенностях избирающей и разумной способностей; ибо повиноваться или противиться закону свойственно произволению; и самое имя «мудрование» никто не отделит от действия мышления; а что помышлять тоже, что понимать, этому, конечно, никто не будет противоречить даже из младенцев; также противоборствующий и пленяющий (Рим. 7, 23) как может быть чужд действия разумения? <...>

8. Следующее же за сим в сочинении [Аполлинария] содержит основанное на многих свидетельствах доказательство того, что человек состоит из трех частей: из плоти, души и ума, что не далеко и от нашего мнения; ибо одно и то же: сказать ли, что человек состоит из разумной души и тела, или, считая ум особенно сам по себе, то, что умопредставляем в человеке, разделять на три части, хотя такое деление и дает еретикам много поводов к заблуждению касательно этого [предмета]. Ибо если кто способность разумения станет считать отдельною, тот может сказать, что и способность раздражения, и опять способность вожделения также отдельны. А может быть кто-нибудь и прочие движения души, исчисляя по такому понятию [о них], вместо троечастности человека станет доказывать, что он есть некоторое многочастное и многосложное [существо].

9. <...> Утвердив при помощи многих рассуждений триестественность, или тричастность, или чем бы кто ни захотел назвать человеческую сложность, он упоминает о некоторых определениях соборов, собранных против Павла Самосатского, где сказано, что «Господь явился как Бог с неба, также о символе провозглашенном в Никее, представляя изречение его буквально высказанное таким образом: «С небеси сшедшего и воплотившегося и вочеловечшегося». И этими словами, как бы подготовив то, что намерен высказать... так буквально говорит: «А вместо духа, то есть ума, имея Бога, Христос с душою и телом справедливо называется человеком с небеси». <...>

11. <...> Совершенно необходимо это сравнительное уподобление почитать доказательством того, что и в Нем по подобию людей есть ум. Ибо «каков, – говорит, – небесный, таковы же и небесные» (1 Кор. 15, 48), так что они необходимо должны признать, что или во всех есть ум, или ни в ком. Ибо как особенности перстного усматриваются во всех, кои произошли от него, так необходимо, по изречению апостола, чтобы «искушенный по всяческим» нашей жизни, «по подобию кроме греха» (Евр. 4, 15) [ум же не есть грех], имел свойства всего нашего естества. Таким образом, апостольское слово, что мы таковы, как Он, тогда будет истинно, когда будет при-

знано, что и Он стал таким, как мы, дабы чрез то, что соделался как мы, соделать нас как Он. <...>

21. Поелику смерть вошла в мир ослушанием [первого] человека, то изгоняется она послушанием второго человека (Рим. 5, 12–19). Посему [Господь] бывает послушным «даже до смерти» (Флп. 2, 8), чтоб уврачевать послушанием преступление преслушания, а воскресением из мертвых уничтожить вошедшую преслушанием смерть, ибо воскресение человека от смерти есть уничтожение смерти. <...>

22. [Аполлинарий говорит:] «Не иной соединился с иным, то есть совершенный Бог с совершенным человеком». <...> «Он, – говорит, – по духу есть Бог, обладающий славою Божией, по телу же человек, носивший бесславный образ человеческий». Назвал Бога, назвал и человека, но всякому известно, что значение сих наименований не одно и то же, но что особый смысл имеет слово Божество и особый: человечество. Ибо Бог есть всегда тожественная причина всех благ, которая всегда была и никогда не престанет быть; человек же в некоторых отношениях имеет сродство с естеством бессловесных, подобно им живет при помощи плоти и ощущением, но, отделяясь от бессловесных прибавлением ума, в сем имеет особенность естества; ибо никто, определяя человека, не станет определять его по плоти, костям и органам чувств. <...> Итак, одно и то же, – обозначать ли естество посредством имени, или посредством особенности, принадлежащей естеству; ибо кто скажет: человек, укажет тем на разумность; кто поименует разумность, этим же словом укажет на человека. <...>

23. «Но по телу, – говорит, – был человек, носивший бесславный образ человеческий». <...> «Не был, – говорит, – односущен с человеком по владычественной части его». Но кто отнимает владычественную часть у человека, которая и есть ум, тот в остальном видит скота; скот же не человек. <...>

31. «Они смущаются, – говорит он, – смущением неверующих». Это нас он поносит, называя смущающимися и неверующими беспрекословно внимающих евангельскому гласу, который вещает: «Если возможно, да минует Меня чаша сия; но не Моя воля, но Твоя да будет» (Мф. 26, 30; Лк. 32, 42). К этим словам он прибавляет свои такого рода: «И не понимают они, – говорит, – что здесь речь идет о собственном изволении не человека от земли, как они думают, но Бога, сшедшего с небеси». Кто придумал бы сказать подобное? Говорю не о ком-либо из них, дознанных еретиков, но думаю, что и сам отец нечестия и лжи не выдумает для богохульства чего-либо более ужасного сравнительно с тем, что сказано. Понимает ли этот сочинитель, что он говорит? Бог, нисшедший с неба, отвергает собственное изволение Божества и не хочет идти на дело, которого [Оно] хочет. Итак, воли Отца и Сына разделились. Как же у Обоих воля будет общею? Как при различии изволения будет открываться тождество их естества? Ибо совершенно необходимо, чтобы хотение было сообразно с естеством, как негде говорит Господь: «Не может древо добро плоды злые творить, ни древо злое плоды доб-

рые творить» (Мф. 7, 18). А плод естества есть произволение, так что у благого естества произволение благое, а у злого – злое. Посему если у Отца и Сына плод воли различен, то по необходимости признают, что и естество Обоих различно. К чему же он восстает на Ария? Почему не присоединяется к Евномию, который, разделяя естество Отца и Сына, рассекает вместе с естеством и хотение и этим преимущественно доказывает различие их существа, отсекая вместе с тем у Сына, как у низшего пред высшим, самое понятие Божественности.

32. Сказанное им повторим опять: «Они не помнят, – говорит он, – что здесь речь идет о собственном изволении не человека от земли, как они думают, но Бога, сшедшего с небеси». О каком изволении говорит сочинитель? Очевидно, о том, исполнения которого не хочет Господь, говоря Отцу: «Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42). Понимает ли Аполлинарий, в какое противоречие впадает его речь? Приближается страдание, и пока еще не приступил предатель со множеством [народа], в то время и происходит это моление. Кто же молится, человек или Бог? Если он думает, что молящийся есть Бог, то усматривает в Нем немощь одинаковую с человеческою. И какой же Он Бог, когда в Себе не имеет ничего доброго, но нуждается в высшей помощи? Далее, как Божество осуждает собственное изволение? Добро или зло было то, чего Он хотел? Если добро, в таком случае зачем не приводится к концу то, чего Он желал? А если зло, то какое у Божества общение со злом? Но, как сказал я, [сочинитель] не понимает, что его речь впадает в противоречие. Ибо если изречение: «не Моя воля, но Твоя да будет» принадлежит Единородному Богу, то эта речь, по некоему противоречия, вращается сама в себе и не имеет никакой твердости. Потому что не желающий исполнения своей воли желает, конечно, того самого, чтобы не исполнилось то, чего желает. К какой же цели будет вести такое моление: хочу, чтобы не исполнилось то, чего хочу? Очевидно, [моление] превратится в противоречие желаемому и слушающий такую молитву должен будет прийти в затруднение по отношению к тому и другому [смыслу молитвы]. Чтобы Он ни сделал, но исход молитвы всегда будет несогласен с хотением молящегося. Исполнить волю молящегося? Но Он молится, чтобы не было того, чего желает. Не исполнить желаемого? Но молящийся желает, чтобы было ему то, чего он не желает; так что как ни принять моление, оно не будет иметь определенного смысла, противоречия самому себе и само себя разрушая. Для таких затруднений, представляемых речению, может существовать одно разрешение – истинное исповедание тайны, а именно, что страх страдания составляет принадлежность человеческой немощи, как и Господь говорит: «Дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26, 41), а подъятие страдания, по домостроительству, есть дело Божия хотения и могущества. Итак, поелику иное – хотение человеческое, а иное – хотение Божеское, то усвоивши себе наши немощи, одно говорит как человек то, что свойственно немощи естества, а другое за тем речение присовокупляет как восхотевший для спасения людей привести в исполне-

ние высокое и достойное Бога хотение, превысшее [хотения] человеческого. Сказав: «не Моя» [воля], Он означил этим словом [хотение] человеческое, а прибавив: «Твоя», указал на общее с Отцем Его собственного Божества, у Которого по общению естества нет никакого различия в изволении; ибо, говоря о воле Отца, этим означил и волю Сына. А эта воля состоит в том, что Он «всем человеком хощет спастися, и в разум истины приити» (1 Тим. 2, 4), что могло исполниться не иначе как чрез попрание смерти, которая была преградою для жизни. А смиренные речения, выражающие человеческий страх и состояние [страха], Господь усвояет Себе, дабы показать, что Он имел истинно нашу природу, чрез приобщение [нашим] немощам заверяя действительность Своего человеческого естества. <...>

35. Он говорит, что мы признаем два лица: Бога и воспринятого Богом человека, а он думает и говорит иначе: называет его соделавшимся плотию (σαρκωθέντα) и не отличным от бестелесного, но одним и тем же по подобию нашей жизни во плоти. Опять представляет нам несостоятельные рассуждения в защиту своих бредней. Плотяный его Бог, естественно, не может быть простым, потому что плоть никто не может представить простою, а что не просто, то не может не быть сложным; он же говорит, что [Божество] едино так же, как един каждый из нас, состоящий по его словам из духа, души и тела. Теперь в первый раз мы знакомимся с новым видом счисления, узнавши, что разделенное на три различного рода части составляет единицу. <...>

38. Но перейдем к дальнейшему его умозаключению. «Если, – говорит, – с Богом, Который есть ум, был во Христе и человеческий ум». <...> Вот первое положение! А мы противопоставляем сказанному вот что: кто из святых определял Божество как ум? Из каких Писаний мы знаем, что Божество есть то же, что ум, чтобы признать за истину сказанное им, что человек во Христе не имел ума, а Бог бывает умом для лишенного ума? Следовало бы вполне выписать это оскорбительное умозаключение, но боюсь, чтобы читатели не почли нас за каких-нибудь насмешников. <...> «Если, – говорит, – с Богом, Который есть ум, был во Христе и человеческий ум, то дело воплощения в Нем не совершается. Если же не совершается дело воплощения в самодвижимом и никем не принуждаемом уме, то это дело, которое есть разрешение греха, совершается в движимой другим и приводимой в действие Божественным умом плоти; участвует же в сем разрешении самодвижный наш ум в той мере, в какой соединяет себя со Христом». <...> «Если, – говорит, – один приобретает что-нибудь более другого, то это делается чрез упражнение; а во Христе нет никакого упражнения, следовательно, [в Нем] нет и ума человеческого». <...>

39. «Итак, не спасается род человеческий восприятием ума и всего человека, но приятием плоти». <...> «Ибо, – говорит, – если с человеком совершенным соединился совершенный Бог, то было бы два». Следовательно, несовершенное в соединении с совершенным не принимается им за два. <...>

40. Он считает неприличным признавать в Единородном Боге ум человеческий и выставляет ту причину, что ум человеческий изменчив. Но по той же причине не должно приписывать Богу и плоти: ибо и сам сочинитель не будет противоречить тому, что она изменяема <...> «Следовательно, – говорит, – спасается род человеческий не чрез восприятие ума и всего человека, но чрез приятие плоти, которой по самой природе свойственно быть под управлением: нужен же [для него] ум неизменяемый, который бы подчинялся ей по слабости ведения, но без всякого насилия приспособлял бы ее к себе». <...>

41. Да и каким образом плоть соединяется с Богом, без насилия, как он говорит, соделываясь участницею чистой добродетели? Ибо кто не знает, что добродетель есть то, что правильно совершает воля? Плоть же есть орудие воли, приспособленное к стремлению разума и направляемое к тому, к чему побуждает движущее [оную начало]; а воля есть не что иное, как некий ум и расположение к чему-либо. Итак, если он говорит, что человек, в котором нет ума, участвует в чистой добродетели, то что же тогда будет [в нем] добровольно воспринимать добродетель? Разве сочинитель то, что действует по принуждению, понимает нетерпящим никакого принуждения. Ибо если тело не вследствие благого стремления и соизволения ума бывает удалено от худых действий, то правильность действования будет делом необходимости, а не свободной воли; а избирающий доброе по обсуждению в мысли – выше всякой необходимости и насилия, потому что в самом себе имеет расположение к лучшему. Итак, каким образом сочинитель приписывает непринужденность тому, что лишено возможности делать выбор, в чем нет никакого собственного размышления, которое руководило бы его к добру? Ибо безгрешность, зависящая не от произвола, конечно, не заслуживает и похвалы. <...>

ФОРМИРОВАНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

СВ. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Свт. Григорий Нисский – самый сложный и наиболее склонный к философии из Каппадокийских отцов, при этом он является наиболее плодовитым автором в сравнении с другими Каппадокийцами. Свт. Григорий не получил такого блестящего образования, как свв. Василий Великий и Григорий Богослов, он многое наверстывал самостоятельно и был, по его словам, «собственный воспитанник». Свт. Григорий не обладал той поэтической и риторической изысканностью, которая была характерна для свт. Григория Богослова и отчасти свт. Василия Великого; тем более не имел он и церковно-организаторских талантов, свойственных для свт. Василия. Но в плане насыщенности, глубины и смелости своих философских интуиций свт. Григорий является, пожалуй, наиболее выдающимся из Каппадокийских отцов.

Свт. Григорий Нисский родился около 335 г. в Неокесарии Понтийской либо в Кесарии Каппадокийской, в семье благочестивых христиан свв. Василия и Эммелии. В семье было десять детей, и старшим братом свт. Григория был Василий, в будущем – знаменитый еп. Кесарийский; Григорий был третьим ребенком в семье. По всей видимости, влияние на него старшей сестры Макрины было не меньшим, чем на его брата Василия[1]. Кроме Макрины на Григория значительное влияние оказал его брат Василий, которого он называет своим учителем[2]. Отец старался дать детям хорошее образование, однако, в отличие от свт. Василия, свт. Григорий ради получения образования не имел возможности совершать поездок в центры тогдашней образованности[3], но он учился сначала в начальной школе, а затем в риторских школах родного города. Насколько можно судить из сочинений свт. Григория, он изучал не только философию и риторику, но и медицину, а также классическую литературу. В 357 г. свт. Григорий был рукоположен в чтецы; будучи чтецом, он хотел оставить эту стезю и заниматься преподаванием риторики[4], но затем он склонился к тому, чтобы посвятить себя служению Церкви. Примерно в это время свт. Григорий женился на благочестивой женщине по имени Феосевия[5]. Какое-то время свт. Григорий был женатым епископом, до тех пор пока его жена не умерла.

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] О Макрине см. сочинение свт. Григория «Послание о жизни святой Макрины».

[2] См. предисловие к трактату «Об устроении человека»; предисловие и заключение к защитительному слову о Шестодневе.

[3] См. письмо 13 свт. Григория Нисского, к знаменитому антиохийскому ритору Либанию.

[4] См. письмо 11 (по PG; в рус. пер. – 16) свт. Григория Богослова.

[5] Ср.: *Григорий Нисский.* О девстве 3.1; *Григорий Богослов.* Письмо 197.2; *Он же,* Эпиграмма 164; *Никифор Каллист.* Церковная история 11.19.

Вскоре после того как свт. Василий Великий был рукоположен в епископский сан, он вступил в борьбу с епископом Тианы Анфимом за влияние в разделенной имп. Валентом Каппадокии. В связи с этим свт. Василий немного ранее Пасхи 372 г. поставил Григория в епископы небольшого города Ниссы[6]. По мнению свт. Василия, в начале своего епископского служения свт. Григорий не очень хорошо управлял епархией и показал себя малоспособным к церковной политике[7]. При императоре Валенте свт. Григорий подвергся гонениям. В конце 375 г. на омийском соборе, собранном в Анкире, некий Филохар обвинил свт. Григория в растрате церковных денег. В связи с этим свт. Григорий был взят под стражу и должен был быть доставлен на церковный суд, однако по дороге он бежал[8]. Поскольку свт. Григорий не явился на суд, он был заочно низложен собравшимся в Ниссе в начале 376 г. синодом и приговорен к ссылке, а его кафедра была занята другим человеком[9]. Затем в течение трех лет свт. Григорий вел скитальческую жизнь, пока, после смерти в 378 г. имп. Валента, приговор о ссылке не был отменен имп. Грацианом. После этого свт. Григорий вернулся в Ниссу, где был с ликованием встречен паствой[10].

В конце 370-х гг. сначала умирает брат свт. Григория, свт. Василий, а затем его сестра, св. Макрина. После смерти свт. Василия свт. Григорий участвовал в соборе[11], созванном по инициативе Мелетия Антиохийского, на котором обсуждались вопросы отношений с Западом и был подтвержден Никейский символ веры. Возвращаясь с собора, свт. Григорий решил посетить Аннису, где находилась его сестра свт. Макрина; прибыв в Аннису, он застал ее при смерти[12]. Свт. Григорий похоронил Макрину, и вскоре им был написан диалог «О душе и воскресении».

По возвращении в Ниссу свт. Григорию пришлось бороться с омиями и евномианами, которые проявляли там большую активность[13]. В апреле 380 г. свт. Григорий отправился в Севастию для участия в выборах тамошнего епископа, где неожиданно для себя оказался избран епископом Севастийским[14]. Вероятно, свт. Григорий оставался епископом Севастии несколько месяцев, которые были для него весьма тяжелыми из-за борьбы с арианами и савеллианами, а также из-за того, что его оппоненты настроили против него

---

[6] В «Слове на свое рукоположение» (4) свт. Григорий свидетельствует о том, что он не был готов принять епископский сан. См. также: *Григорий Нисский.* Письмо 9.3; *Василий Кесарийский.* Письмо 100.

[7] См.: *Василий Кесарийский.* Письма 58–60.

[8] См.: *Он же,* Письма 225, 233.

[9] См.: *Он же,* Письма 237, 239.

[10] См.: *Григорий Нисский.* Письмо 6.6–11.

[11] См.: *Он же,* Послание о жизни святой Макрины 15; Письмо 19.

[12] См.: *Он же,* Послание о жизни святой Макрины 16.

[13] См.: *Он же,* Письмо 19.11.

[14] См.: *Он же,* Письмо 19.5.

светскую власть[15]. После новых епископских выборов, в результате которых епископом Севастии стал Петр, возможно, брат свт. Григория, – свт. Григорий вернулся в Ниссу, где написал по просьбе брата Петра две первые книги своего сочинения «Против Евномия», а также трактат «Об устроении человека».

Свт. Григорий активно участвовал во II Вселенском соборе, на котором он произнес слово «О Божестве Святого Духа», «Надгробное слово Мелетию Антиохийскому», председателю собора, который умер после его начала, а также слово по случаю избрания свт. Григория Богослова епископом Константинополя (это слово не сохранилось). После собора, согласно указу императора Феодосия Великого, свт. Григорий Нисский, митр. Отрий Мелетинский и митр. Элладий Кесарийский были объявлены хранителями православия на Понте и общение с ними считалось обязательным для желающих называться православными[16]. Затем по поручению собора свт. Григорий в качестве императорского посланника отправился в Аравию[17], для того чтобы навести порядок в делах тамошней Церкви. Возвращаясь из Аравии, свт. Григорий посетил Иерусалим[18] для успокоения волнений вокруг свт. Кирилла Иерусалимского. Наблюдая в Иерусалиме напряженные отношения между паломниками, свт. Григорий в письмах высказывался против паломничества в Святую землю[19].

Ближе к концу 380-х гг. свт. Григорий отошел от занятий, связанных с церковной политикой. Он поселился в монастыре в Ниссе[20], где вел аскетическую жизнь и занимался литературным творчеством. В 394 г. свт. Григорий посетил Константинополь для участия в соборе, посвященном устроению дел в Аравийской церкви. Это последнее, что мы знаем о свт. Григории; точная дата его смерти неизвестна.

Творения свт. Григория могут быть разделены на экзегетические, философско-догматические и нравственно-аскетические. Важнейшими из экзегетических сочинений свт. Григория являются следующие: «О Шестодневе», «Об устроении человека», «О жизни Моисея законодателя», «О надписании псалмов», «На псалом шестой», «Точное истолкование Екклесиаста Соломона», «Точное изъяснение Песни Песней Соломона», «О чревовещательнице», «О молитве», «О блаженствах». К важнейшим философско-догматическим сочинениям принадлежат: «Большое огласительное слово», «Против Евномия», «К Симпликию о вере», «К Авлалию о том, что не три Бога», «К эллинам на основании общих понятий», «Слово о Святом Духе против македониан», «Слово о Божестве Сына и Духа и похвала пра-

---

[15] См.: *Он же*, Письма 5, 18, 19.16–18, 22.1–2.

[16] См.: Кодекс Феодосия 16.1.3; *Созомен.* Церковная история 7.9.6.

[17] См.: *Григорий Нисский.* Письмо 2.12–13.

[18] См.: *Он же*, Письмо 3.

[19] См.: *Он же*, Письмо 2.16–18.

[20] См.: *Он же*, Письма 6.10, 18.5, 21.2.

ведному Аврааму», «Опровержение мнений Аполлинария», «Против Аполлинария к Феофилу, епископу Александрийскому», «О душе и воскресении», «О младенцах, прежлевременно похищенных смертью», «Против учения о судьбе». К важнейшим нравственно-аскетическим сочинениям относятся: «К Армонию о том, что значит имя и название христиан», «О совершенстве и о том, каким должно быть христианству. К Олимпию монаху», «О цели жизни по Боге; об истинном подвижничестве», «О девстве».

Также сохранились проповеди свт. Григория, надгробные и похвальные слова, каноническое послание, а также его письма.

* * *

Антропологическая проблематика отражена свт. Григорием, в частности, в сочинениях «О Шестодневе», «О младенцах, преждевременно похищенных смертью», в «Большом огласительном слове» (глл 5–8), «О девстве», в беседе на слова «Сотворим человека по образу и подобию нашему» и особенно в трактатах «Об устроении человека» и «О душе и воскресении». Здесь мы укажем на несколько важных тем антропологии свт. Григория.

Согласно свт. Григорию, человек был создан Богом для того, чтобы наслаждаться Божественными благами. Это также естественно для человека, как для глаза естественно соприкосновение со светом и как для рыб естественно жить в воде, а для птиц в воздухе. Таким образом, у человека, который сотворен Богом для причастности Божественным благам, должно быть нечто «сродное» с тем, чему он причастен. Эта «сродность» проявляется в наделенности человека различными благами: жизнью, способностью к речи, премудростью – для того, чтобы человек, используя эти блага, мог вожделеть Божественное[21]. В числе благ, которыми наделена человеческая природа, свт. Григорий в своем «Большом огласительном слове» называет и вечность, т. е. человеческому естеству свойственно обладать бессмертием, каковое было утрачено Адамом после грехопадения[22]. Еще одним важнейшим даром Божиим человеку свт. Григорий называет свободу; благодаря этой способности человек и утратил дарованное ему от начала бессмертие[23].

Человек был создан Богом как вершина тварного сущего; по этой причине Бог сотворил человека в конце творения – поскольку «не подобает начальствующему явиться раньше подначальных»[24]. По этой же причине, отмечает свт. Григорий, в отличие от остальных тварей, именно творению человека предшествовал предвечный Совет Троицы (ср.: Быт. 1, 26)[25]. Поскольку этапы сотворения тварного мира Богом составляли определенную последовательность (рас-

---

[21] Большое огласительное слово 5.

[22] Там же.

[23] Там же.

[24] Об устроении человека 2.

[25] Там же 3.

тительная жизнь, бессловесные существа (животные), человек), то каждый из этапов представляет собой условие для существования последующего (для животных пищей служат плоды растительной жизни, а для человека – животные)[26], а также это значит и то, что каждый вид жизни включает предыдущие[27]; поэтому человек вмещает в себя кроме умной составляющей, также животную и растительную. Этот акцент свт. Григория в трактате «Об устроении человека» на последовательности, ступенчатости появления в бытии различных видов сущего позволяет говорить об «эволюционистской» интенции, характерной для его взглядов[28]. Хотя человек включает в себя все уровни сущего и является микрокосмом, его достоинство заключается не в этом, утверждает свт. Григорий, ведь в том, чтобы являться образом мира, нет ничего почетного, поскольку все, что существует в мире, – преходит; величие человека заключается в том, что он является образом Творца[29].

Имея в виду слова Писания, согласно которым Бог сотворил человека по образу и подобию Своему (Быт. 1, 26), свт. Григорий иногда различает образ и подобие Божие в человеке, а иногда – нет. Вообще говоря, специфика «образа» в его отношении к «Первообразу» в антропологическом контексте, согласно свт. Григорию, состоит в том, что, с одной стороны, образ подобен Первообразу, «иначе это нечто иное, а не образ того, чему он подражает»[30], с другой же стороны, по особенности своей природы образ отличен от Первообраза, поскольку образ уже не был бы таковым, если бы был тождественным с Первообразом[31]. Образ Божий в человеке, согласно свт. Григорию, проявляется, в первую очередь, в его духовной, нематериальной составляющей, выражающейся в том, что человек – разумное и свободное существо. Вместе с тем как Божество не определимо ни через что материальное, и если, мысля о Боге, отвлечься от материального, то останется лишь то, что Божественное есть нечто мыслящее, нематериальное, неосязаемое, бестелесное и непротяженное, – так же и душа человека, будучи образом Божества, не определима посредством чего-либо материального и познается

---

[26] Об устроении человека 8.

[27] Там же.

[28] Ср.: «...Поскольку, согласно этой последовательности, из принявших жизнь через плоть чувственное может быть само по себе без умной природы, но словесное не иначе возникает в теле, как только сраствoрившись с чувственным, то поэтому последним после произрастающего и пасущегося был устроен человек, ведь природа известным образом шла вперед к совершенству. <...> Таким образом, природа как бы из ступенек, то есть из отличительных признаков жизни, совершает восхождение от самого малого к совершенному» (Там же, рус. пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: *Григорий Нисский, св.* Об устроении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000. Сс. 32–34).

[29] Об устроении человека 16. См. также: О надписании псалмов 1.3.

[30] Об устроении человека 16.

[31] О душе и воскресении: PG 46, 41C.

по тем признакам, что она нематериальная, безвидная, мыслящая и бестелесная[32].

Итак, с точки зрения одной парадигмы, задаваемой свт. Григорием, «образ Божий» в человеке проявляется в его природной данности, в то время как «подобие» указывает на отличительный признак, отличающий человека от других тварных существ, поскольку он способен причаствовать Божественным благам, и обозначает то, в чем человек имеет сходство с Божеством; в рамках же другой парадигмы «образ» Божий понимается как то природное в человеке, в чем проявляется его сходство с Божественным, а «подобие» – как то, чего человек может достичь через уподобление Богу[33].

Бытие человеком «по образу» Божию не зависит от близости индивида к акту сотворения Богом первого человека, «образ» не заключен в части человеческого рода, но во всем человеческом роде имеется способность мыслить как признак бытия «по образу». В связи с этим свт. Григорий предполагает, что в библейском повествовании о сотворении Богом Адама под Адамом имеется в виду все человечество в целом и «имя [первого] сотворенного человека не конкретное, а общее»[34]. Это не значит, что при сотворении Адама приведены в бытие были все люди сразу, ведь, например, говоря о прихождении в бытие конкретного человека, свт. Григорий настаивает на том, что тело и душа человека творятся Богом вместе, не так, что душа происходит раньше тела или тело раньше души[35], – но означает, скорее, что *в замысле Божием* в Адаме присутствуют все человеческие индивиды, количество которых ограничено.

Таким образом, с грехопадением пал не только первый сотворенный Богом человек, но и вообще каждый человек – поскольку он, в числе остальных, составляет полноту человеческой природы. Этот акцент на человеческой природе во всей полноте ее ипостасей вообще характерен для свт. Григория, что проявляется и в его аргументации относительно вопросов триадологии. В трактате «К Авлавию. Почему не "три Бога"» свт. Григорий доказывает, что, несмотря на то что в Троице три ипостаси, Бог – один, отталкиваясь от примера с тремя человеческими индивидами и говоря, что в точном смысле слова «человек» есть нечто одно, хотя принадлежащих к человечеству – множество, т. е. когда мы говорим о том или ином индивиде: «человек», мы употребляем это слово в несобственном смысле[36]. Акцент на таком понимании полноты человеческой при-

---

[32] О смерти 41–42 (GNO); О душе и воскресении: PG 46, 40.

[33] Такое использование понятие «подобие» см., например, в трактате «О душе и воскресении» (PG 46, 89C–92A).

[34] Об устроении человека 16, см. также: Там же 22, 29.

[35] Там же 20–29.

[36] PG 45, 120C; см. также т. н. 38 письмо свт. Василия Великого, принадлежащее, как считают современные исследователи, свт. Григорию Нисскому (*Hübner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou / Eds. J. Fontaine,

роды находит свое проявление и в знаменитом учении свт. Григория, расходящемся с церковной традицией[37], об апокатастасисе, т. е. конечном восстановлении и спасении всех людей[38].

Согласно свт. Григорию, создавая полноту человеческой природы, Бог предуведал то, что человек, «удаляясь от единочестия с ангелами», проявит «склонность к худшему» и к «общению с низшим». Предвидя грехопадение человека, Творец наделил его способом размножения не соответствующим высокой чести человеческой природы, перенеся на человека свойственное для устроения животных; для этого Бог даровал человеческому роду различие полов[39]. Таким образом, то, что индивиды человеческого рода разделены на мужской и женский пол, так же как имеющийся способ размножения человека, связанный с разделением полов (как и сам институт брака), – все это, согласно свт. Григорию, не свойственно для человеческой природы как таковой, но привнесено к ней, будучи заимствовано из устроения животного мира, в связи с Божественным предуведением грехопадения человечества. Вне этого контекста способ размножения человека был бы иной, такой же, как у существ ангельского мира, неизвестный нам сейчас[40].

Таким образом, согласно свт. Григорию, в состав нынешней, эмпирически данной человеческой природы входят способности, присущие животному и растительному мира. Это силы души, пребывающие в теле, – чувствующая и питательная, которые должны подчиняться умной силе как их руководителю[41], или вожделеющая и яростная силы, которые должны подчиняться разумной силе[42]. Нарушение этой иерархии природных сил, характерное для человеческого существа после грехопадения, приводит к нарушению естественного для человека способа существования: а именно, когда низшие силы являются ведущими, «ум собственной своей сообразительностью изыскивает средства к тому, чего страстно хочет тело»[43].

Ch. Kannengiesser. Paris, 1972. Pp. 478–481; *Fedwick P.* Commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea // Orientalia christiana periodica. 44:1, 1978. Pp. 31–51).

[37] Это учение в оригеновском изводе было осуждено на Константинопольском соборе 543 г. (анафематизм 9).

[38] Об устроении человека 21, 28; Большое огласительное слово 8, 26, 35.

[39] Об устроении человека 16, см. также: Там же 22. Возможно, в учении свт. Григория о всецелой природе человека и об отсутствии полового различения у первочеловека сказывается влияние Филона, см.: *Филон.* О сотворении мира 134.

[40] Там же 17.

[41] Там же 13–14.

[42] О жизни Моисея 2.96–98. В этом разделении и в учении об иерархии сил свт. Григорий следует философской традиции, восходящей к 4 книге платоновского «Государства».

[43] Об устроении человека 14, цит. по изд.: *Григорий Нисский, св.* Об устроении человека… С. 61.

Собственно человеческую душу свт. Григорий понимает как простую, бестелесную, живую, мыслящую, самодвижную сущность[44], пребывающую во всех органах и сообщающую жизненную силу и способность восприятия силам души и через них телу. Однако высшая составляющая разумной души и человеческой природы в целом, а именно ум, не сосредоточен в каком-то отдельном органе тела – ни в сердце (как считал Аристотель), ни в головном мозге (как считал Гален)[45]. Связь души и тела в человеке является жесткой, и после отделения души от тела у каждого из них сохраняется некоторое скрытое стремление к соединению, каковое, согласно свт. Григорию, и проявится по воскресении. При жизни человека телесная природа налагает на душу некий отпечаток, на ней остаются индивидуальные для каждого следы от взаимодействия с телом. Для прояснения механизма соединения по воскресении души человека с материей тела, которое этот человек имел в земной жизни, свт. Григорий обращается к учению Оригена о телесном эйдосе, связующем тело и душу. Этот эйдос неизменен относительно незначительных телесных изменений, однако существенные изменения в теле приводят к изменениям и в эйдосе. Именно этот эйдос отпечатывает свою структуру на душе, и он пребывает с ней после расставания души с телом. После воскресения душа узнает материальные элементы, запечатлевшие на ней отписк посредством телесного эйдоса; таким образом восстановится и соединится с душой то тело, которое душа данного индивида одушевляла в его земной жизни[46].

Напоследок укажем на некоторые проявления платонических интуиций, характерных для антропологической мысли свт. Григория. Проясняя в трактате «Об устроении человека» то, как материальная реальность соотносится и происходит от реальности невещественной (Бога), свт. Григорий говорит, что всякая материальная вещь, и человеческое тело в частности, есть некое схождение (*συνδρομή*) умных логосов, т. е. оно как бы слагается из идей (соответствующих такому-то цвету, внешнему виду, упругости, объему и т. д.). Такое понимание структуры материальной сущности вещи используется также в сочинениях «О Шестодневе»[47] и «О душе и воскресении»[48]. Эта тема восходит к античной философской традиции и имеет смысл говорить о влиянии платонического учения на свт. Григория в этом плане[49]. Действительно, именно для платонической традиции харак-

---

[44] О душе и воскресении: PG 46, 29 и 41; Против Евномия 3.1.61–63 (Jaeger).

[45] Об устроении человека 12.

[46] Там же 27.

[47] PG 44, 69B–C.

[48] PG 46, 124B–D.

[49] У свт. Василия также возникает данная тема, но вне связи с понятием *συνδρομή* (см.: Беседы на Шестоднев 1.8: PG 29b, 20–21). В качестве аналога этих идей в платонической философии Ричард Сорабжи (*Sorabji* R. Gregory of Nyssa: The Origins of Idealism // *Idem.*, Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London, 1988.

терна речь о схождении качеств применительно и к человеческим индивидам, и к неодушевленным материальным предметам, как это обнаруживается у свт. Григория, в то время как в рамках стоической философской традиции, очевидно, сформировалось представление о способе индивидуации через *συνδρομή*, применяемом только в отношении человеческого индивида[50], как это имеет место у свт. Василия[51].

В свою очередь, то, что свт. Григорий Нисский, говоря о телесной составляющей человека как о схождении умных логосов, вполне в духе платонической традиции не различает человеческие индивиды и неодушевленные предметы, коррелирует с тем фактом, что склонный к платонизму свт. Григорий, вероятно, не принял идей, заимствованных свт. Василием из физическо-онтологической традиции стоического учения, а именно – акцент свт. Василия на понимании материальной сущности человека как подлежащего материального субстрата. Как показывает Д. Балас[52], свт. Григорий в своем трактате «Против Евномия», комментируя слова свт. Василия: «...Услышав "Петр", мы не разумеем из этого имени сущности Петра (сущностью же называю здесь материальное подлежащее (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*), которое имя вовсе не означает), а только запечатлеваем понятие об особенностях, в нем усматриваемых»[53], в противовес акценту свт. Василия на понимании единосущия людей в плане общего подлежащего материального субстрата, делает акцент на платоническом понимании единой человеческой природы как общей для всех родовой сущности, имеющей бытие в индивидах[54].

Д. С. Бирюков

Pp. 292–293) указывает на 3 книгу 6 «Эннеады» Плотина (6.3.8) и на пересказ Симпликием идей Порфирия в «Комментариях на "Физику"» (230.34–231.7) (следует также отметить следующие места: *Порфирий.* Исагога 7.19–24; Краткий комментарий 129.9–10). В целом Сорабжи соотносит соответствующее учение Каппадокийских отцов с идеалистической философской позицией Дж. Беркли.

[50] См. ссылки в разделе, посвященном свт. Василию Кесарийскому, в данном томе «Антологии».

[51] *Василий Кесарийский.* Против Евномия 2.4: PG 29b, 580A (см. в разделе, посвященном свт. Василию, в данном томе «Антологии»).

[52] См.: *Balas D.* The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius // Studia Patristica. 14:5, 1976. Pp. 278–279.

[53] *Василий Кесарийский.* Против Евномия 2.4: PG 29b, 577C.

[54] В то же время, свт. Григорий при *цитировании* этого фрагмента свт. Василия, дойдя до слов «сущностью же называю здесь материальное подлежащее», приводит их в измененном виде: «сущностью же *не* называю здесь материальное подлежащее (*οὐσίαν δὲ λέγω νῦν οὐ τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*)» (Опровержение Евномия 3.5.22.7–8 (Jaeger)). Д. Балас обращает особое внимание на этот факт, допуская, что свт. Григорий здесь «подкорректировал» неудобный для его взглядов и для его полемики с Евномием пассаж из свт. Василия.

Св. Григорий Нисский
ОБ УСТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА[1]

Гл. 2. Почему человек последний в творении

Ибо не появилось еще в мире существ это великое и досточестное существо, человек. Ведь не подобало начальствующему явиться раньше подначальных, но сперва приготовив царство, затем подобало принять царя. Потому Творец всего приготовил заранее как бы царский чертог будущему царю: им стала земля, и острова, и море, и небо, наподобие крыши утвержденное вокруг всего этого, и всяческое богатство было принесено в эти чертоги. Богатством же я называю всякую тварь, все растения и ростки, и все чувствующее, дышащее и одушевленное. Если же к богатству нужно причислить и вещества, которые почитаются драгоценными в глазах человеческих ради красоты цвета, как, например, золото и серебро, а также те камни, которые любят люди, то, изобилие всего этого сокрыв в недрах земли, как будто в царских сокровищницах, после того Творец показал в мире человека, чтобы тот был и зрителем Его чудес, и чтобы стал господином, вкушением приобретая разумение Подающего, а через красоту и величие видимого исследуя неизреченную и паче слова силу Сотворившего. Поэтому последним из творений введен был человек: не потому, что был как нестоящий отринут в последние, а потому, что был призван сразу стать царем подвластного ему. Как добрый гостеприимец до приготовления еды не приводит к себе в дом гостей, но, все как следует устроив, и украсив как нужно дом, комнату и стол, и приготовив все нужное для еды, после этого принимает гостя, – точно так же и богатый и щедрый гостеприимец природы нашей, всевозможными красотами украсив этот дом, приготовив этот великий и всем снабженный пир, после того вводит человека, дав ему дело не приобретать не имеющееся, а пользоваться имеющимся. И поэтому двойную опору Творец полагает в его устроении, примешав к земному божественное, чтобы сродством к тому и другому и свойственно для каждого из них он испробовал бы вкушение Бога через божественнейшую природу, а земные блага испытывал бы однородным с ним чувством.

Гл. 3. О том, что природа человека досточестнее всей видимой твари

Не достойно же обойти вниманием и то, что творение столь великого мира и его частей, вошедших в состав всего как стихии [элементы], как бы импровизировалось божественной силой, утверж-

---

[1] Пер. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского; текст приводится по изд.: *Григорий Нисский, св.* Об устроении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000.

даемое одновременно с повелением. Но перед устроением человека происходит совет, и то, что будет, предызображается Мастером через начертание слова – и то, каким оно должно быть, и какого первообраза носить подобие, и для чего оно будет, и что будет делать по сотворении и над чем владычествовать; все предусмотрело Слово, чтобы человеку принять старшинство по достоинству рождения, обладая владычеством над сущим, прежде чем прийти в бытие. Ибо рече, говорит, Бог: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию: и да обладает рыбами морскими и зверьми земными и птицами небесными и скотами и всею землею» (Быт. 1, 26). О чудо! Устраивается солнце – и никакого не предшествует совета. Также и небо, которому нет ничего равного из творения, а такое чудо созидается одним речением, и Слово не поясняет, ни из чего, ни как и ничего другого подобного. Также и все остальное: эфир, воздух в середине, море, земля, животные, растения, – все словом приводится в бытие. Но только к устроению человека Творец всего приступает осмотрительно, чтобы и вещество приготовить для его состава, и форму его уподобить красотой известному первообразу, и предложить цель, ради которой будет создан, и создать природу, соответственную ему и подходящую по своим энергиям, как требуется для предлежащей цели. <...>

Гл. 16. Рассмотрение божественного речения, говорящего: Сотворим человека по образу и подобию Нашему (Быт. 1, 26). В ней же исследуется, каков смысл [логос] образа, и уподобляется ли блаженному и бесстрастному страстное и привременное, и почему в образе мужское и женское, когда в прототипе такого нет

Но возвратимся опять к божественному гласу: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему». Как малое и недостойное грезилось благородство человека некоторым из внешних, которые сравнением со здешним миром пытались возвеличить человеческое. И говорили, что человек есть маленький мир, составленный из тех же стихий, что и всё. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями [идиомами] комара и мыши. Ведь и комар с мышью суть слияние тех же четырех, потому что обязательно у каждого из существ, наряду с одушевленными, усматриваются они в большей или меньшей пропорции, ведь без них в природе ничего не может составиться причастного чувству. Что ж великого в этом – почитать человека отличительным знаком и подобием мира? И это когда небо приходит, земля изменяется, а все содержимое их приходит вместе с ними, когда приходит содержащее? Но в чем же, по церковному слову, величие человека? Не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Сотворшего. Итак, что же за слово «образ»? Может быть, спросишь: как уподобляется бестелесное телу? Как временное – вечному? Переменчивое изменяемое – неизменному? Страстное и истлеваемое – бесстрастному и нетленному? Всячески

свыкшееся и совоспитанное со злом – совершенно непричастному к злу? Ибо далеко отстоит известное о первообразе от происшедшего по образу. Ведь образ именуется так в собственном смысле, если имеет подобие прототипу. Если же подражание далеко от предмета, то оно уже не будет его образом, но чем-то другим. Как же человек, смертный, страстный и кратковечный, есть образ неповреждаемой, чистой и присносущей природы? Но истинное учение об этом может ясно знать одна настоящая Истина. А мы, насколько вмещаем, в догадках и предположениях изыскивая истинное, понимаем исследуемое так.

И Слово божественное, сказавшее, что по образу Божию произошел человек, не лжет, и жалкое бедствование человеческой природы не уподобляется блаженству бесстрастной жизни. Потому что тому, кто сравнивает нас с Богом, необходимо признать одно из двух: или Божественное страстно, или человеческое бесстрастно, – если основание (логос) уподобления того и другого предполагается общим. Если же и Божественное не страстно, и наше не чуждо страсти, то остается разве что другой какой-нибудь смысл [логос], по которому утверждаем истинность божественного гласа, сказавшего о происхождении человека по образу Бога. Следовательно, должно нам возвратиться к самому божественному Писанию, не будет ли в написанном там руководства к искомому. Сказавший: «Сотворим человека по образу», и для чего сотворим, прибавляет такое слово: «И сотвори Бог человека, и по образу Божию сотвори его. Мужа и жену сотвори их» (Быт. 1, 27). Сказано было выше, что для низвержения еретического нечестия это провозглашается Словом, да научившись, что сотворил человека единородный Бог по образу Бога, мы ни в каком смысле (никаким логосом) не будем различать божественность Отца и Сына, когда святое Писание каждого равно именует Богом – и Того, Кто сотворил человека, и Того, по Чьему образу.

Но об этом слово пусть будет оставлено, а изыскание должно обратиться к такому предмету: почему божественное блаженно, человеческое жалко, однако последнее подобным первому именует Писание. Следовательно, должно с точностью изучить речения. Ибо мы обнаружим, что нечто иное произошло по образу, и иное ныне оказывается бедственным. «Сотвори Бог, – говорит, – человека, по образу Божию сотвори его». Творение созданного по образу обретает конец. Затем повторяется слово об устроении, и оно говорит: «Мужа и жену сотвори их». Думаю, всякому видно, что это разумеется вне прототипа: «Ибо во Христе Иисусе, – как говорит апостол, – несть мужеский пол, ни женский» (Гал. 3, 28). Но Слово говорит, что человек разделен на мужской пол и женский. Следовательно, устроение нашей природы как-то двойственно: одно в нем уподобляется Божественному, а другое разделено этим различием. Ведь на нечто такое намекает Слово порядком написанного, сначала говоря: Сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его, потом же добавляя к сказанному: «мужа и жену сотвори их», что отлично от известного о Боге. Потому думаю я, что в говоримом божественным Писанием

преподается некое великое и возвышенное учение [догма]. И учение это таково. Человеческая природа есть середина между двумя крайностями, отстоящими друг от друга, – природой божественной и бесплотной и жизнью бессловесной и скотской. Ведь в человеческом составе можно частично усматривать и то, и другое из названного: от божественного – словесное и разумевательное, что не допускает разделения на мужское и женское, а от бессловесного – телесное устроение и расположение, расчлененное на мужское и женское. Ведь то и другое из этого обязательно есть во всем причастном человеческой жизни. Но, как мы узнали от рассказавшего по порядку о происхождении человека [антропогонии], первенствует в нем умное, а вместе с ним прирождено человеку общение и сродство с бессловесным. Ибо сначала говорит: «сотвори Бог по образу Божию человека», сказанным указав, как говорит апостол, что в таковом мужского и женского нет. Затем добавляет особенности [идиомы] человеческой природы: «мужа и жену сотвори их». Чему же мы научаемся из этого? (Да не сердятся на меня, что я далеко отклонился словом от предлежащей мысли!)

Бог по природе Своей есть все то объемлемое мыслию благо, какое только есть вообще. А точнее сказать, будучи превыше всякого разумеваемого и постигаемого блага, Он творит человеческую жизнь не почему-нибудь другому, но только потому, что благ. А будучи таковым и из-за этого стремясь к созданию человеческой природы, Он показал силу Своей благости не наполовину – дав что-нибудь из присущего Ему, но завистливо отказав в причастии Себе. Напротив, совершенный вид благости состоит в том, чтобы привести человека из небытия в бытие и сделать его нескудным в благах. А поскольку велик подробный перечень благ, то его нелегко объять числом. Потому Слово гласом своим совокупно обозначило все это, говоря, что человек создан по образу Божию. Это ведь все равно что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог – полнота благ, а тот – Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага. Следовательно, в нас есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости и всего, о чем известно, что оно относится к самому лучшему. Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать [так], как ему кажется. Потому что добродетель – вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетельностью. Итак, если бы образ во всем носил черты красоты прототипа и ни в чем не имел отличия, то никак бы не был подобием, но оказался бы во всем тождественным прототипу и ни в чем не отличным. Какое же тогда мы усматриваем различие между Самим Божественным и тем, что уподобляется Божественному? Оно в том, что одно нетварно, а другое осуществляется через творение. А такое различие особенностей создало своим следствием различие и других свойств [идиом]. Ведь всеми и всюду признается также, что нетварная природа – непреложная и всегда та же самая, а тварная

не может пребывать без изменения. Ведь уже само прохождение из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение небытия в бытие, переменяемого по божественному изволению. И как черты Кесаря на меди Евангелие называет «образом» (Мк. 12, 15) – откуда научаемся [на примере] изображения внешних черт, что подобие сходной с Кесарем вещи в действительности имеет различие, – так и, согласно настоящему слову, вместо черт подразумевая то, в чем усматривается подобие между природой божественной и человеческой, находим различие в действительности, которое видится между нетварным и тварным. Итак, поскольку одно есть всегда и самотождественное, а другое – произведено через творение и началось с изменения бытия, имея сродственный этому образ, то «Сведый вся прежде бытия их», как говорит пророчество (Дан. 13, 42), следуя (а точнее, подразумевая [это] предведательной силой) тому, к чему склонится по своим самодержавности и самовластности движение человеческого произволения, то есть, зная будущее, придумал для образа различие мужского и женского, которое не имеет никакого отношения к первообразу, но, как сказано, свойственно бессловесной природе. Причину же такого измышления могут знать только самовидцы Истины «и слуги Слова» (Лк. 1, 2). А мы, сколь возможно, в догадках и образах воображая себе истину, пришедшее на ум не излагаем утвердительно, а в виде упражнения предлагаем благосклонным слушателям. Итак, что же мы об этом придумали? Слово, говоря: «Сотвори Бог человека», неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. Ведь здесь сотворенное не именуется «Адамом», как в последующем повествовании, но имя сотворенного человека неконкретное, а общее. Следовательно, общим названием природы мы приводимся к такому предположению: божественными предведением и силой все человечество объемлется в этом первом устроении. Ведь для Бога нельзя полагать ничего неопределенного в сотворенном Им, но для каждого из существ должны быть какие-то предел и мера, отмеряемые премудростию Создавшего. И наподобие того, как один человек объемлется количеством по телу и существует количественная мера его ипостаси, которая ограничена поверхностью тела, так и вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего, и этому-то и учит Слово, сказавшее: «И сотвори Бог человека, и по образу Божию сотвори его». Ведь образ не в части природы, и благодать ведь не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила. А признак этого в том, что равно во всех водружается ум: все имеют силу разумения и произволения и все остальное, чем божественная природа отображается в созданном по ней. Точно так же и тот человек, что появился при первом устроении мира, и тот, который будет при скончании всего, равно несут на себе божественный образ. Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией – ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающею энергией. Так что вся природа, распространяюща-

яся от первых до последних, есть единый образ Сущего. А различие рода на мужской и женский самым последним было устроено в творении по причине, как думаю, следующей.

Гл. 17. Что нужно отвечать недоумевающим о том, что если чадородие после греха, то как было бы с душами, если бы изначальные люди остались безгрешными

Прежде исследования предмета было бы, возможно, лучше попробовать принять то решение, которое предлагают наши противники. Ибо они говорят, что прежде греха не повествуется ни о рождении, ни о страдании, ни о стремлении к чадородию. Когда же после греха люди были изгнаны из рая и женщина в наказание была осуждена на страдания, тогда приступил Адам к супруге своей, чтобы познать ее брачно, и так было положено начало чадородию. Итак, коль скоро в раю не было ни брака, ни страдания, ни рождения, то, говорят они, по необходимому логическому следствию, не было бы множества человеческих душ, если бы благодать бессмертия не преложилась бы в смертное, а брак не сохранил бы природу тем, что приводил вновь появляющихся взамен отходящих, так чтобы грех, приводя людей в жизнь, стал, некоторым образом, полезным – иначе человеческий род остался бы в первосозданной двоице, так как природа не была бы подвигнута страхом смерти к преемству. Но и тут истинный смысл если и может быть найден, то лишь теми, кто, подобно Павлу, был посвящен в неизреченные тайны рая (2 Кор. 12, 4). А нам кажется так: когда саддукеи возражали против слова о воскресении и в подтверждение своего учения приводили ту многобрачную жену, которая была за семью братьями, а потом спрашивали: чьей она будет по воскресении? – Господь отвечает на эти слова, не только поучая саддукеев, но и всем после них открывая тайну жизни в воскресении: в воскресении бо, говорит, «ни женятся, ни посягают» (Мф. 22, 30), «ни умрети бо ктому могут: равни бо суть ангелом, и сынове Божий суть, воскресения сынове сущее» (Лк. 20, 36). А благодать воскресения не иное что возвещает нам, как восстановление (апокатастасис) в первоначальном для падших. Ибо ожидаемая благодать есть возведение в первую жизнь, снова вводящее в Рай извергнутого из него. Если же восстановленная жизнь такая, как свойственна ангелам, то очевидно, что и до преступления жизнь была ангельской – потому и наше возведение к первоначальному уподобляется ангелам. Однако, как сказано, хотя нет между ними брака, воинства ангельские состоят из бесконечных мириад, – ведь так рассказал в видениях Даниил (Дан. 7, 10). Следовательно, если бы из-за греха не произошло с нами никакого извращения и отпадения равночестия с ангелами, то таким же образом и мы для размножения не нуждались бы в браке. Но каков способ размножения в природе ангелов – неизреченно и неуразумеваемо это человеческими догадками, кроме лишь того, что он непременно существует. Такой же способ мог бы действовать и у людей, умаленных «малым чим от ангел» (Пс. 8, 6), приумножая человеческое [естество] до меры, определенной сове-

том Создавшего. А если кто-нибудь затрудняется, изыскивая такой способ происхождения людей, чтобы человек не нуждался в содействии брака, то и мы его спросим в ответ о способе существования ангелов, почему они в бесчисленных мириадах и, будучи одной сущностью, исчисляются во множестве? Ибо спрашивающему: как бы был человек без брака? – мы подобающим образом отвечаем, говоря: так же, как без брака суть ангелы. Ведь подобие их бытию человеческого бытия до преступления доказывается снова в него восстановлением [апокатастасисом]. Итак, после того как мы обо всем этом рассудили, нужно нам возвратиться к первому вопросу: почему после устроения образа Бог придумал для созданного различие мужского и женского? Ведь для этого я и счел полезной только что изложенную теорию. Ибо приведший все в бытие и собственной волею сформировавший всего человека по Своему образу, не ждал чтобы видеть, пока, понемногу возрастая за счет появляющихся, число душ достигнет своей полноты. Но, мгновенно уразумев энергией предведения всю человеческую природу во всей полноте и почтив ее высоким равноангельским жребием, Он предвидел зрительной силою, что по своему произволению она не пойдет прямой дорогой к прекрасному и поэтому отпадет от ангельской жизни; тогда, чтобы множество душ человеческих не сократилось при утрате того способа, которым ангелы размножаются до множества, Он устраивает в природе такой способ размножения, какой соответствует поползнувшимся в грех, вместо ангельского благорождения насадив в человечестве скотский и бессловесный способ взаимного преемства. Отсюда, мне кажется, и великий Давид, сетуя на человеческое несчастье, такими словами оплакивает [его] природу: «Человек в чести сый не разуме» (Пс. 48, 21), – называя честью единочестие с ангелами. Поэтому, говорит, «приложися скотом несмысленным и уподобися им» (Там же). Ведь поистине скотским стал тот, кто ради склонности к вещественному принял в природу это болезненное рождение. <...>

Гл. 22. К возражающим: если воскресение – нечто доброе и благое, то почему его еще не произошло, но его ждут через несколько периодов времени?

Но будем последовательными в изысканиях. Возможно, иной, окрылив разумение сладостию надежды, сочтет для себя тягостью и потерею, если не тотчас же достигнет тех благ, которые выше человеческих чувств и ведения, и для него делается ужасным промежуток времени до наступления того, чего он вожделеет. Но пусть он не беспокоится, будто ребенок, которого огорчает короткая задержка удовольствия. Ведь поскольку все домостроительствуется Словом и Премудростью, то необходимо и все происходящее полагать не вовсе непричастным тому же Слову и той, что в нем, Премудрости. Но ты спросишь: что это за такой закон [логос], по которому переход от скорбной жизни к вожделенному не мгновенно происходит, но какое-то определенное время продолжается тяжелая

и телесная эта жизнь, дожидаясь конца исполнения всего, чтобы тогда уже, как будто освободившись от узды, человеческая жизнь, снова несдерживаемая и свободная, возвратилась бы к блаженному и бесстрастному житию? Но приближается ли это слово к истине об искомом, знает ясно сама Истина. А то, что пришло нам на ум, таково. Это-то первое слово, к которому я возвращаюсь снова: Сотворим, говорит Бог, «человека по образу и подобию Нашему. И сотвори Бог человека; по образу Божию сотвори его» (Быт. 1, 26–27). Образ Божий, созерцаемый во всей человеческой природе, получил завершение. Но Адама еще не было: ведь Адамом по этимологическому именованию называется земная тварь, как говорят сведущие в еврейском языке. Потому и апостол, особенно хорошо обученный своему родному языку израильтян, именует «перстным» человека из земли (Кор. 15, 47), как бы переводя на греческий язык прозвание Адам. Итак, человек произведен по образу – целостная природа, нечто сходное с Богом. Произведена же всесильною Премудростию не часть целого, но сразу вся полнота природы. Знал Держащий в руке все пределы, как говорит Писание, выражаясь так: «В руце Его концы земли» (Пс. 94, 4), – знал «Сведый вся прежде бытия их» (Дан. 13, 42), охватив ведение каждого из того числа людей, которое будет. И поскольку Он уразумел в нашем создании склонность к худшему и что, добровольно удаляясь от единочестия с ангелами, оно приусвоится к общению с низшим, то примешал собственному образу нечто от бессловесного. Ведь нет в божественной и блаженной природе различия между мужским и женским, но перенеся на человека особенность [идиому] бессловесного устроения, Он даровал этому роду способ размножения не по возвышенности нашего творения. Ведь не тогда, когда сделал образ, Он придал человеку способность (силу) расти и размножаться, но тогда, когда различил мужское и женское, тогда говорит: «Раститеся и множитеся и наполните землю» (Быт. 1, 28). Это ведь особенность не божественной природы, а бессловесной, что показывает история, когда повествует сначала о том, как Бог говорит бессловесным то же самое. Так что если бы перед введением различия мужского и женского для природы Он с этими же словами придал бы человеку способность [силу] расти, то не пришлось бы нам нуждаться в таком же виде рождения, каким рождаются бессловесные. Все это предведательной энергией предразумевая о человеческой полноте, о ее будущем вхождении в жизнь через животное рождение, управляющий всем через порядок и связь Бог, поскольку знал, что совершенно необходимым для человечества сделала такой вид рождения наклонность нашей природы к низшему (Он, видящий наравне с настоящим будущее, знал это прежде, чем оно произошло), по этой причине предусмотрел для человеческого устроения соразмерное время – так, чтобы продолжительности времени хватило для рождения определенного числа душ, и текучее движение времени остановилось бы тогда, когда оно [время] уже бы не рождало из себя ничего человеческого. А когда кончится рождение людей, тогда же получит конец и время, и так произойдет

разложение всего на элементы [стихии], и при преложении целого соизменится и человеческое из тленного и землистого в бесстрастное и вечное. Что, как мне кажется, подразумевал и божественный апостол, предрекая в Послании к Коринфянам внезапную остановку времени и обратное разложение движимого в таких словах: «Се тайну вам глаголю: вси бо не уснем, вси же изменимся вскоре во мгновении ока, в последней трубе» (1 Кор. 15, 51–52). Ведь, как я думаю, когда полнота человеческой природы придет к концу по предуведенной мере, потому что уже не останется куда возрастать числу душ, в короткое время произойдет изменение сущего, как учит он, именуя [словами] «вскоре» и «мгновение ока» тот неизмеримый и непротяженный предел времени. Потому что никому, кто взойдет на последнюю и крайнюю вершину времени, после которой не остается ничего, невозможно будет достигнуть этого состояния преложением смертным, но возможно это, только когда услышим трубу воскресения, которая пробуждает умершее и оставшихся в жизни мгновенно прелагает в нетление по подобию тех, кто изменяется воскресением. Так что тяжесть плоти больше не будет ее притягивать вниз, и бремя не будет ее удерживать на земле, но, воспарив в воздух, она полетит: «Восхищени бо, – говорит он, – будем на облацех в сретение Господне на воздухе, и тако всегда с Господем будем» (1 Фес. 4, 17). Следовательно, пусть ожидают прошествия времени, необходимого для приращения человечества. Ведь и Авраам с патриархами вожделели видеть благое, а все ж не достигли, ищуще, как говорит апостол (Евр. 11, 13–16), однако они еще более надеялись на благодать, «Богу лучшее что о нас предзревшу, – по выражению Павла, – да не без нас совершенство примут» (Евр. 11, 40). Итак, если даже они терпят промедление – те, кто издали только верою и надеждою «видевше благая и целовавши», как свидетельствует апостол (Евр. 11, 13), и кто уверенность в [будущем] вкушении уповаемого черпают в том, чтобы считать возвещаемое верным, – то что делать большинству из нас, у которых, судя по прожитому, нет, может быть, даже надежды на лучшее? Изнемогает от вожделения даже душа у Пророка, и исповедует он псалмопением рачительную эту страсть, говоря, что «желает и скончавается душа его во дворы Господни» (Пс. 83, 3), хотя бы и должна была она «приметатися» в последних из них. Потому что лучше и почетнее быть последним в них, чем первенствовать в «селениих грешничих» этой жизни (Пс. 83, 11). Однако он терпел промедление, ублажая тамошнее пребывание и считая краткое участие в нем дороже тысяч лет: «Лучше, – говорит, – день един во дворех Твоих паче тысящь» (Пс. 83, 11), – но не досадовал на необходимое домостроительство о сущем и считал достаточным для блаженства людей иметь хотя бы надежду благого. Почему в конце того псалмопения говорит: «Господи Боже сил, блажен человек уповаяй на Тя» (Пс. 83, 13). Потому и нам не стоит беспокоиться из-за кратковременного промедления чаемого, но нужно стараться, чтобы не оказаться нам его недостойными. Это похоже на то, как если бы кто-то предрек менее опытному, что во время жатвы будет сбор плодов, и

будут полными хранилища, и во время изобилия много будет подаваться на стол. Легкомысленным будет тот, кто станет торопить приход этого времени, когда еще нужно сеять и заботами готовить себе урожай. Ведь хочешь не хочешь, все равно это время наступит своим чередом. Зато не одинаково увидят его тот, кто подготовил себе изобилие плодов, и тот, у кого ко времени сбора ничего не вырастет. Итак, я думаю, из божественной проповеди всякому должно быть ясно, что настанет момент изменения. Чтобы нам ни любопытствовать о его времени («нестъ бо наше, – говорит она, – разуметь времена и лета» (Деян. 1, 7)), ни всякими рассуждениями не изыскивать (ими вредят надежде воскресения в душе), но чтобы верою в ожидаемое укрепляемым, благим жительством закупить нам будущую благодать.

БОЛЬШОЕ ОГЛАСИТЕЛЬНОЕ СЛОВО[2]

Гл. 5

Но, хотя бытия Божия Слова и Духа равно не оспорит и эллин из общих понятий, и иудей на основании Писаний, однако же домостроительства Бога-Слова по человечеству равно не одобрит каждый из них, находя невероятным и неприличным утверждать это о Боге. Поэтому прекословящих из другого начала убедим поверить и этому. Веруют ли они, что приведено все в бытие Словом и премудростью Создавшего Вселенную, или невероятно для них и это положение? Но если не соглашаются, что созданием существ управляли Слово и премудрость, то началом Вселенной поставят бессловесие и неискусство. Если же это нелепо и нечестиво, то, без сомнения, соглашаются, что и по их признанию управляют существами Слово и премудрость. Но в предшествовавшем этому доказано, что Слово есть не само это речение, или от какого-либо познания или от мудрости происшедшее, но некая по сущности существующая сила, свободно избирающая все доброе и согласно с избранием имеющая возможность сделать это. А так как мир есть добро, то причина его есть сила, вожделевающая и творящая добро. Если же самостоятельность всего мира зависит от силы Слова, как показала последовательность речи, то по всей необходимости и для частей мира не должно примышлять какой-либо иной причины состава их, кроме «того же Слова, Которым все пришло в бытие. Но пожелает ли кто наименовать Его Словом, или премудростью, или силою, или Богом, или иным чем высоким и досточтимым, не будем об этом беспокоиться. Ибо какое бы ни было найдено речение или имя, указывающее на подлежащее, обозначаемое этими звуками, есть одно – вечная Божия сила, творящая существа, изобретающая дотоле неосуществленное, содержащая приведенное в бытие, предусматривающая будущее. Итак,

[2] Текст приводится по изд.: Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 1862.

этот Бог, Слово, Премудрость, Могущество, как оказалось, по связи речи есть Творец естества человеческого, не какой-либо необходимостью приведенный к устроению человека, но по преизбытку любви приведший в бытие такое живое существо. Ибо не должно было оставаться и свету Его незримым, и славе незасвидетельствованной, и благости неизведанной, и всему прочему, что усматривается в естестве Божием, праздным, если бы не было наслаждающегося этим причастника. Поэтому если человек для того и приходит в бытие, чтобы сделаться причастником божественных благ, то по необходимости устраивается таким, чтобы ему быть способным к причастию благ. Как глаз по причине естественно скрытого в нем луча бывает в общении со светом, врожденной силой привлекая ему сродное, так необходимо было в естестве человеческом срастворяться чему-то сродному с Божеством, чтобы сообразно с этим желать ему свойственного. Ибо и в естестве бессловесных что получило в удел жить в воде и в воздухе, то и устроено сообразно с каждым родом жизни, так что по известному сложению тела в том и другом из бессловесных свойственны и сродны одному воздух, другому вода. Так и человеку, приведенному в бытие для наслаждения божественными благами, должно было иметь в естестве что-либо сродное с тем, чего он причастен. Поэтому-то украшен он и жизнью, и словом, и мудростью, и всеми боголепными благами, чтобы по причине каждого из этих даров иметь ему вожделение свойственного. Поскольку же в числе благ, свойственных естеству Божию, находится и вечность, то надлежало, без сомнения, естеству нашему по устройству своему не быть лишенным удела и в ней и иметь в себе бессмертие, чтобы по врожденной ему силе могло познавать превысшее Существо и желать вечности Божией. Это и книга миробытия многообъемлющим словом выразила в одном речении, когда говорит, что человек сотворен по образу Божию. Ибо в этом подобии по образу заключается, конечно, исчисление отличительных черт Божества, и к такому учению близко то, что исторически рассказывает об этом Моисей, в виде повествования предлагая нам догматы. Этот рай, это отличительное свойство плодов, вкушение которых служит не к наполнению желудка, но дает вкусившим ведение и вечность жизни, – все это согласно с тем, что о человеке усмотрено нами прежде, а именно, что естество его первоначально было доброе и изобиловало благами.

Но оспаривать, может быть, станет сказанное тот, кто смотрит на настоящее и подумает обличить это учение в неправде, потому что человека видит теперь не в том, но, по-видимому, почти в противоположном состоянии. Ибо где богоподобие души? Где не подлежащее страданию тело? Где вечность жизни? Человек смертен, страстен, скорогибнущ, по душе и по телу расположен ко всякому роду страстей. Это и подобное этому утверждая о естестве и нападая на это, возражающий положит, что предложенное учение о человеке им опровергнуто. Но, чтобы речь нимало не уклонилась от естественной связи, кратко рассудим и об этом. Настоящая несообразность человеческой жизни не служит достаточным изобличением,

будто бы человек никогда не был в добром состоянии. Поскольку он есть Божие дело и Бог это живое существо по благости привел в бытие, то никто не вправе так думать о том, чему причиной создания была благость. Напротив того, иная тому вина, что в таком состоянии мы теперь лишены предпочтительнейшего. Начало же у нас и для этого опять слова не вне того, на что согласны возражающие. Кто сотворил человека быть причастником собственных Своих благ и в естестве человеческом уготовал повод ко всем для него совершенствам, чтобы при каждом вожделение стремилось к подобному, тот не лишил бы наилучшего и драгоценнейшего из благ – разумею дар непорабощения и свободы. Ибо если бы какая-либо необходимость возобладала над человеческою жизнью, то с этой стороны стал бы неверен образ, по этому несходству сделавшись далеким от Первообраза. Ибо естество, подчиненное и порабощенное каким-либо необходимостям, могло ли бы именоваться образом естества царственного? По такому уподоблению во всем Божеству человеку должно было, без сомнения, иметь в естестве самовластие и непорабощенность, чтобы причастие благ было наградой добродетели. Итак, спросишь: почему же по всему почтенный наилучшими дарами променял блага на худшее? Но и на это ответ ясен. Всякое происхождение зла имело начало не в Божием изволении, потому что порок не подлежал бы порицанию, творцом и отцом приписывая себе Бога. Напротив того, зло зарождается как-то внутри, составляемое свободным произволением тогда, когда происходит какое-то удаление души от благого. Ибо как зрение есть деятельность естества, а слепота – лишение естественной деятельности, так и добродетель противоположна пороку. Невозможно представить иного происхождения пороку, кроме отсутствия добродетели. Как за отъятием света последует мрак, а при свете его нет, так, пока в естестве добро, порок сам по себе неосуществим; удаление же лучшего делается происхождением противоположного. Итак, поскольку в этом и состоит отличительное свойство свободы, чтобы желаемое избирать свободно, то виновник для тебя настоящих зол – не Бог, устроивший естество нерабственное и независимое, но неразумие, вместо хорошего избравшее худое.

Немесий Эмесский

О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА[1]

Гл. 29. О вольном и невольном{1}[2]

Так как мы часто упоминали о вольном и невольном, то необходимо рассудить также относительно того и другого, чтобы мы не погрешали против точного [истинного] их смысла. Но намеревающийся говорить о невольном и вольном должен сначала изложить некоторые правила и критерии, благодаря которым было бы известно, вольно ли, или невольно сделано что-либо. Поскольку же все вольное состоит в каком-либо деянии и то, что считается невольным, также состоит в деянии{2}, – что будет показано немного погодя, – между тем как некоторые и то, что действительно невольно{3}, полагают не только в претерпевании, но также и в деянии, – то необходимо, прежде всего, определить, что такое деяние. Деяние есть разумное действие{4}. За деяниями, далее, следует похвала или порицание; и одни из них совершаются с удовольствием, другие – со скорбью; одни – предпочтительны{5} для совершающего, другие – избегаются; и из предпочтительных одни – всегда предпочтительны, а другие – в известное время[3]; подобным образом также и из тех, которые избегаются. Затем, одни из деяний вызывают жалость и удостаиваются прощения, а другие ненавидятся и наказываются. Итак, признаком вольного может служить то, что за ним во всяком случае следует похвала или порицание, а также то, что оно совершается с удовольствием, и то, что действия для совершающих их бывают предпочтительными – или всегда, или – тогда, когда они совершаются. А признаком невольного служит то, что оно удостаивается прощения или жалости, а также – что оно совершается со скорбью и не является предпочтительным[4]. Выяснив это таким образом, скажем сперва о невольном.

---

[1] Рус. пер. Ф. С. Владимирского (*Немесий Эмесский*. О природе человека / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского. Сост., послесл. и общ. ред. М. Л. Хорькова. М., 1998) с изм. А. М. Шуфрина. Постраничные примечания Ф. С. Владимирского.

О Немесии еп. Эмесском почти ничего не известно. Время написания трактата «О природе человека» относится, вероятно, к концу IV в.

[2] Цифры в фигурных скобках указывают на номера схолий А. М. Шуфрина, которые приведены после текста.

[3] Κατά τίνα χρόνον – букв.: «в некоторое время».

[4] Эта глава целиком заимствована у Немесия св. Иоанном Дамаскиным в «Точном изложении» (24). Дальнейшие пространные рассуждения Немесия о вольном и невольном, заключающиеся в последующих трех главах, воспроизведены Дамаскиным в той же главе (24) очень кратко и несистематично.

Гл. 30. О невольном

Из невольного одно бывает по причине принуждения{1}, другое – по причине неведения. Производящее начало поступков непроизвольных по насилию бывает извне; ведь причиной принудения являтся нечто иное, т. е. не мы сами. Итак, определение невольного по принуждению таково: оно есть то, начало чего лежит вне, причем тот, кто принуждается, нисколько не содействует приведением себя в движение{2}. А началом называется здесь производящая причина.

Но спрашивается – можно ли назвать невольным, например, выбрасывание груза, которое производят моряки, застигнутые бурей, или – когда кто-нибудь согласится претерпеть или предпринять что-либо постыдное ради спасения друзей или отечества? Эти поступки, однако, представляются скорее вольными. Вследствие этого именно прибавлено к определению, что «принуждаемый нисколько не содействует приведением себя в движение». Ведь в этого рода случаях вольно сами по себе [моряки] приводят в движение свои телесные органы и таким образом бросают груз в море. Подобным же образом поступают и те, которые отваживаются на что-либо постыдное или чрезвычайное – ради большего добра, – как Зенон, сам откусивший свой язык и выплюнувший его Дионисию-тирану, чтобы никоим образом не высказать ему тайн; также – и Анаксарх-философ, который решился быть истолоченным тираном Никокреонтом, чтобы не выдать друзей{3}.

Вообще, когда кто-нибудь из-за страха больших зол выбирает меньшее зло или допускает меньшее зло в надежде на большее благо, которое не может быть иначе достигнуто, тот претерпевает или поступает не невольно, так как действует по осознанному предпочтению и выбору {4}, и его деяния предпочтительны для него в тот момент, когда совершаются, хотя сами по себе и нежелательны. Они, таким образом, смешаны из невольного и вольного: они невольны – сами по себе, а вольны – в тот момент благодаря обстоятельствам. Ведь не будь этих обстоятельств, никто не стал бы так поступать. Что подобные деяния вольны, обнаруживает сопровождающая их похвала или порицание; невольные деяния не вызывают ведь никакой похвалы или порицания. Хотя и не легко решить, что перед чем должно быть предпочитаемо, однако должно в большинстве случаев постыдному предпочитать приносящее скорбь, как поступили Сусанна (Дан. 13, 22) и Иосиф (Быт. 39, 7) – хотя и не всегда. Так, Ориген, принесший жертву богам – для того чтобы не подвергнуться позору со стороны эфиопов, отпал и потерял все{5}. Таким образом, распознавание [всего] подобного не так легко. А еще труднее этого – оставаться верным убеждениям{6}. В самом деле, не одинаково приводят в смятение испытания грозящие и уже надвигающиеся. По крайней мере иногда, решив [что-либо], мы, под влиянием испытаний, отступаем от [своего] решения{7} – как случилось с некоторыми мучениками. Так, будучи сначала весьма мужественными, они к концу обмякали, изнемогая под тяжестью пыток.

Пусть никто не думает, что разнузданное вожделение или гнев относятся к невольным погрешностям – на том основании, что и они имеют свое производящее начало вовне. Так, красота блудницы разнуздала вожделение увидевшего ее, и раздраживший вызвал гнев. Но хотя [эти действия] имеют свое начало вовне [субъектов действия], однако [последние] действуют самостоятельно и посредством своих телесных органов; то есть [их действия] не подходят под определение невольного, – коль скоро [люди] сами себя обеспечивают причиной начала [своего действия], вследствие дурного воспитания легко пленяемые страстями. Ведь делающие это порицаются как вольно допускающие худое{8}. А что это вольно – несомненно, потому что от деяния они получают удовольствие, тогда как невольное, как показано, приносит скорбь. Итак, о невольном по принуждению сказано; остается сказать о невольном по неведению.

Гл. 31. О непроизвольном по неведению

Многое мы делаем по неведению, причем после действия испытываем радость, как, например, если кто-нибудь невольно [нечаянно] убьет врага, радуется по поводу убийства. Это и подобное ему называют не вольным, однако и не невольным. С другой стороны, мы делаем что-либо по неведению и по совершении испытываем огорчение [скорбь]. Это уже называют[5] невольным, так как за совершением его следует скорбь [огорчение]. Итак, есть два вида деяний по неведению: первый – не вольное, второй – невольное[6]. Теперь предстоит сказать об одном только невольном. Ведь невольное больше подходит к вольному, будучи смешанным: так, принципиально [по началу] – оно невольно, а с точки зрения результата [по концу] – вольно: невольное становится вольным благодаря исходу [результату]. Поэтому невольное определяют еще так: невольное есть то, которое помимо того, что не добровольно, еще причиняет скорбь и раскаяние.

Кроме того, иное дело – совершать что-либо *по* неведению, и иное – *в* неведении. Так, если причина неведения зависит от нас{1}, то мы действуем *в* неведении, но не *по* неведению. Ведь когда делает что-либо дурное пьяный и разъяренный, то он имеет причиной своих поступков в одном случае опьянение, а в другом – гнев, причем в обоих случаях вольно. Ведь мог же он не напиваться! Таким образом, он сам является причиной своего собственного неведения. Итак, не говорится, что это делается *по* неведению, но что оно совершается *в* неведении, а это происходит не невольно, но вольно. Вот почему поступающие так порицаются порядочными. Ведь если бы [человек] не был пьян, не сделал бы [этого]: он напился вольно, следовательно, вольно сделал это. По неведению же мы поступаем всякий раз, когда не мы сами себя обеспечиваем причиной незнания, но когда так слу-

---

[5] Букв.: «назвали» (ἐκάλεσαν).

[6] Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика 3.2, откуда вообще заимствованы Немесием все основные мысли настоящей главы.

чится [само собой]: например, если кто-нибудь, стреляя в обычном месте, случайно попадет в проходящего мимо отца – и убьет его. Из сказанного следует, что и тот, кто не знает, что полезно, а тем более – тот, кто дурное принимает за доброе, не невольно поступает: ведь такое незнание проистекает из его собственной порочности; по крайне мере, порицается и он, – а порицание относится только к вольному.

Итак, невольное неведение не может относиться ко всеобщим и родовым [понятиям], или к тому, чему отдается осознанное предпочтение{2}, но лишь – к частным [обстоятельствам]. Ведь единичного [частного] мы не знаем невольно, а общего – вольно. Определив это таким образом, следует далее сказать, что такое единичное [частное]. Оно есть то, что называется у риторов обстоятельственными членами: *кто, кого, что, чем, где, когда, как, почему*, – как например: *личность, дело, орудие, место, время, способ, причина. Личность* – тот, кто совершает, или – тот, на ком сосредоточено дяние, – как если бы, например, сын в неведении убил отца; *дело* – то самое, что содеяно, – если, например, желая дать пощечину, ослепил; *орудие*, – если бросил камень, думая, что это пемза; *место*, – если огибая тесный проход [переулок], нечаянно толкнул встретившегося; *время*, – если ночью [в темноте] убил друга, приняв его за врага; *способ*, – если ударив слегка, с небольшой силой, убил: ведь он не знал, что тихий удар причинит смерть[7]; *причина*, – если один дал лекарство – с целью излечения, а другой, приняв, умер, вследствие того, что лекарство оказалось ядом. Но этого всего вместе даже и какой-нибудь безумец не мог бы не знать. А кто не знал многого из этого или самого главного, тот сделал по неведению. Самое же главное в этих случаях есть то, *ради чего* и *что именно* делается, то есть – причина и дело [поступок].

Гл. 32. О вольном

В то время, как невольное – двояко: одно – по причине неведения{1}, другое – по причине принуждения{2}, – вольное – противоположно тому и другому. Ведь оно происходит не по причине насилия, не по причине неведения. Конечно, не по насилию бывает то, начало чего – в самих [действующих лицах], ни по неведению, раз не остается неизвестной ни одна из частностей, посредством которых [совершается] и в которых [состоит] деяние. Итак, соединяя то и другое, мы определяем произвольное как то, чего [производящее] начало находится в самом [действующем], знающем все частности, в которых состоит деяние.

Но спрашивается: вольно ли то, что происходит по природе, как, например, пищеварение и возрастание? Это представляется ни вольным, ни невольным. Ведь вольное и невольное относятся к тому, что от нас зависит, тогда как пищеварение и возрастание от нас не зависят{3}. Отсюда, если даже известны нам все частности[8], то

---

[7] Букв.: «...что ушибленный слегка – умрет».

[8] Т. е. упомянутых процессов питания и роста.

вследствие того, что они[9] от нас не зависят [не в нашей власти], они ни вольны, ни невольны. Поступки же, совершаемые под влиянием ярости вожделения, как показано, вольны. Действительно, если эти поступки правильны, они одобряются, а если погрешительны[10], порицаются или ненавидятся; притом за ними следует удовольствие или скорбь, и начало их[11] – в самих [людях]: от них ведь зависело не пленяться легко страстями; к тому же подобные [вещи] выправляются путем привычки. Кроме того, если они невольны, то ни одно из неразумных{4} животных, ни дети, не делают ничего вольно: но на самом деле это не так{5}. Мы видим, ведь, что они вольно приступают к пище, а не по принуждению (ведь они таковы, что приводят себя в движение сами) и не по неведению (ведь пища не является неизвестной им[12]). По крайней мере, при виде пищи они испытывают удовольствие и приводятся в движение [к ней] как к чему-то им известному, и если не достигают [не получают] – испытывают скорбь. А признаком вольно достигнутого служит удовольствие, недостигнутого же – скорбь, из чего ясно, что у них есть вольное вожделение и ярость; да ведь и в ярости бывает удовольствие. Кроме того, кто не согласен, что поступки под влиянием ярости и вожделения вольны, тот сводит на нет нравственные совершенства{6}. Ведь эти последние состоят в умерении страстей{7}. Если же страсти невольны, то невольны и деяния, соответствующие добродетелям, – потому что и они происходят соответственно претерпеванию{8}. Но никто не назовет невольным действие по расчету и осознанному предпочтению, когда мы привели себя в движение и кинулись в дело, при знании всех частностей. Между тем было показано, что и начало [таких действий] – в самих [действующих]; следовательно, они вольны.

Так как мы многократно упоминали об осознанном предпочтении и о том, что зависит от нас, надо разобраться и с осознанным предпочтением.

Гл. 33. Об осознанном предпочтении

Итак, что такое осознанное предпочтение? Может быть, то же, что вольное, так как все, [совершаемое] по осознанному предпочтению, вольно? Однако – не наоборот, что было бы, если бы вольное и осознанное предпочтения были тождественны. Между тем мы находим, что вольное гораздо шире. Действительно, всякое осознанное предпочтение вольно, но не все вольное [совершается] по осознанному предпочтению. Так, и дети, и бессловесные [животные] действуют вольно, но, конечно, не по осознанному предпочтению; и то, что мы делаем в ярости, не прикинув заранее, делаем вольно, однако, конечно, не по осознанному предпочтению. Даже когда к нам внезапно пришел друг, мы радуемся вольно, но, конечно, не по осознанному предпочте-

[9] Т. е. указанные процессы.

[10] Иначе: ошибочны.

[11] Т. е. производящая причина.

[12] Т. е. к ней они стремятся как к чему-то известному.

нию. И тот, кто неожиданно нашел сокровище, вольно натолкнулся на находку, но не по осознанному предпочтению. Из всего этого следует, что вольное [деяние] и осознанное предпочтение – не одно и то же.

Но может быть, осознанное предпочтение есть стремление{1}? Нет, не то. Стремление ведь разделяется на три [вида]: на вожделение, ярость и хотение (βούλησις)[13]{2}. Но что осознанное предпочтение не есть ни ярость, ни вожделение, очевидно из того, что люди не имеют ничего общего с неразумными животными в плане осознанного предпочтения, а только – в плане вожделения и ярости. Если же в этих [способностях][14] мы сходимся с животными, а по осознанному предпочтению – отличаемся [от них], то очевидно, что осознанное предпочтение – это одно, а ярость и вожделение – нечто иное. Обнаруживает это и невоздержанный [человек], одолеваемый вожделением и поступающий согласно с ним, конечно, не по осознанному предпочтению: ведь в нем осознанное предпочтение противоборствует вожделению; а если бы они были тождественны, то не враждовали бы между собой{3}. С другой стороны, воздержанный, действующий по осознанному предпочтению, не поступает по вожделению{4}. А что осознанное предпочтение не есть и хотение, очевидно из следующего. Не ко всему, к чему приложимо понятие осознанное предпочтение, приложимо и понятие хотения. Так, мы говорим, что хотим быть здоровыми, но никто не сказал бы, что он предпочитает быть здоровым. Можно хотеть быть богатым, но предпочитать быть богатым нельзя[15]. Кроме того, хотение может относиться даже к невозможному, осознанное предпочтение же – только к тому, что зависит от нас{5}. Ведь мы говорим так: *хочу* быть [сделаться] бессмертным, но не говорим: *предпочитаю* быть бессмертным. Хотение относится только к цели, осознанное предпочтение же – к тому, что [ведет] к цели{6}, по той же аналогии, какую имеет то, что подлежит хотению, к тому, что подлежит прикидке{7}: хотению ведь подлежит цель, а прикидке – то, что [ведет] к цели. Затем, мы осознанно предпочитаем только то, что, как мы думаем, может произойти благодаря нам{8}, тогда как хотим и того, что благодаря нам самим произойти не может, как, например, победить какого-нибудь полководца.

Итак, достаточно выяснено, что выбор не есть ни ярость, ни вожделение, ни хотение. А что он не есть и убеждение (δόξα), становится очевидным как из тех же самых доказательств, так и из других. Убеждение ведь относится не только к тому, что зависит от нас, но и к вечному. Затем, убеждение мы называем истинным и ложным, предпочтение же не называем истинным и ложным. Далее, убеждение относится к общему, а предпочтение – к единичному [частному]: ведь предпочтение бывает относительно того, что следует делать, а это последнее – единично.

---

[13] См.: *Аристотель*. О душе 2.3, 414b2.

[14] Т. е. по вожделению и ярости.

[15] Букв.: «говорят о желании [хотении] обогатиться, но не говорят о осознанном предпочтении обогатиться».

Однако осознанное предпочтение не есть и прикидывание. Прикидывание ведь есть исследование [взвешивание] относительно того, что следует делать тому [кто прикидывает]; а осознанно предпочитается то, что до этого решено на основании прикидки. Таким образом, очевидно, что прикидывание касается того, что еще исследуется[16], а осознанное предпочтение – того, что уже предрешено.

Итак, о том, что не есть осознанное предпочтение, сказано; скажем теперь о том, что оно такое. Оно есть *нечто смешанное из прикидки, решения и стремления,* и именно – ни стремление само по себе, ни решение, ни одна только прикидка, но нечто составленное [сложное] из всего этого. Подобно тому как о животном мы говорим, что оно состоит из души и тела и что, однако, животное не есть тело само по себе, ни одна только душа, но то и другое вместе, точно так же [следует сказать] и о осознанном предпочтении. Что оно есть некоторая прикидка, то есть прикидывание вместе с последующим решением, хотя и не прикидка сама по себе, это очевидно и из этимологии. «Предпочтительное» ведь значит «более приемлемое, чем другое»; но никто не решает прежде, чем прикинет, и не предпочитает, не решив [что́ более приемлемо]. А так как не все, показавшееся нам хорошим, мы рвемся осуществить на деле, то тогда только уже решенное на основании прикидки становится осознанным предпочтением, то есть предпочтенным, когда присоединится стремление{9}. Итак, осознанное предпочтение необходимо бывает относительно того же, что и прикидка. А из этого выходит, что осознанное предпочтение есть стремление, обладающее [способностью] прикидывать относительно того, что зависит от нас, или – прикидывание, обладающее [способностью] стремиться к тому, что зависит от нас. Ведь осознанно предпочитая – мы кидаемся к тому, что уже решено на основании прикидки. А так как осознанное предпочтение, как мы сказали, бывает относительно того же, относительно чего и прикидка, то разъясним – относительно чего бывает прикидка и чего касается прикидывание.

Гл. 34. Чего касается прикидывание

Прежде чем говорить о том, чего касается прикидывание, правильнее будет определить – чем отличается прикидывание от исследования. Ведь прикидывание и исследование – не одно и то же, но весьма отличны одно от другого, даже если прикидывающий прикидывает, что-то исследуя. Так, мы исследуем, больше ли Солнце Земли; но никто не говорит: я прикидываю, больше ли Солнце Земли. Действительно, исследование по отношению к прикидыванию есть родовое [понятие], и потому понимается гораздо шире. Ведь всякое прикидывание есть некоторое исследование [изыскание], но не всякое исследование есть прикидывание. Это уже показано. И слово *рассматривать* (σκέπτεσθαι) мы употребляем иногда в смысле «прикидывать», как, например, рассматриваю, следует ли плыть, а иногда – в смысле «обдумывать», как, например, рассматриваю предмет

[16] Иначе: взвешивается; букв.: «относится к искомому».

знания [а не прикидываю его]. Не разграничивая ясно [подобные] выражения, мы часто сбиваемся с толку, считая тождественным не тождественное. Итак, после того как различие этого[17] стало очевидным, остается сказать – чего касается прикидывание[18].

Мы прикидываем относительно того, что зависит от нас, и благодаря нам может произойти, и имеет неясный конечный результат, то есть может произойти и так, и иначе. Относительно того [прикидываем], *что зависит от нас,* сказано, конечно, потому, что мы прикидываем только относительно того, что следует делать; а это – зависит от нас. Ведь не прикидываем мы относительно[19] так называемой созерцательной философии, ни относительно Бога, ни относительно того, что происходит по необходимости, то есть всегда одним и тем же образом[20], – как например о годичном круге, – ни о том, что не всегда существует, но всегда происходит одинаково, – как например, о заходе и восходе Солнца, – ни о том, что происходит по природе, хотя не всегда одинаково, однако в большинстве случаев, – как, например, о седине шестидесятилетнего старца, или о пробивающейся бороде двадцатилетнего юноши[21], – ни о том также, что происходит по природе, но то так, то иначе, неопределенно, – как например, о дожде или засухе, или граде, – ни о том, наконец, о чем говорят, что оно зависит от случая, а именно принадлежит к маловероятному{1}. Вот почему сказано, что мы прикидываем о том, что зависит от нас.

Еще сказано: [мы прикидываем о том] *что благодаря нам* [может произойти], потому что не обо всех людях и не о всякой вещи мы прикидываем, но лишь о том, что зависит от нас и благодаря нам происходит. Ведь мы не прикидываем того, каким образом неприятели или отдаленные от нас народы могут хорошо управлять государством, – хотя у них это и подлежит обсуждению.

Однако и из того, что совершается благодаря нам и зависит от нас, не обо всем мы прикидываем, но необходимо еще прибавить: о том, *что имеет неясный конечный результат.* Ведь если нечто очевидно и общепризнанно, то мы уже не прикидываем. И не относительно дел или деяний, наукой или искусством установленных, прикидка. Ведь основания эти точно определены, за исключением немногих искусств, называемых «стохастическими», каковы, например, медицина, гимнастика и управление кораблем[22]. Но ведь не о них только мы прикидываем, а [вообще] о том, что зависит от нас и благодаря нам происходит, что имеет *неизвестный конечный результат* и может произойти и так, и иначе.

---

[17] Букв.: «их» (τούτων), т. е. вышеприведенных выражений.

[18] Букв.: «относительно чего мы прикидываем».

[19] Т. е. в области.

[20] Букв.: «*по необходимости* я разумею о том, что происходит всегда одинаковым образом».

[21] Букв.: «о том, что шестидесятилетний седеет или что у двадцатилетнего появляется борода».

[22] Все это читаем у Аристотеля: Никомахова этика 3.5.

Показано также, что прикидка относится не к самой цели, а к тому, что ведет к цели. Действительно, мы прикидываем не о том, чтобы быть богатыми, но о том, каким образом и посредством чего мы можем обогатиться. Коротко говоря, мы прикидываем исключительно только то, что одинаково вероятно [может произойти] в ту и в другую сторону{2}. Чтобы наша речь не потеряла чего-нибудь в отношении ясности, следует поговорить еще и об этом.

Можением{3} называется то, соответственно чему мы можем что-либо делать[23]. Ведь ко всему, что мы делаем, у нас есть можение; каких нет можений, таких нет и деяний. Таким образом, деяние зависит от можения, а можение – от сущности: ведь и деяние – от можения, и можение – от сущности и в сущности. Итак, взаимосвязаны, как мы сказали, эти три: могущее (δυνάμενον), можение (δύναμις) и возможное (δυνατόν). Сущность – это могущее; то, что дает нам силу мочь, – можение; а то, что естественно получается соответственно можению, – возможное. Из возможного же – одно необходимо, другое – вероятно. Необходимое, конечно, то, чему невозможно воспрепятствовать, или – то, противоположное чему невозможно; а вероятное – то, чему воспрепятствовать воможно, или – то, противоположное чему также возможно. Так, например: необходимо, чтобы живой человек дышал; противоположное этому невозможно, – чтобы живой не дышал; а вероятное – то, что сегодня случится дождь; но возможно и противоположное этому, – что дождя сегодня не будет. Затем, из вероятного одно называтся «весьма», другое – «мало», третье – «равно» [вероятным]: весьма [вероятно], например, для шестидесятилетнего седение; маловероятно – чтобы шестидесятилетний кто-то не седел; равновероятно – совершение и не совершение кем-то прогулки и вообще – чего-либо.

Итак, прикидываем мы только о том, что равновероятно. А равновероятное есть то, что и само для нас возможно[24] и противоположное ему[25]. Действительно, если бы для нас не было возможно то и другое, как одно, так и противоположное ему, то мы бы и не прикидывали. Ведь никто не прикидывает о том, что общепризнанно, или о том, что невозможно. А если бы для нас было возможно только одно [что-либо] из [двух] противоположностей, то оно, конечно, было бы общеизвестным и совершенно несомненным, – а противоположное ему было бы невозможно[26].

Гл. 35. О Судьбе

Те, которые считают причиной всего происходящего круговращение звезд{1}, не только противоречат общим понятиям, но представляют бесполезным и все государственное устройство. В самом

---

[23] Ср.: *Платон*. Политик 477c.

[24] Букв.: «что и сами мы в состоянии [δυνάμεθα, т. е. сделать]».

[25] См. то же: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение 26.

[26] Значит, продолжим мы неоконченную мысль Немесия, и прикидывать относительно этого мы не могли бы.

деле, бессмысленны законы, излишни судилища, поскольку наказывают совершенно неповинных{2}, нелепы порицание и похвала, бесполезны и молитвы{3}, – если все управляется[27] Судьбой. Исключается также Промысл вместе с благочестием{4}, помимо того уже, что и человек оказывается только орудием происходящего вверху круговращения, которым возбуждаются к деяниям не только члены тела, но и помыслы души. Вообще, рассуждающие таким образом наряду с тем, что зависит от нас, упраздняют также и природу вероятного и, таким образом, не что иное делают, как бесчестят Вселенную. Несправедливы тогда и сами звезды, одних делающие прелюбодеями, других – убийцами, и – даже скорее, чем они, – Творец их, Бог, несет вину, раз Он устроил их такими, что они по необходимости приносят нам дурные следствия – так что безрассудность их не только сказывается в государственном устройстве, но являет Бога виновником гораздо больших зол, – не говоря уже о том, что невозможно это их предположение доказать. Впрочем, нет нужды даже выслушивать его, раз оно заключает в себя очевидное кощунство и нелепость. А говорящие, что имеют силу и зависимость от нас{5}, и обусловленность Судьбой (ведь всему становящемуся нечто положено Судьбой, – как например: воде – охлаждаться, каждому растению – приносить определенный плод, камню – устремляться вниз, огню – вверх, – так же точно и животному – соглашаться [с показаниями чувств] и приводиться [соответственно им] в движение: и когда нашему приведению себя в движение не противодействует ничего из внешнего и обусловленного Судьбой, тогда переход [к действию] зависит полностью от нас, и мы всяко{6} переходим), – говорящие так (каковы Хрисипп и Филопатор, и многие другие, причем знаменитые, из стоиков) доказывают [этим] не что иное, как то, что все происходит в силу Судьбы. Ведь если даже движения, в которые мы себя приводим, по их мнению, нам положены Судьбой (то есть иногда она в этом нам препятствует, а иногда – нет{7}), то очевидно, что все происходит в силу Судьбы, – даже то, что представляется зависящим от нас. Доказывая, вопреки им, нелепость этого мнения, мы снова воспользуемся теми же доводами.

В самом деле, если при одной и той же «констелляции» причин, совершенно необходимо, чтобы и происходило одно и то же{8}, и невозможно, чтобы иногда было так, иногда иначе, – вследствие того, что от вечности так распределился жребий, – то необходимо, чтобы и приведение себя животным в движение при одной и той же «констелляции» причин происходило во всех отношениях и всяко так же[28]. А если и приведение себя в движение{9} вытекает из необходимости, то что еще зависит от нас? <...> Ведь зависящее от нас должно быть свободным{10}. А оно было бы свободным в том случае, если при одной и той же «констелляции» причин *от нас* зависело – иногда приводить себя в движение, а иногда не приводить{11}; если же и при-

---

[27] Букв: «раз все *происходит* сообразно (κατά) судьбе (року)».

[28] Т. е. неизменно одинаково.

ведение нами себя в движение следует с необходимостью, то ясно, что в силу Судьбы будет происходить и то, что относится к этому движению, хотя оно и нами самими производится, соответственно нашей [частной] природе, стремлению и решению{12}. Ведь если бы [в той же ситуации] было возможно и *не* привести себя в движение, то ложной оказалась бы посылка, гласящая, что при одной и той же «констелляции» причин необходимо быть тем же самым следствиям. Так же обстоит дело и с бессловесными [существами], и с бездушными [вещами]. Ведь если они [фаталисты] полагают приведение себя в движение зависящим от нас – на том основании, что мы имеем его от природы, – то что мешает сказать, что и от огня «зависит» жечь – раз огонь по природе жжет? <...> Как-то так, кажется, и высказывается Филопатор в своем трактате «О судьбе». Итак, происходящее посредством нас под [действием] Судьбы от нас не зависит. Ведь в том же точно смысле будет зависеть нечто от лиры, флейты и других инструментов, а также всего, лишенного разума и неодушевленного, когда кто-либо действует посредством их; а это – нелепость{13}.

Гл. 39. О том, что зависит от нас, то есть о самовластном{1}

Рассуждение о самовластном, то есть зависящем от нас, [начале] заключает в себе, во-первых, вопрос о том, зависит ли от нас что-либо, потому что многие отрицают это[29]; во-вторых, что именно зависит от нас, то есть над чем мы имеем власть (ἐξουσίαν); в-третьих, оно исследует причину, по которой сотворивший нас Бог создал нас самовластными[30]. Итак, начав с первого вопроса, прежде всего скажем, что есть нечто в нашей власти, доказывая [это] из того, что и теми признается[31].

Причина всего происходящего есть, говорят, или Бог, или необходимость{2}, или Судьба, или природа{3}, или случай{4} – или оно [случается] само собой {5}. Но Божие дело – [творимая] сущность и Промысл [о ней]; необходимости же – движение того, что всегда обстоит одним и тем же образом; а Судьбы – чтобы происходящее посредством нее совершалось по необходимости (ведь она же есть [действие] Необходимости!){6}; дело же природы – рождение, возрастание, гибель, растения и живые существа; а случая – то, что редко и неожиданно. Ведь случай определяют как совпадение и стечение двух причин, которые, имея начало от осознанного предпочтения, производят нечто иное в сравнении с тем, что [бывает] обыкновенно, – как например, если роющий могилу находит сокровище: ведь ни тот, кто положил [сокровище], не положил так [с той целью], чтобы его нашел, ни тот, кто нашел, не копал так [с тем], чтобы найти сокровище; но один [положил] для того, чтобы, как только он по-

---

[29] Точнее: «много таких, которые противостоят относительно этого».

[30] Настоящая глава посвящена решению первого вопроса: в ней доказывается, что *есть нечто*, находящееся в нашей власти. Второй и третий вопросы решаются в следующих двух главах.

[31] Т. е. признается отрицателями свободы воли.

желает, взять для себя, другой [копал], чтобы вырыть могилу; между тем случилось нечто другое по сравнению с тем, что оба они предполагали. Сами же собой совпадения случаются с неодушевленными [вещами] или неразумными [животными], без участия природы и искусства. Итак, к чему же из этого мы отнесем то, что происходит через людей (если только человек не есть [сам] причина и начало [своих] деяний{7})? Нельзя же ни Богу приписывать [совершение] иногда постыдных и несправедливых деяний, ни необходимости (так как они не из тех, что бывают всегда одним и тем же образом), ни Судьбе (так как относящееся к ней принадлежит не к вероятному, а к необходимому{8}), ни природе (так как дела природы – живые существа и растения), ни случаю (так как человеческие деяния не редки и не неожиданны), ни тому, что случается само собой (так как это – совпадения, бывающие с неодушевленными [вещами] или неразумными [животными]). Следовательно, остается [признать], что поступающий и творящий человек является сам началом собственных дел, то есть – самовластным.

Кроме того, если человек не может быть началом никакого действия, то напрасно он имеет способность прикидывать. Ведь для чего он будет пользоваться прикидкой, не будучи господином [инициатором] никакого деяния? Но объявлять, что прекраснейшее и драгоценнейшее в человеке излишне [для него], было бы крайне бессмысленно. Поэтому, если он [человек] прикидывает, то прикидывает ради деяния, потому что всякая прикидка бывает ради [касательно] деяния и по причине деяния.

Сверх того, *чего* энергии [силы] находятся в нашей власти, *того* же и деяния, соответствующие этим энергиям [силам], зависят от нас: от нас зависят энергии, соответствующие добродетелям, – следовательно, от нас зависят и добродетели. А что зависят от нас соответствующие добродетели, обнаруживает и то, что прекрасно сказано Аристотелем о нравственных добродетелях: *что, творя, изучаем, – то, изучив, творим.* В самом деле, научившись умерять удовольствия, мы становимся целомудренными; а сделавшись целомудренными, умеряем удовольствия. Можно еще и так сказать. Все согласны в том, что заниматься и упражняться зависит от нас; а в упражнениях заключается суть [корень, начало] привычек, потому что привычка есть вновь приобретенная природа; если же упражнение есть начало [корень] привычки, а упражнение – в нашей власти, то, следовательно, и привычка – в нашей власти. А если привычки в нашей власти, то и деяния, соответствующие этим привычкам, – в нашей власти, потому что деяния соответствуют привычкам. Итак, в ком есть навык справедливости, тот и будет действовать справедливо, в ком – навык несправедливости, тот [поступает] несправедливо; следовательно, от нас зависит быть справедливыми или несправедливыми.

Наконец, что есть нечто зависящее от нас, об этом свидетельствуют побуждения и увещания. Ведь никто не увещевает людей к тому, чтобы не голодать или не жаждать, или летать, потому что это от нас не зависит. Очевидно, таким образом, *что* то, к чему относятся уве-

щания, зависит от нас. Кроме того, если ничего от нас не зависит, то излишни законы; между тем всякий народ естественно пользуется некоторыми законами, сознавая, что в его власти исполнять узаконенное, а большинство народов считают законодателями богов, как, например, критяне – Зевса, лакедемоняне – Аполлона. Следовательно, всем людям естественно присуще знание того, что зависит от нас. Что сказано об увещаниях и побуждениях, то же самое должно сказать и относительно порицаний и похвал и всего остального, разрушающего то положение, что все происходит в силу Судьбы.

Гл. 40. О том, что зависит от нас

Достаточно уже показано, что есть нечто, зависящее от нас, и что мы являемся господами некоторых действий. Остается сказать – что именно зависит от нас. И вот, мы утверждаем вообще, что все то, что вольно совершается через нас, зависит от нас. Ведь если бы действие не зависело от нас, то не говорилось бы, что оно совершается вольно. И вообще, в нашей власти находится то, за чем следует порицание или похвала и из-за чего бывают увещание [побуждение] и закон. Ведь и это уже показано выше. В собственном же смысле от нас зависит все относящееся к душе (τα ψυχικά) и то, относительно чего мы прикидываем. Действительно, мы прикидываем, как о зависящем от нас, о том – делать ли, или не делать предложенное. А выше было показано, что прикидка касается того, что равновероятно; равновероятное же то, что и само для нас возможно, и противоположное ему. А выбор этого производит наш ум, и он есть начало деяния; следовательно, от нас зависит то, что равновероятно, как например: двигаться или не двигаться; приводить себя в движение или не приводить; стремится к тому, что не необходимо, или не стремиться; лгать или не лгать, давать или не давать, радоваться, чему следует, или не радоваться, и прочее подобное, в чем состоят дела, свойственные пороку и добродетели. Ведь в отношении к этому – мы самовластны. К тому же, что равновероятно, принадлежат также и искусства: Ведь всякое искусство в отношении происхождения принадлежит к числу того, что может и быть, и не быть, и начало чего находится в том, кто делает, а не в том, что происходит. Ведь ничто из того, что вечно и существует по необходимости, ни из того, что происходит в силу необходимости, не называется происходящим соответственно искусству. Равным образом, ничто из происходящего в области того, что может случиться и иначе, но в себе самом имеющего производящую причину, как это бывает в животных и растениях, не считается происходящим соответственно искусству. Ведь [оно происходит] по природе, а не соответственно искусству. Если же производящая причина того, что происходит соответственно искусству, находится вовне, то кто является виновником [причиной] происходящего искусственно, как не творящий художник? Ведь производить – во власти художника. Следовательно, он есть начало и причина деяний. Таким образом, от нас зависят и искусственные действия, и добродетели, и всякая душевная и умственная деятельность. А то, каковы душевные действия, показано выше.

Но большинство, думая, что самовластное [по-нашему] простирается на всякое деяние, и приобретение, и даже случай, естественно отвергают это учение; другие же, более едкие и приводящие в качестве возражения изречение Писания: «не в воле человека путь его», говорят: каким образом, люди добрые, человек самовластен, если «не в его власти путь его», и если «тщетны помышления людей», так что мы не в состоянии осуществить на деле то, что имеем в уме? И еще многое в этом роде говорят они, не зная, как собственно понимается [нами] самовластное. Конечно, мы имеем власть не в отношении того, чтобы богатеть или беднеть, или всю жизнь здравствовать, или по природе быть крепкими, или начальствовать, или вообще – в отношении органических или так называемых случайных благ, или – по отношению к тому, исход чего зависит от Промысла; но [мы имеем власть] – в отношении добродетельных и порочных деяний, осознанных предпочтений и движений, – в отношении того, противоположное чему мы также в состоянии сделать, – так как всякому деянию предшествует осознанное предпочтение, и не только деяние, но и осознанное предпочтение осуждается. А подтверждает это сказанное в Евангелии: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»; и Иов приносил жертвы Богу за *мысленные* грехи своих детей. Ведь начало греха и праведного действия – осознанное предпочтение: самое же дело [поступок] иногда допускается Промыслом, а иногда встречает препятствие. В самом деле, раз существует и то, что зависит от нас, и Промысл, то необходимо, чтобы то, что происходит, возникало и из того, и из другого, потому что если бы оно происходило только из одного, то другое не существовало бы; но раз то, что происходит, смешанно, то иногда оно совершается соответственно зависящему от нас, иногда – соответственно разуму Промысла, а иногда – соответственно тому и другому.

А так как Промысл частично проявляется как общий принцип, а частично – индивидуально [единично], то необходимо, чтобы единичное испытывало те же состояния, что и общее. Так, когда воздух бывает сух, то высыхают и тела [предметы], хотя и не все одинаково; когда мать ведет ненормальный образ жизни и предается излишествам, то вследствие этого дети рождаются и с худосочными телами и с превратными стремлениями. Итак, из сказанного очевидно, что *случается* обладать непригодным телесным темпераментом вследствие или дурного климата; или образа жизни, которому вольно следовали их родители; или вследствие того, что сами те [обладающие дурным темпераментом] причиняют себе вред излишеством [роскошью]; так что темпераменты иногда становятся дурными от вольно [положенного] начала, и не обязательно Промысл служит причиной этому. Следовательно, всякий раз, когда душа, отдавшись телесному темпераменту, предается вожделению или гневу и при случайных обстоятельствах, как например, при бедности или богатстве, смущается или превозносится, то она ипостазируется как вольное зло. Ведь не поддаваясь [темпераменту], она исправляет и побеждает

дурной темперамент, так что больше [скорее] изменяет, чем сама изменяется, и приводит душевные настроения [расположения] в доброе состояние – полезным воспитанием и соответствующим образом жизни. Таким образом, из [примера] тех, которые поступают правильно, очевидно, что те, которые не усовершенствовались, погрешают вольно. Ведь от нас зависит, или поддаваться дурному темпераменту, или противиться и побеждать. Между тем многие, выставляя дурной темперамент как причину страстей, приписывают порок необходимости, а не осознанному предпочтению, и вследствие этого безрассудно утверждают, что и добродетели от нас не зависят.

Гл. 41. По какой причине мы произошли самовластными

Теперь осталось сказать о том, по какой причине мы произошли самовластными. Итак, мы утверждаем, что самовластное тесно соединено с разумом и что происшедшему [рожденному] от природы присуща перемена и превращение, особенно – тому, что произошло из подлежащей материи. Ведь начало всякого происхождения – изменение [превращение], так как бытие возникает из превращения подлежащей материи. То, что мы говорим, всякий мог бы понять, обратив внимание на все растения и на животных: земных, пернатых [летающих] и водяных. Ведь их изменение беспрерывно, а что вместе с разумом является самовластное, это для внимательных читателей вполне ясно из сказанного о том, что *есть нечто* зависящее от нас. Но, без сомнения, нисколько не безрассудно и теперь напомнить о том же самом, раз этого требует порядок рассуждения.

Разуму принадлежит, с одной стороны, созерцательная способность, с другой – практическая. Созерцательная способность – та, которая познает сущее, в каком состоянии оно находится; практическая же – та, которая прикидывает, – та, которая определяет истинный смысл тому, что следует делать. И созерцательную способность называют умом, а практическую – разумом; и также первую – мудростью, а вторую – уразумением. А всякий прикидывающий [человек], поскольку от него зависит выбор того, что следует сделать, прикидывает для того, чтобы выбрать то, что до этого было решено через прикидку, и, выбрав, сделать. Таким образом, совершенно необходимо, чтобы тот, кто обладает способностью прикидывания, был и господином [своих] деяний. Ведь если бы он не был господином [своих] деяний, то напрасно имел бы способность прикидывания. А если так, то по необходимости самовластное [начало] сопутствует разумному, потому что или человек не будет разумным [существом], или, будучи разумным, будет господином [своих] деяний; а будучи господином [своих] деяний, всяко будет самовластным. Показано было также и то, что происшедшее из подлежащей материи – изменчиво. Таким образом, из того и другого необходимо следует, что человек самовластен и изменчив: изменчив – поскольку рожден, самовластен – вследствие того, что разумен.

Итак, те которые обвиняют Бога в том, что Он не создал человека невосприимчивым ни к какому пороку, но самовластным, неза-

метно для самих себя обвиняют Бога за то, что Он создал человека разумным, а не неразумным. Необходимо ведь одно из двух: или чтобы он произошел неразумным, или чтобы, будучи разумным и вращаясь в сфере деятельности, был самовластным. Таким образом, всякая разумная природа по необходимости самовластна и изменчива по своей природе. Но те натуры, которые произошли из подлежащей материи, двояко изменяемы: и по причине [в отношении] материи, и в силу самого происхождения; а те, которые произошли не из подлежащей материи, изменяемы по одному только способу, в силу происхождения. Затем, из нематериальных природ [существ], те, которые находятся в среде обитателей земли и по причине общения, какое имеют с людьми, занимаются практической деятельностью, более изменчивы по сравнению с другими; а те [существа], которые, благодаря превосходству природы, приближаются по общению к Богу и в созерцании Его испытывают блаженство, будучи сосредоточены исключительно на себе самих и на Боге, совершенно отдалили самих себя от деятельности и от материи, а приблизили к созерцанию и к Богу, – остаются неизменными. Хотя они самовластны, вследствие того, что разумны, однако неизменны по вышесказанным причинам. И нет ничего удивительного. Ведь и из людей те, которые, предавшись созерцанию, отрешили самих себя от внешней деятельности, остались неизменными.

Из сказанного, я полагаю, очевидно, что изначала все разумные начала были сотворены наилучшим образом, – и если бы они остались такими, как были созданы вначале, то были бы чужды всякого порока. Теперь они впадают в пороки по осознанному предпочтению. Следовательно, те, которые пребыли такими, какими были созданы изначала, обладают блаженством. Из бестелесных одни только ангелы изменились, и то не все они, а [лишь] некоторые из них, – те, которые, увлекшись к низменному, возымели склонность [стремление] к земному, отступив от общения с верховным и с Богом.

Итак, из того, что доказано, очевидно, что поскольку мы по природе изменчивы, то и можения осознанного предпочтения у нас изменчивы. Однако, на том основании, что мы имеем изменчивые можения, никто не должен обвинять Бога в том, что мы порочны. Ведь пороки заключаются не в можениях, а в привычках, – а привычки приобретаются по осознанному предпочтению. Следовательно, мы становимся порочными по осознанному предпочтению, а не таковы по природе. То, что говорится, всякий мог бы лучше [точнее] уразуметь следующим образом.

Выше мы говорили, что можение есть то, через что мы можем делать все, что делаем. А всякое можение к осознанному предпочтению – одно и то же для противоположных [предпочтений]: ведь одно и то же можение – для того, чтобы лгать и говорить правду, и одно и то же можение для того, чтобы быть целомудренным и жить распутно. Но отнюдь не одна и та же привычка для противоположных [предпочтений], как, например, для того, чтобы распутствовать и быть целомудренным, или для того, чтобы лгать и говорить правду;

но для противоположных [предпочтений существуют] противоположные привычки: так, быть целомудренным есть свойство добродетельной привычки, а распутствовать – порочной. Следовательно, пороки не от можений, а от привычек и осознанных предпочтений. Действительно, не можение производит то, что мы неумеренно живем или говорим неправду, но осознанное предпочтение. От нас ведь зависело, говорить правду, то есть не лгать. Итак, если порок не есть можение, но – привычка, то не Тот, Кто дал нам можение, есть виновник нашей порочности, а именно привычка, приобретаемая нами, через нас и по причине нас самих. Ведь посредством упражнения возможно приобрести [выработать] противоположную привычку, а не дурную [порочную].

А отличается можение от привычки тем, что все можения – природны [прирождены], а привычки приобретаются; также и тем, что можения не могут быть усвояемы с помощью научения, привычки же образуются через научение [усвоение] и обычай. Итак, если можение есть нечто природное и не может быть усвоено, а привычка приобретается и усваивается, то не природа служит причиной пороков, но дурное воспитание, вследствие которого приобретаются дурные привычки. Ведь показано, что всякая привычка приобретается нами. А что силы природны, это очевидно из того, что все имеют одни и те же силы, за исключением увечных. Наоборот же, что привычки не прирожденны, очевидно, из того, что не все имеют одни и те же привычки, но всякий – иные, а природное ведь одно и то же у всех.

Схолии

Гл. 29

{1} Различение введено Аристотелем[1], на которого опирается Немесий, и впервые в христианской мысли использовано Климентом Александрийским[2]. Переводчик передает ἑκούσιον как «добровольный» или «произвольный», ἀκούσιον – как «непроизвольный» или «невольный», в зависимости от контекста. Отметим, что оба греч. слова никак не связаны со словами, имеющими отношение к «волению» как функции или к «воле» как способности души. О «воле» здесь можно говорить разве что в том смысле, в котором это слово в русском языке синонимично слову «свобода». Вопрос о еще какой-то «свободе» *так* понимаемой воли, следовательно, стоять не может.

{2} πράξις. Поскольку речь пойдет об определении условий вменяемости, мы сочли возможным употребить этот активно используемый в языке права архаизм. Другой возможный вариант: «поступок».

© А. М. Шуфрин, схолии, 2009.

[1] Никомахова этика 3, 1109b33–34.

[2] Например: Строматы 2.60. Разбор этого и других примеров: *Clark E.* Clement's Use of Aristotle: the Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. New-York, 1977. Pp. 45–65.

У переводчика: «действие»; это слово мы оставляем для передачи термина ἐνέργεια (ср. схол. {4} ниже).

{3} Смысл подразумеваемого здесь различия между «действительно» невольным и тем, что таковым только «считается», может быть понят из следующей главы. «Считается», что выбирающие меньшее зло, чтобы избежать большего, действуют не свободно. Аристотель показывает, что говорить о несвободе в строгом смысле можно только если субъект претерпевает действие или сопротивляется (но никак не содействует) ему:

> Принято считать, что деяния, совершаемые принужденно или по неведению, невольны, причем принужденным является деяние, начало которого находится вовне, а таково деяние, в котором действующее или претерпевающее лицо не является пособником, скажем если человека куда-либо доставит морской ветер или люди, обладающие властью. Спорным является вопрос о том, невольны или вольны деяния, которые совершаются из страха перед достаточно тяжкими бедами или ради чего-либо нравственно прекрасного, например если тиран прикажет совершить какой-либо постыдный поступок, между тем как родители и дети человека находятся в его власти; и если совершить этот поступок, то они будут спасены, а если не совершить – погибнут. Нечто подобное происходит, когда во время бури выбрасывают [имущество] за борт. Ведь просто так по своей воле никто не выбросит [имущество] за борт, но для спасения самого себя и остальных так поступают все разумные люди. Деяния такого рода являются, стало быть, смешанными, но больше они походят на вольные: их предпочитают другим в то время, когда совершают, но цель деяния зависит от определенных условий. Так что деяние следует называть вольным и невольным в зависимости от того, когда оно совершается. В таком смешанном случае, совершая деяния, действуют вольно, ибо при таких поступках начало движения членов тела заключено в самом деятеле, а если начало в нем самом, то от него же зависит, совершать данный поступок или нет. Значит, такие деяния вольны, но они же, взятые безотносительно, вероятно, невольны, ибо никто, наверное, ничего подобного не выбрал бы самого по себе[3].

{4} У Аристотеля ἐνέργεια – это деяние «совершенное» (τελεία), т. е. самоценное – в том смысле, что его цель (τέλος) необходимо содержится в самом процессе действия[4]. У Немесия наоборот: деяние – частный случай действия (ἐνέργεια). Различие действия и претерпевания[5] вводится Немесием выше, в главе 16:

> Претерпевание[6] есть движение[7], производимое одним в другом. Действие есть движение энергичное[8]. А энергичным называется то, что приводится в движение само собой. Таким образом, и гнев есть

---

[3] Никомахова этика 3, 1109b35–1110a20, пер. Н. Брагинской с изм.

[4] Метафизика 9, 1048b18–35.

[5] πάσχειν; у переводчика: «страдание».

[6] πάθος; у переводчика: «страсть».

[7] κίνησις; т. е. любого рода изменение.

[8] δραστική; у переводчика: «деятельное». В рукописи D (XII в.) добавлено: «в согласии с природой».

действие яростной [части], а претерпевание – двух частей души[9] и, кроме того, всего нашего тела, когда бы оно ни доводилось принужденно до деяний гневом; ведь [при этом] движение в одном производится другим, что именно мы и назвали претерпеванием[10].

{5} αἱρεταί; у переводчика: «вожделенны».

Гл. 30

{1} βία; у переводчика: «насилие».

{2} «Приведение в движение» – ὁρμή; у переводчика: «стремление».

{3} Ср. версии этих распространенных в античности аретологических сюжетов, приведенные у Диогена Лаэртского, 9.27 и 9.59.

{4} κατὰ προαίρεσιν καὶ κατ' ἐκλογήν; у переводчика: «по выбору и намерению».

{5} Немесий имеет в виду предание, почерпнутое им, вероятно, у св. Епифания Кипрского (Панарион 44/64.2: PG 41, 1072A–B): поставленный перед выбором быть отданным на изнасилование эфиопу (ед. ч.) или поступиться своей верой, Ориген согласился, чтобы брошенный ему на руку ладан упал с нее в огонь языческого жертвенника; осужденный за это исповедниками и изгнанный из Церкви, он не вынес позора и удалился из Александрии в Палестину. Эта версия противоречит свидетельствам более достоверных источников и поэтому никем из современных исследователей не принимается всерьез.

{6} τοῖς δόξασιν; у переводчика: «решениям».

{7} Объяснение феномена «слабой воли»: решение принимается, когда реальное значение для субъекта удовольствий, от которых он отказывается, и страданий, на которые он идет, им недооценивается из-за их временно́й (и, соответственно, психологической) удаленности – подобно тому как видимые объекты кажутся издали меньше своих действительных размеров.

{8} Так понимаемое подчинение страсти – т. е. в духе античной философской традиции, которой наследует Немесий, – будучи вольным, тем не менее детерминировано воспитанием и поэтому не является проявлением «свободы воли» в современном нам смысле. Уже Аристотель предвидел возражение, что такое детерминированное поведение неправомерно делать предметом порицания, и пытался ответить на него:

> Но может быть, человек таков, что не способен проявить внимания. Однако люди сами виноваты, что стали такими от вялой жизни, так же как сами бывают виноваты, что делаются неправосудными или распущенными: одни – делая зло, другие – проводя время в попойках и тому подобных [занятиях], ибо деятельности, связанные с определенными [вещами], создают людей определенного рода. Это

---

[9] Т. е. *остальных* двух, а именно вожделевательной и разумной, как явствует из почти дословно используемого здесь Немесием трактата Галена «De placitis Hippocratis et Platonis» (6.1.7 (De Lacy)) (ср.: 6.2.2).

[10] О природе человека 74: 6–11 (Morani).

видно на примере тех, кто упражняется для какого-либо состязания или дела, потому что они все время заняты этой деятельностью. Так что не знать, что при определенной деятельности возникают [определенные нравственные] устои, может только тот, кто глух и слеп. <...> Ведь и больной не выздоровеет, если просто захочет, хотя бы случилось так, что он болеет вольно – из-за невоздержного образа жизни и неповиновения врачам. В этом случае у него ведь была возможность не болеть, но, когда он ее упустил, ее больше нет, подобно тому как метнувший камень не может получить его обратно, между тем как от него самого зависело – раз источник действия в нем самом – бросить его. Так и у неправосудного и распущенного сначала была возможность не стать такими, а значит, они [являются] такими вольно, а когда уже человек стал таким, у него больше нет [возможности] таким не быть. И не только пороки души вольны, но в некоторых случаях пороки тела тоже. Эти случаи мы и ставим в вину: ведь никто не винит безобразных от природы, винят безобразных из-за неупражнения и невнимания [к здоровью]. <...> Можно, конечно, возразить, что все стремятся к тому, что кажется [им] благом, но не властны в том, что [именно им таковым] кажется, и, каков каждый человек сам по себе, такая и цель ему является. С другой стороны, если каждый человек в каком-то смысле виновник своих собственных устоев [и состояний], то в каком-то смысле он сам виновник и того, что ему кажется. <...> Однако деяния и [нравственные] устои вольны не в одном и том же смысле: деяния от начала и до конца зависят от нас, [если] мы знаем [все] отдельные обстоятельства, а [нравственные] устои, [или склады души, в нашей власти только] вначале, и постепенное их складывание происходит незаметно, как то бывает с заболеваниями. Но поскольку от нас зависит так или иначе распорядиться [началом], постольку [устои] вольны[11].

Аристотель как бы не замечает того, что способность целенаправленно влиять на формирование у себя тех или иных устоев у каждого человека появляется не ранее определенного возраста, к которому его предпочтения сформированы воспитанием и природными задатками – двумя факторами, от него совершенно не зависящими. Из этого положения возможны два выхода: либо считать, что предопределенность поступков человека его «предысторией» не отменяет его ответственности за них, либо постулировать свободу выбора, никак не обусловленного «предысторией» субъекта. Первая возможность была теоретически разработана стоиками, а в христианстве соответствует ересям, содержащим в той или иной форме учение о «двойном предопределении». Задолго до Лютера и Кальвина (придавшего этому учению форму догмата), оно встречается уже у самых первых теоретиков христианства, т. н. «гностиков», в полемике с которыми была впервые Климентом Александрийским сформулирована православная позиция, основанная на постулате о свободе выбора[12]. В то же время Александр Афродисийский полагает этот постулат в основу своей интерпретации Аристотеля.

---

[11] Никомахова этика 3, 1114a4–1115a2, пер. Н. Брагинской с изм.

[12] Ср. ниже схол. {8} к главе 35.

Гл. 31

{1} ἐφ' ἡμῖν; у переводчика иногда так, а иногда (как в данном месте): «[находится] в нашей власти». Термин введен в философский оборот Аристотелем.

{2} Как поясняет Аристотель (которому здесь следует Немесий), неведение того, чему следует отдать осознанное предпочтение (προαίρεσις), является причиной испорченности[13]. Ниже, в главе 33, Немесий, тоже следуя Аристотелю[14], определяет προαίρεσις как выбор того или иного из доступных субъекту средств достижения уже заданной цели. Например, если цель – стать богатым, неведение, относящееся к осознанному предпочтению, может выразиться в том, что в качестве средства будет выбрано ограбление банка.

Гл. 32

{1} За исключением случаев, когда субъект является производящей причиной собственного неведения, или воспринимает результат действия как благоприятный для себя.

{2} Ни Немесий, ни, кажется, Аристотель, не рассматривают вопрос, является ли претерпевание воздействия, которому субъект не оказывает сопротивления, хотя имеет для этого силы, принужденным или вольным (при условии, что совершенная пассивность субъекта не означает, что воздействие им в какой-бы то ни было степени приветствуется).

{3} Этот ход мысли нам не удалось найти у Аристотеля; не воспроизводит его и Дамаскин. В предыдущей главе к не вольным и не невольным были отнесены деяния, совершенные по неведению, но с благоприятным для субъекта результатом. Отнесение к тому же типу действий пищеварения и роста и особенно сопряженное с этим уточнение, что невольным или невольным может быть только зависящее от нас, сбивает с толку. Непонятно, в каком смысле невольное – даже если ограничиться невольным по неведению (поскольку невольное по принуждению является лишь претерпеванием) – «зависит от нас». Уместней, на наш взгляд, было бы напомнить сказанное в главе 29 о том, что вольными или невольными могут быть только деяния, а деяние – по определению данному там же – это действие (или претерпевание) *разумное*, т. е. такое, надо полагать, в котором участвует (хотя бы пассивно[15]) разумная способность души.

{4} Иначе: бессловесных (ἀλόγων).

{5} Немесий здесь согласен с Аристотелем[16], но противоречит своему собственному положению (которому нам не удалось найти соответствие у Аристотеля), что вольным может быть лишь *разумное* (λογική) действие (к которому животные, по крайней мере, не спо-

---

[13] Никомахова этика 3, 1110b33.

[14] Там же 3, 1111b27.

[15] См. схол. {4} к главе 29.

[16] Никомахова этика 3, 1111a26–27.

собны по определению). Ср. схол. {3} выше. Как мы видим, Немесий имплицитно смягчает здесь требование «разумности» до требования «известности» объекта субъекту (имея в виду, очевидно, известность до-понятийную и до-словесную). Такого рода обоснования применимости к животным поощрения и наказания нам у Аристотеля тоже найти не удалось.

{6} Иначе: добродетели.

{7} Мы переводим πάθος как «страсть», а не «претерпевание» (ср. схол. {4} к главе 29), т. к. это слово употребляется здесь Немесием в другом смысле, который он определяет сразу вслед за первым:

> Действие называется страстью и в другом смысле, именно – всякий раз, как оно проявляется вопреки природе. Ведь действие есть движение согласно с природой, а страсть – вопреки природе. Таким образом, в этом именно смысле действие называется страстью, когда оно возбуждается *не* согласно с природой, сам ли по себе возбуждается кто-либо, или – от другого. Поэтому пульсовое движение сердца есть действие, а то движение, которое происходит скачками, есть страсть. От сердца ведь исходит и учащенное движение [биение], но не по природе; от него же – и пульсовое, но согласно с природой. Нисколько поэтому не удивительно, что одно и то же называется и страстью, и действием. Ведь, поскольку движения происходят из самого́ страстного начала души, они суть некоторые действия, а поскольку они неумеренны и не согласны с природой, уже не действия, но страсти[17].

Понятно, что страсть «умереннная» уже не является страстью в *этом* смысле.

{8} Иначе: «страсти», в смысле движения неразумных («страстных») частей души, в которое они приводятся разумной ее частью в соответствии с природой.

Гл. 33

{1} ὀρέξις; у переводчика: «желание».

{2} По Аристотелю, эти три вида стремления соответствуют трем частям души; в частности, хотение – стремление разумной (букв.: «просчитывающей», λογιστικόν) части[18].

{3} Немесий повторяет Аристотеля[19], который, вероятно, исходит из того, что в одном субъекте в один и тот же момент не может быть нескольких враждующих между собой стремлений одной и той же способности души (ср. схол. {2} выше).

{4} По Аристотелю, и невоздержанный, и воздержанный отличаются, с одной стороны, от разнузданного (который никак не противоборствует своим противоестественным вожделениям)[20], с другой – от целомудренного (который никаких противоестествен-

---

[17] О природе человека 16: 74.11–22 (Morani).

[18] О душе 3, 432b5–6.

[19] Никомахова этика 3, 1111b16–17.

[20] Там же 7, 1149a16–31.

ных вожделений не испытывает)[21], а с третьей – от бесчувственного (у которого способность к чувственным вожделениям вообще ниже естественной)[22].

{5} Отметим, что ни Аристотель, ни (пока) Немесий, не утверждают, что само наше осознанное предпочтение (προαίρεσις) принадлежит к вещам, «зависящим от нас». Отождествлять аристотелевский προαίρεσις со «свободной волей» поэтому нет оснований. Тот факт, что мы выбираем из того, совершение или не совершение чего зависит исключительно от нас, сам по себе *не* означает, что исключительно от нас зависит и то, каким будет наш выбор (в том смысле, что в тех же точно обстоятельствах мы – точно такие, как мы есть, – могли бы сделать иной выбор).

{6} Как поясняет Аристотель, предметом осознанного предпочтения может быть только такое деяние, цель которого ему *внеположна* (т. е. «несовершенное» – см. выше схол. {4} к главе 29), так что само деяние по отношению к цели выступает в роли средства.

{7} βούλευσις; у переводчика: «обсуждение», или «совещание».

{8} Аристотель уточняет, что сюда же относится то, чего мы можем достичь благодаря друзьям, поскольку и в этом случае действие будет исходить от нас (т. е. в нас иметь свое производящее начало)[23].

{9} Этот момент присоединения стремления никак не выделен у Аристотеля[24], но на него указывает уже Хрисипп:

> Ведь многое не может осуществиться без того, чтобы и мы этого хотели, и прилагали к [осуществлению] этого усерднейшее старание и рвение, так как Судьбой [в силу всеобщей причинной связи] этому предопределено осуществиться при [помощи] этого [нашего усилия][25].

То, что мы достигаем чего-то иногда лишь благодаря инициативе, проявление которой никак не «запрограммировано» нашей «ролью» в данной ситуации (т. е. не требуется в ней от нас никаким законом, человеческим или Божественным), таким образом, не опровергает, но вполне вписывается в разработанную стоиками детерминистскую концепцию. С точки зрения последней наш «свободный выбор» между косностью и творческим усилием оказывается обусловленным сформированными у нас в ходе нашей «предыстории» установками (ср. выше схол. {8} к главе 30), а наше достижение – предопределенным с необходимостью, но не независимо от нашей творческой инициативы, а «со-определенно» с ней. Принцип «со-пред-определенности»[26] был выдвинут стоиками против приво-

---

[21] Никомахова этика 7, 1151b32–1152a2.

[22] Там же 7, 1151b5–30.

[23] Там же 3, 1112b28–29.

[24] Ср.: Там же 3, 1113a9–13.

[25] *Евсевий Кесарийский.* Приуготовление к Евангелию 6.8.29.

[26] Иллюстрацией его является известный анекдот о Зеноне: «Однажды он порол раба за кражу. "Мне суждено было украсть!" – сказал ему раб.

дившегося им возражения, что их понимание Судьбы[27] как всеохватывающей причинной связи, будь оно верным, представляло бы «довод в пользу бездействия» (ἀργός λόγος)[28]. Странным образом, выдвинутое стоиками доказательство не-бесполезности усилий, *несмотря на* предопределенность их результата, Ориген заимствует у них для *опровержения* именно такой предопределенности (которую он предлагает отличать от предведения результата Богом):

> Что же касается так называемого ленивого силлогизма (ἀργὸς λόγος), который в то же время является ложным заключением, то он состоит в том, что при его посредстве можно, например, отвлечь больного от его решения воспользоваться врачом для восстановления своего здоровья и обратиться к нему с такой речью. Если Судьбой тебе суждено освободиться от болезни, то ты все равно выздоровеешь, независимо от того, призовешь ли ты врача или нет. Если же Судьба предопределила тебе не выздороветь, то ты, хоть призывай врача или не призывай: все равно – не выздоровеешь. Словом, суждено ли тебе Судьбою освободиться от болезни, суждено ли остаться больным: в том и другом случае ты напрасно будешь звать врача. К этому именно силлогизму можно приравнять также и следующие шуточные слова. Если Судьбой определено, чтобы у тебя были дети, последние все равно у тебя будут, независимо от того, женишься ты или нет. Следовательно, решила ли Судьба тебе детей дать или не дать, все равно в том и другом случае ты понапрасну будешь иметь сношение с женой. Но как здесь связь с женой не может считаться бесцельной, потому что без этой связи с женой и происхождение потомства совершенно немыслимо и невозможно, так равным образом и приглашение врача необходимо, коль скоро выздоровление от болезни происходит от врачебного искусства. Вот почему сам совет: «ты напрасно приглашаешь врача» – оказывается ложным. Все это мы привели ввиду возражения, представленного мудрым Цельсом в следующих его словах: «[Иисус] изрек это свое пророчество как Бог, и потому всяко надлежало исполниться Его предсказанию». Если выражение «всяко» (πάντως) употреблено им в смысле «необходимо» (κατηναγκασμένως), то я с ним не согласен: ведь этого могло и не произойти. Если же выражение «всяко» у него значит: «в будущем», то тогда – ввиду того, что это значение не идет вразрез с истиной, особенно если допустить возможность неосуществления этого события – тогда, значит, нет никакого соблазна и в нашей речи. В самом деле, из предсказания Иисуса, что один предаст Его, а другой отречется от него, вовсе еще вытекает, что это именно [предсказание] сделалось для них причиной их нечестия и дурного поступка[29].

"И суждено было быть битым", – ответил Зинон» (*Диоген Лаэртский* 7.23, пер. М. Л. Гаспарова).

[27] εἱμαρμένη (у переводчика: «рок», или «фатум»). Соответственно своему пониманию смысла этого термина стоики возводили эту этимологию к εἱρμός – «сцепление (звеньев причинно-следственной цепи)».

[28] Ср.: *Bobzien S.* Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford, 1998. Pp. 180–233.

[29] *Ориген.* Против Цельса 2.20, пер. Л. Писарева с изм.

«Ленивый силлогизм», опровержение которого стоиками приводит Ориген перед тем, как сделать свой вывод, исходит как раз из их посылки, что «необходимо надлежало» (Ориген в своем выводе употребляет как раз тот технический термин, который у стоиков обозначал обусловленность Судьбой[30]) «исполниться» всему, что действительно исполнилось. С этой точки зрения и предательство Иуды, и отречение Петра было предопределено, а значит (вопреки Оригену) – *не* «могло не произойти». Но это не значит (для стоиков), что Иуда *не мог* не предать, а Петр – не отречься: ведь никаких неопредолимых препятствий для этого у них не было. Выбор каждого из них был совершенно свободен, и в то же время – совершенно детерминирован.

Гл. 34

{1} Под «случаем» (τυχή) Немесий, следуя Аристотелю, понимает стечение обстоятельств, которое невозможно предсказать или осуществить посредством рациональной процедуры или алгоритма. Случайное – особая область «вероятного» (ἐνδεχόμενον[31]), т. е. возможного, но не необходимого (подробнее см. ниже в этой главе).

{2} Таким образом, прикидка включается только при необходимости выбора из нескольких способов достижения заданной цели, которые кажутся, в первом приближении, равно эффективными. Уже Аристотель указывает на то, что прикидывание было бы бессмысленно, если бы результат был всегда уже предопределен независимо от нашего решения[32]. Однако и здесь применимо возражение, что, будет ли в данной ситуации данный субъект делать прикидку, предопределено его установками на данный момент (ср. разбор «ленивого силлогизма» выше в схол. {9} к главе 33); результат же самой прикидки предопределен ситуацией, поскольку из всех вариантов с необходимостью выбирается, если находится, один наилучший. В таком выборе свободы не больше, чем в действиях компьютера. Прикидка здесь только исправляет погрешность непосредственного восприятия, принимающего не равные по эффективности варианты за равные. «Свобода выбора» (в нашем современном смысле) могла бы проявиться только если бы прикидка подтвердила, что варанты в точности равны, т. е. в ситуации «Буриданова осла». С точки зрения стоиков, это ситуация «патовая»: выбор невозможен, т. к. для него нет оснований; если он тем не менее совершается, это может означать только то, что какие-то «скрытые» факторы все-таки делают один из вариантов более привлекательным для субъекта, чем все другие[33].

{3} δύναμις; у переводчика: «способность», или «сила».

---

[30] *Bobzien S.* Determinism and Freedom… P. 138.

[31] В лат. традиции: «contingentium». У переводчика: «случайное», что приводит к недопустимой омонимии технических терминов.

[32] Об интерпретации 9, 18b30–33.

[33] Ср.: *Bobzien S.* Determinism and Freedom… Pp. 34–44.

Гл. 35

{1} Не вполне ясно, отдает ли себе Немесий отчет в том, что это представление о Судьбе как зависимости от звезд (ср. ниже главу 36, где он полемизирует с «египетскими мудрецами», понимающими ее именно так) в корне отличается от представления о ней стоиков[34], с которыми он полемизирует ниже в этой главе.

{2} τοὺς μηδὲν αἰτίους; можно перевести: не являющихся *причиной* ничего [из совершенного ими] (ср. слав. «вина», имеющее оба значения, как и греч. αἰτία). Немесий оспаривает здесь точку зрения стоиков, игнорируя, однако, приводимые ими доводы в пользу того, что субъект в любом случае является единственной действующей причиной своих поступков, предопределенность которых поэтому не снимает с него вины (как и не отменяет его заслуг). С этой точки зрения Судьбу можно было бы упрекнуть в неравном распределении вины (что неприемлемо с церковной позиции, т. к. подразумевает неравную любовь Бога ко всем людям), но не в том, что наказывается невиновный.

{3} Т. е. бесполезны – как средство *изменить* волю Божию, но не себя подготовить к ее принятию («да будет воля Твоя»; ср. молитву Христа в Гефсимании).

{4} Понятия Промысла и Судьбы у стоиков тождественны по объему (экстенсионалу)[35].

{5} Здесь начинается полемика со стоиками. Термин «зависеть от...» мог в античной мысли иметь по меньшей мере два, хотя и не взаимоисключающих, но разных смысла. *X* зависит от *Y*, если:

1) *Y* – формальная причина *X* (например, получивший толчок цилиндр движется за счет своей формы одним образом, конус – другим). Зависимость *X* от *Y* в этом смысле не предполагает, что от *Y* непременно зависит и *не-X*.

2) Y – способность как к *X*, так и к не-*X* (например, наличие у данного бодрствующего индивида в данной ситуации физической возможности ходить означает, что ходить или *не* ходить – зависит только от него).

Начиная с Аристотеля, под «зависимостью» *X от нас* понимается его зависимость в смысле (2) *от нашего выбора*, означающая, что мы несем за X ответственность (т. е. заслуживаем порицания и/или похвалы и т. п.). Само по себе это не означает, однако, что *от нас* (т. е. от нашего же выбора) зависит в смысле (2) и *сам наш выбор*, т. е. что при той же точно совокупности условий он практически (а не теоретически только) мог бы быть иным, чем на деле был в данной ситуации.

Из двух стоиков, которых Немесий называет ниже, более ранний, Хрисипп, понимал (как затем и Эпиктет) «зависимость от нас»

---

[34] *Bobzien S.* Determinism and Freedom... Pp. 165–166.

[35] См.: Ibid., pp. 45–47.

в смысле (2); поздний, Филопатор[36] – в смысле (1). При этом под тем-от-чего-зависимость последний в этом контексте имеет в виду наши сложившиеся установки, или «устои» (προαίρεσις, но не в том смысле этого термина, в каком его употребляет Аристотель и, следуя ему, Немесий, а в том, какой он приобретает у Эпиктета[37]), тогда как Хрисипп имеет в виду под этим наш акт выбора (осознанного предпочтения) непосредственно *в данной ситуации* (προαίρεσις в смысле Аристотеля)[38]. Существенно, однако, что сам этот выбор для Хрисиппа «от нас» *не* «зависит», но, как и для Филопатора, в каждой данной ситуации всецело обусловлен ею и сложившимся у нас на его момент характером, установками, воззрениями и т. п. (от которых он зависит в смысле (1), но не в смысле (2)).

{6} На техническое значение этого наречия указывает употребление его в сходном контексте Оригеном (в отрывке, цит. выше в схол. {9} к главе 33).

{7} Например, кому-то сложившиеся у него в силу Судьбы установки препятствуют, согласившись с показаниями чувств, съесть в пост скоромное. В таком случае зависящее от «нас» в смысле (2) (см. выше схол. {5}) принципиально *не* зависит от «нас» в смысле (1) (как от конуса не может «зависеть» катиться по плоскости, а от цилиндра – на ней вращаться).

{8} Принцип здесь сформулированный, а именно, что одни и те же причины при одних и тех же начальных условиях дают с необходимостью одни и те же следствия[39], – у стоиков не вступал в противоречие с автономностью субъекта, т. е. не означал, что человек не имеет выбора, не говоря уже – действует наподобие марионетки в руках Судьбы. Уже Климент Александрийский, однако, считал, что предопределенность хотя бы даже и природой самого субъекта, поскольку она от него не зависит, с необходимостью подразумевает именно это:

> Последователи Василида утверждают, что… степень надмирной избранности определяет веру, которую по природе имеет каждый в этом мире. <…> Но если вера есть преимущество природы, то она уже не есть [дело] осознанного предпочтения. Неверующий не несет ответственности и не может быть осужден по справедливости, ибо не по своей вине не верил. Различие между верой и неверием, далее, не может рассматриваться как справедливое основание для похвалы или порицания, поскольку имеет предпосылкой <…> природную необходимость. В этом случае оказывается, что мы подобны неким

---

[36] Или, во всяком случае, восходящий к его кругу источник, использованный Немесием и, до него, Александром Афродисийским. Вероятный период творческого расцвета Филопатра – между 80 и 140 гг. н. э. (Ibid., pp. 359–370).

[37] *Bobzien S.* The Inadvertent Conception and Later Birth of the Free-Will Problem // Phronesis. 43:2, 1998. Pp. 164–165.

[38] *Bobzien S.* Determinism and Freedom… P. 387.

[39] Самая ранняя известная нам формулировка его принадлежит общему источнику Александра Афродисийского и Немесия, т. е. Филопатору или его кругу (Ibid., p. 393).

неодушевленным марионеткам, всецело зависящим от действий природы, а значит, излишне говорить о [вольном или] невольном [нашем действии] и движении [души]. <...> Что останется тогда от раскаяния в неверии, за которым следует прощение грехов? <...> И Бог оказывается всего лишь распределением природных свойств, а спасение – не основанным на вере, как вольном[40].

{9} Имеется в виду движение *души*: первичный импульс (побуждение) к действию.

{10} Т. е. независящим ни от кого и ни от чего другого. В этой интерпретация ἐφ' ἡμῖν придается смысл: «зависит *только* от нас», или: «в нашей власти».

{11} Принцип свободы выбора здесь постулирован в такой форме, что оказывается несовместимым с принципом всеобщей причинной обусловленности (см. выше схол. {8}). Эта «либертарная» версия индетерминизма вытекает из определенной интерпретации Аристотеля, впервые предложенной Александром Афродисийским[41].

{12} Тот факт, что движение *исходит* от нас (т. е. – что мы действуем не как марионетки), для стоиков означает, что оно «зависит» от нас. Немесий (в отличие от Климента Александрийского, см. выше схол. {8}) согласен, что движение в таком случае производится *только* нами (т. е. никем и ничем иным). Но сама по себе такая «зависимость от нас» не означает, с его точки зрения, свободы, поскольку под «нами» здесь имеется в виду только то, «что» мы (со всеми нашими установками и убеждениями) из себя представляем на момент выбора, и чего он принципиально *не* может изменить – именно потому, что сам от этого «зависит». Наш выбор, следовательно, зависит от нас, но не от себя; поэтому он не свободен, хотя «мы» свободны, и поэтому заслуживаем порицания или похвалы (несем ответственность за свой выбор). Немесий, возражая стоикам, по сути, утверждает, что свободны не только так понимаемые «мы», но и наш выбор (или, говоря современным языком, «мы» как личность, «кто», а не только индивид, «что»). Таким образом, мы присутствуем при рождении понятия о «свободном выборе». Сам этот термин (liberum arbitrium), однако, появляется только в латинской традиции, где он делается, начиная с бл. Августина, постоянной темой трактатов, только к концу XIII в. уступая эту роль близкому по смыслу термину «свободная воля» (voluntas libera).

{13} «Нелепость» получается оттого, что Немесий исходит из ни на чем не основанной посылки, что «зависимость Y от X» для

---

[40] Строматы 2.10.3–11.2, пер. Е. В. Афонасина с изм. О стоицизме «гностика» Василида см.: *Layton B.* The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought // Representations. 28, 1989. Pp. 135–151.

[41] См.: *Bobzien S.* The Inadvertent Conception... Бобцин приводит убедительные доводы в пользу того, что нет оснований приписывать «либертарную» точку зрения кому-либо из греческих философов до Александра (включая, вопреки распространенному мнению, Эпикура – см. ее же: Did Epicurus Discover the Free-Will Problem? // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 19, 2000. Pp. 287–337).

Филопатора с необходимостью подразумевает, как и для Хрисиппа, *ответственность* Y за X (о специфике Филопаторова понятия «зависимости от» см. выше схол. {5}).

Глава 39

{1} τὸ αὐτεξούσιον; у переводчика здесь: «самоопределение»; в других местах αὐτεξούσιος в роли предиката передается как «свободный», «самопроизвольный», «(наделенный) свободной волей». По внутренней форме термин восходит к ἔξεστι (быть позволенным [кому-то]) → ἐξουσία (право действовать по своему усмотрению → власть [в какой-то области]. Юридический термин ἐξουσία αὐτοπραγίας («право самодеятельности») имел значение делегированных кому-либо полномочий («carte blanche») – например, наместника провинции, – которых, в случае злоупотребления ими, делегировавшая инстанция могла его лишить. Тот же термин обозначал права вольноотпущенных рабов. Хрисипп, вероятно, первым ввел этот термин в философский оборот, определив свободу (ἐλευθερία) – состояние мудреца – как ἐξουσία αὐτοπραγίας[42], а рабство (δουλεία) – состояние дурного человека – как στέρησις αὐτοπραγίας (лишение самодеятельности)[43]. От стоиков термин ἐξουσία перешел к другим школам, приобретя приставку αὐτο-, которой юридический термин не имел (наличие ее подразумевало бы неотъемлемость соответствующих полномочий и/или прав; т. е. отсутствие инстанции, которая могла бы их лишить). При этом τὸ αὐτεξούσιον приравнивается к «зависящему от нас» (или, как уместнее было бы перевести в этом контексте τὸ ἐφ' ἡμῖν, – «находящемуся в нашей власти»[44]). Сам факт этого отождествления *зависимости* (бытия-во-власти) с *властью* (ἐξουσία; какой бы смысл здесь ни придавать приставке αὐτο-) указывает на уже осознанность того, что *на самом деле* от нас зависит (т. е. в «нашей» власти находится) только нечто *в нас самих*, власть над чем, таким образом, является его (или «нашей») властью над *собой*, т. е. – свободой (ἐλευθερία), понимаемой как достояние всякого человека[45], а не только мудреца (как у раних стоиков и Эпиктета).

{2} Например, тот факт, что человек N наделен разумом.

{3} Например, тот факт, что живой человек дышит.

{4} τυχή; у переводчика: «счастье»; возможный перевод: «удача» (ср. выше схол. {1} к главе 34).

{5} τὸ αὐτόματον. Отличие от τυχή восходит к следующему месту у Аристотеля:

---

[42] Этические фрагменты 544.5–7 (Ориген, из которого взята эта выдержка, не называет Хрисиппа, но Арним атрибутирует мысль ему).

[43] Этические фрагменты 355.1–3 (*Диоген Лаэртский* 7.121).

[44] Ср. выше схол. {10} к главе 35.

[45] Такое понимание свободы встречается уже у св. Иустина Мученика (ἐλευθέρα προαίρεσις – Апология 1.43.3–4; Диалог с Трифоном-иудеем 88.5.2). Термин τὸ αὐτεξούσιον традиционно переводился на латынь как «liberum arbitrium» или «libertatis arbitrium» (ср. выше схол. {12} к главе 35).

Отличаются же они друг от друга тем, что случающееся само собой имеет более широкий охват: все случайное случается само собой, а последнее не всегда случайно. Ибо случай и случайное бывают у тех [существ], которым присущи счастье и вообще [практическая] деятельность. <...> Поэтому ни неодушевленная [вещь], ни животное, ни ребенок ничего не делают случайно, так как они не обладают способностью выбора; им не присуще ни счастье, ни несчастье. <...> Самому же собой чему-то происходить свойственно и со всеми прочими живыми существам, и многим неодушевленным предметам; например, мы говорим: лошадь пришла «сама собой» [αὐτόματος], так как, придя, она спаслась, но пришла не ради спасения. И треножник сам собой упал; стоял он ради того, чтобы на нем сидели, но не ради сидения упал. Отсюда ясно, что мы говорим «само собой», когда среди [событий], происходящих прямо ради чего-нибудь, совершается нечто не ради случившегося <...> а «случайно» – о [случаях], которые приключаются сами собой, но по выбору – с [существами], обладающими способностью выбора. <...> Таково же случающееся само собой (τὸ αὐτόματον) и по своему наименованию: когда само [αὐτο] возникает напрасно; ведь камень упал не ради того, чтобы ударить кого-нибудь, следовательно, камень упал сам собой, так как он мог упасть, сброшенный кем-нибудь и ради удара[46].

{6} Понятия Необходимости и Судьбы у стоиков тождественны по объему (экстенсионалу). Но это *не* означает, что все, происходящее в силу Судьбы (а для стоиков таковым является вообще все), понимается ими как «необходимое» – в смысле модальности (в отличие от только «вероятного»; см. выше главу 34), что исключало бы «зависимость» чего-либо «от нас», как ее понимает Хрисипп (см. выше схол. {5} к главе 35). Немесий, похоже, не отдает себе отчет в этом различии, четко прослеживаемом в понятийной системе его оппонентов[47] между гипостазированной силой причинно-следственной связи и родственной ей по имени логической модальностью.

{7} Немесий, очевидно, считает (ошибочно), что такова точка зрения стоиков, т. к. полагает (в отличие от них), что «причиной» и «началом» может быть только то, что само не является следствием каких-либо причин, т. е. является «началом» не только данного действия, но и совершенно новой причинно-следственной цепочки.

{8} Немесий понимает стоиков так, что все происходящее в силу Судьбы в том же смысле «необходимо», в каком всякий человек, например, необходимо наделен разумом (ср. выше схол. {2} и {6}).

А. М. Шуфрин

---

[46] Физика 2.6, 197a37–197b30, пер. В. П. Карпова, с изм. О последующем понимании этих двух терминов в их взаимоотнесенности см., например: *Sharples R.W.* Responsibility, Chance, and Not-being (Alexander of Aphrodisias *mantissa* 169–172) // Bulletin of the Institute of Classical Studies. 22, 1975. Pp. 46–48.

[47] *Bobzien S.* Determinism and Freedom... Pp. 136–143.

НИЛ АНКИРСКИЙ

Адаптация «Руководства» Эпиктета

Включение текста, авторство которого приписывается известному, хотя и таинственному аскетическому писателю V в. – прп. Нилу Анкирскому[1], в настоящую «Антологию», посвященную главным образом полемике с ересями и не являющуюся собранием аскетических сочинений, на первый взгляд ничем не оправдано. Тем не менее, поскольку речь идет о произведении, являющемся адаптацией великого языческого философа-стоика Эпиктета, сам факт интеграции его сочинения в традицию христианской «моралистической» (как мы увидим, далеко не обязательно только монашеской) литературы существенно раздвигает наши представления о взаимодействии между святоотеческой христианской традицией и языческим, античным наследием, представления об «ортодоксии» и «гетеродоксии».

В «Антологии» достаточно хорошо представлены авторы, которые «работали» с традицией языческого платонизма и неоплатонизма; это, в первую очередь, Ориген, Ареопагит, Иоанн Филопон, Максим Исповедник, но и многие другие. Однако влияние стоической традиции на христианство, в первую очередь в области этики (хотя и не только в ней, но и в онтологии[2]), было не меньшим. Причем если степень переработки неоплатонической философии была весьма велика, и в этом сомневаться не приходится, то вопрос о том, насколько существенно в христианской аскетической и моральноэтической литературе было переработано этическое наследие стоицизма, т. е. насколько в этой области христианство было «оригинально», остается во многом дискуссионным. Об этом, в частности, свидетельствует и история христианской адаптации «Энхиридиона», т. е. «Руководства» Эпиктета, – история, которая может существенно расширить или, по крайней мере, уточнить наши представления о

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] Под этим именем, как известно, дошли до нас не только произведения, которые считаются подлинными, но и многие псевдоэпиграфы, в частности, некоторые сочинения Евагрия. Точнее, дело обстоит еще сложнее. Как отмечает А. Г. Дунаев: «Творения Нила Анкирского пользовались авторитетом как у древних аскетов, так и у позднейших читателей; "Подвижническое слово" его включено в "Добротолюбие". Однако отсутствие сведений о его жизни привело в последующей агиографической традиции к отождествлению его с преп. Нилом Синайским. В свою очередь, Нилу Синайскому были приписаны сочинения Евагрия (после соборного осуждения последнего), чтобы спасти их от уничтожения. Таким образом, произошло тройственное смешение авторов» (http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Nil_Anc.htm).

[2] Достаточно вспомнить учение о логосах, воспринятое апологетами и Климентом Александрийским, а потом через *Ареопагитики* усвоенное Максимом Исповедником.

том, где пролегает граница между «христианским» и «языческим» в области этики и аскетики.

Публикуемый ниже в русском переводе текст – отрывок из «Ниловой» редакции «Руководства» Эпиктета[3], которая представляет собой первую по времени христианскую адаптацию этого сочинения великого стоика. При этом, хотя вопрос об авторстве прп. Нила большинством ученых решается отрицательно[4], сам факт надписания этой адаптации именем авторитетного подвижника и автора аскетических сочинений предполагает, что в сознании людей того времени оно вполне могло восприниматься как сочинение, написанное Нилом. Более того, как пишет Д. М. Буланин, занимавшийся проблемой славянской рецепции христианских адаптаций «Руководства» Эпиктета: «Следует все же заметить, что аргументы против Нила – автора "Энхиридиона" носят более или менее умозрительный характер; исследователи исходят из представления о писателе-аскете как непримиримом противнике эллинской мудрости, не считаясь с [возможной. – *Г. Б.*] эволюцией его мировоззрения. ...Нужно признать, что пока не найдено неопровержимых доказательств непричастности Нила к истории "Энхиридиона"»[5].

Говоря об этой первой адаптации «Руководства» Эпиктета, исследователи единодушны, что степень «обработки» оригинала в ней не велика и во многом сводится к вещам формальным, например, убраны приметы политеизма, о Боге говорится в единственном числе, на место Сократа поставлен ап. Павел и т. д. Все это заставляет лишний раз удивиться и задуматься, как могло быть, что сочинение языческого автора при такой минимальной обработке имело хождение в Византии как христианское; вряд ли это могло быть обеспечено только тем, что оно было надписано именем знаменитого теоретика аскетической письменности и подвижника. Понятно, что все это говорит не столько о нечувствительности византийцев к отличию «своего» от «чужого», сколько о том, насколько глубоко именно в области этики и аскетики стоицизм был интегрирован в христианскую традицию. Этот факт подтверждается не только историей с «Энхи-

---

[3] Следует отметить, что об авторстве Эпиктета применительно к этому сочинению тоже можно говорить только условно, поскольку Эпиктет так же ничего не писал, как Сократ, а «Руководство», надписанное его именем, было составлено на основе записи его бесед его учеником Флавием Арианом во II в. н. э.

[4] В русской патрологической науке против авторства Нила решительно выступил А. А. Бронзов (см.: *Бронзов А. А.* Христианизованный «Энхиридион» стоика Эпиктета [Страница из истории христианской этики] // Христианское чтение. Июль, 1894. Сс. 59–75; Август, 1904. Сс. 187–203). Из современных исследователей против авторства Нила высказывается, в частности, выдающийся специалист в области исследования влияния стоиков на христианство Мишель Спанне (см.: *Spanneut M.* Epictète chez les moines // Mélanges de science religieuse. 29, 1972. Pp. 49–57).

[5] *Буланин Д. М.* «Энхиридион» Эпиктета в рукописной традиции Древней Руси // *Он же*, Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 100.

ридионом», но и приводимым Д. М. Буланиным со ссылкой на Мишелся Спанне «скандальным» фактом, что текст, открывающий свод святоотеческих аскетических сочинений – «Добротолюбие», приписываемый Антонию Великому[6], тоже многим обязан Эпиктету, а в отдельных местах буквально цитирует его[7].

Как бы то ни было, как говорит Д. М. Буланин о первой адаптации «Энхиридиона» в Византии: «В репертуаре христианских книг учебник стоической морали был окончательно узаконен, украсившись именем знаменитого теоретика аскезы Нила Синайского»[8]. Что касается времени появления этой адаптации, то Буланин считает, что она могла появиться уже в V в., хотя Мишель Спанне склонен датировать ее VII–VIII вв.[9]

Здесь же следует отметить, что за наследие Эпиктета, т. е. за его понимание и толкование, шла борьба (не ясно, понималась ли она как таковая самими участниками) между язычниками и христианами. Например, в VI в. Симпликий написал пространный комментарий к «Энхиридиону» Эпиктета[10]. Вместе с тем продолжалась и история христианской рецепции Эпиктета. Вслед за «Ниловой» адаптацией появляется новая редакция, куда в большей степени подвергающая «христианизации» текст Эпиктета, которая известна как «парафраза» «Энхириодиона». Относительно этой редакции в ее сравнении с первой Д. М. Буланин пишет, ссылаясь на М. Пископо (Piscopo): «Убедительны рассуждения М. Пископа, который объясняет различие в обращении с языческой книгой между "Энхиридионом" Нила и "христианской парафразой" различием их адресатов: в то время, как версия Нила предназначалась мирянам, а потому сохраняла философский дух оригинала, "парафраза" обращалась к монахам, что требовало радикального пересмотра всего стоического текста»[11]. Если это мнение справедливо, то оно во многом объясняет и меньшую по сравнению с «парафразой» степень обработки первоначального текста Эпиктета, поскольку ведь и поучения великого стоика были обращены к «обычным людям», имеющим семью, детей, слуг и обремененным мирскими заботами, т. е. являлись мо-

---

[6] Св. Антоний не может быть признан его настоящим автором.

[7] См.: *Буланин Д. М.* «Энхиридион» Эпиктета… С. 99. Буланин ссылается на Спанне: *Spanneut* M. Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux. Gembloux, 1973. Буквальной цитатой из Эпиктета являются главы 39 и 167. Как пишет Спанне, возможно, несколько утрируя: «Одним словом, Пс.-Антоний – стоик еще более набожный, чем Эпиктет, более взявший от платонизма, чем Марк Аврелий, поверхностно христианизированный» (Ibid., p. 144).

[8] *Буланин Д. М.* «Энхиридион» Эпиктета… С. 99.

[9] См.: *Spanneut M.* Permanence du Stoïcisme…

[10] См.: *Simplicius.* Commentaire sur le Manuel d'Epictète / Introd. et éd. crit. du texte grec par I. Hadot. New-York, 1996. См. также английский перевод: *Brittain C., Brennan T.* Simplicius: on Epictetus' Handbook 1–26. Ithaca, London, 2002; Idem., Simplicius: on Epictetus' Handbook 27–53. London, 2002.

[11] *Буланин Д. М.* «Энхиридион» Эпиктета… С. 101.

ральным наставлением в самой гуще повседневной жизни. Именно такого рода сочинением, но уже адаптированным к христианской среде, является и публикуемая «версия Нила».

Что же касается второй, «монашеской» редакции, то ее судьба, хотя эта тема и выходит за пределы данной публикации, тоже достойна хотя бы краткого упоминания. Как отмечает Д. М. Буланин, в одном из славянских изводов[12] это сочинение надписано именем прп. Максима Исповедника. При этом Буланин в своем исследовании высказывает целый ряд соображений в пользу того, что «монашеская версия» «Энхиридиона» Эпиктета действительно могла быть создана Максимом Исповедником, и заключает: «Убедившись в исправности греческого оригинала, с которым работал переводчик "парафразы", и в глубокой древности перевода, мы с бóльшим доверием отнесемся к тому, что автором переработки Эпиктетова учебника русские списки единогласно называют Максима Исповедника. ...Христианскую обработку Эпиктетова учебника можно, кажется, без больших натяжек приобщить к философскому наследию Максима Исповедника»[13].

Интересно и соображение, которое Д. М. Буланин высказал, приведя веские доводы в пользу того, что славянский перевод восходит ко времени первого Болгарского царства и читался при дворе царя Симеона в X в.: «Можно не сомневаться, что у составителя "парафразы" находился перед глазами первый опыт христианизации "Энхиридиона". Следовательно, если согласиться с атрибуцией этого опыта Нилу Синайскому (ок. 450 г.), "парафразу" можно датировать V–IX вв. – промежутком, на который приходится и деятельность Максима Исповедника»[14].

Конечно, желание открыть еще одно сочинение прп. Максима, особенно с учетом «моды» на него в России в девяностые годы прошлого века, могло несколько повлиять на выводы ученого, поэтому не стоит торопиться их принимать, тем более что и сам Буланин говорит лишь о гипотезе. Кроме того, уже после выхода его книги появились новые публикации по теме, в том числе и совсем недавняя – Мишеля Спанне, которые проливают новый свет на некоторые аспекты христианской рецепции Эпиктета (к сожалению, книга Спанне была нам недоступна)[15].

Но как бы не решался вопрос об авторстве «монашеской» рецепции Эпиктета, в одном сомневаться не приходится: мысль Максима Исповедника, его аскетическое и нравственное учение чрезвычайно близки в ряде своих фундаментальных положений учению стоиков. Это прекрасно чувствовал и тот, кто в одной из славянских руко-

---

[12] Сам славянский перевод «Руководства» воспроизводится, например, в Великих Четьих Минеях митрополита Макария за 29 февраля.

[13] *Буланин Д. М.* «Энхиридион» Эпиктета... С. 118.

[14] Там же, с. 124.

[15] См.: *Spanneut M.* Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel

писей поместил христианизированные «Наставления» Эпиктета в качестве пятой сотницы в состав «Сотниц о любви» прп. Максима[16].

Но еще больше, чем все эти факты, в близости мысли прп. Максима мысли Эпиктета убеждает их элементарное сравнение. Достаточно привести первую же, самую известную фразу «Руководства»: «Из сущих одни вещи в нашей власти, другие – не в нашей. В нашей – предположение, порыв, стремление, уклонение, и, одним словом, какие ни есть еще наши дела; не в нашей – наше тело, имущество, слава, выход в начальники и, одним словом, какие ни есть еще не наши дела» (1) – и сравнить это с тем, что прп. Максим писал в своем письме префекту Карфагена Георгию:

> Итак, отличая то, что в нашей власти, от того, что из нее изъято, будем верить, что свершение второго полностью зависит от Божиего промышления, а первого, кроме Божиего промышления – еще и от нашего изволения. Итак, подвластное нам – я охвачу как бы определением – это все то, что по нашей мысли повинуется воле, состоит ли оно в рассуждении добродетели либо, напротив, в пути порока. Неподвластное же нам – все то, что создается не нашим произволением, и вообще все, что по природе свободно от добродетели и порока, которые возникают – или, точнее говоря, являются – от употребления, которое дают этим вещам те, кто ими владеет. Возжелаем же горячо единственно тех благ, которые с Божией помощью совершаются нашим свободным изволением и зависят от нашего суждения, и будем весьма их ценить – так мы будем послушными и кроткими ослятами (Мф. 21, 2), несущими на себе Слово и исправно бегущими путем добродетелей. Тех же, что не в нашей власти, так как сами по себе они по природе не суть ни порок, ни добродетель, а орудия произволения, являющие скрытое устремление нашего ума, вовсе желать не будем, чтобы злоупотреблением не повредить естественную силу воли, вознамерившуюся овладеть невозможным и для нее неисполнимым, но предоставим эти вещи Богу и примем с благодарностью любую перемену времен и дел, приключающуюся нам на пользу по спасительной воле Божией, чтобы таким образом исполнить красу добродетели не только через непременное, но также и через изменчивое, и через неправильное – правильным образом[17].

Не только мысль прп. Максима, но и сам тон его письма в отдельных своих моментах чрезвычайно напоминает наставления стоиков, точнее, воспринимается как их раскрытие в христианской перспективе, может быть, в большей степени, чем у кого бы то ни было из других святых отцов.

Не следует, конечно, из этого делать вывод, что в своем аскетическом и нравственном учении прп. Максим просто повторил сто-

---

[16] См.: *Spanneut M.* Commentaire sur la Paraphrase... P. 131. Ссылка на рукопись XI–XVI вв. БАН, Архангельское собрание, с. 17.

[17] *Максим Исповедник.* Письмо 1: PG 91, 368–369, пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник.* Письма / Рус. пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 77.

ников, ничего не внеся нового по сравнению с ними. Однако чтобы оценить это «новое», понять, в чем именно состоит собственно «христианская компонента» и как с нею сочетается «языческая», точнее, «общечеловеческая», которую, может быть, лучше всех выразили стоики, необходимо изучить и первоначальный текст Эпиктета, и его первую рецепцию в христианской среде, известную как «адаптация Нила».

Г. И. Беневич

Эпиктет

РУКОВОДСТВО[1]

1. Из сущих одни вещи в нашей власти, другие – не в нашей. В нашей – предположение, порыв, стремление, уклонение и, одним словом, какие ни есть еще наши дела; не в нашей – наше тело, имущество, слава, выход в начальники и, одним словом, какие ни есть еще не наши дела.

[2.] И те, что в нашей, по природе свободны, непрепятствуемы, незапинаемы; те же, что не в нашей – незначительны, служебны, препятствуемы, посторонни.

3. Итак, помни, что, если посчитаешь свободными вещи по природе служебные, а посторонние своими, запнешься, восплачешь, придешь в смятение, укоришь и Бога, и человека; если же посчитаешь своим только свое, а постороннее – посторонним (каково оно и есть), никто никогда тебя не вынудит, никто тебе не помешает, ты никого не укоришь, не потребуешь кого-либо к ответу, совершенно ничего не сделаешь против воли, никто не будет тебе врагом, никто тебе не повредит, ибо никакого повреждения ты не получишь.

4. Итак, ревнуя о вещах столь серьезных, помни, что нельзя за них браться увлеченным в меру, но надо одним дать полный ход, а другие на данное время отложить. А если как тех желаешь, так и богатеть и начальничать, то, может статься, и этих вещей не добьешься из-за ревнования также и о первых; во всяком случае, упустишь все те, через которые одни достается свобода и благодушие.

5. Итак, привыкай при всяком резком впечатлении тут же договаривать: «Впечатление ты, и вовсе не с очевидностью явленная вещь». Затем рассмотри его и проверь по тем правилам, которые имеешь, особенно же и прежде всего по тому, о тех ли оно вещах, что в нашей власти – или о тех, что не в нашей. И если окажется, в самом деле, что-то из тех, что не в нашей, да будет у тебя наготове: «Ко мне никак не относится».

6. Итак, помни, что притязание стремления – преуспеть в том, к чему стремятся, притязание уклонения – не столкнуться с тем, от чего уклоняются; упускающий в стремлении неудачлив, а сталкивающийся в уклонении несчастлив. Итак, если уклоняешься только от противоестественных вещей, из тех, что в твоей власти, ни с одной из тех, от которых уклоняешься, не столкнешься; если же уклоняешься от болезни, бедности или смерти, будешь несчастлив.

7. Итак, возьми свое уклонение от всех тех вещей, что не в нашей власти, и перенеси на противоестественные из тех, что в нашей власти. Стремление же на данное время совершенно убери. Ибо если и

© А. М. Шуфрин, перевод, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд.: The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations / Ed. G. Boter. Brill Academic Publishers, 1999.

стремишься к чему-нибудь из того, что не в нашей власти, необходимо потерпишь неудачу; а из тех вещей, сколько их ни есть, к которым стремиться прекрасно, ни одна еще тебе не доступна. Пользуйся же только способностью порываться и отталкиваться – легко, не откладывая, и с оговоркой, и без стеснения.

8. По поводу каждого из пленяющих, или доставляющих пользу, или лелеемых предметов не забывай приговаривать, каков он, начав с самых ничтожных. Лелеешь ли глиняный горшок – что «лелею глиняный горшок»; да не придешь в смятение, если разобьется. Ребенка ли своего нежно целуешь или жену – что человека целуешь; да не придешь в смятение, если умрет.

[9.] Как ни соберешься взяться за какое дело, напоминай себе, какого рода это дело. Если отправляешься мыться, представляй себе, происходящее в бане – брызжущих, толкающихся, бранящихся, ворующих – и тем безопаснее возьмешься за дело, если тут же договоришь: «Желаю помыться и удержать свой выбор в согласии с природой; но не удержу, если буду раздражен происходящим».

10a. В смятение людей приводят не вещи, а представления о вещах. Смерть не ужасна, ибо иначе и Сократу бы так казалась; но наше представление о смерти, потому, что оно ужасно – в нем заключается весь ужас. Когда запинаемся, приходим в смятение или огорчаемся, ни в коем случае не кого иного будем винить, как самих себя, то есть наши собственные представления.

10b. Дело невоспитанного – требовать к ответу за последствия своего дурного поведения другого; начавшего воспитываться – себя; воспитанного – ни другого, ни себя.

11. Не гордись посторонним преимуществом. Если бы конь мог сказать, превозносясь: «Прекрасен я», было бы еще куда ни шло; ты же, когда говоришь, превозносясь: «Имею прекрасного коня», знай, что превозносишься, будучи зависим от хорошего коня. Итак, что твое? Обращение с впечатлениями. Когда, значит, в обращении с впечатлениями держишься согласно природе, тогда-то и будешь заслуженно превознесен; ведь тогда будешь превознесен в зависимости от своего хорошего чего-то.

12a. Так же точно как в плавании, если выйдешь, когда корабль причалит, между делом воды набрать, и устрицу подобрать, и каракатицу, разумение надо иметь простертым и непрерывно оборачиваться к кораблю, не зовет ли случаем кормчий, и, как позовет, все то оставить, да не будешь связанным брошен на место, словно скот – так и в жизни, если даны, вроде устрицы и каракатицы, женка и ребятенок, оно и не помешает.

12b. Но если кормчий позовет, беги, оставив тех, на корабль, даже не оборачиваясь; а если ты стар, даже и не удаляйся когда-либо далеко от корабля, да не пропустишь момент, когда будешь позван.

13. Не ищи, как сделать, чтобы проходящее происходило, как желаешь, но желай, чтобы происходящее происходило, как происходит, и будешь счастлив. Болезнь помеха телу, но не выбору, если он не пожелает. Хромота помеха ноге, но не тебе.

14. Что бы ни выпало, не забывай, обращаясь к себе, искать способность, какую имеешь, чтобы с этим обращаться. Видишь красавца или красавицу – найдешь к этому способность, самообладание; если мучение наступает, найдешь стойкость; встретишь поношение – найдешь незлобие. И, если навыкнешь так, впечатления тебя не захватят.

15. Никогда ни о чем не говори: «Я лишился», но говори: «Вернул». Ребятенок помер? – Возвращен. Жена померла? – Возвращена. Участок отнят? – Таки возвращен. «Но ведь плох отнявший». – А тебе что за разница, коль скоро давший востребовал? Покуда же даны, береги их как несобственные, как гостиницу те, что в ней проездом.

16. Если желаешь продвинуться, оставь подобные помыслы: «Пренебрегу делами – не будет у меня пропитания»; «Не накажу чадо – будет дрянным». Лучше ведь с голоду помереть, став беспечальным и бесстрашным, чем жить в смятении среди изобилия; лучше и чтобы твое чадо было плохим, чем чтобы у тебя было плохо на душе.

17. Так вот, с малого и начни. Маслишко, бывает, разольется, винишко украдут. Говори при этом: «За столько продается бесстрастие, за столько – безмятежность; даром же ничего не получается». Всегда, когда зовешь чадо, проникайся мыслью, что может не внять или, вняв, не сделать ничего из того, что ты желаешь; но не такое ему раздолье, чтобы в его власти было не дать тебе прийти в смятение.

18. Если желаешь продвинуться, приготовься прослыть неумным или бестолковым из-за внешних твоих дел. Не намеревайся быть знатоком чего-либо; а если некоторым и покажешься представляющим собою нечто, не доверяй себе. Ибо знай: нелегко сохранить и выбор свой находящимся в согласии с природой, и внешние дела; но совершенно необходимо берегущему одно пренебречь другими.

19. Если желаешь, чтобы дети твои, жена твоя, друзья твои непременно были живы, ты бестолков; ибо желаешь, чтобы в твоей власти были вещи, которые от тебя не зависят, и посторонние были твоими. Как и если желаешь, чтобы чадо твое не согрешало, ты туп; ибо желаешь, чтобы злонравие его не было злонравием, а чем-то иным. Но если желаешь, стремясь, не промахнуться, это в твоих силах; итак, упражняйся в том, что в твоих силах.

[20.] Всякий, имеющий власть над вещами для него желанными или нежеланными, вплоть до приобретения или устранения – господин. Итак, всякий, кто намеревается быть свободным, пусть не желает и не избегает того, что зависит от других; а если нет, необходимо быть рабом.

21. Помни, что тебе надо вести себя как на пиру. Случилось рядом с тобой быть чему-то, чем обносят: протянув руку, отведай в меру. Проносят мимо: не удерживай. Не пришло еще: не простирай вперед стремление, но обожди, пока случится быть с тобою рядом. Так по отношению к детям, к жене, к начальству, к богатству. Когда же и поднесенное не возьмешь, но оставишь без внимания, тогда будешь не только человеком Божиим, но и как бы ангелом.

22. Когда бы ни увидел ты кого плачущим от горя – дитя ли отбыло, или лишившегося имущества, – следи, чтобы тебя не захватило впечатление, будто плохи его внешние дела, но да будет у тебя тотчас наготове: «Вот этого удручает не происшедшее (оно ведь иного не удручает), а его представление о тех вещах». В разумных, конечно, пределах не стесняйся посочувствовать ему и, если случится, вместе постенать, следя, конечно, за тем, чтобы тебе не застенать и без него.

23. Помни, что ты лицедей – но в пьесе, какую пожелает Постановщик. Короткую ли – в короткой; длинную ли – в длинной; нищего ли желает, чтобы ты сыграл, так чтобы и его сыграл прилично – увечного ли, начальника ли, обывателя ли. Твое ведь дело сыграть данное лицо прекрасно; выбрать же его – иного.

24. Во́рон когда прокаркает зловеще, да не захватит тебя впечатление от беса, но тотчас разберись в себе и скажи: «Ничто из этого не является предзнаменованием для меня, но либо для моего тела, либо для моего барахлишка, либо для моего имечки, либо для детей, либо для жены. А для меня все является, если пожелаю, добрым знаком; ведь что бы из этого ни вышло, в моей власти распорядиться этим прекрасно».

25. Ты можешь быть непобедим, если не вступишь ни в какое состязание, в котором не в твоей власти победить.

26. Смотри, чтобы, увидев когда кого-то особо уважаемого, или превозносимого, или как-то иначе пользующегося добрым именем, не посчитал ты, захваченный этим впечатлением, его блаженным. Ведь если существо блага – из тех вещей, что в нашей власти, ни зависти, ни ревнованию нет места; желаешь ведь быть ни генералом, ни пританеем, ни консулом, но свободным; а к этому путь один – презрение к тому, что от нас не зависит.

27. Помни, что не бранящий или ударяющий оскорбляет, но представление о них как оскорбляющих. Итак, когда тебя что ни раздражит, знай, что тебя раздражило твое предположение. Потому-то пытайся, во-первых, не быть захваченным впечатлением; ведь если сразу улучишь время и повод для задержки, легче овладеешь собой.

28. Смерть, высылка и все прочее, что кажется ужасным, ежедневно пусть будет у тебя перед глазами, а пуще всего смерть; и никогда ни о чем низком не подумаешь, ничего слишком не захочешь.

29. Если хочется тебе философии, сразу готовься, что будешь осмеян и что многие, издеваясь, будут говорить: «Опять вдруг философ у нас объявился!» и: «Откуда к нам это высоколобие?» У тебя же высоколобия да не будет; того же, что кажется тебе наилучшим, держись так, словно поставлен на это место Богом. И помни, почему, если будешь стоять на том же самом, насмехающиеся над тобой вначале будут потом тебе дивиться; а если им поддашься, станешь предметом еще и двойной насмешки.

30. Если случится тебе когда вывернуться наизнанку с намерением кому-то угодить, знай, что лишился установки. Итак, довольствуйся тем, чтобы во всем быть философом; а если намереваешься *это «бытие-[философом]»* показывать, являй самому себе, и хватит.

31a. Да не гнетут тебя такие раздумья: «Проживу бесславным и вовсе никем». Ведь если бесславие – нечто плохое (как именно и есть), не могут быть дела твои плохи за счет иного, – не более, чем быть постыдны. Итак, разве твое это дело – получить должность начальника, или быть приглашенным на угощение? Никоим образом. Итак, какое еще в отношении этих вещей бесславие? Как же будешь и вовсе никем ты, кому чем-то надо быть только в тех делах, что в твоей власти, в которых возможно тебе быть достойным наибольшего? Но близкие твои будут без поддержки? Что ты называешь «без поддержки»? Не будет от тебя у них деньжат, ни сделаешь их согражданами римлян. Итак, кто тебе сказал, что дела эти из тех, что в нашей власти, а не посторонние? Кто же может другому дать то, чего не имеет сам?

31b. «Итак, стяжай, – говорят, – чтобы и мы имели». Если могу самого себя стяжать совестливым, надежным, великодушным, укажи мне путь, и буду стяжать. Если же считаете меня достойным лишения моих благ, чтобы вам приобрести те, что благами не являются, смотрите, как вы несправедливы и непризнательны. Что же предпочитаете вы: наличные – или друга, надежного и совестливого? Итак, лучше способствуйте мне в этом, и вещи, из-за которых я те самые качества отбрасываю, не считайте меня достойным делать.

31c. «Но Отечество, – говорит, – насколько зависит от меня, будет без поддержки». Опять, о какой-такой «поддержке» речь? Не будет в нем за твой счет портиков и бань. Ну и что? Ведь и башмаки в нем не за счет башмачника, ни оружие за счет медника; но достаточно, если каждый исполнит собственное дело. А если готовишь Отечеству еще одного надежного и совестливого гражданина, совсем не приносишь Отечеству пользы? «Конечно». Тогда до сих пор никто бы себе и Отечеству пользы не принес. «Итак, какое, – говорит, – займу место в государстве?» Какое можешь, храня себя вместе с тем надежным и совестливым. А если, намереваясь принести пользу Отечеству, эти качества отбросишь, что за приобретением может стать для Отечества сложившийся бессовестным и ненадежным?

[32a.] Предпочли тебе кого-то в угощении, или в приветствии, или в обращении за советом? Если вещи эти хорошие, тебе радоваться надо, что он их получил; а если плохие, не удручайся, что ты не получил. Помни же, почему ты не можешь, не творя те же вещи для получения тех, что не в нашей власти, считаться достойным равных им. Ибо как может не обивающий чей-то порог быть в равном положении с обивающим, сопровожающий – с не сопровожающим, хвалящий – с не хвалящим? Итак, будешь несправедлив и ненасытен, если не уступив эти вещи, ценой которых приобретаются те другие, вознамеришься взять их даром.

32b. Почем, впрочем, продаются листья салата? Обол, если найдешь за столько. Итак, если кто-то, оставив обол, возьмет листья, а ты, не оставив, не возьмешь, не считай, что имеешь меньше взявшего; ведь как он имеет листья, так и ты тот обол, что ты не дал. Так и здесь. Не зван ты на чье-то угощение? Ты ведь не дал зовущему,

сколько он берет за ужин; берет же он за него похвалой. Дай разницу, сколько полагается, если для тебя не дорого. А если желаешь и то не уступать, и это принимать, ненасытен ты и недалек. Итак, ничего не имеешь вместо ужина? Имеешь то, что не похвалил, кого не желал, не переносил тех, что у него при входе.

33. Намерение природы можно узнать из того, в чем мы друг с другом не расходимся. Примерно как, когда разобьет ребятенок чужой бокал, сразу же наготове: «С кем не бывает...» Итак, знай, что хотя бы он разбил и твой, тебе надо быть таким же, как когда были разбиты чужие. Так подходи и в случаях более серьезных. Умерло дитя чужое или жена – не найдется никого, кто не смог бы сказать, что причина – «природа человеческая». Но как помрет у кого-то его собственное, тут сразу «горе мне» и «несчастный я». А нужно припоминать было, что испытываем, как услышим то же о чужих.

[34a.] Так же точно, как цель не ставится, чтобы промахнуться, так в мире не бывает и природы зла.

34b. Если бы тело твое кто предоставил встречному, ты был бы возмущен; когда же собственную совесть предоставляешь кому попало так, чтобы – если он тебя оскорбляет – она могла быть приведена в смятение и смущена, тебе из-за этого не стыдно?

34c. Во всяком деле смотри на его предпосылки и последствия, и так к нему приступай; иначе подойдешь поначалу с воодушевлением, как не подумавший ни о чем из следующего, а после, как окажется что-то стыдным, отступишь.

35a. Желаешь победить на Олимпийских играх? И я, видит Бог! Ведь это прекрасно. Но смотри на предпосылки и последствия, и так берись за дело.

35b. Надо следовать распорядку, соблюдать диету, воздерживаться от десертов; упражняться через силу в установленное время, в жару, на холоде, не пить холодного, ни вина как попало; попросту, как врачу отдаться в руки наставнику; затем выступать на арене; а бывает – растянуть руку, подвернуть ногу, наглотаться песку; бывает – подвергнуться бичеванию; и при всем том быть побежденным. Все это рассмотрев, если еще желаешь, приступай к борьбе; иначе, будешь вести себя как дети, которые то в бойцов играют, то в единоборцев, то трубят, затем декламируют трагически. Так и ты – то атлет, то единоборец, затем ритор, затем философ, а душу не вкладываешь ни во что; но, как обезьяна, всякому зрелищу, как увидишь его, подражаешь, и нравится тебе одно за другим. Ведь ни к чему ты не приступил, осмотревшись, ни даже войдя в курс дела, но наобум и не горя желанием. Так некоторые, видев философа и услыхав кого-нибудь, говорящего так, как говорит прямо кто-нибудь из мудрых (а ведь кто так может сказать, как тот?), желают и сами философствовать.

36a. Человече! сперва рассмотри, каково занятие; затем изучи и собственную твою природу, можешь ли потянуть. Намереваешься пятиборцем быть или борцом? Погляди на свои предплечья, бедра, изучи поясницу. Ведь один по природе годен к одному, другой к

иному. Полагаешь, что, занимаясь этим, можешь так же есть, так же пить, так же сердиться, так же досадовать?

36b. Надо недоспать, потрудиться, уйти от своих, испытать презрение ребятенка, быть всеми и каждым осмеянным, во всем обойденным – в уважении, в начальстве, в суде, во всяком дéльце.

36c. Рассмотри эти вещи – желаешь ли дать их за бесстрастие, свободу, безмятежность; а если нет, не подступайся; не будь, как дети – теперь философ, после мытарь, затем ритор, затем прокуратор; эти роли между собой не согласуются. Одним тебе надо быть человеком, хорошим или плохим; либо ведущее надо тебе возделывать, либо внешние вещи; либо во внутренних изощряться, либо во внешних; то есть держаться звания либо философа, либо обывателя. [37.] Обязанности, вообще говоря, соразмерны связям. Он отец – предписывается беречь, уступать буквально во всем; переносить, когда бранит и лупит. «Но он плохой отец». Ну, так, в любом случае, ты не с «хорошим отцом» породнен природой, а с отцом. Брат обижает – так тем более удерживай собственное звание по отношению к нему; и не на то смотри, что делает он, а на то, что тебе, если сделаешь в согласии с природой, принесет твой выбор. Ведь от иного вреда тебе не будет, если не желаешь; но тогда получишь вред, когда предположишь, что тебе наносят вред. Вот так – через согражданина, через соседа, через генерала – изыщешь свою обязанность, если имеешь навык наблюдать связи.

38a. О благочестивом отношении к Богу знай, что самое главное – это держаться правильных положений о Нем как Боге и, значит, распоряжающемся Вселенной прекрасно и справедливо, и привести себя в такой порядок, чтобы доверять и следовать Ему, и уступать всему происходящему, и охотно нести последствия его, как совершаемого по лучшей совести. Ибо так Бога никогда не укоришь, ни потребуешь к ответу за пренебрежение к тебе. Иначе же это невозможно – если не отделишь от тех вещей, что не в нашей власти, и только в тех, что в нашей, положишь, «хорошее» и «плохое». Ведь в той мере, в какой еще предполагаешь в чем-то из первых хорошее или плохое, необходимо тебе всегда, когда упускаешь те вещи, которых желаешь, или сталкиваешься с теми, которых не желаешь, укорять и ненавидеть виновных.

38b. Всякому ведь животному по природе свойственно вредных явлений и их причин избегать и отвращаться, а полезных (и их причин) добиваться и им дивиться. Ведь немыслимо, чтобы кто-то, считающий, что получает вред, радовался чему-либо, что кажется наносящим этот вред, – как и самому вреду радоваться невозможно. Оттого и отец сыном бывает браним, коль скоро не уделяет кажущегося хорошим чаду; и кое-кого из безрассудных это привело к тому, чтобы считать благом неограниченную власть.

38c. Потому и земледелец Бога бранит, потому – моряк, потому – купец, из-за того – лишающиеся жен и детей. Ведь где чья выгода, там и благочестие. Поэтому, кто брежет о том, чтобы стремиться к тем вещам, к которым надо, и уклоняться соответственно, тем са-

мым и о благочестии брежет. Подобает за дело браться по-настоящему, честно: ни небрежно, ни с пренебрежением, ни корысти ради, конечно, ни сверх силы.

39. Установи для себя своеобразный чекан и тип характера, который и наедине с собой будешь сохранять, и сталкиваясь с людьми.

[40.] Молчание да преобладает, или говорится необходимое и вкратце. Редко все же – когда призывают обстоятельства – доходим мы до того, чтобы брать слово, но не о чем попало – ни об единоборствах, ни о конских ристаниях, ни об атлетах; ни о пище, или питье, или обыкновенном; особенно же – не о человеке, порицающее, или хвалящее, или сравнивающее. [41.] Итак, если можешь, переведи речи свои и собеседников на подобающее; если же, паче чаяния, останешься в одиночестве среди чужеплеменных, молчи.

42. Смеха да будет ни много, ни по многим поводам, ни безудержного. [43.] С клятвой распростись, если возможно, совсем, а если нет – насколько возможно. [44.] Угощения внешние и обывательские отвергай; а если возникнет когда стечение обстоятельств, да будет у тебя внимание напряжено, чтобы как-нибудь в обывательщину тебя не затянуло. Ибо знай: если в компании окажется погрязший, то и общающемуся с ним необходимо грязниться вместе с ним, даже если случится самому быть чистым.

45. Относящееся к телу принимай в меру голой полезности – както еду, питье, жилье, обслугу; а все относящееся к удовольствию, или славе, или роскоши, исключай.

46. Если кто тебе донесет, что такой-то говорит о тебе плохо, не оправдывайся, опровергая сказанное, но отвечай, почему: «Не знал ведь он о иных мне присущих плохих качествах, иначе и не такое бы сказал».

[47.] По́шло посещать зрелища. Чтение некоторых не посещай ни наобум, ни по легкомыслию; посещая же, сохраняй торжественность, внутреннее равновесие и вместе с тем непринужденность.

48. Когда бы ни собирался ты беседовать с кем-нибудь, особенно – из кажущихся выдающимися, представь себе, как повел бы себя кто-нибудь из доблестных, и не затруднишься использовать случай подобающе.

49. Когда бы ни прибегал ты к кому-нибудь из могущественных, представляй себе, что не застанешь его дома, что тебя не впустят, что захлопнутся перед тобой двери, что не уделит тебе внимание. А если надлежит при этих обстоятельствах пойти, пошедши, сноси происходящее и никогда не скажи сам себе: «Не стоило того». Ведь обывательское это и искаженное внешними вещами суждение.

ОРИГЕНИЗМ

ЕВАГРИЙ ПОНТИЙСКИЙ

Евагрий Понтийский занимает центральное положение в истории аскетизма на христианском Востоке[1]. Поскольку на V Вселенском соборе 553 г. он был осужден вместе с Оригеном и Дидимом Слепым, его имя оказалось под запретом, однако его сочинения, которые уже при его жизни получили широкое распространение, продолжали оказывать влияние и после этого. Ученик Великих Каппадокийцев (в особенности Григория Богослова и Василия Великого), Евагрий, как и его учителя, считал возможным соединение христианского Откровения с греческим философским гением и активно использовал его возможности, прежде всего традиции платонизма[2]. Как и многие образованные христиане того времени, Евагрий высоко ценил Оригена, прямым продолжателем которого его принято считать (при этом сам он видел себя в большей мере обязанным Каппадокийцам, чем Оригену[3]). Его сочинения, посвященные «духовному деланию», были широко читаемы в конце IV – начале V вв.[4], и хотя после V Вселенского собора они нередко распространялись под другими именами, отголоски этих текстов обнаруживаются в трудах многих писателей последующих веков, выступая органичной частью монашеской литературы. Влияние аскетических сочинений Евагрия ощущается в трудах Иоанна Кассиана, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника и Исаака Сирина.

Результатом церковного осуждения 553 г., однако, стало то, что значительная часть написанных Евагрием текстов оказалась утерянной в греческом оригинале и сохранилась только в переводах на языки христианского Востока, прежде всего сирийский и армян-

---

© Ю. Н. Аржанов, статья, 2009.

[1] Евагрию посвящена довольно обширная литература. Особенно необходимо отметить следующие работы: *Guillaumont A.* Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris, 1962; *Idem.*, Evagrius Pontikus // Theologische Realenzyklopädie. 10, 1982. (Patristica Sorbonensia 5). Pp. 565–570; *Evagrios Pontikos.* Briefe aus der Wüste / Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriel Bunge. Trier, 1986. (Sophia: Quellen östlicher Theologie 24); *O'Laughlin M. W.* Origenism in the desert: Anthropopogy and integration in Evagrius Ponticus. PhD Thesis. Harvard University, 1987; *Casiday A. M.* Evagrius Ponticus. London / New-York, 2006; *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.

[2] См.: *Gendle N.* Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus // Studia Patristica. 16:2, 1985. Pp. 373–384.

[3] См.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 23, 26.

[4] О чем, в частности, свидетельствует Иероним, который в конце жизни активно боролся против «оригенизма» и в связи с этим был настроен враждебно по отношению к Евагрию. См. его 133-е послание: *Диесперов А.* Блаженный Иероним и его век. М., 2002. Сс. 357–358.

ский. Та же судьба постигла и так называемое «Послание к Мелании», которое сохранилось только на сирийском языке. Написанное незадолго до кончины Евагрия, это послание служит сжатым изложением всего учения «философа в пустыне», его своеобразным «духовным завещанием»[5].

* * *

О жизни Евагрия[6] нам сообщают ряд авторов или близко с ним знакомых, или живших примерно в одно с ним время: его духовный наставник и близкий друг Руфин Аквилейский, ученик Евагрия Палладий Елленопольский (автор «Лавсаика»), его первый духовный учитель Григорий Богослов (в своем «завещании»), а также церковные историки Созомен и Сократ Схоластик. Евагрий родился около 345 г. в понтийском городке Ивора (совр. Турция). Его отец был рукоположен Василием Великим в хорепископы, и есть основания предполагать, что Евагрий рано познакомился с епископом Кесарии Каппадокийской, где он также мог получить образование[7]. Позднее Евагрий стал чтецом в клире Василия Великого. Общение с ним, а позднее с Григорием Назианзином, должно было стимулировать интерес Евагрия к сочинениям Оригена, которые были хорошо знакомы Великим Каппадокийцам[8].

Смерть Василия Великого в 379 г., очевидно, побудила Евагрия покинуть Кесарию[9] и переехать в Константинополь. За несколько лет до этого в столицу приезжает Григорий Богослов, чтобы возглавить небольшую общину сторонников Никеи, противостоящую преобладающей группе ариан. К этой общине присоединяется и Евагрий, которого Григорий посвящает в сан архидиакона[10]. Созванный в 381 г. Вселенский собор утвердил Григория Богослова в качестве архиепископа столицы, однако позднее в результате интриг он должен был покинуть столицу. Евагрий остался при новом

---

[5] Выражение Габриэля Бунге: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 200.

[6] Современные обзоры его жизни см.: *Guillaumont A.* Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique… Pp. 47–80; *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 17–111; *O'Laughlin M. W.* Origenism in the desert… Pp. 7–71; *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… Сс. 5–13.

[7] *Палладий Елленопольский.* Лавсаик 38, см.: *Butler C.* The Lausiac History of Palladius. Vol. II. Cambridge, 1904. P. 116.

[8] Василий Великий и Григорий Назианзин совместно составили антологию текстов Оригена, которая получила название «Филокалия» («Доброголюбие»).

[9] Евагрий намекает на это в начале «Послания о вере», см. перевод в изд.: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 142.

[10] Впоследствии сам Евагрий нередко пишет о том, что именно Григорий стал его главным духовным наставником («насадил» его – см. эпилог к «Практику»: *Évagre le Pontique.* Traité pratique ou Le Moine II // Éd. A. et C. Guillaumont. Paris, 1971. (SC 171). Pp. 712–713). Сам Каппадокиец с любовью отзывается в своем «завещании» о «диаконе Евагрии, который много потрудился со мной» (PG 37, 393; *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 7).

епископе Нектарии, поскольку был знаменит своими ораторскими способностями[11]. Но вскоре он также был вынужден оставить Константинополь: стало известно о его увлечении женой одного из знатных людей города, и Евагрий, опасаясь мести со стороны последнего, бежит в Палестину (около 382 г.)[12].

В Иерусалиме он пользуется гостеприимством Мелании Старшей и Руфина, с которыми он уже был знаком ранее. На Масличной горе рядом с Иерусалимом Мелания и Руфин организуют женский и мужской монастыри, находившиеся в непосредственной близости друг от друга[13]. Два этих человека, а также основанные ими обители, занимают с этого времени очень важное место в жизни Евагрия[14]. Пережитые им потрясения становятся причиной затяжной болезни, от которой он исцеляется тогда, когда дает Мелании Старшей обещание стать монахом. Видимо, на Пасху 383 г. Евагрий получает из рук Руфина монашеское одеяние[15].

Сразу после этого Евагрий отправляется в Египет, где он проживет около 16 лет, вплоть до своей смерти. Примерно два года он находится в Нитрии, после чего (это отвечало практике того времени) переселяется в Келлии, где ведет жизнь анахорета[16]. Именно в этот период Евагрием была написана основная часть его сочинений. Его духовными наставниками становятся: Макарий Александрийский в Келлиях и ученик Антония Великого Макарий Египетский,

---

[11] О чем пишут Палладий (Лавсаик 38) и Созомен (Церковная история 6.29–30), см.: *Butler C.* The Lausiac History… P. 116; Sozomenus. Kirchengeschichte // Hg. von J. Bidez. Berlin, 1995. (GCS NF 4). S. 285–286 (рус. пер.: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб. 1851. С. 450). К этому времени относится написание Евагрием «Послания о вере», обращенного против арианства и составленного во многом под влиянием Григория Назианзина.

[12] *Butler C.* The Lausiac History… Pp. 117–119; *Sozomenus.* Kirchengeschichte… S. 285. Оба историка пишут о чудесном сне, который заставил Евагрия покинуть город.

[13] См.: *Читтик Д.* Град Пустыня: Введение в изучение египетского и палестинского монашества в христианской империи / Пер. с англ. А. Чех. СПб., 2007. Сс. 88–115.

[14] К Мелании Старшей и Руфину обращен ряд посланий Евагрия, написанных им в Египте (см.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 176 и далее). Видимо, у них он ищет убежища тогда, когда александрийский епископ Феофил намеревался рукоположить его в епископа Тмуитского.

[15] Об этом Евагрий пишет в одном из своих посланий, см.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 234. Палладий в «Лавсаике» утверждает, что монашеское одеяние было получено им «из рук Мелании» (*Butler C.* The Lausiac History… P. 120).

[16] Об этом периоде жизни Евагрия сообщает его ученик Палладий в «Лавсаике», который провел в обществе своего учителя около десяти лет. Коптская версия «Лавсаика» при этом сообщает ряд сведений, дополняющих греческую версию. В «Apophtegmata patrum» также включено несколько эпизодов жизни «аввы Евагрия», см.: Великий Патерик, или Великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция. Том I / Пер. с древнегреч. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова. М., 2005. Сс. 54–55, 97.

которого Евагрий посещал в Ските, находившемся от Келлий примерно в 40 километрах[17]. Он также сближается с четырьмя так называемыми «длинными братьями» (в особенности с Аммонием), которые отличались широкой образованностью и интересом к трудам Оригена. Многие монахи в египетской пустыни тогда были знакомы с сочинениями Оригена и имели склонность к аллегорическому толкованию Писания (позднее некоторые из них были обвинены в оригенизме и изгнаны из Египта). Однако большая часть монашествующих была склонна понимать антропоморфизм в Библии буквально, за что получила название «антропоморфитов».

Епископ Александрийский Феофил вначале покровительствовал кругу, связанному с Евагрием и Аммонием. Один из «длинных братьев», Диоскор, был рукоположен им в епископы Гермополиса, а два других стали экономами самого Феофила. Евагрия он намеревался сделать епископом города Тмуит, однако тот смог избежать этого, скрывшись на некоторое время в Палестине (очевидно, в монастырях Руфина и Мелании). Позиция Феофила резко изменилась в 399 г., что послужило стимулом к развитию так называемого «первого оригенистического спора» (393–403 гг.)[18]. В своем пасхальном послании 399 г. он осудил представления антропоморфитов, однако разгневанные монахи собрались в Александрии, заставив Феофила под угрозой расправы осудить «учение Оригена». С этого времени в Нижнем Египте начинается преследование и изгнание из монастырей всех последователей этого учения.

Хотя имя Евагрия, несомненно, было широко известно в Египте ко времени этих событий, в документах, освещающих борьбу с оригенизмом в конце IV – начале V вв., оно практически не фигурирует (исключением служит одно из посланий Иеронима, в котором оно упоминается только косвенно). Самого Евагрия эти гонения также обошли стороной: в январе 399 г. он скончался. Сразу после его смерти, ок. 400 г., ввиду начавшейся кампании Александрийского епископа против «оригенистов», покидает Египет Палладий, долгое время проведший вместе с Евагрием. Г. Бунге полагает, что в сложившейся ситуации для Палладия было бы естественным забрать сочинения своего духовного учителя и перевезти их в Палестину. Если предположение Бунге верно, то становится понятным, почему тексты Евагрия сохранились в достаточно большом объеме, причем в значительной мере в переводе на сирийский язык.

---

[17] *Сократ Схоластик.* Церковная история 4.23 (*Sokrates.* Kirchengeschichte // Hg. v. G. Ch. Hansen. Berlin, 1995. (GCS NF 1). S. 252).

[18] См.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 54–70; *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… Сс. 24–52; а также: *Clark E. A.* The Origensit Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton, 1992. Одним из наиболее активных борцов против учения Оригена стал Епифаний Кипрский, который посвятил этому последние главы «Панариона» (394 г.). Уже на пасхальном богослужении 393 г. Епифаний выступил в присутствии епископа Иерусалимского Иоанна с открытым обличением Оригена.

* * *

За время пребывания в Нитрийской пустыне Евагрием была написана основная часть его сочинений, в число которых входят как небольшие послания, так и значительные по объему тексты. Это отличает Евагрия от многих пустынножителей его времени, о которых до нас дошли только косвенные свидетельства. Его современники не оставили точных указаний на названия и количество созданных им произведений[19], однако, даже если судить по сохранившимся текстам, оно было довольно значительно[20]. Церковное осуждение 553 г. привело к тому, что часть сочинений Евагрия дошла до нас только в переводах, а некоторые сохранились под другими именами – прежде всего Нила Анкирского, а также Василия Великого (которому долгое время приписывалось «Послание о вере») и Максима Исповедника[21].

Продолжатель традиции Александрийской экзегетической школы Евагрий оставил после себя ряд комментариев к Священному Писанию, написанных в жанре схолий. Частью монашеской практики выступало постоянное чтение Священного Писания, в результате чего библейский текст вплетается (иногда в виде точных цитат, иногда в виде аллюзий) во все сочинения Евагрия, и его экзегетические сочинения очень важны для понимания всего его учения. Особенный интерес представляют его «Комментарий к книге Притч» и «Комментарии к Псалмам»[22]. Сохранились также его «Комментарии к Екклесиасту»[23].

---

[19] Палладий пишет, что его учитель «составил три книги под заглавием "Священная", "О монашестве", "Об опровержении" и изложил в них средства против демонов» (*Butler C.* The Lausiac History… P. 218; см. также: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 53). Иероним отмечает, что Евагрий, «писавший к девам, писавший к монахам, писавший к той, о темном вероломстве которой свидетельствует ее имя черноты [т. е. Мелании], издал книгу и мысли Περὶ ἀπαθείας…» (*Диесперов А.* Блаженный Иероним… С. 357). Наиболее подробный список сочинений Евагрия приводит Сократ Схоластик: «Одна из них имеет название "Монах, или О деятельности", другая – "Гностик, или К человеку, удостоившемуся знания", разделенная на пятьдесят глав; третья – "Опровергатель, или Выбор из Божественных Писаний против демонов-искусителей", разделенный на восемь частей, по числу восьми помыслов. Кроме того, он составил 600 вопросов о будущем и еще две книги, написанные стихами: одну к монахам, живущим в киновиях, или общежительных монастырях, другую к деве. Сколь удивительны эти книги, узнает тот, кто будет читать их» (*Sokrates.* Kirchengeschichte… S. 253).

[20] Обзор сочинений Евагрия см. в изд.: CPG 2430–2482; *Guillaumont A.* Evagrius Pontikus… Pp. 566–568; *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… Сс. 13–23.

[21] См.: *Muyldermans J.* Evagriana // Le Muséon. 44, 1931. P. 39–68; *Idem.*, Evagriana // Le Muséon. 51, 1938. Pp. 191–226; *Géhin P.* Les développements récents de la recherché évagrienne // Orientalia Christiana Periodica. 70, 2004. Pp. 103–125.

[22] *Géhin P.* Évagre le Pontique, Scholies aux Proverbes. Paris, 1987. (SC 340); *Rondeau M. J.* Les commentaries patristiques du Psautier (III–V siècles). Vol. 1. Rome, 1982. (Orientallia Christiana Analecta 219). Pp. 203–271; *Μουτσουλα Η.* Ευαγριος Ποντικος (Μερος Γ). Αθηναι, 2001.

[23] *Géhin P.* Évagre le Pontique. Scholies a l'Ecclésiaste. Paris, 1993. (SC 397).

Большинство произведений Евагрия было составлено в форме коротких сентенций, удобных для запоминания. Так написаны два связанных между собой трактата, обращенные «к девам» и «к монахам» («Sententiae ad monachos» и «Sententiae ad virginem»)[24]. Такую же форму имеет трактат «О молитве», который дошел до нас на греческом языке под именем Нила Синайского[25]. На греческом языке сохранился и трактат «О помыслах» (Περὶ λογισμῶν), авторство которого долгое время также приписывалось Нилу[26].

Теме борьбы с различными «помыслами», которые объединяются Евагрием в восемь основных типов, посвящен трактат «Опровержение» (Ἀντιρρητικός), который упоминают Палладий и Сократ, что говорит о его популярности среди современников Евагрия. Тем не менее он сохранился только в сирийском и армянском переводах[27]. На сирийском и армянском языках до нас дошло несколько небольших произведений Евагрия, отчасти экзегетического, отчасти аскетического содержания, которые в значительной части остаются неопубликованными[28].

Три наиболее объемных сочинения Евагрия объединяются современными исследователями[29] в своего рода трилогию, являющую его учение в последовательном изложении: «Практик» (Πρακτικός),

---

[24] Их греческий текст был впервые опубликован в 1913 г. в изд.: *Gressmann H.* Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos. Leipzig, 1913. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 39/4). См. также: *Driscoll J.* Evagrius Ponticus: Ad Monachos. New-York, 2003. (Ancient Christian Writers 59); *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия... Сс. 129–141.

[25] PG 79, 1165–1199. См.: *Hausherr I.* Le «De Oratione» de Nil et Evagre // Revue d'Ascétique et de Mystique. 14, 1933. Pp. 196–198. Существует насколько переводов этого текста на русский язык XIX в., современный перевод: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия... Сс. 76–93.

[26] Критическое издание: *Évagre le Pontique.* Sur les pensées // Édition du texte grec, introduction, traduction, notes et intex par P. Géhin et. A. Guillaumont. Paris, 1998. (SC 438). Как сочинение Нила Синайского, этот текст был несколько раз переведен на русский язык. Современный перевод, основанный на указанном издании: *Сидоров А. И.* У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. Сс. 389–477.

[27] Сирийский вариант вместе с обратным переводом на греческий язык был опубликован В. Франкенбергом: *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. Berlin, 1912. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge 13:2). S. 472–545. Армянский перевод был опубликован Б. Саркисяном в Венеции в 1907 г. См.: *Hausherr I.* Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique. Roma 1931. (Orientalia Christiana 22/2, 69). Pp. 73–74.

[28] См.: *Muyldermans J.* Evagriana de la Vaticane // Le Muséon. 54, 1941. Pp. 1–15; *Idem., Sur les Séraphins* et *Sur les Chérubins* d'Evagre le Pontique dans les versions syriaque et arménienne // Le Muséon. 59, 1946. Pp. 1–4; Idem., Evagriana Syriaca: Textes inédits du British Museum et de la Vaticane. Louvaine, 1952. (Bibliothèque du Muséon, 31).

[29] См.: *O'Laughlin M. W.* Origenism in the desert... P. 120; *Driscoll J.* Evagrius Ponticus... P. 24; *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия... С. 15.

«Гностик» (Γνωστικός) и «Гностические главы» (Κεφάλαια Γνωστικά). Трактат «Практик», посвященный «умному деланию» (греч. πρακτική), полностью сохранился на греческом языке[30]. Значительно меньшее по объему сочинение «Гностик», в котором идет речь о духовном знании, дошел до нас на греческом языке только частично[31]. В полном виде он сохранился в переводах на сирийский и армянский[32].

Только на сирийском и армянском языках дошла до нас и полная версия «Гностических глав». Несколько греческих фрагментов этого сочинения передавались под именем Максима Исповедника как «Практические главы»[33]. В 1912 г. Вильгельм Франкенберг издал на основе пяти рукописей большое собрание текстов Евагрия, сохранившихся на сирийском языке, среди которых был и текст «Гностических глав», сопровожденный комментарием Бабая Великого. Спустя несколько десятилетий А. Гийомон обнаружил редакцию этого текста, отличающуюся от той, что была издана в 1912 г., и более точно, по его мнению, отражающую греческий вариант сочинения[34].

Вместе с другими работами Евагрия Франкенберг опубликовал корпус из 62 его писем[35]. Эти тексты, как отмечает их исследова-

---

[30] Впервые опубликован в XVII в. См.: *Muyldermans J.* La teneur du *Practicus* d'Evagrius le Pontique // Le Muséon. 42, 1929. Pp. 1–16. Критическое издание: *Évagre le Pontique.* Traité pratique ou Le Moine I–II // Éd. A. et C. Guillaumont. Paris, 1971 (SC 170–171) (два тома с общей пагинацией). Перевод на русский язык под заглавием «Слово о духовном делании, или Монах»: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… Сс. 94–112.

[31] Критическое издание: *Guillaumont A. et C.* Le gnostique, ou a celui qui est devenu digne de la science / Éd. crit. des fragments grecs. Trad. intégrale établie au moyen des versions syriaques et arménienne Évagre le Pontique. Commentaire et tables. Paris, 1989. (SC 356).

[32] Существует три версии сирийского текста, см.: *Guillaumont A. et C.* Le gnostique… Pp. 52–62. Одна из них (с параллельным переводом на греческий) издана Франкенбергом: *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus… S. 546–553. Армянский перевод опубликован Б. Саркисяном.

[33] См.: *Епифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника. Киев, 1917; *Hausherr I.* Nouveaux fragments grecs d'Evagre le Pontique // Orientalia Christiana Periodica. 5, 1939. Pp. 229–233.

[34] Критическое издание обеих версий текста: *Guillaumont A.* Les six Centuries des "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique / Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française. Paris, 1958. (Patrologia Orientalis 28/1). О двух редакциях текста: *Guillaumont A.* Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique… Pp. 15–43. В сирийском и армянском переводах сохранилось также «Дополнение» к «Гностическим главам», см.: *Muyldermans J.* Evagre le Pontique: Les *Capita Cognoscitiva* dans les versions syriaque et arménienne // Le Muséon. 47, 1934. Pp. 73–106.

[35] *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus… S. 565–611 (с обратным переводом на греческий). Перевод на немецкий язык всего корпуса, сопровожденный подробными комментариями: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… В своем переводе Бунге использовал не только издание Франкенберга, но и две неопубли-

тель Г. Бунге, значительно расширили наши представления о том, каким человеком был Евагрий и в каком историческом и духовном контексте он создавал свои сочинения[36]. К корпусу этих писем примыкают два больших послания: «Послание о вере», одно из самых ранних сочинений Евагрия, и «Послание к Мелании», которое было составлено незадолго до его смерти.

* * *

Мировоззрение Евагрия, «философа в пустыне», по выражению Антуана Гийомона[37], сформировалось под влиянием двух традиций, которые нашли в нем свое оригинальное соединение[38]. В юношеские годы, проведенные им в обществе Великих Каппадокийцев, он смог познакомиться как с философской традицией платонизма, так и с трудами Оригена, органически с ней связанной. Пятнадцатилетнее пребывание в египетской пустыне открыло для него аскетический опыт египетского монашества (прежде всего через общение с Макарием Египетским) и сделало одним из самых ярких выразителей этого опыта[39]. «Бывший ранее философом только в слове, он приобрел философию и через дела», – пишет о египетском периоде жизни Евагрия Сократ Схоластик[40]. Слово «философия» в приложении к Евагрию, таким образом, имеет практический смысл, что было в той или иной мере характерно для всех философов античности, для которых философия была в первую очередь образом жизни. Тем не менее в случае Евагрия «практическая» составляющая выступает на первый план, так что все его учение предстает в виде пути духовного совершенствования и приобретения того состояния, которое может быть названо «знанием».

В согласии с платонической традицией Евагрий полагает, что в основе мироздания находится λόγος, разумный принцип. Руководствуясь им, Бог сотворил «разумные существа» (τὰ λογικά), или «умы» (νόες), пребывавшие изначально в единстве с Творцом[41] и обладав-

---

кованные рукописи (S. 168). Перевод на английский язык отдельных писем: *Casiday A. M.* Evagrius Ponticus… Pp. 59–77.

[36] *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 19.

[37] *Guillaumont A.* Un philosophe au désert: Évagre le Pontique // Revue de l'Histoire des Religions. 181, 1972. Pp. 29–56.

[38] См.: *Guillaumont A.* Evagrius Pontikus… S. 566–568; *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 112–164; а также: *Bunge G.* AKEDIA: Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos von Überdruss. Köln, 1989. S. 12; *Beggiani S.* Introduction to Eastern Christian Spirituality: The Syriac Tradition. London/Toronto, 1991. Pp. 43–47; *Louth A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. 2nd ed. Oxford, 2007. Pp. 99–113.

[39] Об учении Евагрия в его органической связи с Макарием Египетским и Григорием Богословом см.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. Сс. 25–31.

[40] Церковная история 4.23 (*Sokrates.* Kirchengeschichte… S. 252).

[41] Это идеальное состояние может быть понято и во временном смысле (как время до сотворения мира), и в сущностном (как вневременное идеальное состояние творения). В первом смысле понимает учение Евагрия

шие совершенным «знанием» (называемым Евагрием «сущностным знанием»: γνῶσις οὐσιώδης). Это единство, однако, было нарушено из-за самовольного отпадения «разумных сущностей» от своего Создателя (Евагрий обозначает его в сирийских текстах термином *mettzīʿānūṯā* – «движение, побуждение», что соответствует греч. κίνησις). В результате этого «отпадения» образовалась иерархия творения, на вершине которой находятся высший Ум, Бог, а также «умные сущности», а внизу – все, что относится к «чувственной» природе, и демоны. Отпавшие от Бога «умы» были соединены с душами и облечены в тела, которые связали их с низшим, «чувственным» уровнем творения.

Эта космологическая часть учения Евагрия в несистематической форме присутствует в трактате «Гностические главы» и наиболее последовательно выражена им в «Послании к Мелании». Так же как и Ориген, Евагрий полагает, что утраченное единство с Богом должно быть восстановлено в конце дней, когда «умная» природа вновь вберет в себя все остальные уровни раздробленного творения и соединится со своим Творцом, чтобы обрести полноту «знания» Его.

Однако пока это не произошло, каждый человек, появляющийся на свет, находится в подчиненном положении: будучи сотворенным «по образу Божиему», он сохраняет в себе «умное» начало, некогда пребывавшее в единстве с Богом, но оказывается в подчинении у чувственной реальности, с которой его связывают душа и тело. Тем не менее у человека есть возможность освобождения, и это путь, который Евагрий определяет в начале трактата «Практик» (первой части его большой «трилогии») следующим образом: «Христианство есть учение нашего Спасителя Христа, состоящее из практики, физики и богословия»[42].

Евагрий называет здесь не столько формальные области знания, сколько те стадии, которые должен пройти человек на духовном пути. Этап «практики» (πρακτική) имеет своей целью противодействие души[43] «помыслам» (λογισμοί). Борьба со «страстями»

А. Гийомон (*Guillaumont A.* Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique... Pp. 103–104), во втором – Г. Бунге (*Bunge G.* Evagrios Pontikos... S. 156, Anm. 19). Необходимо учесть, что среди обвинений Оригена фигурировало учение о предсуществовании душ в Боге (см.: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия... С. 37).

[42] Χριστιανισμός ἐστι δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστός (*Évagre le Pontique.* Traité pratique ou Le Moine II... P. 498; ср.: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия... С. 96). Эта триада восходит к Оригену, см.: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия... С. 210, прим. 23.

[43] Весь человек, согласно Евагрию, образует иерархию ум–душа–тело, в которой ум выступает вершиной и «руководителем» человека, что отражает иерархическое устройство мира, во главе которого находится Высший Ум, Бог. В душе Евагрий, следуя Платону, выделяет три начала: «вожделеющее» (ἐπιθυμητικόν), «гневное» (θυμικόν) и «разумное» (λογιστικόν), ср. Гностические главы 3.59 (греч. текст: *Hausherr I.* Nouveaux fragments grecs... P. 230; ср.: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия... С. 120). «Прак-

(πάθοι)[44], которой посвящены трактаты «Опровержение» и «Практию», должна привести к состоянию «бесстрастия» (ἀπάθεια), освобождающее человека от ига «чувственности» и дающее ему подлинное понимание реальности. Это состояние называется им словом φυσική, поскольку человек становится способен видеть духовную реальность (λόγος) сквозь видимый, «чувственно воспринимаемый» мир[45]. Только достигнув свободы от «страстей» и духовного взгляда на реальность, «ум» (νοῦς) становится способным воспринять «знание» о Боге, «богословие»[46].

Таким образом, путь очищения «ума» оказывается движением от «практики» (πρακτική) к «знанию» (γνῶσις)[47], и одновременно «восхождением ума к Богу»[48]. В конце этого пути «уму» открывается духовное «единство» мира, которое должно быть исполнено в эсхатологической перспективе, когда исчезнут различия («имена и числа», по выражению «Послания к Мелании») и «Бог будет все во всем»[49].

тика» направлена, таким образом, на «неразумную», или «страстную», часть души: «Практика есть духовный метод, очищающий страстную часть души (τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς)» (*Évagre le Pontique.* Traité pratique ou Le Moine II… P. 666; ср.: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 108).

[44] Представление Евагрия о восьми основных «страстях», или грехах, стало общепринятым в восточно-христианском богословии и оказало влияние на учение о семи смертных грехах в западном христианстве.

[45] Стремление видеть «духовный», «таинственный» смысл проявляется как в представлении о мире, так и в экзегезе Евагрия, следующей за Оригеном и всей Александрийской школой. И Священное Писание, и природа служат для него «книгами», которые человек должен научиться читать. В связи с этим в «Послании к Мелании» он уподобляет весь видимый мир «буквам», которые могут быть прочитаны как письменные знаки, свидетельствующие о Творце. См.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 75.

[46] Достигший «знания» человек (ὁ γνωστικός) не может быть уверен в том, что он полностью освободился от «страстей», борьба с которыми продолжается и в дальнейшем, однако о достижении им состоянии, близкого к ἀπάθεια, свидетельствует «чистая молитва», во время которой очистившийся «ум» видит исходящий от него самого свет.

[47] Высшим знанием служит, согласно Евагрию, «созерцание» (θεωρία) Самого Бога в Его Троичности, см.: Послания 40.3, 56.2 (*Frankenberg W.* Evagrius Ponticus… S. 592, 604; *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 255, 271–272). Примером такого «знания Бога» выступает Моисей, говоривший с Богом «лицом к лицу» (Исх. 33, 11), см.: Послание 27.2 (*Frankenberg W.* Evagrius Ponticus… S. 582; *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 239). См. в связи с этим: *Bunge J. G.* Origenismus – Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos // Vigiliae Christianae. 40/1, 1986. S. 24–54.

[48] О молитве 35: PG 79, 1173 (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 81). См. развитие этой темы в «Книге Иерофея».

[49] И Ориген, и Евагрий часто цитируют эти слова из 1 Кор. 15, 28 (см.: *Ориген.* О началах 1.6.4, 3.6.1–2). Похожим образом этот библейский стих интерпретирует Григорий Богослов, ср.: Слово 30.5–6. Евагрий жил в период споров о значении Троичности Бога. Он присутствовал на II Вселенском соборе и сам активно боролся с арианством. Учение Евагрия об эсхатологическом единстве всего творения с Творцом, по мнению Г. Бунге, служит его ответом на вопрос, поставленный арианством, о «единстве

* * *

Приведенный краткий обзор учения Евагрия служит одновременно и сжатым изложением его «Послания к Мелании». Это послание выделяется на фоне остальных сочинений Евагрия тем, что оно представляет собой развернутое и последовательное изложение его философии, охватывающее как его антропологию, так и космологию. Написанное ясным языком, оно выступает своего рода ключом к другим текстам Евагрия (особенно это касается космологических представлений, о которых идет речь в «Гностических главах»)[50].

Греческий текст послания, видимо, следует считать утраченным. Сохранился только его перевод на сирийский язык, первая часть которого была впервые опубликована в 1912 г. В. Франкенбергом (вместе с «Посланием о вере») непосредственно после собрания из 62 писем Евагрия[51]. В этом издании послание прерывается в середине первой фразы § 32: Франкенберг воспроизвел в нем рукопись Британского Музея Add. 14.578 (датируемой VI–VII вв.), в которой отсутствовало несколько страниц и начало этого пропуска охватывало вторую часть послания. На это впервые обратил внимание Й. Мюйлдерманс, который также указал на еще одну рукопись Британского Музея (Add. 17.192, IX в.) как содержащую полный текст послания[52]. На основании этой рукописи вторая часть текста была издана в 1964 г. Й. Витестамом[53]. Витестам рассматривал свою публикацию как дополнение к тексту Франкенберга, в связи с чем он привел полностью только вторую часть послания (§§ 32–68), дополнив ее тремя отрывками из первой части, которые не смог прочитать Франкенберг.

В воспроизведенной Франкенбергом рукописи послание имеет заголовок «К Мелании». Тем не менее в другой рукописи этот заголовок отсутствует, а в самом тексте послания ничто не указывает на то, что именно Мелания Старшая была его адресатом. Все обращения, которые мы в нем встречаем, стоят в форме 2-го лица мужского рода, и несколько раз Евагрий называет получателя письма «мой господин». Это дало основание предполагать, что имя Мелании

и множественности» в Боге (*Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 140–154; ср.: *Gendle N.* Cappadocian Elements… Pp. 373–374).

[50] *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 140: «Это письмо одновременно представляет сумму его мистических представлений и содержит в себе ключ ко всему его мышлению в целом». Ср.: *Guillaumont A.* Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique… P. 37, n. 67.

[51] *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus… S. 612–619 (с обратным переводом на греческий).

[52] *Muyldermans J.* Evagriana Syriaca… P. 78; *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 171.

[53] *Vitestam G.* Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de "La grande lettre d'Évagre le Pontique a Melanie l'Ancienne". Publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192. Lund, 1964. (Scripta minora. K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 1963/64; 3).

случайно попало в заглавие письма[54]. Тем не менее откровенность, с которой Евагрий выражает здесь свои взгляды, свидетельствует о том, что читателем должен был выступить его друг и единомышленник (см. начало послания). Таким близким по духу человеком для Евагрия был Руфин Аквилейский, которому, как полагает Г. Бунге, и предназначалось это послание. Около 397 г. Руфин навсегда покидает Палестину и переезжает в Италию. Отдаленность ее от Египта, откуда пишет Евагрий, объясняет в таком случае указание в письме на значительное расстояние, разделяющее автора и адресата. В послании подчеркивается высокая образованность последнего (см. § 32), что также вполне согласуется с фигурой Руфина[55]. Если предположение Бунге верно, то послание может быть датировано 398 г., последним годом жизни Евагрия.

В самом послании (см. § 17) Евагрий говорит о своих опасениях быть неверно истолкованным людьми, враждебно к нему настроенными. Его опасения свидетельствуют о том, что, несмотря на отсутствие упоминания имени Евагрия в документах «первого оригенистического спора», разгоравшегося с 393 г., сам он отдавал себе отчет в том, что его тексты могут быть интерпретированы в духе оригенизма. О том же свидетельствует несколько эзотерический стиль «Гностических глав», в которых Евагрий выражает идеи, близкие Оригену. Но в «Послании к Меланию» Евагрий представляет ясную и последовательную картину своей мысли, в которой соединяются все элементы его учения.

Приводимый ниже перевод послания (в котором было сохранено его традиционное заглавие) основывается на изданиях сирийского текста Франкенберга и Витестама[56]. Деление на параграфы следует за делением в переводе Бунге. В квадратных скобках приводятся выражения, отсутствующие в сирийском тексте, но необходимые в русском переводе.

В заключение я хотел бы выразить свою искреннюю признательность Д. Бумажнову и Г. Кесселю за их критические замечания и дружескую поддержку во время работы над переводом.

Ю. Н. Аржанов

---

[54] Среди сохранившихся писем Евагрия есть несколько, адресованных именно этой женщине, с которой его связывали долгие годы знакомства и дружбы (см.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 176 и далее). Бунге отмечает, что в нескольких рукописях весь корпус посланий Евагрия относился к Меланию (S. 174). Это могло послужить поводом к тому, что переписчик поставил ее имя и в заголовок данного послания.

[55] См.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 198–200.

[56] Во внимание принимался немецкий перевод послания Г. Бунге (*Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 303–328), а также английские переводы Кесидея (*Casiday A. M.* Evagrius Ponticus… Pp. 64–77) и Парментира (*Parmentier M.* Evagrius of Pontus' "Letter to Melania" I & II // Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie. 46, 1985. Pp. 8–21).

Евагрий Понтийский

ПОСЛАНИЕ К МЕЛАНИИ[1]

[I] 1. Твоя доброта знает, мой господин[2], что те, кто находятся вдали друг от друга из-за разделяющего их большого расстояния – что от многих различных причин всегда может произойти, – когда они хотят узнать или сообщить друг другу свои намерения и скрытые тайны – те, которые не каждый может понять, но только разумы[3], родственные обладающим ими, – то делают это при помощи письменных знаков[4]. [Тем самым] находясь вдали, они близки; и будучи разделены, они видят и видимы; пребывая в молчании, они говорят и слышат; и даже если они спят, то бодрствуют, потому что их желание исполнено на деле; будучи больны, они здравствуют; сидя, они бегут; и я скажу даже, что если они мертвы, то продолжают жить, потому что не только настоящее могут сообщить письменные знаки, но и прошедшее, и будущее. 2. И здесь становится видно похожее согласие чувств, когда каждое из них по отдельности показывает свою силу и занимает место другого: вместо языка – рука и вместо уха – глаз. Вместо же почвы сердца выступает бумага[5], которая в бороздах строк принимает желания, сеемые в ней, вместе с остальными многочисленными наставлениями, разнообразными значениями, разделениями и силами, которые находятся в [письменных знаках] – о чем по отдельности сейчас не время говорить. 3. Ими услаждается тот, кто научен письму. И я скажу, что также и тот, кто не научен, [услаждается ими] когда получает помощь при необходимости от того, кто научен. Один поль-

---

© Ю. Н. Аржанов, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд.: *Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. Berlin, 1912. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge 13, 2) [1-я часть]; *Vitestam G.* Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de «La grande lettre d'Évagre le Pontique a Melanie l'Ancienne». Publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192. Lund, 1964. (Scripta minora. K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 1963/64; 3) [2-я часть].

[2] Как полагает Г. Бунге, под этим обращением скрывается близкий друг и духовный наставник Евагрия Руфин (см.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 198–200).

[3] Сир. *reʿyānā*, соответствует греч. νοῦς (Франкенберг). Это слово везде передается в переводе как «разум», в отличие от *hawnā*, которое везде переводится как «ум».

[4] Сир. *ktīḇāṯā*, что может означать как конкретно «писания, письма», так и «нечто написанное, письменные знаки». Франкенберг в обратном греческом переводе передает это слово как γράμματα, которое сохраняет тот же спектр значений.

[5] Сир. *karṭīsā*, от греч. χάρτης «писчий материал, документ». Перевод несколько анахроничный. Ко времени Евагрия наиболее распространенным писчим материалом в Египте был папирус.

зуется зрением, другой же слухом. Но польза от слуха не так велика и надежна, как от зрения[6]. Ты и сам способен к таким разделениям[7]. 4. И перед лицом всего этого кто способен воздать надлежащую хвалу Подателю этого дара, Который, как я полагаю, превосходит множество Его даров, ибо он более всего указывает на силу мудрости и любовь Дарителя? Очевидно, что тот, кто далек от своего друга, узнает о его желаниях при помощи руки, пальцев, трости, чернил и бумаги, а также других содействующих инструментов. Тот же, кто находится близко, не нуждается во всем этом, но – либо в устах, используемых в равной мере словом и дыханием и служащих уху и сердцу, либо единственно в руке и пальцах, которые служат глазу и сердцу. Смотри же, что истинная радость тому, кто находится далеко от своего друга, бывает от зрения, а тому, кто близко – от слуха.

5. Все, что происходит при помощи письменных знаков[8], есть еще и образ[9] того, что по истине случается с теми, кто далек от Бога – они далеки от Бога потому, что их нечестивые дела отделяют их от их Творца. Но Бог по Своей любви обратил творения в посредников – они были установлены как письменные знаки через Его силу и мудрость, то есть через Сына и Духа, являя Его любовь к ним [людям], дабы они поняли и приблизились [к Нему]. 6. Не одна лишь любовь Бога-Отца к ним становится им понятна через творения, но и Его сила и мудрость[10]. Так же как тот, кто читает письменные знаки, через их красоту понимает силу и разумность руки и пальцев, написавших их, вместе с волей писавшего, также и тот, кто с пониманием рассматривает творения, видит руку и перст Сотворившего их вместе с Его волей, которая есть Его любовь[11]. 7. А если ты скажешь мне: как рука и палец могут быть поставлены на место силы и мудрости, то есть на

---

[6] Ср.: О молитве 150: PG 79, 1200 (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 92) и Послание о вере 22–23: PG 32, 257 (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… Сс. 149–150). Как и большинство античных философов, Евагрий считает зрение наиболее надежным знанием, а высшей формой знания представляет «созерцание» (θεωρία) Самого Бога.

[7] Евагрий говорит о способности своего адресата мыслить логически и проводить различие («разделения») между похожими явлениями.

[8] Сир. *ktīḇāṯā*, греч. γράμματα.

[9] Сир. *ṭūpsā*, греч. τύπος.

[10] Ср. слова апостола Павла в Рим. 1, 19–20. Представление о том, что все творение служит своего рода «книгой», которая требует истолкования, органично связано с аллегорическим (или «типологическим», ср. использование слова *ṭūpsā* в предыдущем предложении) методом интерпретации Писания. См. также: Практик 92: 694–695 (Guillaumont) (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 110), где Евагрий приводит слова Антония Великого и Гностические главы 3.57: 200–201 (Guillaumont).

[11] Рассмотрение мира и размышление над ним служат важным этапом на духовном пути, который Евагрий обозначает словом φυσικῆ. Ср.: Гностические главы 6.82 (*Guillaumont A.* Les six Centuries des "Kephalaia gnostica"... Pp. 250–251). Необходимость такого знания появилась в результате отпадения «умов» от первоначального единства с Творцом, представлявшего собой

место Сына и Духа, – то послушай, что говорит Дух Божий: «Десница Господа творит силу, и десница Господа возвысила меня» (Пс. 117, 16)[12], – и: «Десница Твоя, Господь, прославлена в силе…» (Исх. 15, 6) и т. д. Смотри, «десница» и «сила» – это Сын! А что касается Духа, то Сам Сын говорит в Своем Евангелии: «Если Я Духом Божиим изгоняю бесов…»[13] – тогда как другой евангелист говорит: «...перстом Божиим»[14]. Вот, «перст» и «мудрость» – это Дух! И очевидно, что рука и перст Бога – это сила и мудрость Божии, то есть Сын и Дух Божий[15]. 8. Все это служение [совершается] через творения ради тех, кто далек от Бога, из которых некоторые получают от этого [служения] удовольствие при помощи зрения, а некоторые – при помощи слуха.

Те же, кто благодаря своей чистоте и благим делам стали близки к Богу, не нуждаются в письменных знаках, содержащихся в творениях, чтобы через них понять волю, силу и мудрость Творца, но им служат Слово и Дух, или же рука и перст, не имея никаких посредников в творениях[16]. 9. И как слово того, кто говорит, не бывает услышано без его дыхания (πνεῦμα), и его дыхание не может выразить его волю без слова, а тот, кто делает знак, не делает его пальцем без руки или же рукой без пальца – так и Сын Божий, Который есть Слово, рука и сила, не делает ничего без Духа (πνεῦμα), Который есть мудрость и перст[17]. Ибо сказано: «Словом Господа сотворены небеса,

---

совершенное знание, и Евагрий определяет его как «второе природное созерцание», см.: Гностические главы 2.20, 61: 68–69, 84–85 (Guillaumont).

[12] Цитата приводится по сирийскому переводу Библии («Пешитта»), несколько отличающемуся в этом месте от Септуагинты, которую, видимо, цитирует Евагрий. Нумерация псалмов в Пешитте совпадает с нумерацией в LXX (и соответственно в русском Синодальном переводе). В дальнейшем в скобках будут отмечаться те цитаты из Пешитты, которые расходятся с Септуагинтой и греческим Новым Заветом.

[13] Мф. 12, 28.

[14] Лк. 11, 20.

[15] Ср. сравнения Евагрием Сына с «рукой», а Духа Святого с «перстом»: Послание о вере 35: PG 32, 265 (*Сидоров А. И.* Творения авввы Евагрия… С. 155), а также у ряда других авторов, в частности у Дидима Слепца в трактате «О Духе Святом»: PG 39, 1051, 1076–1077 (см.: *Parmentier M.* Evagrius of Pontus… Pp. 23–24).

[16] Евагрий выделяет четыре «стадии», через которые проходит человек на пути внутреннего очищения. Он называет их словом «преображение, [внутреннее] изменение» и описывает в Гностических главах 2.4: 61–63 (Guillaumont, S_2): «Хотя есть много преображений [сир. *šūḥlāp̄ē*], только в четырех мы получаем знание: первое, второе, последнее и то, что ему предшествует. Первое, как мы говорили, это переход [сир. *šūnāyā*] от порока к добродетели, второе же – от бесстрастия [греч. ἀπάθεια] к второму природному созерцанию [греч. θεωρία], третье – от этого к знанию о разумных творениях [греч. λογικοί], и четвертый переход – от всего этого к знанию Святой Троицы».

[17] Это сравнение основано на том, что в греческом языке, на котором писал Евагрий (а также в сирийском и древнееврейском, ср. пример из Пс. 33), одно и то же слово может иметь значение «дух» и «дыхание».

и дыханием уст Его – все воинства Его» (Пс. 33, 6 (Пешитта))[18]. И: «Небеса возвещают славу Божию, и дела Его рук являет твердь» (Пс. 19, 1 (Пешитта)). И: «Когда они смотрят на Твои небеса, дело Твоих перстов…» (Пс. 8, 4 (Пешитта)). Смотри: «слово» и «дыхание», а также – «рука» и «перст». 10. И пусть не спрашивают: почему ты говоришь о многих пальцах? Ведь Дух один. Не слушай меня, послушай Исаию, который говорит о «духе мудрости» и «духе разума», а также других духах[19]. Значит, их много? Нам не следует так думать. Услышав это, послушай также и Павла, который говорит: «Есть много различий в силах, но один Дух, который действует»[20].

11. Итак, вместо творений, которые служат тем, кто далеко, и сообщают им по возможности подобием букв[21] волю, силу и мудрость их Творца – любовь, сила и мудрость служат тем, кто близко. Они же [близкие] сами являются творениями чистыми, разумными[22] и понимающими, которые, подобно великим древним буквам[23], ясно указывают на силу и мудрость их Творца. 12. Так же как сила и мудрость, то есть Сын и Дух, это славные буквы, через которые познается любовь Отца, – так же и разумные творения есть буквы, через которые, как мы говорили, познается сила и мудрость Отца[24]. Итак, Сын и Дух есть [письменные] знаки[25] Отца, через которые Он познается, разумные же творения есть [письменные] знаки, через которые познаются Сын и Дух, потому что они [разумные творения] – «по образу Нашему»[26]. Ибо [письменными] знаками для творений

---

[18] Ср.: *Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна 1.39.

[19] Ср.: Ис. 11, 2.

[20] Ср.: 1 Кор. 12, 4–6: «Есть различия в дарованиях, а Дух – тот же. И есть различия в служениях, а Господь – тот же. И есть различия в действиях, а Бог – тот же, производящий все во всех» (пер. еп. Кассиана Безобразова). Ср.: *Ориген.* О началах 1.3.7.

[21] Сир. *ʾāṯwāṯā* «[письменные] знаки, буквы», Франкенберг передает как σημεῖα.

[22] Сир. *mlīlṯā*, греч. λογικοί.

[23] Сир. *ʾāṯwāṯā ḥayltānīṯā wa-rīšyāṯā*. Г. Бунге переводит это выражение как «великие начальные буквы». Ко времени жизни Евагрия тексты писались в основном унциальным письмом, хотя дошедшие до нас папирусы свидетельствуют о том, что в неформальной переписке применялась и скоропись, в которой буквы были небольшого размера. При этом первые буквы предложения ни в том, ни в другом случае не выделялись, однако первая буква всего произведения могла быть написана значительно крупнее.

[24] В «Гностических главах» Евагрий проводит различие между «первым» и «вторым природным созерцанием»; ср.: «Добродетели открывают уму второе природное созерцание, а оно открывает ему первое. Первое же [природное созерцание открывает уму] Святое Единое» (Гностические главы 3.61: 123 (Guillaumont, S_2)). Выражение «Святое Единое» служит для Евагрия определением Бога, ср.: Послание о вере 7: PG 32, 249 (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 144), а также: *Ориген.* О началах 1.1.6.

[25] Сир. *ʾāṯwāṯā*.

[26] Быт. 1, 26.

духовных и бестелесных служат творения видимые и телесные, так же как видимые вещи являются образами[27] вещей невидимых. 13. Поэтому нам и необходимо, как творениям разумным, которые – по причине, о которой сейчас нет необходимости говорить, – связаны с этими видимыми творениями, заботиться о том, чтобы через видимые вещи приближаться к постижению вещей, которые не ви̇̄димы[28]. Но сделать это мы не в состоянии до тех пор, пока не сможем понять значение[29] всего чувственно воспринимаемого. 14. Так же как содержание, заключенное в письменных знаках[30], остается скрытым от тех, кто не умеет их читать, так же и тот, кто лишен понимания видимых творений, не способен понять творения умопостигаемого, которое сокрыто в них, как бы он на них не смотрел. Тот же, кто благодаря старанию и чистоте постиг их [видимые творения], тот познал, что все они указывают на него [умопостигаемое творение][31]. И когда он понимает это, то сообщает о силе и мудрости своего положения и возвещает без конца волю непостижимой любви, которая проявляется в этой силе и мудрости.

15. И скажу прямо, что так же как тело являет своими делами душу, обитающую в нем, а душа своими побуждениями[32] возвещает об уме[33], который есть ее глава[34], так же и ум есть тело Духа и Логоса[35]. Как тело – обитающую в нем душу, он являет их, и такая Душа этого ума являет его Ум, Который есть Отец[36]. И так же как ум при

---

[27] Сир. *ṭūpsā*, греч. τύπος. Ср. в связи с этим Евр. 8, 5.

[28] Ср.: Послание о вере 23: PG 32, 257 (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 150).

[29] Сир. *ḥaylā*, «сила, мощь», а также «значение». Франкенберг: ἀκμή.

[30] Сир. *kṯīḇāṯā*.

[31] Ср.: Гностические главы 5.57: «Как ныне мы приближаемся к чувственным вещам посредством чувств, так впоследствии, очистившись, мы познаем их логосы. Так вначале мы созерцаем сами вещи, а когда еще более очистились, то получаем созерцание об [этих вещах], после чего наконец мы способны познать и Саму Святую Троицу» (греческий текст: *Hausherr I.* Nouveaux fragments grecs… P. 231; ср.: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 121; сирийский текст: *Guillaumont A.* Les six Centuries des "Kephalaia gnostica"… Pp. 200–201).

[32] Сир. *zaw'ā*, буквально «движение», соответствует греч. κίνησις. О «побуждениях» и их видах Евагрий пишет во второй части послания, см. §§ 35–45.

[33] Сир. *ḥawnā*, соответствует греч. νοῦς.

[34] Ср. похожие выражения: Гностические главы 5.45: 194–197 (Guillaumont).

[35] Сир. *meltā*, греч. λόγος.

[36] Т. е. «душой» ума (представленным как «тело») выступают Дух и Логос, а «Умом» Духа и Логоса («Души») – Сам Бог. Ср. ту же мысль в менее ясном выражении в Гностических главах 2.5: 62–63 (Guillaumont). См. в связи с этим учение Платона о «душе» мира (Тимей 34c). О том, что Бог «пронизывает все вещество и на одном уровне выступает как ум, на другом – как душа, на третьем – как природа», пишет Зенон (см.: *Столяров А. А.* Фраг-

посредничестве души действует в теле, так же и Отец при посредничестве Его Души действует в Его теле, которое есть ум[37]. 16. Тело ума не знает, что делает ум. Ум же, который есть тело Ума, знает, что делает его Ум, что он совершил и собирается совершить. Потому что он единственный из всех творений и их чинов[38] есть истинный образ и получатель знания Отца[39] – ум, который «обновляется через познание по образу Сотворившего его»[40]. 17. И если те письменные знаки, которые служат дальним, способны сообщать то, что произошло и будет происходить, то насколько же больше – Логос и Дух, знающие все и сообщающие все уму, их телу. И скажу по истине, что многие двери[41], полные разного рода различий, встречаются мне в этом месте. Но я не хочу их тебе описывать, из-за того что не могу доверить эти вещи бумаге и чернилам, а также из-за тех, кому случайно придется встретиться с этим посланием; еще и потому, что смелые подчинят эту бумагу своей власти. Из-за этого я не могу говорить открыто обо всем[42]. 18. И как видно, что есть вещи, которые бумага и чернила не могут сообщить, так же, очевидно, есть что-то, что творения, которые есть письменные знаки для дальних, не могут передать, [выразив] полностью волю Написавшего их, – и это, я скажу, Его природа[43]. Ибо все они – не Его образ. Логос же и Дух, которые есть

менты ранних стоиков. Т. 1. М., 1998. С. 72 [фр. 158]). В системе Оригена и Евагрия эта космология переносится на Троицу, так что Бог-Отец выступает «Умом» мира, Сын и Дух – его «Душой», тогда как разумные творения («умы») – их «телом».

[37] Г. Бунге полагает, что соотнесение трехчастного устройства человека с Троицей у Евагрия может опираться на похожее рассуждение Григория Богослова в Слове 23.11, а также на Оригена в «О началах» (2.8.5), где говорится о Сыне как «душе Бога» (см.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 392–393, Anm. 25).

[38] Сир. *ṭaksā*, от греч. τάξις. О «чинах» творения см.: *Ориген.* О началах 1.5.

[39] Таким образом, Евагрий полагает, что выражение «образ Божий» в Быт. 1, 26 относится не ко всему человеку, но только к его разумной части (ср. § 12), которая одна способна возвыситься до знания Бога. См. в связи с этим: Гностические главы 3.32: 110–111, 6.73: 246–247 (Guillaumont). Ср.: *Григорий Нисский.* Об устроении человека 5: PG 44, 137.

[40] Ср.: Кол. 3, 10 (Пешитта).

[41] Ср.: Послание о вере 20: PG 32, 256 (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 149), где Евагрий призывает «постучаться в дверь знания» (κρουστέον τὴν θύραν τῆς γνώσεως), развивая образ из Мф. 7, 7, и пролог к Практику 8: 492 (Guillaumont). См. в связи с этим: *Parmentier M.* Evagrius of Pontus… P. 28; *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 393, Anm. 28.

[42] Под «смелыми» людьми, очевидно, имеются в виду недоброжелатели Евагрия, которые могут истолковать смысл сказанного превратно. Евагрию было известно о начавшейся в 393/394 гг. кампании против оригенистов, и он опасался стать ее жертвой. Похожие опасения высказываются им в заключении «Гностических глав» (*Guillaumont A.* Les six Centuries des "Kephalaia gnostica"… Pp. 256–257). Ср.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 198.

[43] Сир. *kyānā*, греч. φύσις. Таким образом, Евагрий полагает, что «созерцание» творения («второе природное созерцание») прямо не раскрывает

[письменные] знаки Отца, все понимают и все сообщают. Ибо они не творения, но точный образ и истинное сияние[44] сущности[45] Отца[46]. 19. Также и ум понимает все, ибо Логос и Дух, знающие все, – а он есть их истинный образ и подобие – открывают ему. Подобно тому как человек, находящийся рядом со своим другом, может узнавать полностью его волю посредством его слова и дыхания[47], но если есть что-то, что не открывается ему из слова и дыхания, то не потому, что они не в состоянии сообщить ему, но потому, что те, кто слушает, не всё могут[48]. 20. Ум, благодаря своему Уму, может все. Тело же не знает даже свою природу. Душа знает природу своего тела, но свою природу не знает. А если она знает свою природу, то это уже не душа, но ум. 21. Ум не осознает своей природы, иначе как через Логос и Дух, которые есть его Душа. Так же как природа тела не познается, иначе как посредством души, обитающей в нем, а душа не познается отдельно от ее тела, так же не познаются Сын и Дух, иначе как через ум, который есть их тело. При этом Душа ума всегда знает свой Ум, даже отдельно от тела, ибо она имеет ту же природу[49], что и Ум, то есть Отец.

22. И как будет время, когда исчезнут те имена и числа, которые между телом, душой и умом[50], ибо они [тело и душа] будут возвышены до чина ума[51], поскольку сказано: «Дай им, чтобы были едины в Нас, как Я и Ты – мы едины»[52], – так же будет время, когда исчезнут

«природу» Творца, ср.: Гностические главы 5.51: 199 (Guillaumont, S_2): «Тот, кто за гармонией вещей видит Творца, не познает, какова Его природа, но познает Его мудрость, которой Он сотворил все вещи. И я скажу, что это не сущностная мудрость, а та, что видна в вещах, которую принято называть "природным созерцанием"».

[44] Сир. *ṣemḥā*, Frankenberg: ἀπαύγασμα.

[45] Сир. *ʾīṯūṯā*, соответствует греч. οὐσία.

[46] Аллюзия на Евр. 1, 3 (Пешитта). Ср.: *Ориген*. О началах 1.2.9–10. См. также: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 393, Anm. 30.

[47] Здесь используются те же выражения (сир. *melṯā* и *rūḥā*, =λόγος и πνεῦμα), что и при обозначении «Логоса и Духа».

[48] Евагрий указывает на ограниченность «естественного зна' ия». Ср.: Гностические главы 1.71: 50–51 (Guillaumont) и особенно 3.80: 130–131 (Guillaumont).

[49] Сир. *bart kyānā*, за которым, видимо, скрывается греч. ὁμοούσιος (ср.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 394, Anm. 34).

[50] Для Евагрия важное значение имеет вопрос о «единстве» и «множественности». В качестве первоначального состояния всего творения он рассматривает его единство с Творцом, и только отпадение от этого состояния приводит к появлению различий («имен и чисел»), в частности, между умом, душой и телом (ср.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 142–143). О генезисе появления этой триады Евагрий говорит в § 26.

[51] Таким образом, Евагрий говорит не об исчезновении тела и души, но об их вознесения до положения («чина») ума и, очевидно, слияния с ним. Ср.: Гностические главы 2.29: 72–73 (Guillaumont).

[52] Несколько измененная цитата из Ин. 17, 22: «Славу, которую Ты даровал Мне, Я даровал им: да будут едино, как Мы едино» (пер. еп. Кассиана

имена и числа, [существующие] между Отцом, Его Сыном, Его Духом и Его разумным творением, которое есть Его тело, ибо «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15, 28)[53]. 23. Однако не думай из-за того, что я сказал, что исчезнут имена и числа между разумным творением и его Творцом[54], что сотрутся ипостаси[55] и имена Отца, Сына и Духа. Но как природа ума станет единой с природой Отца, поскольку она – Его тело, так же и имена души и тела будут поглощены ипостасями Сына и Духа, так что бесконечно будет пребывать одна природа и три ипостаси Бога и Его образа[56] – как перед Воплощением, также и после Воплощения благодаря согласию воль. 24. Потому и существуют числа между телом, душой и умом – из-за различий в волях. Но исчезнут те имена и числа, которые приобрел ум в результате движения[57]. Исчезнут и многочисленные имена, которыми назван Бог и которые Он получил – будь то в сущностном, или переносном смысле, или ради Провидения – по необходимости из-за разделений между разумными творениями. Так, для беззаконных [Он] – «Судья», для грешников – «Воздающий», для больных – «Врач», для мертвых – «Воскреситель», из-за вражды и греха – «Умерщвляющий» и «Карающий» и так далее[58]. 25. И не [просто] потому, что исчезнут все различия, но [они исчезнут] потому, что не станет тех, кому они

Безобразова). В такой же измененной форме Евагрий приводит эту цитату и в других сочинениях (*Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 394, Anm. 35). См. также: *Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна 1.16.93.

[53] Одна из важнейших библейских цитат, которую приводит Ориген, говоря о единстве всего творения с Богом в эсхатологической перспективе, см.: О началах 3.6.1–2. Ср.: *Григорий Назианзин.* Слово 30.6: PG 36, 109–111, где это место из 1 Кор. толкуется в смысле апокатастасиса.

[54] Ср.: Гностические главы 2.17: 67 (Guillaumont, S_2): «Знание о разумных творениях [=λογοι] сопровождается разрушением миров, упразднением тела и исчезновением имен, когда останется единство знания согласно единству ипостасей».

[55] Сир. *qnōmā*.

[56] См. Послание о вере 7: PG 32, 260 (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 143–144), а также рассуждение Оригена в «О началах» (1.6.4, 3.6.1) и Григория Назианзина в Слове 28.7 (PG 36, 33), где говорится о единстве «образа» и «первообраза».

[57] Сир. *meṭṭzīānūṯā* соответствует греч. κίνησις. Этим термином Евагрий обозначает самовольное отпадение «умов» от своего Творца, которое привело к дальнейшему разделению творения (появлению «имен и чисел», см. выше) и стало основой для всех других состояний человека, которые Евагрий также называет словом κίνησις, а сирийские переводчики передают словом *zaw'ā*. В данном переводе первый термин передается словом «движение», а второй переводится как «побуждение». О первом «движении» см.: Гностические главы 1.49–51: 40–43 (Guillaumont) и др. (см. примеры в изд.: *Parmentier M.* Evagrius of Pontus… P. 30).

[58] Об «именах» Бога, которые Он принимает на Себя в ходе человеческой истории («ради Провидения»), ср.: Гностические главы 6.20: 224–225 (Guillaumont) и *Ориген.* О началах 1.2.10.

будут необходимы. Имена же и ипостаси Сына и Духа не прекратятся, ибо у них нет начала и нет у них конца. Поскольку они получили имена не от преходящей основы, они не прейдут. Но с тех пор как существует их основа, и пока она существует, есть и они. Однако у них не так, как у разумного творения, основа которого также есть Бог. Ибо оно [имеет такое основание] по благодати, они же – по природе сущности.

26. Итак, ум, как мы говорили, имеет единую природу, ипостась и чин. Но когда из-за своей самовластной свободы он отпал от своего первичного чина, то получил имя «души»[59]. А когда он опустился еще, то был назван «телом». Но [придет] время, когда тело, душа и ум благодаря изменению их воль станут одно. Ибо будет время, когда исчезнут его воления и различные побуждения[60], и он будет восстановлен в первое творение. Его природа, ипостась и имя станут одним, которое знает Бог. И тот, что восстанет в своей природе, будет единственным среди всех творений, место и имя которого не будет известно[61]. Этот ум, который наг, сможет сообщить, какая у него природа[62]. 27. И не удивляйся тому, что я сказал, что разумные творения через единство с Богом-Отцом становятся одной природой с тремя ипостасями, без добавления и без изменения. Если чувственно воспринимаемое море, единое по своей природе, цвету и вкусу, когда к нему примешиваются многочисленные реки, имеющие различный вкус, не только не меняется согласно с их особенностями, но без труда полностью обращает их в свою природу, вкус и цвет, то насколько больше море умопостигаемое, безграничное и неизменное, которое есть Бог-Отец![63] Когда умы возвращаются к Нему, как реки в море, то Он полностью обращает их все в Свою природу, цвет и вкус. Тогда их уже не много, но они становятся одним в Его единичности, у которой нет конца и разделения, благодаря объединению и смешению с Ним[64]. 28. Как при смешении с морем рек не происходит прибавления в его природе или изменения в его цвете и вкусе, так же и при смешении умов с Отцом не происходит удвоения природ

---

[59] Ср.: Гностические главы 3.28: 109 (Guillaumont, S_2): «Душа есть ум, который по небрежности отпал от Единства». Об этом пишет уже Ориген в «О началах» (2.8.3–4).

[60] Сир. *zaw'ā*, буквально «движение», соответствует греч. κίνησις.

[61] Ср. те же выражения: Гностические главы 2.37: 76–77 (Guillaumont).

[62] Ср.: Гностические главы 3.70: 126–127 (Guillaumont).

[63] Образ моря использует также Григорий Назианзин в Слове 28 (PG 36, 25–74). Как полагает Бунге, эти сравнения восходят к Еккл. 1, 7 (*Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 164, Anm. 192).

[64] Г. Бунге полагает, что за двумя последними терминами скрываются греч. μῖξις и κρᾶσις, обозначающие полное взаимное объединение без слияния. Эти обозначения происходят из стоической философии, выделяющей четыре типа соединения, и используются Григорием Назианзиным в Слове 30 при описании характера соединения человеческого и Божественного в Сыне Божием (см.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 396, Anm. 50).

или учетверения ипостасей[65]. И как море едино в своей природе, цвете и вкусе до того, как реки соединились с ним, и после того, как они с ним соединились, так же и Божественная природа едина в трех ипостасях Отца, Сына и Духа как после слияния с ней умов, так и до их слияния с ней. 29. Мы знаем также, что перед тем, как собрались воды моря в одно место и явилась суша[66], все реки были в нем [море] едины. Но после того как они были от него отделены, они стали многочисленны и различны, так что каждая из них отличалась вкусом той земли, в которой находилась. Похожим образом перед тем, как грех отделил умы от Бога, подобно земле, [отделившей] море от рек, они были едины с Ним без изменения. Когда же стал явен их грех, то они отделились от Него и стали чужими Ему, Его вкусу и Его цвету, поскольку каждый из них принял вкус тела, с которым был связан[67]. Но когда будет отнята земля из центра, то море и реки будут едины, без изменения. Так же, когда исчезнет грех, разделяющий умы и Бога, они будут едины, а не множественны. 30. Но из того, что я сказал, что разумные творения находились прежде в Боге, подобно тому как реки находятся в море, не думай, что они по своей природе также с Ним не имеют начала. Ибо даже если они благодаря Его мудрости и Его созидательной силе находятся с Ним, Кто не имеет начала, то у их творения было начало[68]. Конца же нет у них, ибо они едины с Тем, Кто не имеет начала и у Кого нет конца.

---

[65] Евагрий подчеркивает, что числовые различия относятся только к творению, отпавшему от единства с Творцом, и неприменимы по отношению к Богу, в Котором «Единство» и «Троичность» служат не числовыми характеристиками, а сущностными отражениями Его природы. См.: Послание о вере 7: PG 32, 249: «Ибо число принадлежит количеству, а количество сопряжено с телесной природой» (ср.: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия... С. 144); Гностические главы 4.51: 159 (Guillaumont, S_2): «При втором природном созерцании говорят, что по необходимости есть высшие и низшие. В Едином же нет высших и низших, но все будут боги»; Гностические главы 6.10: 221 (Guillaumont, S_2): «Святая Троица не то же, что "четверица", или "пятирица", или "шестирица", ибо это числа, формы без природы. А Святая Троица есть сущностное знание».

[66] Ср.: Быт. 1, 9.

[67] Евагрий здесь очевидным образом выражает идею о «двойном творении», которая стала причиной осуждения Оригена. Согласно ей, Бог вначале сотворил разумные существа («умы», или «логосы»), пребывавшие в единстве с Ним, а затем, после того как произошло их отпадение («первое движение»), создал материальный мир (см.: *Guillaumont A.* Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre... Pp. 103–104). Г. Бунге полагает, что Евагрий, пользуясь временными категориями, имеет в виду при этом только «идеальное» состояние «умов», которое не связано с каким-то временным периодом (*Bunge G.* Evagrios Pontikos... S. 156, Anm. 19). Ср. в связи с этим: *Макарий Египетский.* Слово 46.1 (*Дунаев А. Г.* Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. М., 2002. С. 717).

[68] Ср.: *Ориген.* О началах 1.2.2, где он говорит, что Сын Божий, называемый в Ветхом Завете «Премудростью», «рожден» Богом «без начала».

31. Ко всем этим вещам был обращен мой разум[69], когда я стремился понять великий дар письменных знаков. И поскольку в связи с этим великий восторг объял меня и подвиг меня к славословию и хвале его Дарителю, то я пожелал написать о них также и твоей доброте, дабы и ты сплел венец бесконечного славословия Тому, Кому необходимо воздать хвалу. И будем молить Его о том, чтобы, как Он по Своей милости сделал нас достойными того, чтобы мы прославляли Его перед лицом этих малых вещей[70], Он также сделал нас по Своей благости достойными того, чтобы не при посредничестве чего-либо из творений, но при посредничестве Его Сына и Духа мы наслаждались Его бесконечной любовью и прославляли за все, что Он сотворил. Аминь.

[II] 32. Послушай же далее о том, что послужило причиной нашего письма к твоей доброте, и прости нам, что из-за этих вещей[71] мы немного замедлили. Как я думаю, тебе известно, мой господин, что есть люди, говорящие, что «привычка – это вторая природа»[72]. Но как мне кажется, в этом выражении не только нет мудрости, но оно также являет недостаток обучения и способности к анализу[73] у тех, кто им пользуется. Твоей же учености известно, что как тяжело верблюду, подобно орлу, взлететь в воздух или рыбе ходить по суше, ибо им не дано это по природе, вместе со многими другими вещами, которые, согласно с этим примером, не могут произойти, – так же тяжело чему-то, что есть в природе, измениться. Что же касается привычки, то как легко орлу, когда он захочет, взлететь в воздух или, когда он захочет, опуститься на землю, и как просто рыбе из реки в реку, или из реки в море, или из моря в реку прокладывать свой путь, поскольку это есть в их природе, – так же просто все, что составляет для кого-то привычку, может быть заменено другой привычкой, ибо в [его] природе находится место и для одного, и для другого. 33. И вот что я хочу сказать. У меня есть привычка принимать пищу один

---

[69] Сир. *reʿyānā*, Франкенберг: διάνοια.

[70] Т. е. видимых творений, которые служат «письменными знаками» духовной реальности.

[71] Т. е. из-за того, о чем шла речь выше.

[72] Впервые об этом пишет Аристотель: «...привычное уже как бы получает значение природного, так как привычка несколько подобна природе» (Риторика 1.11, 1370a). Цицерон использует в сочинении «О высшем благе и высшем зле» (5.25.74) выражение, похожее на фразу у Евагрия: *Consuetudine quasi altera quaedam natura efficitur* (Привычкой создается как бы некая вторая природа). Бунге полагает, что Евагрий полемизирует с Оригеном, который в трактате «О началах» (1.6.3) пишет о том, что у некоторых созданий злоба может «вследствие привычки» превратиться в своего рода «природу» (см.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos... S. 397, Anm. 58). М. О'Лафлин выдвигает предположение, что Евагрий критикует взгляды Пелагия (*O'Laughlin M. W.* Origenism in the desert... P. 76ff.). Так или иначе, сам Евагрий предпочитает не называть своего оппонента по имени.

[73] Сир. *pārūšūṯā* «способность проводить различие, разделять».

раз в день[74]. И если я хочу поступить выше привычки, то я могу принимать [пищу] один раз в два дня. Если же против привычки – то два раза в день. И как я говорил, эта привычка может изгнать ту привычку, ибо природа может склониться и туда, и туда. Потому что согласно с природой – принимать пищу всегда в определенное время, выше природы – вообще не питаться, и против природы – все время быть прожорливым[75]. [Так же] со всем другим, что похоже на этот пример. 34. Итак, ни то, что выше привычки, ни то, что против привычки, не заслуживает удивления, поскольку все это согласно с природой. То же, что случается выше природы или против природы – вот что заслуживает удивления. Ибо удивлению [по поводу того, что случается] выше природы, сопутствует похвала, удивлению же [по поводу того, что случается] против природы – осуждение.

35. Прежде всего нам необходимо понять, сколько существует природ[76], сколько их чинов[77], сколько их качеств[78], сколько их форм[79], сколько существует побуждений[80] каждой из них и что им противоположно; что такое эти побуждения и их противоположности; какие из них естественным образом без тварной причины в свое время изнутри приходят в движение, а каких из них, хотя те и находятся в природе, тварные причины побуждают к росту; какие [из них] рвут и разрушают природу, когда случается, что преобладает смешение элементов[81] горячего и сухого, какие – когда горячего и мокрого, ка-

---

[74] Палладий пишет в «Лавсаике», что Евагрий во время пребывания в Келлии ел в день по «литре» (335 г.) хлеба, а в три месяца употреблял секстарий (0,5 л.) масла.

[75] Размышления о «природе» и о том, что происходит «в согласии» с ней, мы находим уже у Платона и Аристотеля (см.: *Платон.* Филеб 31d; Тимей 64c–d; *Аристотель.* Физика 2.1, 192b–193b). Выражения, которые использует Евагрий (κατὰ φύσιν и παρὰ φύσιν), характерны для философии стоиков, призывавших к тому, чтобы жить «согласно природе», и рассматривавших пороки как то, что «противно природе» (см.: Фрагменты ранних стоиков / Пер. А. В. Лебедева М., 1989. Т. 1. Сс. 77–87 [Зенон]). М. О'Лафлин утверждает, что выражение ὑπὲρ φύσιν не встречается в философии до Евагрия (*O'Laughlin M. W.* Origenism in the desert… Pp. 99–100). Этот терминологический аппарат позднее будет еще более развит в «Книге Иерофея».

[76] Сир. *kyānā*, греч. φύσις.

[77] Сир. *ṭaksā*, греч. τάξις.

[78] Сир. *mūzāgā*. Бунге полагает (*Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 397, Anm. 59), что это слово в ед. ч. соответствует греч. κρᾶσις «смешение, смесь, соединение», а во множественном – греч. ποιότης «качество, признак». В нашем переводе принят вариант Бунге, поскольку он больше соответствует контексту, несмотря на то что Карпентир, Кесидей и Витестам везде переводят как «смешение».

[79] Сир. *'eskīmā*, греч. σχῆμα. См. в связи с этим: *Ориген.* О началах 3.1.2.

[80] Сир. *zaw'ā*, буквально «движение», соответствует греч. κίνησις.

[81] Сир. *'esṭūḳsā*, греч. στοιχεῖον. В античной философии традиционно выделялись четыре основных элемента: вода, воздух, земля и огонь, которые отличались друг от друга по двум парам качеств: влажности и сухости,

кие – когда мокрого и холодного, какие – когда холодного и сухого, а какие – когда в смеси каждый [из элементов] равен остальным; какие [из них], даже когда им случается прийти в движение, не совершают действия, а какие не завершают действия, потому что не выдерживает природа; есть ли среди них такие, которые, возможно, совершенно оторвались от природы, и если они оторвались, то есть ли возможность того, что вместо них будут привиты другие.

36. Поняв все это, мы уразумеем и то, что происходит по природе, что – выше природы, а что – против природы. Как я думаю, до того, как человеку не станут понятны эти разделения, он не сможет вникнуть в то, что выше природы, даже если, скажу я, ход его жизни согласен с природой. Ибо кто способен оставить тьму, если он не видит свет? Или кто откажется от рожков, если он не находит хлеба?[82] Есть еще многое, что похоже на это. 37. И как блаженный Моисей приводит рассказы о видимых творениях[83] для [определенных] людей – тебе и самому известен такой тип людей, – так же и мы молимся о том, чтобы при помощи благости Божией мы могли говорить хотя бы об этом видимом теле, его качествах, чинах, формах и побуждениях.

38. Итак, что касается числа природ творений, то известно, что их только две: чувственно воспринимаемая и умопостигаемая[84]. Тот, к Кому мы отказываемся приближаться из-за Его таинственности и величия, может быть познан, насколько это возможно, посредством чувственно воспринимаемого, как душа – через тело. 39 Начнем же нашу речь, насколько это в наших силах, с природы тела и того, что ему принадлежит. Твоей учености известно, мой господин, что это чувственно воспринимаемое тело благодаря славной премудрости

тепла и холода. Огонь, таким образом, горячий и сухой, вода – холодная и влажная, а воздух и земля находятся между ними. Ср.: *Гален.* Против Юлиана 5.18.А: «По поводу утверждения, что природа нашего тела сложилась из воздуха, огня, воды и земли, или из влажного, сухого, теплого и холодного, смешанных в равной мере, хотя и существовали разногласия, но все же не такие, как по поводу теории "свойств" Фассала, – поскольку в отношении первого Платон и Зенон, Аристотель и Феофраст, Евдем и Клеанф придерживаются одного мнения» (цит. по изд.: Фрагменты ранних стоиков... Т. 1. С. 63 [фр. 125]).

[82] Ср.: Лк. 15, 16.

[83] Ср.: Гностические главы 2.64: 87 (Guillaumont, S_3): «Некоторые существа были [сотворены] до Осуждения, некоторые – после Осуждения. И о первых никто не сообщал, о вторых же поведал тот, кто был на Хориве [т. е. Моисей]». Таким образом, Моисей в Книге Бытия приводит рассказ о возникновении только видимого, «чувственно воспринимаемого», мира, тогда как подлинное «знание» состоит в понимании, а в конечном итоге и в «созерцании» творения «умопостигаемого», появление которого предшествует для Евагрия тому, что описано в Быт. 1–2.

[84] Сир. *meṯragšānā* и *metyaḏ̣ānā*, греч. αἰσθητός и νοητός. Это разделение восходит к Платону, ср.: Государство 6, 508a–511e. См. также: *Ориген.* О началах 3.6.7.

Божией[85] состоит из четырех чувственно воспринимаемых элементов. И поскольку оно составлено из них, то от них и через них его жизнь и смерть, его здоровье и болезни, и так произошло не без провидения его Творца. 40. От этого, как мы говорили, в нем обнаруживаются побуждения, которые соответствуют его качествам[86]. Его же качества следующие: теплота, холод, сухость и влага[87]. Поэтому оно не может жить в сухости, но без влаги, или в тепле, но без холода. И пока [его] качества находятся в равновесии, оно пребывает в здоровье, а его побуждения приходят в движение упорядоченно. Когда же одно из качеств оказывается преобладающим, то оно нарушает весь порядок. Поэтому и существует стремление к равновесию всех качеств[88].

41. У тела же умопостигаемого[89] есть следующие порядки[90]: жизнь и смерть, здоровье и болезнь. Его формы[91], при этом, такие: стояние и сидение, хождение и склонение, молчание и говорение. Его побуждения следующие: голод, сон, желание, ярость, страх, грусть, ненависть, лень, беспокойство, хитрость, гнев, чванство, печаль, скорбь, злоба. Противоположны этим побуждениям: сытость, бодрствование, отвращение, умиротворение, смелость, радость, любовь, рвение, спокойствие, простодушие, мягкость, смирение, веселье, утешение, доброта[92]. Его чувства такие: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Все это – и если есть что-то другое, что может быть присоединено к этому, но о чем не было написано – мы имеем совместно с животными. Ибо все то, что имеют [дикие] звери и [домашний] скот, имеет и тело. 42. При этом все эти [побуждения] не могут проявляться в теле всегда в одинаковой мере. Но когда одно из них начинает действо-

---

[85] Выражение «Премудрость Божия» нередко используется как одно из имен Христа (ср.: 1 Кор. 1, 24 и *Ориген*. О началах 1.2.1). Бунге полагает, что Евагрий также здесь говорит о том, что все мироздание, и в том числе человек, было сотворено «через» Сына Божиего (*Bunge G.* Evagrios Pontikos... S. 398, Anm. 63).

[86] Сир. *mʾzāgā*, здесь, очевидно, как синоним «элементов».

[87] См.: *Ориген* О началах 2.1.4; *Григорий Нисский*. Об устроении человека 30: PG 44, 241–243; *Немесий Эмесский*. О природе человека (*Немесий Эмесский*. О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. М., 1996. С. 76).

[88] Ср.: *Григорий Нисский*. Об устроении человека 13: PG 44, 165–173.

[89] Под «умопостигаемым телом» Евагрий здесь имеет в виду те потребности тела, которые влияют на душу и ум. Последние находятся в зависимости от телесных потребностей и могут или стать их заложниками, или научиться их контролировать. Контролю за «побуждениями» тела посвящены трактаты Евагрия «Практик» и «Опровержение», а также множество отдельных высказываний. См. в связи с этим: *Григорий Нисский*. Об устроении человека 14: PG 44, 173–174.

[90] Сир. *ṭaksā*, греч. τάξις. Здесь, видимо, в значении «состояние».

[91] Сир. *ʾeskīmā*, греч. σχῆμα. Бунге: *Verhaltensweise* «образ поведения».

[92] Ср. список добродетелей и противостоящих им пороков: *Макарий Египетский*. Слово 2.1 (*Дунаев А. Г.* Преп. Макарий Египетский... Сс. 414–415).

вать в свое время – побуждает ли его к движению причина изнутри или извне, – то оно действенно изгоняет из тела другое, противоположное[93] ему побуждение, которое пребывало в теле в возможности, дабы и оно могло проявиться в свое время. Так, когда обнаруживается голод, то отсутствует сытость, когда сон – бодрствование, а когда грусть и страх – то радость и смелость вместе с другими похожими [примерами]. 43. Но ты знаешь, что эти противоположности полностью не удаляются, поскольку из сытости вырастает голод, а из радости – грусть. Без них тело не существует, но они не служат ему всегда в равной мере. Потому что оно не спит все время и все время не бодрствует, не всегда питается и не всегда находится без пищи. 44. И так [происходит] со всеми побуждениями и их противоположностями, которые мы перечислили согласно трем порядкам[94] и шести формам[95], описанным выше, я хочу сказать: согласно жизни, здоровью и болезни. [Например,] бодрствование и сон: то, что связано с бодрствованием и здоровьем, во сне и болезни отсутствует, хотя и не все и не совершенно. Мы видим, что во сне прекращаются питание, зрение, размышление, гнев, печаль и радость, которые [существуют] в реальности, вместе с другими похожими вещами. 45. В болезни же прекращается не все, что прекращается во сне, но она останавливает побуждения в соответствии с ее размером и силой. Здоровье и бодрствование, напротив, сопутствуют всем [побуждениям], даже если не все они в равной мере проявляются. А дыхание существует всегда: в бодрствовании и во сне, в здоровье и болезни, вместе со всеми побуждениями тела, ибо оно – его жизнь. И как дыхание находится во всем и со всем, и все ему сопутствует, так и смерть чужда всем [побуждениям], и она прекращает их все.

46. Возможно также, как мы говорили, что через подчинение тела душа станет способна творить все [так], как Бог, ибо она – Его образ[96], так что еще при жизни тела мы станем чужды некоторым из тех побуждений, о которых мы говорили[97]. И как говорят [определенные] люди[98], если она [душа] сможет стать совершенным образом

---

[93] Для Евагрия наличие противоположностей служит неотъемлемой характеристикой мира, отпавшего от единства с Творцом. Этой теме посвящено начало «Гностических глав» (см.: 1.1–4: 16–19 (Guillaumont)), ср.: «Противоположное находится в качествах [*mūzāgā*=ποιότης], а качества находятся в телах. Поэтому противоположное находится в творениях» (Там же 1.2).

[94] Сир. *ṭaksā*, от греч. τάξις.

[95] Сир. *'eskīmā*, от греч. σχῆμα.

[96] Ранее Евагрий называет «образом Божиим» в человеке ум (см. § 16). Здесь, очевидно, речь идет о «разумной» (λογιστικόν) части души. Следует отметить, что во второй части послания слово «ум» (*hawnā*) ни разу не встречается, тогда как в первой части оно занимает центральное положение (*Parmentier M.* Evagrius of Pontus… P. 27).

[97] Евагрий говорит о пути «практики» (πρακτική), внутреннего очищения, усмирения страстей и контроля над «помыслами».

[98] Чье конкретно мнение здесь приводится, Евагрий не сообщает (ср.: *Макарий Египетский.* Слово 26.5–6 (*Дунаев А. Г.* Преп. Макарий Египет-

Божиим[99], каким она была сотворена, то она станет способна сделать его [тело] выше всех побуждений. Но из-за того, что она перестала быть образом Божиим и по своей воле стала образом скота[100], то она стала подчинена всем побуждениям тела, которые оно имеет сообща со зверями и скотом, сродными с ним. Ибо невозможно, чтобы она [душа], выступая своими поступками против своей природы, возвысила свое тело в его побуждениях над его [тела] природой. Так же как огнем не гасят огня, а водой не высушивают воду, так же и душа, которая через свои дела находится в теле, не только не способна освободить тело от того, что ему принадлежит, но еще и наделяет его тем, что ему не принадлежит. Ибо гордость, тщеславие и сребролюбие не принадлежат ему.

47. Когда его побуждения проявляются естественно и упорядоченно, то это признак малого, частичного здоровья души[101]. Когда же у него их нет, то это знак совершенства[102]. При этом тело не имеет здесь похвалы, ибо нечто удивительное – то есть то, что выше его природы, делает не оно, а душа. Но и душа также не заслуживает большой похвалы, так как она не делает ничего, что было бы достойно большого удивления. Ибо даже если бы она возвысила тело над его природой, то сама бы при этом продолжала пребывать в своей природе. А то, что происходит в согласии с природой, не заслуживает ни похвалы, ни удивления. 48. И это не мое [суждение], но – Творца души, Который, зная то, что способна совершить душа, говорит: «Когда исполните все, то скажите: "Мы рабы бесполезные, то, что было приказано нам, мы совершили"»[103]. Известно, что господин раба не прикажет ему ничего, что, как он знает, тот не может сделать. 49. Итак, [душа] не заслуживает похвалы, поскольку [это про-

---

ский… С. 622)). Для Евагрия путь совершенствования души («практики», или «духовного делания») приводит человека к состоянию «бесстрастия» (ἀπάθεια). Это одновременно и путь «уподобления» Христу – приобретения человеком как «образом Бога» также и Его «подобия» (см.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 126ff.). О том же пишет Ориген, см.: О началах 3.6.1.

[99] Значение выражения «образ Божий» (Быт. 1, 26–27) было предметом спора в Египте ко времени жизни Евагрия: некоторые монахи понимали эти слова в переносном значении (впоследствии они были названы «оригенистами»), тогда как их оппоненты («антропоморфиты») были склонны толковать их буквально. См.: *Clark E. A.* The Origenist Controversy… Pp. 43–84, а также: *Флоровский Г., прот.* Антропоморфиты египетской пустыни // *Он же*, Догмат и история. М., 1998. Сс. 303–350.

[100] Ср.: Рим. 1, 23.

[101] Ср.: Практик 56: 630–633 (Guillaumont) (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 106).

[102] Ср.: Практик 60: 640 (Guillaumont): «Совершенное бесстрастие появляется в душе после победы над всеми демонами, противостоящими [духовному] деланию. Несовершенное же бесстрастие, как говорят, соразмерно силе борющегося с ним демона» (ср.: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… Сс. 106–107).

[103] Ср.: Лк. 17, 10 (Пешитта, с неб. изм.).

исходит] не из нее самой, и она пребывает в своей природе. Но как тело возвышается над своей природой посредством здоровья и силы души, так же и душа посредством силы и мудрости Божией[104] возносится к Его природе. 50. И заслуживает великого удивления Провидение Господа всего, Которому служит все, что достойно удивления, я хочу сказать: то, что согласно природе, что против природы и что выше природы. Итак, когда человек действует против природы, то [заслуживает] удивления и порицания, а когда по природе – то ни порицания, ни похвалы. Выше же своей природы он не может сделать ничего, почему он и не заслуживает ни удивления, ни похвалы, но только удаляет от себя порицание. Ибо сколько бы благих дел мы ни совершили, мы все еще будем поступать согласно природе. 51. Как тело не может жить без пропитания, так же и душа – без благих дел[105]. И как не хватает телу пропитания одного дня на остаток его дней, так же недостаточно нам для жизни благих дел, совершенных в один день. И если это чувственно воспринимаемое и ограниченное тело нуждается в подобной же пище, то насколько больше душа, которая не может быть ограничена людьми, ежечасно нуждается в пище, не имеющей границ! 52. И что я говорю, что благие дела необходимы душе, подобно пище для тела? Разве не как воздух для тела необходимы ей благие дела? Ибо без пищи тело может прожить даже несколько дней, без дыхания же – не [сможет] и одного часа.

53. Потому я призываю: пусть нас не утомляет совершать благие дела, и мы не полагаемся на то, что было совершено, и не отказываемся от их совершения тогда, когда нам кажется, что мы сделали достаточно. И да не требуем благодарности ни от людей, ни от Бога за то, что мы совершили и совершаем, так же как в питании, которое получает наше тело, мы не должны ожидать благодарности от кого-то за то, что мы едим. Все, что мы делаем, [мы делаем] в силу своих потребностей, а потому не заслуживаем благодарности. Ибо если мы делаем, то нам дается[106], а если нет, то отнимается. Бог же все, что Он творит, будь то по природе, или выше природы, или против природы, [творит] не ради Себя, но ради нас. Ибо Ему нет в этом необходимости, а потому [Он] за все достоин благодарности, но невозможно, чтобы Он был возблагодарен всеми разумными творениями так, как Он достоин. 54. Ибо все, что Он совершил, как мы говорили, [было совершено] по природе, против природы и выше природы – по и против Его природы, но выше нашей природы[107].

Если человеку не дано сделать ничего выше своей природы, а все благие дела он совершает по природе, то насколько более невозможно Тому, в Ком полнота добродетели, сделать что-то, что противно Его природе! 55. Ибо есть три вещи, которых нет у Бога: недостатка

---

[104] Определения Сына и Духа, ср. §§ 7 и 21.

[105] Ср.: О молитве 101: PG 79, 1189 (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 88).

[106] Букв. «…то это наше».

[107] Ср.: Мф. 19, 26; Мк. 10, 27; Лк. 18, 27.

в воле, в созидательной силе и в действии. Ибо Он не желает смерти человека, не может создать другую сущность, которая была бы подобна Ему и не имела начала, и не совершает греха. И нет ничего, что было бы совершено выше Его природы[108]. 56. Так что в соответствии с Его природой было благом то, что, когда нас не существовало и Он в нас не нуждался, Он без принуждения создал нас по образу Своему и сделал нас наследниками всего, что принадлежит Ему природно и сущностно[109]. Ибо против Его природы, хотя и согласно с Его природой[110], – снизойти и претерпеть все, что мы имеем, поскольку оторвались от своей природы, то есть все от зачатия до смерти[111]. Однако Он пришел не как тот, кто совершил нечто, заслуживающее такого наказания, но – по Своей природной любви, чтобы освободить нас от проклятия и от всего того, что этому следует – что мы получили за свои преступления. Он же получил эти [последствия], не совершив преступлений, и смог изгладить их даже для нас.

57. Против природы – Богу быть рожденным женщиной. Однако Бог по Своей любви к нам и потому, что Его природа не связана и не подчинена ни одному из законов, был рожден женщиной, как того пожелал, не уничтожив того, чем Он был, дабы освободить нас от зачатия и рождения, [подчиненного] проклятию и греху, и заново родить нас рождением благословения и праведности. 58. Ибо мы, из-за того что по своей воле разрушили свою природу, пришли к такому зачатию и рождению, которые заключены под проклятие. Он же, оставаясь тем, Кто Он есть, по Своей благости принял вместе с рождением все то, что следует за рождением до смерти – то, что противно не одной только Его природе, но, я скажу, противно и нашей природе – чтобы нас, кто по своей воле, предавшись греху, пали в эти [последствия греха], освободить от того, что Он добровольно, без греха, принял на Себя. Мы не могли сами от себя подняться над ними, ибо, предавшись греху, мы пали в них. Он же не только не пребывает в этих [последствиях греха], но позволил возвыситься и нам, ибо, как мы говорили, Он по Своей любви спустился в них без греха.

---

[108] См.: *Ориген*. О началах 2.9.1.

[109] Бог изначально сделал человека «наследником» всего богатства творения, и хотя человек в результате отпадения от своего первоначального состояния потерял право на это наследие, путем очищения («практики») и уподобления Христу он способен вновь обрести его. Ср.: Гностические главы 3.72: 127 (Guillaumont, S_2): «Наследие Христово – знание Единого, и если все станут сонаследниками Христа, то все познают Святое Единое. Но никто не может стать сонаследником, если прежде он не стал наследником». См.: Рим. 8, 17, где используются те же выражения. Ср.: *Parmentier M.* Evagrius of Pontus… Pp. 36–37.

[110] Бунге: слова «хотя и согласно с Его природой» – позднейшая корректура текста (*Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 399, Anm. 80).

[111] Во Христе, таким образом, восстанавливается изначальная «природа» человека, так что то, что «против природы» в ее падшем состоянии, оказывается «согласно с природой», восстановленной во Христе.

59. Выше природы – человеку быть рожденным от женщины без соития, так чтобы ее девственность была сохранена. Также выше человеческой природы – чтобы человек по своей воле умер, а после своей смерти восстал без разрушения и без помощи других. Бог же, любящий людей, стал человеком и был по Своей воле рожден без соития, и умер, как того захотел, и восстал без разрушения по Своей воле. «Спасли Его Его десница и Его святая рука» (Пс. 98, 1) – того Бога, Который стал человеком, продолжая быть Богом. 60. Ибо Он как закваска Божества, которая была сокрыта в незаквашенном тесте человечества, не только не разрушил Свою природу, вкус и силу, но и все тесто привлек к тому, что Ему принадлежит[112]. Некоторое время и закваска, скрытая в тесте, выглядит как неквасное, по прошествии же времени все тесто не [только] выглядит как закваска, но и является ей в действительности. 61. Так же и Господь наш в нашем времени, в нашем веке[113] и нашем измерении выглядит как человек. В Его же времени, Его веке и Его царстве человек не [только] выглядит как бог, но и является им в действительности. И как в этом веке не двое: Бог и человек, но один: Бог для Себя и Он же человек для нас – так же в Его веке не двое: Бог и человек, но один: Бог, Который для Себя является Богом, и человек-бог для Бога, Который стал человеком. Ибо как Он из-за того – человек, так и тот из-за Него – бог[114]. 62. Но когда Бог стал человеком, Он не лишился ни одного из Своих природных качеств. Человек же пребывает не со всеми своими природными качествами, хотя и не с тем, что против его природы, но он лишился того, чем в действительности являлся. Ибо его природа [состоит] в том, что человек был сотворен по образу Божиему. Выше же его природы то, что «мы стали Его подобием» (1 Ин. 3, 2)[115], как [сказано]: «Я пришел, чтобы у них была жизнь, и была в избытке» (Ин. 10, 10 (Пешитта)), а также: «Я был восстановлен на царстве моем, и величие мое еще более выросло»[116]. 63. И поистине пророк, который смотрел на все то, что должно было произойти, был в изум-

---

[112] Этот образ, видимо, восходит к Мф. 13, 33 и Лк. 13, 21, где Царство Божие сравнивается с «закваской». Тот же образ использует Григорий Назианзин в Слове 30.21 (PG 36, 132).

[113] Сир. *ʿalmā* «век, эра», но также «мир». Греч. аналог здесь, видимо, αἰών.

[114] Евагрий, возможно, опирается на размышление Оригена в «О началах» (2.6.3). Он выражает здесь характерную для многих отцов Церкви мысль о том, что благодаря «вочеловечиванию» Бога человек получает возможность «обожения». См.: *Афанасий Великий*. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти 54: «[Слово Божие] вочеловечилось, чтобы мы обожились…» (PG 25b, 192).

[115] Ср.: Быт. 1, 26. Таким образом, Евагрий проводит различие между «образом Божиим», который сохраняется в человеке после творения (хотя он и способен его окончательно утратить), и «подобием Богу», которого человек может достигнуть на пути очищения (см.: *Bunge G.* Evagrios Pontikos… S. 400, Anm. 94).

[116] Дан. 4, 33 (36) (Пешитта с небольшими изменениями).

лении и называл «чудом» (Ис. 9, 6 (5))[117] Того, Кто совершил все это ради разумных творений. Великого же изумления и благодарения достойно это чудо! Это невыразимое чудо того, что природа разумных творений – которая из-за своей тварности и начальности своего существования, а также из-за движения[118] ее воли стала чужда Божественной природе, которая безначальна и неизменна и которая есть творец всего, – должна смешаться с природой Своего Творца и по Его милости стать в Нем единой со всем, что не имеет конца[119].

64. И я скажу твоей любви, что как пророка охватывает изумление, когда он смотрит на это и восклицает: «Чудо!» – так же охватило удивление и меня обо всем том, что встретилось мне на пути, который я предпринял, и я был удержан от намерения, с которым отправился, поскольку я был связан крепкой цепью любви к тем вещам, которые неожиданно для меня повстречались мне. И я отказался от полного завершения того, что начал. 65. Но я скажу, что такое начало, возможно, и произошло ради такого завершения. Ибо как путь того, кто стремится найти окончание всех рек, приводит к морю, так же и тот, кто стремится понять силу каждого отдельного творения, приходит к «мудрости, полной различий»[120], которая ее создала. 66. И как того, кто стоит на берегу моря, охватывает изумление перед его бесконечностью, его вкусом, его цветом и всем, что есть в нем, и перед тем, как реки, потоки и ручьи, впадающие в него, также становятся бесконечны и неразделимы, потому что получают все, что есть у него, – так же и тот, кто созерцает окончание всех мыслей, находится в великом изумлении и восхищении, когда видит, что все отличия отдельных знаний смешиваются в одном сущностном и единственном знании[121], и оно и все они становятся одним без конца.

---

[117] Бунге (*Bunge G.* Evagrios Pontikos... S. 401, Anm. 97) полагает, что поскольку Евагрий пользовался текстом Септуагинты, где это слово переведено как «Чудный», то в данном месте следует переводить: «...и называл "Чудным" Того, Кто...» (с. 326). Наш перевод по сирийскому тексту, следующему за MT.

[118] Первоначальное «движение» сущностей, которое привело к их отпадению от Бога; см. выше.

[119] В конце дней должно быть восстановлено нарушенное в результате отпадения умных сущностей («логосов») единство Творца и Его творения – представление, сформулированное Оригеном (см.: О началах 6) и разделяемое Григорием Назианзиным (см. его Слово 30). Идея «соединения» и «смешения» с Богом в эсхатологической перспективе будет развита в «Книге Иерофея» (особенно в 4 и 5 гл.).

[120] Ср.: Еф. 3, 10.

[121] Сир. *ʾidaʿṯā ʾityāyṯā*, греч. γνῶσις οὐσιώδης. «Сущностным знанием», по представлению Евагрия, обладает только Сам Бог в Его Троичности, и к такому знанию устремлена разумная сущность человека в ее «восхождении» к Богу через очищение (ср. в связи с этим: Гностические главы 3.12, 49 (Guillaumont, 102–103, 116–117). Через восстановление в конце дней утраченно-

67. И поскольку теперь мы отказались от исполнения того первоначального замысла, потому что нам неожиданно встретилось такое желанное окончание, смотри, что для тебя и для меня, и для всякого, кто этого желает, в великом хранилище всех «сокровищ премудрости» (Кол. 2, 3) хранится лоно Христово – то, к которому припал Иоанн во время Вечери, расспрашивая Его о предателе[122]. Во время той трапезы он получил знание об этом. Итак, предатель не бывает узнан без трапезы[123] и без лона [Христова]. Смотри же, что когда он был узнан, то был сразу отделен, и наступил покой[124].

68. И как не подобает хорошей земле, принимающей семя, возвращать только то, что она получила, но в тридцать, шестьдесят или сто раз [больше][125], так же пусть и в твоем искусном разуме[126] то семя, которое было брошено в него, не останется одиноким, но он приложит усилия к тому, чтобы то, что было посеяно в нем, принесло большое умножение, чтобы возрадовался от этого пахарь и во всякое время вверял тебе свое семя, и была благословенна земля, и бедняки получили пропитание, так чтобы от пахаря, и от земли, и от тех, кто получил пропитание, возносились благодарение и хвала Тому Высшему Пахарю, которому принадлежат все семена благословений во веки. Аминь[127].

го единства между Богом и разумным творением (когда «Бог будет все во всем») «сущностному знанию» будет причастно все творение.

[122] Ин. 21, 20. Для Евагрия апостол Иоанн служит прообразом «богослова» в истинном смысле – как того, кто припадает к груди Христа. Ср.: К монахам 120: 62 (Driscoll): «Лоно Христово – знание Бога; тот, кто возлежит на нем – тот будет богословом» (см. также: *Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 136). Непосредственно перед этим Евагрий пишет о значении Евхаристии для истинного знания (118 и 119 сентенции). Дрисколл отмечает, что эти три сентенции образуют единство, говоря о «стадиях» или «уровнях» знания (*Driscoll J.* Evagrius Ponticus… Pp. 135–137 и особенно 320–341).

[123] Т. е. Евхаристии.

[124] Ср.: Ин. 13, 27–30.

[125] Ср.: Мф. 13, 8.

[126] Сир. *tarʿīṯā*, однокоренное к *reʿyānā* (см. выше).

[127] Ср.: Послание о вере 37: PG 32, 265 (*Сидоров А. И.* Творения аввы Евагрия… С. 155).

КНИГА СВЯТОГО ИЕРОФЕЯ

«Книга святого Иерофея» (сир. ܟܬܒܐ ܕܩܕܝܫܐ ܐܝܪܬܐ *ktābā d-qadišā 'iyerate's*) появляется в сирийской Церкви в начале VI в. и служит отражением той синкретичной религиозной среды, которая характерна для сирийского христианства в первые века его существования. В нем находят свое место как иудейская литература эпохи эллинизма, так и различные философские течения (прежде всего традиции стоицизма и неоплатонизма), которые получают новое осмысление и развитие в рамках христианского учения. Склонность к аскетизму, которая присутствует в сирийском христианстве с самого раннего времени[1], вызывает к жизни литературу мистического и аскетического содержания – как оригинальную, так и переводную, и не случайно, что многие сочинения Евагрия Понтийского сохранились до нашего времени именно на сирийском языке.

Интерес к трудам «аввы Евагрия» в монастырях Сирии и Палестины в конце V – начале VI в., послуживший импульсом ко «второму оригенистскому спору», совпадает по времени с появлением корпуса текстов, приписанных имени Дионисия Ареопагита, ученика апостола Павла[2]. Эти тексты, возникшие под влиянием оригенизма Евагрия и неоплатонизма Прокла, получили широкое распространение как на христианском Востоке, так и на Западе[3], однако наиболее активный отклик они получают в среде сирийских церковных писателей[4]. Автор Дионисиева корпуса несколько раз указывает на то, что он получил знания не только от ап. Павла, но и от своего учителя (также ученика апостола), носившего имя «Иерофей» (Ἱεροθέος)[5].

© Ю. Н. Аржанов, статья, 2009.

[1] См.: *Vööbus A.* History of Ascetism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East. Vol. I: The origin of Ascetism; Early monasticism in Persia. Lovanii, 1958 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184; Subsidia 14); *Brock S.* Early Syrian Asceticism // Syriac Perspectives on Late Aniquity. London, 1984. Pp. 1–19.

[2] Греч. текст: Corpus Dionysiacum I–II / Hg. v. B. R. Suchla. Berlin, New-York, 1990–1991 [далее: CD]. О переводах Дионисиева корпуса на русский язык см. вступительную статью к переводу Дионисиева корпуса в данном сборнике.

[3] *O'Daly G.* Dionysius Areopagita // Theologische Realenzyklopädie. B. VIII (1981). S. 772–780.

[4] См.: *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos. Leyden, 1886. Pp. 1–9. Впервые на Дионисиев корпус ссылается монофизитский патриарх Севир Антиохийский около 510 или 518 г. Уже в 30-е гг. VI в. он был переведен на сирийский язык Сергием Решайнским. Подлинность авторства корпуса была поставлена под сомнение на Соборе 553 г., однако в последующие века, во многом благодаря авторитету Максима Исповедника, эти тексты получили всеобщее признание.

[5] О Божественных именах 2.9–11; 3.2 и др.

В корпусе указывается, что Иерофей был автором книги «Начала богословия» (θεολογικαὶ στοιχειώσεις), которая, впрочем, была неизвестна за пределами корпуса. Примерно в этот же период (начало VI в.) появляется текст, который носил имя учителя Дионисия Ареопагита. Псевдоэпиграфический характер книги стал очевиден достаточно рано, и по согласному свидетельству древних писателей ее авторство следует приписать сирийскому монаху и мистику Стефану Бар Судайли.

* * *

Стефан Бар Судайли (сир. ܣܛܦܢܐ ܒܪ ܨܘܕܝܠܝ *Stepānā bar Ṣūḏaylī*; ум. ок. 550 г.)[6] был сирийцем родом из Эдессы, который некоторое время провел в монастырях Египта, где познакомился с учением Оригена, а также с определенными формами гностицизма, характерного для части египетского монашества V–VI вв. Позднее он поселился в одном из палестинских монастырей, находившихся в постоянном контакте с Египтом. Видимо, уже в Палестине, где учение Оригена получило широкую популярность в среде монашества[7], он начал составлять свои сочинения, среди которых были тексты мистического содержания, а также комментарии к псалмам и песнопения[8].

Основные сведения о его личности и жизни мы узнаем из письма Филоксена Маббугского (ум. в 523 г.), одного из крупнейших противников Халкидона конца V – начала VI в., написанного им (видимо, между 512 и 518 гг.) к двум эдесским священникам, Аврааму и Оресту[9]. Филоксен пишет о том, что ранее он был знаком только с некоторыми комментариями «Стефана-писца» к псалмам, которые не вызвали у него больших подозрений. Позднее, однако, он познакомился с другими его сочинениями и обнаружил в них «нечести-

---

[6] См. о нем: *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… Pp. 6–9, 56–62; *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922. S. 167, 350–351; *Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos ascribed to Stephen Bar-Sudhaile. Oxford, 1927. Pp. 222–232; *Guillaumont A.* Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris, 1962. Pp. 302–332; *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit: Studien zum ‚Buch des heiligen Hierotheos' und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie. Wiesbaden, 2002. S. 7–26; *Bruns P.* Stephanus bar Sudaili // Lexikon der Antiken Christlichen Literatur. Freiburg u.a., ^{3}2002. S. 657–658.

[7] *Daley B. E.* What did "Origenism" mean in the sixth century? // Origeniana sexta: Origène et la Bible / Éd. par G. Dorival et A. le Boulluec. Leuven, 1995. p. 627–638.

[8] Один из псалмов, приписываемых Бар Судайли, был издан Карлом Пинггерой: *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit… S. 42–43. Другие тексты остаются неопубликованными.

[9] Отрывки опубликованы в: *Assemanus J. S.* Bibliotheca orientalis Clementino-vaticana. T. II: De scriptoribus syris monophysitis. Romae, 1721. P. 30–33. Полностью сир. текст с англ. переводом издан: *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… Pp. 28–48. См. также: *Jansma T.* Philoxenus' Letter to Abraham and Orestes concerning Stephen Bar Sudaili // Le Muséon. 87, 1974. Pp. 79–86.

вое и глупое учение, которое не только заслуживает быть названным ересью, но хуже, чем язычество и иудейство»[10].

Свое учение, утверждает Филоксен, Стефан воспринял от «Иоанна-Египтянина, которому некоторое время следовал»[11]. Очевидно, что речь идет об Иоанне из Апамеи, которого Филоксен упоминает в других своих посланиях и о котором также пишут Михаил Сириец и Феодор Бар Кони. Их свидетельства в целом представляют его взгляды как некую форму гностицизма[12].

Как пишет Филоксен, Стефан «приписывает себе откровения и видения, и [утверждает] что только ему было дано понять Писания правильно»[13]. Суть его учения состоит в том, что он «открыто уподобляет творение Богу и учит, что все будет подобно Ему»[14]. Таким образом, находившийся к тому времени в Палестине сириец претендовал на обладание скрытым знанием, раскрывающим мистический смысл «Писаний». Под последними, очевидно, подразумеваются прежде всего библейские тексты (хотя, как мы видим на примере *Ареопагитик*, это слово могло включать в себя также и творения церковных авторов, и философские сочинения). Основная же мысль Стефана прямо перекликается с идеей Оригена, развитой Евагрием, о том, что все творение должно прийти к единству с Творцом: «Будет одной природы с Богом»[15]. Для подтверждения этой идеи Бар Судайли, как Ориген и Евагрий, обращается к словам из 1 Кор. 15, 28.

Приводя характерный пример интерпретации Стефаном «Писаний», Филоксен указывает на то, как Бар Судайли толкует слова Христа из Лк. 13, 32: «Вот, Я изгоняю бесов и совершаю исцеления сегодня, и завтра, и на третий день завершу». «Следуя иудейскому учению»[16], согласно которому мир был сотворен Богом в течение шести дней, после чего была «суббота покоя», а «первый день» недели служит «завершением» процесса творения, Стефан заключает, что в «первый день» должно совершиться соединение Творца с творением, «потому что "Бог будет все во всем" (1 Кор. 15, 28), то

---

[10] *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… Pp. 28–29. Ср.: *Jansma T.* Philoxenus' Letter to Abraham and Orestes… P. 80.

[11] *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… Pp. 32–33.

[12] *Guillaumont A.* Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique… Pp. 316–338; *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit… S. 11–12.

[13] *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… Pp. 46–47.

[14] Ibid., pp. 30–31.

[15] Ibid.

[16] Указание на «иудейский» характер того или иного учения служит в ранней Церкви традиционным обвинением. Епифаний Кипрский обвиняет в «иудаизме» Павла Самосатского в «Панарионе». «Иудействующим» нередко называет Ария Афанасий. Это обвинение постепенно превращается в своего рода клише, за которым чаще всего нет смысла искать действительного влияния иудейских представлений на обвиняемых. Тем не менее в случае с Бар Судайли оно может служить указанием на его знакомство с иудейскими (прежде всего эллинистическими) текстами.

есть все будет в Боге – одна природа и одна сущность»[17]. Таким образом, Бар Судайли рассматривает «шестой день» как то состояние мира, в котором он находится после творения. Этот период должен завершиться «первым днем», когда он придет к единству с Богом, однако до этого мир пребывает в состоянии «отпадения» от Него, которое Бар Судайли называет словом «побуждение», или «движение»: «Он понимает, как он говорит, под шестым днем "побуждение" (*metzīnūṯā*), понятие же "побуждение" он перенял от монаха Евагрия»[18].

Филоксен сообщает также следующее: «Ко мне пришли надежные люди, которые рассказали, что они вошли в его келью и нашли, что на стене им было написано: "Вся природа соприродна сущности [Божества]" (ܟܠ ܟܝܢ ܟܝܢܐ ܗܘ ܕܐ̈ܝܬ ܒܗ *kul kyān kyānā hū d-ʾīṯūṯā*)». И поскольку это стало известно и его начали обвинять в богохульстве, «он удалил [эту надпись] со стены, но поместил ее тайно в свои писания»[19].

Епископ города Маббут завершает свое послание призывом к эдесским священникам проявить осторожность в отношении к сочинениям Стефана и не допустить их распространения среди вверенной им паствы – призыв, свидетельствующий о том, что у Бар Судайли в Эдессе уже мог сложиться круг почитателей, поскольку в другом месте послания говорится, что находившийся в Палестине сириец отправлял через своих последователей в Эдессу свои книги.

О существовании круга почитателей Бар Судайли свидетельствует и другое дошедшее до нас письмо, адресованное ему самому, которое принадлежит перу еще одного видного представителя антихалкидонского движения рубежа V–VI вв., Иакова Саругского (451–523)[20]. Епископ города Батнан обращается к своему адресату как к «другу Божиему» и хвалит его за то, что он «по милости Божией каждый день сеет добро»[21]. Впрочем, Иаков тут же предостерегает его от слишком большого увлечения «мечтами» и призывает: «Беги от пустых видений ночи и иди, возрадуйся в чудесном свете дня!»[22]. Очевидно, что к симпатии Иакова в отношении фигуры Бар Судайли примешивается тревога о его слишком сильном увлечении «видениями». Говоря о необходимости уклоняться от греха, епископ Батнана обращается к вопросу о том, сколько может страдать грешник за свои грехи – вопрос, на который Бар Судайли, видимо, предлагает собственный ответ, основанный на учении Оригена.

---

[17] *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… Pp. 32–33.

[18] Ibid., pp. 36–37. См. о понятии «побуждение» выше в связи с «Посланием к Мелании» Евагрия.

[19] Ibid., pp. 42–43.

[20] Сир. текст с параллельным англ. переводом опубликован в: Ibid., pp. 11–27. Сир. текст был переиздан с привлечением большего числа рукописей в: Iacobi Sarugensis epistulae quotquot supersunt / Ed. G. Olinder. Parisiis, 1937. (CSCO 110; Syri 57). Pp. 2–11.

[21] *Olinder G.* Iacobi Sarugensis epistulae… P. 2.

[22] Ibid., p. 3.

Возможно, что эти взгляды Стефана ко времени составления Иаковом послания еще не были известны, чем, очевидно, и объясняется общий доброжелательный тон его письма.

Упоминания о Стефане Бар Судайли содержатся в трех хрониках, появляющихся через несколько столетий после приведенных посланий: в «Хронике» Михаила Сирийца (1166–1199)[23], «Анонимной Хронике до 1234 г.»[24] и в «Церковной Истории» Бар Эбрея[25]. Из них мы, однако, не получаем никаких новых сведений о сирийском мистике.

О том, что Бар Судайли был автором «Книги Иерофея», впервые сообщает сирийский патриарх Кириак (был патриархом в 793–817 гг.) в ответах на вопросы, присланные ему неким диаконом Ишо[26]. В тот же период (конец VIII – начало IX в.) авторство «Книги Иерофея» приписывает Стефану крупный сирийский мистик и почитатель *Ареопагитик* Иоанн, епископ Дары[27]. В течение долгого времени после этого имя Стефана не появляется в источниках, и только несколько столетий спустя о нем как об авторе «Книги» вновь пишет Бар Эбрей в «Номоканоне» (ссылаясь при этом на свидетельство Кириака)[28], а также в некоторых других книгах.

Тот факт, что «Книга Иерофея» начинает связываться с именем Бар Судайли только спустя два века после его смерти, а также сравнение тех сведений, которые приводит о последнем Филоксен Маббугский, заставили ученых относиться к вопросу об авторстве книги с осторожностью. Первые исследователи фигуры и учения Стефана в целом опирались на утверждения Иоанна из Дары и Бар Эбрея. Артур Фротингем, впервые собравший воедино их свидетельства, а также детально проанализировавший их на фоне «Книги Иерофея», обзор которой он приводит в своем исследовании 1886 г., также приходит к выводу, что автором книги следует признать Бар Судайли. При этом Фротингем полагал, что обнаруживаемые в «Книге Иерофея» параллели с Дионисиевым корпусом свидетельствуют не о возникновении книги под влиянием последнего, но об обратной зависимости: а именно, автор *Ареопагитик* был знаком с сочинением Бар Судайли и отталкивался от него в написании своих работ[29]. Этот тезис Фротингема был принят и развит в 1892 г. А. Мерксом, однако спустя несколько лет исследователь Дионисиева корпуса Г. Кох

---

[23] *Chabot J.-B.* Chronique de Michel le Syrien. T. 4. Paris, 1910. P. 313.

[24] Anonymi auctoris chronicon ad 1234 pertinens / Ed. I.-B. Chabot. Louvain, 1916. (CSCO 82; Syri 37). P. 258.

[25] Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum / Ed. J. B. Abbeloos et T. J. Lamy. T. I. Lovanii, 1872. P. 221–222.

[26] The Synodicon in the West Syrian Tradition II / Ed. by A. Vööbus. Louvain, 1976. (CSCO 375; Syri 163). P. 182.

[27] В «Книге о воскресении тела». Соответствующий отрывок цитирует *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… P. 66.

[28] Текст приводится в изд.: *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… P. 65; *Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 163*.

[29] *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… Pp. 81–83.

смог убедительно доказать, что основу корпуса следует искать в неоплатонизме Прокла и что тексты Дионисия Ареопагита послужили одним из источников для «Книги Иерофея»[30].

В этом же был убежден и Ф. Ш. Марш, издавший в 1927 г. сирийский текст книги. Марш также полагал, что ее автором следует считать Стефана Бар Судайли, поскольку в ней «нет ничего, что не мог бы написать Стефан»[31]. В тексте «Книги Иерофея» Марш обнаруживает ряд мест, которые рассматриваются им как более поздние вставки, возникшие в ходе переписывания, однако он полагает, что в целом текст книги принадлежит перу одного автора[32].

В 2002 г. была издана докторская диссертация марбургского исследователя Карла Пинггеры, в которой автором был предпринят детальный анализ «Книги Иерофея». На его основе Пинггера выделяет в книге два слоя: основной (Grundschrift), который принадлежал перу Бар Судайли, и редакторский (Redaktionsschicht), присоединенный позднее к первому и развивший его[33].

* * *

«Книга святого Иерофея» разделена на 5 глав, обозначенных словом *mi'mrā* («слово, речение»). При этом книга довольно отчетливо распадается на три больших раздела[34]. Первый раздел охватывает первую главу и был назван Маршем «космологическим»[35]. Второй, наиболее объемный, включает в себя главы со второй по четвертую. Последний совпадает с небольшой по объему пятой главой книги.

В первом разделе автор прославляет «Божественное Благо», которое привело мир к бытию и управляет им и к единству с которым устремлено все творение. Это единство существовало от начала мира, однако творение отпало от него, в результате чего в нем появились различия («разделения»). Человек, рождающийся в этом падшем мире, изначально оказывается причастным его падшему состоянию. Однако он может устремиться к восстановлению утраченного единства с Богом и стать «божественным умом», вставшим на путь восхождения.

Описанию пути восхождения «божественного ума» к Высшему Благу посвящен второй раздел книги (начало этого раздела публикуется в данном издании). Автор вначале обращается к теме «природы» (которой посвящено много места в «Послании к Меланию» Евагрия),

---

[30] См.: *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit… S. 28–29.

[31] *Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 228.

[32] См.: Ibid., pp. 227–232.

[33] См. обзор «слоев» книги в изд.: *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit… S. 67–69.

[34] Обзор содержания «Книги Иерофея» приводится в изд.: *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… Pp. 91–111; *Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… Pp. 205–210; *Guillaumont A.* Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique… Pp. 311–318; *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit… S. 45–66.

[35] *Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… Pp. 204–205.

после чего начинает рассказ о различных сферах, сквозь которые поднимается «ум». Путь восхождения завершается в области, где он видит три креста, и с этого момента он полностью ассоциирует себя со Христом и проходит через все этапы Его страданий: распятие, смерть, погребение и воскресение. После этого «уму» предстает древо зла, корни которого находятся в глубинах преисподней. К этим корням начинается его нисхождение, во время которого его одолевают злые силы, однако Христос, «Высший Ум», восстанавливает его в том же положении, с которого началось его восхождение. Получив мистическое крещение, «ум» полностью сливается со Христом и благодаря этому входит в рай, чтобы вкусить плодов древа жизни. Затем происходит второе восхождение. Достигнув небес, он вновь спускается в преисподнюю, вступая в борьбу и побеждая противников Христа. В самых глубинах преисподней он встречает ту же «сущность», что он созерцал вверху, и понимает, что она обнимает собой все творение. Тогда очистившийся «ум» достигает полного единства с самим собой и сливается с Высшим Благом.

Третья часть книги, самая краткая, посвящена теме будущего единства Бога с творением, когда исчезнут все различия между «сущностями», и даже злые духи будут причастны всеобщему единству. Произойдет слияние «ипостасей» внутри Божества, так что останется единая «сущность». Книга заканчивается набором афоризмов, похожих по стилю на «Гностические главы» Евагрия и, возможно, стилизованных под эту книгу.

* * *

«Книга Иерофея» вобрала в себя большое количество традиций. Некоторые из них были отмечены у Стефана Бар Судайли уже Филоксеном Маббугским в послании к эдесским священникам. Филоксен называет «монаха Евагрия» как автора представления о первом «движении»[36], пишет о гностике «Иоанне Египтянине» (Иоанне Апамейском) как учителе Стефана[37], а также о следовании им «иудейскому учению»[38].

«Книга Иерофея» прежде всего служит отражением популярности трудов Евагрия в среде палестинского монашества в начале VI в. В духе оригенизма Евагрия написан первый раздел книги, в котором идет речь об отпадении умных сущностей от первоначального единства с Высшим Благом («движении») и стремления творения к восстановлению этого единства. К Евагрию, очевидно, восходит и рассуждение о различных состояниях в их отношении к «природе». Говоря о духовном совершенствовании человека («практике»), Евагрий использует выражение «восхождение ума к Богу»[39], хотя он никогда не представляет его столь наглядно, как автор «Книги Иерофея».

---

[36] *Frothingham A. L.* Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic… Pp. 36–37.

[37] Ibid., pp. 32–33.

[38] Ibid., pp. 34–35.

[39] Ср.: О молитве 35: PG 79, 1173.

Евагрий прибегает к этому выражению, говоря о молитвенной практике, которая, несомненно, занимала большое место в жизни Стефана Бар Судайли, основная часть которой прошла в египетских и палестинских монастырях. Во втором разделе «Книги Иерофея» много внимания уделено теме Креста и мистическому отождествлению очистившегося «ума» с Распятым, с Его страданием, смертью и воскресением. Гео Виденгрен предположил, что за этими образами стоит монашеская практика созерцания Креста (изображенного или умственно представляемого) и медитации о Страстях Христовых[40].

Пребывание Стефана в монастырях Египта и общение с «Иоанном Египтянином» объясняет очевидные переклички «Книги Иерофея», с одной стороны, с гностическими текстами[41], а с другой стороны – с иудейской эллинистической литературой, оказавшей влияние на раннехристианский гностицизм. В особенности космология «Книги Иерофея» обнаруживает параллели как в апокалиптической литературе периода Второго Храма, так и в гностицизме. Через египетское монашество, воспринявшее в себя иудео-христианскую культуру Египта первых веков христианской эры[42], Бар Судайли мог познакомиться и с Александрийской экзегетической школой, в которой были известны труды Филона, составленные в духе среднего платонизма[43].

Влияние последнего, однако, прослеживается в «Книге Иерофея» не столь очевидно, как влияние неоплатонической философии Плотина и Прокла. Посредническую роль при этом играет корпус *Ареопагитик*, которому мы, очевидно, в целом обязаны появлением «Книги Иерофея». Именно в *Ареопагитиках* впервые появляется имя Иерофея, духовного наставника Дионисия Ареопагита, и говорится

---

[40] *Widengren G.* Researches in Syrian Mysticism: Mystical Experiences and Spiritual Exercises // Numen. 8, 1961. Pp. 161–198 (особенно p. 169 ff.).

[41] В тексте приводится цитата из «божественного Варфоломея», источник которой не установлен, но которая связывает нас с гностической по содержанию литературой, носящей имя этого апостола (см.: Les apocryphes coptes. Première partie: Les évangiles des douze apotres et de saint Barthélemy / Publ. et trad. par. E. Revillout. Paris, 1904 (Patrologia Orientalis II/2); *Budge E. A. W.* Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt. London, 1913; *Schneemelcher W.* (Hg.). Neutestamentliche Apokryphen. Bd. I. Tübingen, 1990. S. 424–440). Кроме того, «Книга Иерофея» обнаруживает параллели с «Откровением Варуха» и «Откровением Павла» (рус. пер.: Апокрифические апокалипсисы / Пер., вступ. статья и комм. М. и В. Витковских. СПб., 2003), а также с трактатом «Pistis Sophia» (рус. пер.: Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / Пер. и комм. А. И. Еланской. СПб., 2004).

[42] См. в связи с этим: *Іурье В. М.* Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000. Сс. 45–48.

[43] См.: *Диллон Д.* Средние платоники. СПб., 2002. с. 143–188. Особенно интересно в связи с «Книгой Иерофея» сочинение Филона «О призвании Авраама», в котором путешествие патриарха толкуется Филоном как путь «ума» (νοῦς) к Богу на пути очищения и отказа от чувственного восприятия.

о том, что он был автором текстов мистического содержания. К. Пинггера выдвигает предположение, что «Книга Иерофея» служит попыткой согласовать идеи Евагрия и Макария Египетского с системой представлений *Ареопагитик* в контексте палестинских споров о значении последних в 520–530-е гг.[44]

«Книга Иерофея» соединяет в себе все перечисленные традиции в оригинальное единство, в котором на теоретическую основу платонизма и оригенизма в форме учения Евагрия накладывается образная система иудейской эллинистической литературы и «небесной иерархии» *Ареопагитик*. Результатом этого соединения становится рассказ о путешествии очистившегося «ума» через различные уровни мироздания, в котором в зримых образах воплощается монашеская практика молитвы.

* * *

Среди дошедших до нас рукописей «Книги Иерофея»[45] одна (British Museum Add. 7189) рассматривается как наиболее древняя и надежная. Она содержит полный текст книги, а также комментарий на нее патриарха Феодосия I (887–896 гг.) и несколько других добавлений. Рукопись датируется XIII в., и в ее колофоне рассказывается об обстоятельствах ее появления[46]. Некий монах сирийского монастыря мар Маттай сообщает, что около 1269 г. он обратился к «католикосу мар Григорию, свету Востока» с просьбой разыскать для него «Книгу святого Иерофея» с комментарием патриарха Феодосия. Речь идет о Григории Бар Эбрее, который с 1264 г. стал «мафрианом» Востока. Бар Эбрей исполнил просьбу и после разысканий «в областях и монастырях Запада» привез в монастырь Мар Маттай копию книги. Ее текст был исправлен и отреставрирован, часть листов в середине книги была заменена новыми[47]. Позднее эта рукопись стала для Григория Бар Эбрея тем текстом, которым он пользовался при составлении собственного комментария к «Книге Иерофея». Она была взята Маршем за основу при публикации сирийского текста, и этот принцип сохранен в данном переводе. В примечаниях она сокращается литерой «*A*».

Помимо рукописи BM Add. 7189, которая выступает для нас основным свидетелем текста, Ф. Ш. Марш использовал в своем издании еще два манускрипта, которые, возможно, служат списками с этой рукописи. Один из них также находится в Британском Музее (BM Oriental 1017) и содержит текст «Книги Иерофея» в том виде, как он был скомпонован Бар Эбреем, а также написанное им введе-

---

[44] *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit… S. 143–152.

[45] Обзор всех известных к 2000 г. рукописей приводит К. Пинггера: Ibid., pp. 67–69.

[46] Текст колофона приводится в изд.: *Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… Pp. 194–195.

[47] См.: *Wright W.* Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum. Part 3. London, 1872. P. 1205.

ние к книге и комментарии. Вероятно, эта рукопись была составлена в 1270-е гг. В примечаниях к переводу она обозначается латинской литерой «*B*». Помимо нее Марш использовал рукопись, находящуюся в Семитском музее Гарварда (Sem. Mus. 4009), которая была составлена, как сообщает колофон, в 1795 г. Она содержит, среди других текстов, весь текст «Книги Иерофея» с различными комментариями к ней. В подстрочных примечаниях она обозначается литерой «*H*».

Комментарии патриарха Феодосия и Бар Эбрея служат для нас дополнительными свидетелями текста книги, поскольку приводимые в них цитаты подчас отличаются от основного текста и в некоторых случаях позволяют его исправить[48]. В примечаниях к переводу эти варианты обозначаются сокращением «*Комм.*».

Приводимый ниже перевод «Книги Иерофея» представляет собой отрывок из второго «речения» (второй главы) и основывается на издании Марша[49].

Ю. Н. Аржанов

[48] Отрывки из этих двух комментариев были изданы и переведены Ф. Ш. Маршем: *Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… Pp. 152*–159*, 169*–172* [сирийский текст], 161–172, 176–182 [английский перевод].

[49] См.: Ibid., pp. 22*–47* [сирийский текст], 26–52 [английский перевод].

КНИГА СВЯТОГО ИЕРОФЕЯ[1]

Второе речение[2] святого Иерофея

Голова[3] и начало второго речения. Слово святого Иерофея о сокровенности благих вещей

Ты же, о мой сын[4], «войди в твою внутреннюю комнату, затвори твою дверь» (Мф. 6, 6) и «испей воды из твоего колодца и струй из твоего источника» (Притч. 5, 15). «Пусть они будут только для тебя одного, и чужой да не пьет с тобой» (Притч. 5, 17). Не спи в городе, оставив семя твое в поле, чтобы не пришел враг[5] и не посеял тебе в поле плевел[6]. Не оставляй же и эти слова и не открывай их перед теми умами[7], которые не очистились, чтобы не стать тебе повинным в том, что сказано: «Не клади камень преткновения перед слепым» (Лев. 19, 4). Почему? Потому что «человек душевный не принимает духовных [вещей], ибо они противны ему»[8]. А если они противны ему, то для чего ты принесешь их ему, давая смертельный яд больному? Но молись усердно и проси Благого, дабы ты мог прийти к полному совершенству, полнота которого объединяет [тебя] с Благим. Не подобает же быть сокрытому от тебя, о мой сын, тому суждению, которое захватывает умы, когда они раскрывают такое ви́дение[9].

© Ю. Н. Аржанов, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд.: *Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos ascribed to Stephen Bar-Sudhaile (c 500 A. D.) with extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the «Book of Excerpts» and other works of Gregory Bar-Hebraeus / Syriac texts, edited from mss in the Brit. Mus. and the Harvard Semitic Museum, translated and annotated, with an introduction and indexes. Oxford, 1927 [переиздано фототипическим способом: Amsterdam: APA-Philo Press, 1979].

[2] Сир. *mī'mrā*: «речение, высказывание».

[3] Сир. *rīšā*: «голова, верхушка», а также «начало».

[4] Фиктивным адресатом текста, очевидно, выступает Дионисий Ареопагит.

[5] Так в рукописях *B*, *H* и *Комм.*; в *A*: «чужак-враг». *Комм.*: «чтобы не пришел враг во время твоего сна».

[6] Ср.: Мф. 13, 25.

[7] Сир. *hawnā*, греч. νοῦς.

[8] Несколько измененная цитата из 1 Кор. 2, 4 по Пешитте: «Человек же душевный не принимает духовных [вещей], ибо они для него глупость».

[9] Сир. *te'āwrīyā*, от греч. θεωρία. Этим понятием в «Книге Иерофея» обозначается мистическое понимание, проникновение в скрытый смысл видимых явлений. Марш полагает, что это слово иногда выступает в тексте синонимом сир. *rā'zā* «тайна». О том, что высшей формой знания служит «созерцание», пишут уже Платон (см.: Федон 247b–252a) и Аристотель (см.: Никомахова этика 10.7). Для Аристотеля θεωρία выступает формой знания,

Глава[10] вторая. О том, что подобает хранить тайны, и о падении

Знай же, о мой сын, что я видел многих людей, у которых происходило быстрое падение с небес[11] при раскрытии этой божественной тайны[12]. Также я, с Господом нашим, видел сатану и человека, подобного ему, которые пали с небес, подобно молнии[13]. Потому, сын мой, прославь в совершенном и таинственном молчании[14] то, что животворит тебя. И посмотри на муравья и поучись из путей его – как он собирает свой хлеб и прячет свою пищу, а также на устрицу, которая не могла бы вырастить жемчужину, если бы не пряталась в глубине[15]. Рассмотри это и поступай [так же], и ты оживишь душу твою.

Глава третья. О славах нашего прославления[16]

Приступим же теперь к божественной теме и посмотрим на то, каким подобающим для них славословием мы можем прославить наши обители[17], будь то по природе или выше природы[18]. Мне же кажется подобающим говорить без слов и познавать без рассудка то, что превышает слово и непостижимо для рассудка, что есть сокровенное молчание и тишина тайн, что разрушает чувства и избегает форм[19], что стремится, спокойно и таинственно, к тому совершенному и изначальному Единству, которое [объединяет] с первым

наиболее полно соответствующей «природе» и человека, и Бога (см.: Никомахова этика 10.8). Это представление проходит через всю платоническую философию и развивается Евагрием в контексте размышлений о духовном совершенствовании человека. В антиохийской традиции понятием θεωρία обозначается аллегорическое толкование Писания, раскрытие его «духовного» смысла. Ср. также в связи с этим раздел, посвященный θεωρία в *Ареопагитиках*: О церковной иерархии 3 (CD II, 81–94).

[10] Сир. *qepale'wān*, от греч. κεφάλαιον: «глава, раздел».

[11] Так в рукописи *A* и *Комм.*, в *B* слово неясно.

[12] *B* и *H*: «этих божественных тайн».

[13] Ср.: Лк. 10, 18.

[14] Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии 1.1 (CD II, 142).

[15] Ср. пример муравья в Притч. 6, 6 и 30, 25. Образ жемчужины в Новом Завете: Мф. 13, 45–46. См.: также «Евангелие от Фомы», логии 80 и 113. В составе «Деяний Фомы» сохранилась «Песнь о жемчужине», которая считается одним из самым ранних текстов, написанных на сирийском языке.

[16] *H*: «О Песне Песней».

[17] Ср.: Ин. 14, 2.

[18] Здесь используются те же выражения, что и в сирийском тексте «Послания к Мелании» Евагрия, см.: Послание к Мелании 36 и далее, а также комментарии к ним. Автор «Книги Иерофея», опираясь на Евагрия, значительно расширяет набор состояний в отношении к «природе».

[19] Используемые здесь выражения находят прямые параллели как у Евагрия, так и у Дионисия Ареопагита и позволяют увидеть, как эти два источника сплетаются в единое целое в философской системе «Книги Иерофея». Ср.: *Евагрий*. О молитве 67–68: PG 79, 1181; *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 1.1 (CD I, 109).

сущностным Благом[20], а также к тому совершенному и святому Соединению, о котором наш божественный учитель написал: «Тот, кто соединяется с Господом, тот с Ним один дух» (1 Кор. 6, 17), – ибо там, где Единый, разделение уже не властно[21].

Эти вещи, о мой сын, – для меня и для тех, кто подобен мне. Для меня сейчас – очищение и искупление, а после этого мне [надлежит] подойти к ним[22].

Итак, скажем сейчас о побуждении[23] и об очищении. Прежде скажем о первом побуждении, названном нами «понижающим». Оно [состояло] в исхождении[24] из природы, которое произошло по небрежности[25]. При этом его мера не была единой, но множественной в соответствии со [степенью] небрежности. Поэтому некоторые из побуждений обречены на возвращение, а некоторые из них – на рост. Так что в том понижающем побуждении нам требуется такое противодействие, которое обратит нас в обратную сторону. А при побуждении возвышающем ум нуждается в росте, который приведет нас к изначальному. Если же в том понижающем побуждении у нас, от бесов, происходит рост, то это явное указание на то, что мы связаны с князем [мира][26]. А если в том возвышающем побуждении мы обретаем рост, то и это знак помощи[27].

Глава четвертая. О природном побуждении

Природное же побуждение происходит тогда, когда ум оставляет имя детства. Так, когда апостолы приобрели обращенность к при-

---

[20] О высшем Благе см.: *Платон.* Тимей 29e; *Плотин.* Эннеады 1.6.7, 1.7.

[21] Представление о Боге как «Едином» находится в центре философии Плотина (ср.: Эннеады 5.4; 6.4, 6, 9), а также занимает важное место в трудах Оригена и Евагрия, которые основывают на нем учение о том, что все творение в конце дней вернется к единству с Творцом (см.: *Ориген.* О началах 3.6 и *Евагрий.* Послание к Мелании 22–30). Этой теме посвящен последний раздел «Книги Иерофея» (4.21–5.3).

[22] Автор говорит о необходимости совершить очищение и покаяние, прежде чем начинать размышлять на указанные темы. «Пути восхождения», о котором автор будет говорить далее, предшествует, таким образом, этап внутренней подготовки. Евагрий пишет о том, что не всякий ум, но только «чистый» способен возвыситься до «видения Бога», см.: Послание 56.2 (*Frankenberg W.* Evagrius Ponticus. Berlin, 1912. S. 602; *Evagrios Pontikos.* Briefe aus der Wüste // Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriel Bunge. Trier, 1986. S. 271–272).

[23] Сир. *zaw'ā*, буквально «движение». Ср.: *Евагрий.* Послание к Мелании 35 и далее, учение которого автор «Книги Иерофея» очевидным образом развивает.

[24] В рукописи *H* и *Комм.*: «в падении».

[25] Ср.: *Евагрий.* Послание к Мелании 24 и комментарий к нему.

[26] Сир. *'rkōnā*, от греч. ἄρχων. Ср.: Ин. 12, 31 и 14, 30, где дьявол назван ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, что передано в Пешитте как *'rkōnā d-'ālmā*.

[27] На этот раз – от Бога.

роде[28], пока они еще не оставили природу, наш Господь сказал им: «Дети, есть ли у вас что-то, чтобы поесть?»[29] Сказал же Он это, [чтобы увидеть], могли ли они в тот момент вкушать [твердую] пищу, поскольку молоко – еда младенцев. Итак, все, кто находятся в своей природе, способны только пить, а есть – нет, ибо хлеб не для всех людей.

Глава пятая. О побуждении, которое после природы

Когда те, кто еще пребывают в природе, стремятся к тому, чтобы жить праведно, то о таком побуждении говорится, что оно «после природы». У этого побуждения очень много различий, так что иногда [движимый им] называется ангелом, а иногда – выше ангела. Ибо если ничто не станет причиной его обращения назад, то он даже достигнет Единения.

Глава шестая. О побуждении, которое вне природы

Те же, кто, еще пребывая в природе, приобретают начало [движения] ко злу, называются сначала грешными, злыми, нечестивыми и порочными, а позднее – животными и скотами[30]. Такое побуждение называется «ниже природы».

Глава седьмая. О побуждении, которое выше природы

Когда же ум движим побуждением, которое «выше природы», то это не вполне то же, что побуждение, которое «после природы». Ибо у последнего очень много различий, так что [движимый им] называется праведником и святым, а иногда – именами сущностей, которые выше имен. Но все они имеют формы[31]. А побуждение, которое «выше природы», – это движение спокойное и молчаливое, путь без дороги, познание, которое возвышается над формами, однако не приводит к смешению[32]. И поскольку в нем есть недостаточность, оно называется «побуждением». Но так как оно существует вне форм, то о нем говорится, что оно «выше природы».

---

[28] *B*: «к природе детства».

[29] Ср.: Лк. 24, 41; Ин. 21, 5.

[30] Ср.: *Платон.* Тимей 42c: «Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу...». См. также: *Ориген.* О началах 1.5.5 (окончание в версии Иеронима).

[31] Сир. *ba-ḏmūṯē*. Как предполагает Марш, это означает, что эти существа не выходят за пределы обычного, немистического, опыта (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos... P. 30).

[32] Здесь используется глагол *ḥbaḳ*, от которого образовано существительное *ḥḇīḵūṯā* «смешение», занимающее очень важное место в «Книге Иерофея». Для автора книги целью всего творения служит конечное соединение с Творцом (ср. у Евагрия) и «смешение» с Ним (см.: *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit... S. 107–117).

Глава восьмая. О побуждении, которое за пределами природы

Об этом побуждении, сын мой, едва ли знает хоть один из умов, который не спускался бы в обитель демонов. Но там тебе его будет легко рассмотреть. Есть умы, которые называются [существующими] «вне природы», а демонов я называю [существующими] «за пределами природы». Ибо при том побуждении, которое «после природы», ум пребывает в нашем мире, как бы это ни происходило. Если же [побуждение] «за пределами природы», то он находится не в нашем мире и не в том мире, где святые, но в той тьме внешней, что представляет собой населенные места под землей. Возможно даже, что у него происходит своего рода соединение с князем [мира]. Потому что он полностью отрывается от природы Блага, так что в нем нет ничего от нее.

Глава девятая. О трех сущностях бесов, которые есть в нашем мире

О природе бесов, которые под землей, о том, сколько их и кто они, а также о том, что они делают, мы сейчас воздержимся[33] [говорить], поскольку в своем рассказе о нисхождении ума мы расскажем об этом[34]. Теперь же поговорим об этом мире. Мне не нравится то, что стремятся утверждать некоторые люди – что вся славная природа и чины[35], расположенные в порядке и святые во всем, находятся с нами в нашем мире. Они же говорят не как провидящие[36], но под действием того заблуждения, что имеет власть над ними. Есть только три сущности у всех бесов, господствующих в нашем мире. И я скажу божественно, без страха, что ни один ум, не получивший очищения, не был способен освободиться от них. Один лишь божественный ум[37] может быть от них свободен. Ибо Писание говорит, что если человек совершает грех, тогда он становится рабом греха[38]. Итак, нам открыто, что если он грешит, то он подчинен им. Тот, кто

---

[33] Сир. *šbaq*, букв. «оставлять, бросать». Марш предлагает исправить на *šteq* «хранить молчание».

[34] См.: Книга Иерофея 3.3, 4.7–11.

[35] Т. е. ангелы.

[36] Уже в Ветхом Завете пророк Божий называется «провидцем» (ср.: Ам. 7, 12; 2 Цар. 24, 11 и др.). У Евагрия подлинное знание выражается в «видении» Бога, ср. его «Послание» (27.2–4), где в качестве примера выступает Моисей, говоривший «лицом к лицу с Богом». Далее следует утверждение, что «смирение делает ум видящим» (*Frankenberg W.* Evagrius Ponticus... S. 584; *Bunge G.* Evagrios Pontikos... S. 239–240).

[37] Это определение в «Книге Иерофея» относится к тому человеку, который встал на путь очищения. Представление о том, что именно ум служит подлинным отражением природы человека, восходит к Аристотелю (Никомахова этика 10.7) и получает развитие в среднем платонизме и неоплатонизме (см.: *Плотин.* Эннеады 1.4, 7). Прокл в «Первоосновах теологии» § 119 (ср. также § 129) пишет, что «божественным» называют ум, «причастный богам».

[38] Ср.: Ин. 8, 34.

не стал свободен для Бога, находится в рабстве у князя [мира]. Когда же придет князь [мира], то не только что-то имеет он в [грешнике][39], но получает его целиком.

Из сущностей бесов, которые с нами, нам также возможно дать пример падения из Природы[40]. Ибо на три части разделено все пространство от земли до неба, и каждая из тех сущностей имеет власть над одной из частей[41]. И это, видимо, то, о чем одним из [бесов] было сказано нашему Господу: «Вся власть над этим находится в руке моей»[42].

Глава десятая. О первой сущности

Первая сущность управляет всем пространством от земли до облаков. Второй же положен предел и [дана] власть на всем пространстве от облаков до солнца. Третья – от солнца и до тверди [небесной]. Знай же, о мой сын, что в соответствии с [мерой] падения из Природы каждая из них получила свое место и положение. Ибо я вижу, что сущность, которая над землей, гораздо темнее, чем сущность, которая выше ее, и что та в свою очередь – гораздо темнее, чем та, что выше ее. Я вижу, что сущность, которая над солнцем, гораздо светлее и чище, чем все сущности бесов. Возможно также, что противоборство уму, которое она совершает, меньше, чем у других. Ибо противоборство, которое оказывает умам сущность, находящаяся над землей, особенно тяжелое и горькое. Слабее же его та борьба, которую совершает с ними вторая сущность.

Глава одиннадцатая. О законе, согласном с природой

Когда ум направляется законом, то это происходит «по природе», и с ним борются бесы той сущности, которая над солнцем, как те, чья злоба наименьшая. Когда же с ним происходит побуждение, которое «после природы», то в борьбу с ним вступают две сущности демонов. А когда ум становится достоин восхождения, тогда [все] три сущности, описанные мной, выступают против него и стремятся погубить. Ибо они желают того, чтобы вся природа Блага обратилась

---

[39] Ср.: Ин. 14, 30.

[40] Т. е. степени отпадения от Блага. Ср. гл. 3, где говорится о «первом побуждении». Другие состояния сущностей рассматриваются как результат большего или меньшего отпадения от благой природы. См. в связи с этим: *Ориген.* О началах 1.6.2–3.

[41] Представление о том, что «князь мира» имеет власть в поднебесном пространстве (в «воздухе»), мы находим в Новом Завете, см.: Еф. 2, 2, ср. также: Лк. 11, 24. К. Пинггера полагает, что разделение этого пространства на три части в «Книге Иерофея» отражает учение Евагрия о том, что существует три вида бесов, которые соответствуют трехчастному делению человека на тело, душу и ум (*Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit… S. 73). Прокл в «Платоновской теологии» пишет о триаде «богов», которые находятся «ниже небесного круга» (4.7, 25).

[42] Ср.: Лк. 4, 6.

в их подобие, и поскольку им не приносит радости и они не желают того, чтобы кто-то избежал их власти, но – чтобы [тот] облекся в их покрывала. Ибо они знают, что когда он обращается к Господу, то покрывало снимается[43].

Глава двенадцатая. О том, что Господь не хочет погибели нечестивых[44], но призывает их обратиться к Нему

…божественного ума[45], о том противодействии, которое воздвигает на него враждебная природа, а также о поражении могущественной природы[46] враждебных сущностей. Итак, мы говорим, что исполнением служения и полнотой труда умов [выступает] славное восхождение[47]. Ибо Бог, благой и управляющий живущими, как разумными, так и не имеющими разума, не позволяет уму пасть, но призывает [его] обратиться, приближает и принимает [его]. Те же, кто принял в себя славные блага, утверждаются в стремлении идти к Благу. Тогда они оставляют ту работу, которая была у них, и устремляются, достойно и свято, в славный и божественный путь[48], чтобы достичь единства, насколько возможно, с первым Благом, которое от начала, и осторожно продвигаются вперед, не останавливаясь, чтобы находиться с ним и в нем.

Глава тринадцатая. О единстве природы в [уме]

Тем, кто хочет возвыситься над нашим миром, необходимо объединить благую природу, которая в них, с ней самой. Ибо если они не устранят противопоставление из места [пребывания] ее, то она[49], видимо, будет продолжать находиться в том месте, где нет противо-

---

[43] Видимо, под «покрывалами» автор здесь имеет в виду «одежды» тела, ср. гл. 13, где тело и душа называются «одеждами нечистыми».

[44] *Комм.*: «людей».

[45] Начало предложения, очевидно, утеряно. В таком виде текст, однако, сохранился во всех рукописях.

[46] *B*: «от могущественной природы».

[47] Т. е. основной целью и исполнением всей аскетической практики просвещенных («божественных») умов выступает восхождение к созерцанию высших ценностей и Самого Бога – идея, которая присутствует уже у Платона (см. диалоги «Пир» и «Федр») и Плотина (см.: Эннеады 1.3; ср. также: *Прокл.* Платоновская теология 4.9 [4.27.10]) и которая получила развитие в монашеской литературе. У Евагрия это, с одной стороны, молитвенная практика (ср.: О молитве 35), а также «умный путь» всей жизни человека как очищения и приближения к Богу (ср.: Гностические главы 5.43). В трактате «Pistis Sophia» говорится о том, что душа поднимается ввысь «светлым потоком» (*Еланская А. И.* Премудрость Иисуса Христа… С. 110).

[48] Буквально: «бег, скачка».

[49] В рукописи *A* и *Комм.* здесь стоит предлог «с», который, однако, оказывается не связан с остальным текстом.

поставления[50]. Знай же, что тело – дом души, а душа – облачение для ума[51]. Поэтому душе подобает украшать свой дом, а уму – свое место. Так она сможет взойти на небо, куда ради нас взошел Христос. Если же в нас будет обнаружено нечто от князя [мира], то как будем мы достойны того, чтобы созерцать Отца? Я видел многих среди умов, которые восходили ко Кресту, но падали, поскольку их одежды были нечисты. Одеждами нечистыми я назвал тело и душу, которые не очистились. Но мы оставим эти темы для рассказа об очищении[52].

Ты же, сын мой, храни молчание об этом восхождении, ибо «кто поверит слышанному от нас», кроме того, кому «открылась мышца Господня» (Ис. 53, 1)?[53] Ибо когда происходит восхождение[54], то тело немеет, словно мертвое, душа же тонет в уме. А он в действительности становится телом, ибо он умирает, как написано, что «он вновь будет жить для Бога»[55]. Тело же, которое из земли, он оставляет на земле. И он простирается, божественно и свято, без изменений, вплоть до тверди [небесной]. Будучи вознесен, он оставляет и забывает все, что на земле. О том же, как он был вознесен, рассказывает нам апостол, когда говорит, что он «был восхищен до третьего неба», а также: «даже до рая» (2 Кор. 12, 2; 4). Он говорит «восхищен», но больше ничего не сообщает, в том числе о борьбе, в которую вступает ум перед твердью. Также написано: «знаю человека», который не вел такой борьбы. Потому как я видел многие умы, против которых не велась такая[56] борьба. И других, которые очень много претерпели[57], прежде чем миновать твердь.

Когда же ум подвигается к восхождению, те три сущности собираются[58], чтобы одолеть его. Он же божественно укрепляется и чудесно получает силу, и «поражает своих врагов сзади, и сраму вечному предает их»[59]. То есть он говорит: «Тогда в тесноте[60] Господа я призову» (Пс. 17, 7[61]). И еще: «Господь избавит меня от врагов

---

[50] Тот, кто стремится к единству с высшим Благом, должен, таким образом, прежде устранить противоположности в себе самом, что позволит ему стать «единым» внутри себя.

[51] На полях в *A* добавлено: «А ум – дом Божий». Ср.: *Платон.* Тимей 30b, а также: *Евагрий.* Послание к Мелании 15.

[52] Ср. гл. 22, которой завершается переведенный отрывок.

[53] Речь идет о мистическом откровении.

[54] В *Комм.* добавлено: «к Уму».

[55] Ср.: Гал. 2, 19.

[56] *B*: «тяжелая».

[57] В рукописи *B* добавлено: «и вели борьбу». Ср. в связи с борьбой против ума: Pistis Sophia 96, 97 (*Еланская А. И.* Премудрость Иисуса Христа... Сс. 110, 113) и *Ориген.* О началах 1.6.3.

[58] В *Комм.* добавлено: «вместе».

[59] Пс. 77, 66 [Пешитта: 78, 66].

[60] *Комм.* и *B*: «в тесноте моей» (что точнее отражает текст Пешитты). Пешитта: 18, 7.

моих»[62]. И еще: «Ты не предашь разрушению душу, свидетельствующую о Тебе»[63]. И тогда Он словно обращается к нему: «Я, Господь, отвечу ему»[64]. И еще: «Во время тесноты Я отвечу тебе»[65]. И: «Когда Я укреплю тебя, ты прославишь Меня»[66]. И Господь прострет руку Своей благости и возведет ум к тверди [небесной]. Тогда же над ним исполнится, божественно и возвышенно, все то, что совершается для Господа нашего.[67] И он увидит небо открытым[68] и ангелов первой стражи, как будто говорящих ему: «Поднимите, врата, верхи ваши», – и будет ответ на это: «Чтобы вошел царь славы» (Пс. 23, 9)[69].

Глава четырнадцатая.
О трещине в тверди

Твердь предстает уму в виде очень слабого света. Ибо ее природа была сгущена от излияния света[70]. Эта твердь, что была «преградой посреди» (Еф. 2, 14), разрывается перед умами, первым же разорвал ее Христос[71]. Когда же ум оказывается достойным того, чтобы взой-

---

[62] Буквально: «...попросит у меня...». В такой форме эта фраза не встречается в Пешитте. Похожие выражения, однако, нередко используются в Псалмах, ср.: 17, 4; 49 [Пешитта: 18, 5; 49]; 30, 16 [Пешитта: 31, 16] и др.

[63] Такой фразы также нет в Пешитте. Ср. похожие выражения в Пс. 33, 23 [Пешитта: 34, 23]; 85, 2 [Пешитта: 86, 2]; 114, 4 [Пешитта: 116, 4].

[64] Иез. 14, 4; 7.

[65] В такой форме этих слов нет в Пешитте, ср.: Иер. 33, 3.

[66] Таких слов нет в Пешитте, ср.: Ис. 41, 10 и Зах. 10, 12.

[67] Т. е. с умом на пути восхождения происходят те же события, что произошли с Иисусом во время Его земной жизни. Таким образом, происходит уподобление ума Христу. Ср. гл. 21: «...ибо мы во всем должны походить на Того, Кто стал подобен нам» (см. в связи с этим статью Г. Виденгрена).

[68] Ср.: Откр. 19, 11.

[69] Пешитта: 24, 9. В апокрифическом Евангелии от Никодима эти слова псалма приводятся при описании того, как Иисус входит в ад во время Своего трехдневного пребывания во гробе. О том, что тайнозритель, поднимаясь на небеса, проходит через некие «врата» (которые, как правило, находятся в «тверди»), сообщается в гл. 2 «Откровения Варуха» (Апокрифические апокалипсисы / Пер., вступ. статья и комм. М. и В. Витковских. СПб., 2003. Сс. 142–143), гл. 10 «Завещания Авраама» (Там же, с. 169) и Pistis Sophia 1.12 (*Еланская А. И.* Премудрость Иисуса Христа... С. 16).

[70] *H*: «Ее природа была создана от излияния света». В Pistis Sophia 3.139 Иисус в беседе с учениками говорит, что «Архонты, Божества и Силы» возникли «из материи света Сокровищницы» (*Еланская А. И.* Премудрость Иисуса Христа... С. 167). По представлению Евагрия, достигший бесстрастия ум (νοῦς) приходит к тому, что во время молитвы «созерцает собственный свет» (см.: Практик 64: 648 (Guillaumont), а также *Antirrheticus* 6.16: 524 (Frankenberg)).

[71] В Пешитте тот же глагол *tra*ᶜ используется при описании разрыва завесы в Храме (перед Святая Святых) после смерти Иисуса на кресте, ср.: Мф. 27, 51 и Мк. 15, 38. Представление о том, что крестная смерть Иисуса восстановила разрушенную связь человека с Богом, разорвав существовав-

ти выше тверди, тогда он становится словно только что рожденный младенец, который переходит от тьмы к свету, и он видит тот слабый разлитый свет, который над твердью и который пророческим словом был назван «водами»[72], а именно поскольку природа этого света так же чрезвычайно тонка и текуча, как чрезвычайно текуча природа воды, если сравнить ее с другими телами. Однако пусть никто не заблуждается, полагая, что сущность воды есть на небе.

Глава пятнадцатая. О несущих стражу у Дома Божиего

А те ангелы, которые обитают там, это те, как мне представляется, кто несет первую стражу у Дома Божиего[73]. Они находятся там, словно у первых врат знания[74]. Тогда божественный ум, который видит их в этом месте, испытывает сильное волнение и страх, говоря: «Это Дом Божий, здесь я буду жить вечно, там я пребуду в роды родов»[75]. И он думает об этих ангелах, что это те, кто исполнились совершенного созерцания, и что в них также содержится, божественно и возвышенно, совершенная полнота, наполняющая все. Тогда те ангелы подвигаются к тому, чтобы передать уму тайну духовного созерцания и раскрыть ему, таинственно и божественно, значение[76] их стражи и исполнение ими их первого священства[77].

шую ранее границу (в виде завесы, за которую раз в год мог заходить только первосвященник) между ними (ср.: Рим. 5, 11 и Евр. 10, 19), проецируется автором «Книги Иерофея» на космологию. Поскольку для него границей между пребывающим на небе Богом и находящимся на земле человеком служит небесная твердь, то он представляет ее в виде непроницаемой материи, которую смог «разорвать» Христос, открыв тем самым доступ на небо и другим людям («умам»).

[72] См.: Быт. 1, 7. См. в связи с этим Откровение Павла 21, где говорится о реке, исток которой находится в «тверди» и которая излучает свет (Апокрифические апокалипсисы… С. 224).

[73] Ср.: Иез. 40, 45. В иудейской эллинистической литературе обозначение «стражи» часто встречается применительно к ангелам. В эфиопской «Книге Еноха» (1 Енох) главный герой попадает на небеса, после того как он «был скрыт», к «стражам» (эфиоп. *teguhān*), которые просят его заступиться за них (см.: *Charles R. H.* The Ethiopic Version of the Book of Enoch. Oxford, 1906. P. 32). В арамейских фрагментах 1 Еноха используется определение עירין «бодрствующие» (ср. в греч. переводе ἐγρήγοροι), которое встречается впервые в книге Даниила для обозначения ангелов (ср.: 4, 13; 17; 23 [в MT 4, 10; 14; 20]).

[74] Евагрий пишет о том, что то «место», в котором пребывают ангелы, наделено подлинным «знанием», см.: Гностические главы 1.62, 65: 46, 47 (Guillaumont).

[75] В Пешитте такой фразы нет, ср.: Быт. 28, 17; Ис. 34, 17; 51, 8; Иоиль 3, 20 [MT и Пешитта: 4, 20].

[76] Сир. *te'āwrīyā*, греч. θεωρία.

[77] Т. е. исполнение ими функций первого чина в небесной иерархии. Ср.: *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии 6–9, где говорится о трех порядках «небесных существ» (CD II, 26–39).

Глава шестнадцатая. О сильном желании

Большая усталость и труд [предстоят] умам на пути восхождения. Но в них крепнет некое природное желание, которое хочет обрести полноту, и их поддерживает и им помогает та сущность, которая их встречает, с помощью духовной пищи, которую она дает им. Поэтому они все[78] собираются, славно и свято, к уму в необычной тайне.

Глава семнадцатая. О поклонении

Итак, то, что [пребывает] в них [в сущностях], подвигается к тому, чтобы свято и божественно [прийти] к уму и поклониться ему. Тайна[79] же этого поклонения такова. Когда те ангелы видят сущность ума, тогда они понимают, таинственно и божественно, что та сущность выше, чем у них[80]. Ибо они совершенно убеждены и знают, что каждой из сущностей надлежит оказывать честь той сущности, которая выше ее[81], поскольку от нее она [низшая сущность] также, таинственно и божественно, получает помощь, очищение и освящение, а также через нее возрастает к созерцанию, которое выше ее, и к раскрытиям тайн[82]. Они также исполняют для сущностей, которые над ними, назначение посланцев Дома Божиего[83]. Тогда собираются славные и святые главы священства[84] к уму, чтобы возрадоваться и возликовать вместе с ним как с тем, кто был воскрешен из Шеола[85]. Об этом же говорит Господь наш: «У ангелов, что на небе, бывает

---

[78] Т. е. все те, кто относится к данной «сущности». Речь идет об ангелах, которые находятся на определенных уровнях иерархической лестницы («небесной иерархии»).

[79] Сир. *rāzā*. Автор указывает этим понятием на «тайный», мистический смысл явлений, скрытый от человека, но открываемый ему ангелами или Самим Богом. Ср. использование в этом значении арам. רזא в Дан. 2, 19; 27; 30 и 4, 9, а также греч. μυστήριον в Мк. 4, 11; Рим. 11, 25; 1 Кор. 15, 51; Еф. 1, 9 и др.

[80] Таким образом, положение человека как «божественного ума» выше в небесной иерархии, чем положение ангелов. Ср.: 1 Кор. 6, 3 и Евр. 2, 5.

[81] Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 15.1 (CD II, 50–51).

[82] Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии 10.2 (CD II, 40).

[83] Ср.: Там же 8.2 (CD II, 34–35).

[84] Имеется в виду небесное священство, которое служит своего рода первообразом для видимой церковной иерархии, см.: Там же (особенно 4.4–5).

[85] Сир. *šyōl*, восходит к евр. שאול, которое в Ветхом Завете служит обозначением подземного мира, куда сходят все души умерших (как праведников, так и грешников). В Новом Завете и раннем христианстве это понятие передается греч. ᾅδης «ад», которое относится прежде всего к месту пребывания нечестивых.

великая радость даже об одном вернувшемся грешнике»[86]. Говоря же таинственно и божественно: «об уме, который возносится».

Глава восемнадцатая. О главах священства, над которыми возносится [ум]

Итак, ты убежден и знаешь, что задачей глав священства является содействие в росте тех, кто приближается[87], и очищение тех, кто очистился[88]. Ибо не может быть единения без того, кто освящает и очищает[89], убеляет и соединяет. Ум же, после того как он очищается и возносится, также приобретает то, что получает, и очищает[90]. Тогда божественный глава священников из глав первого священства подвигается к тому, чтобы сделать ум причастником его совершенной цельности, так чтобы тот мог освящать и очищать те сущности, которые соединяются с ним. А божественный ум также приближается и преклоняет голову, таинственно и божественно, перед тем святым и славным возложением рук. Ибо в этой первой области[91] над твердью божественный ум получает также первое причастие, после того как он оказывается достоин того славного возложения рук[92]. Тогда он укрепляется, чудесно и божественно, и созывает тех ангелов в славной и божественной тайне, чтобы совершить с ними еще одно таинство причастия. И он раздает им живую и святую Евхаристию[93]. Отныне ум – уже не получающий от них, но дающим им – после того, как он получает от них то божественное возложение рук. О значении же этого Хлеба мы собираемся сказать в другом повествовании[94].

---

[86] Ср.: Лк. 15, 10.

[87] Таким образом, главы ангельских чинов исполняют функцию проводников и помощников тем, кто возносится на небеса. В книге Даниила пророку объясняет видения и рассказывает о событиях последних дней архангел Гавриил. В иудейской эллинистической литературе проводниками в путешествии пророков по небу выступают: Уриил и Рафаил в 1 (эфиопской) книге Еноха; Метатрон (=Мельхиседек) во 2 (еврейской) книге Еноха; «ангел сил» в 3 (греческой) книге Варуха и т. д.

[88] Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии 5.3 (CD II, 50–51).

[89] В рукописи *B*: «без того, что освящается и очищается».

[90] Т. е. очистившийся ум получает способность давать очищение другим. Ср.: Там же 1.1 (CD II, 63–64).

[91] *B* и *H*: «тайне». Возложение рук выступает первой «тайной», после которой следует «тайна» Евхаристии.

[92] Марш полагает, что это предложение первоначально служило либо глоссой на полях, либо подзаголовком, который позднее был инкорпорирован в основной текст (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 41, n. 1).

[93] Сир. *'ewkarīsṭiya*, от греч. εὐχαριστία.

[94] Об этом автор говорит в 7 гл. 3 речения. Для автора «Книги Иерофея», в отличие от Оригена и Евагрия, Евхаристия имеет в первую очередь символический смысл.

Таким образом исполняет божественный ум все это в том месте, которое над твердью. Тогда он отправляется в веселии, «радуясь в совершенстве [перед тем, как] пробежать путь свой»[95]. И прощается с ними целованием святым, они же сопровождают его, возвышенно и божественно, вплоть до другой обители, которая над ними.

Когда ум достигает ее, то он видит чистое и яркое сияние, а также чистый и божественный свет. И он приходит в чрезвычайное изумление от силы славного света второй обители, получая, возможно, точно такое же видение ее[96]. Встречает же [его] второй порядок ангелов, которые освящают в месте том, и они возливают на него от удивительных излучений их благости. Возможно, что некоторые из них даже совершают преклонение перед ним. И он получает там точно такую же Евхаристию. Вверяя [им] полностью свой разум[97], он приобретает от них видение тайн[98] посредством того духовного Хлеба. И поскольку чин [ума] вознесен и его умная природа[99] прославлена[100], те, кто встречают его, видимо, понимают его величие. Он же прощается с ними в любви при помощи целования, и тогда он божественно восходит и торжественно поднимается, чтобы вознестись к тому Благу, к которому стремится.

О множественности обителей легко нам научить от Господа, Который говорит: «В доме Отца Моего обителей много» (Ин. 14, 2). О превосходстве же у них одной от другой узнает [только] ум видящий[101]. Ибо благой Податель жизни Бог славно и превосходно сделал превосходящий и славный свет каждой обители большим, чем у других[102]. И когда ум попадает в одну из обителей, то славный вид красоты света из той обители, изливающийся на него, поднимает в нем некое горячее желание, так что ему не[достаточно] пребывать в

---

[95] *Комм.*: «радуясь мужественно», что точнее отражает текст Пс. 18, 6 [Пешитта: 19, 6].

[96] Т. е. у «ума», возможно, первоначально складывается точно такое же мнение о втором уровне над твердью, что и о первом.

[97] Сир. *reʿyānā*. Буквально: «он отдает единство своего разума».

[98] Т. е. мистическое знание, понимание скрытого, духовного смысла явлений.

[99] Сир. *melṯā*, греч. λόγος.

[100] Марш предлагает переводить это предложение как продолжение предыдущего: «…того духовного хлеба, чин которого вознесен и величие которого прославлено» (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 42), – что больше соответствует синтаксической структуре этого отрывка, однако плохо согласуется со следующим предложением.

[101] Т. е. ум, обладающий духовным зрением, θεωρία.

[102] Таким образом, сила света в каждой «обители», которые одновременно выступают уровнями вселенной, расположенными один над другим, увеличивается по мере приближения к вершине, где пребывает Сам Бог. Ср. похожие представления в Pistis Sophia.

любви[103] к ней, но он очень много трудится в великом рвении к тому, чтобы приблизиться к ней и быть с ней.

Глава девятнадцатая. Об одеяниях[104] различения

Тогда, когда ум проходит множество небес[105], он возвышенно и божественно встречает также то место, которое называется [местом] различения[106]. Яркость этого места больше, чем та, что исходит, славно и божественно, из всех других мест. О том же месте мы скажем, что оно – некая граница[107], разделяющая и ограничивающая тот мир, который над нашим миром. И когда ум приходит туда, он встречает там некий приятный и умиротворяющий покой[108], так что он сразу забывает свои заботы и все свои труды и наслаждается божественно и священно наслаждающим и радостным наслаждением. И вероятно, он даже проводит некоторое время в этом месте различения. Потом же он начинает с усердием и мужеством проходить путь его обители. И тогда он возносится, славно и возвышенно, чтобы пройти через небеса, которые перед ним, ибо он познает посредством мистического знания[109], что ему приготовлен путь к Господу.

---

[103] В *A* на полях добавлено: «вдали от нее».

[104] В комментариях в рукописи *H* исправлено на «О покое различения», что больше соответствует следующему далее тексту.

[105] Здесь и в конце этой главы в тексте встречается необычная форма мн. ч. *šamṿās* (вместо *šmayā*), которая более нигде в сирийской литературе не засвидетельствована.

[106] «Различение», или «разделение», выступает здесь выражением способности логически мыслить, ср.: *Евагрий*. Послание к Мелании 2, 3, 36. Таким образом, ум попадает на тот уровень мироздания, где эта способность оказывается представленной в совершенстве.

[107] Сир. *ṯḥōmā*, ср. греч. ὅρος, имеющее значение «граница» и «разделение, различение». О понятии ὅρος в гностическом учении пишет Ириней Лионский (см.: Против ересей 1.2.2).

[108] Сир. *nyāḥā*. Представление о «покое» в Ветхом Завете связывается с субботой, когда Бог «упокоился» от дела сотворения мира (см.: Быт. 2, 2–3). В Лев. 25, 4–5 также говорится о «субботе покоя земли», которая должна наступать каждый седьмой год. На основе этих представлений в эллинистическом иудаизме складывается идея календаря, основанного на «юбилейных» циклах (ср. в связи с этим Дан. 9, а также 1 Енох и Книгу Юбилеев). В Новом Завете в Послании к Евреям о «покое» говорится как о состоянии гармонии с Богом, которое должно наступить в конечные дни. Филоксен Маббугский пишет, что Стефан Бар Судайли интерпретирует слова Христа в Лк. 13, 32, опираясь на «иудейское учение», понимая настоящее положение творения как «шестой день», после которого должен наступить «первый день», когда все творение соединится с Творцом.

[109] Сир. *mestaḵlānā'īṯ w-yaḏū'tānā'īṯ*, «мистически и гностически». Марш переводит: «как тот, кто получил мистическое прозрение» (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 44).

Глава двадцатая. Созерцание Креста[110]

Тогда божественный ум входит в то место, о страданиях в котором я не способен рассказать. И стража, которая служит в том святом месте, подвигается к тому, чтобы выйти к нему и поклониться. Когда же он видит их, то благая природа, которая есть в нем[111], понимает чудесно и божественно то страдание, которое уготовано ему, так что он говорит: «Теперь я приготовлен к страданиям, и боль моя всегда предо мною»[112]. И как если бы его расспрашивали те ангелы, которые служат в том святом месте: «Для чего ты приготовился к страданию?» – он говорит: «Чтобы очиститься от грехов».

Тогда он видит божественно те чудесные, божественные и таинственные кресты[113] изумления. После чего он спрашивает: «Для чего они?» И [ангелы] отвечают ему: «Они – ради тебя». И когда он видит их, то испытывает волнение и скорбь. Тогда он подходит к главе священников, которые в том месте, и учится у него таинственно и свято виде́ниям того, что должно совершиться.

Глава двадцать первая. Об исполнении Креста

Итак, приступи – мы объясним таинственно и божественно виде́ние распятия. И скажем, что надлежит тем, кто был божественно сделан совершенным и возвышенно освящен, во всем приобретать образ Христа и быть подобным Ему. Тогда же [мы исполняем это], когда научаемся у апостола, который говорит нам: «Выйдем к Нему за город, взяв на себя Его позор» (Евр. 13, 13). Послушаем и Самого Христа, Который говорит: «Если человек хочет быть[114] Моим учеником, пусть отвергнет себя самого, возьмет свой крест и идет за Мной»[115]. А богатому Он говорит: «Если хочешь быть совершенным,

---

[110] Марш полагает, что слово *te'āwrīyā* (греч. θεωρία) в данном контексте выступает в значении «тайна», и переводит заглавие как «Тайна Креста». Тема созерцания Креста как восхождения к Богу находит параллели в монашеской литературе, см.: *Widengren G.* Researches in Syrian Mysticism... Pp. 169–178 и *Pinggéra K.* All-Erlösung und All-Einheit... S. 76–78, – которые приводят примеры из сочинений Исайи Скитского (вторая пол. V в.) и Исаака Сирина (VII в.). См. в связи с этим прежде всего Беседу 11 во «2-м томе» Исаака (рус. перевод: *Преп. Исаак Сирин.* О Божественных тайнах и о духовной жизни / Пер. с сир. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2008. С. 138–148). Ни один из этих авторов, однако, не использует в связи с темой Креста столь конкретных образов, как «Книга Иерофея».

[111] Принято исправление Марша. В тексте буквально: «природа, которая в нем [находится] в благе».

[112] Ср.: Пс. 50, 5 [Пешитта: 51, 5].

[113] Таким образом, «уму» предстают три креста, стоявшие на Голгофе.

[114] *Комм.*: «стать».

[115] Ср.: Мф. 15, 24 (вторая часть фразы буквально совпадает с текстом Пешитты).

возьми твой крест и иди за Мной»[116]. И мы видим, что Сам Христос посредством Креста страданий оставил человеческое существование[117]. И Симону Он называет виде́ние Креста «славой»[118]. Когда Он говорит: «Вскоре прославится Сын Человеческий»[119], – то называет Крест «славой», а поношение – «честью». Поэтому подобает тем божественным умам, которые хотят быть такими, как Христос, во всем быть подобными Ему, во всем стать такими, как Он. А иначе как прийти им к полноте? Сам Господь наш считал исполнение Его заповедей любовью к Нему[120], ибо если мы любим Господа, то храним Его заповеди[121]. Пусть же не минует тебя, о мой сын, виде́ние сынов Заведея[122], когда их мать просила Его, «чтобы эти мои два сына сели один по правую руку от Тебя, а второй – по левую». Он же отвечал ей и им полно: «Можете ли пить чашу, которую предстоит пить Мне?»[123] Говорил ли Он [только] о кресте человеческом? Но этого сыны Заведея не вынесли[124], а ко многим из тех, кто любил Его, это страдание не пришло. И тогда для нас очевидно, что Он говорил об этом умопостигаемом кресте, который божественные умы получают, то есть исполняют. Ибо они не могут быть божественно сделаны совершенными и таинственно быть освященными, если не придут к этому Кресту страданий и не претерпят его. О тебе же, о мой сын, я знаю, что ты достиг, божественно и возвышенно, даже того места, о котором я рассказываю. А говоря по истине – ты прошел даже далее его. И я знаю, что тебе открылись все виде́ния, которые в этом святом месте.

Подобает, далее, также умертвить того ветхого человека[125], которого Христос умертвил на Кресте. Пусть никто не ошибается, думая, что он [ветхий человек] может быть убит без Креста. Ибо апостол говорит о Христе: «Мы знаем, что наш ветхий человек был распят вместе с Ним, и Он уничтожил тело греха, так чтобы нам больше не служить [греху]»[126]. Поэтому следует и божественным умам посредством этого святого и таинственного Креста умертвить тело греха.

---

[116] Ср.: Мф. 19, 21 (первая часть предложения совпадает с текстом Пешитты).

[117] Или: «человеческий образ жизни».

[118] Ср.: Ин. 21, 19.

[119] Ср.: Ин. 12, 23.

[120] Ср.: Ин. 14, 21.

[121] Поскольку в этом предложении слово «Христос» сменяется на выражение «наш Господь», Марш полагает, что все это предложение первоначально было комментарием на полях (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 46, n. 2).

[122] Т. е. понимание смысла истории о сынах Заведея.

[123] Ср.: Мф. 20, 21–22.

[124] *Комм.*: «не постигли».

[125] Ср.: Еф. 4, 22; Кол. 3, 9–10.

[126] См.: Рим. 6, 6.

Возможно, также спросят: почему распинается ум? – Потому что те, кто не умер, те не смогут жить[127]. Ибо апостол говорит о Христе: «Если мы с Ним страдаем, то с Ним мы и прославимся» (Рим. 8, 17). Но как возможно нам страдать с Ним, если мы не страдаем Его страданиями? И как нам страдать Его страданиями, если мы не претерпеваем Креста? Ибо пишет божественный Варфоломей: «Прославляю таинственный Крест страданий[128], и я знаю, что он – первые врата Дома Божиего»[129]. Ты же, сын мой, когда достигнешь Креста, то не представляй и не думай, что он уже есть предел Дома Божиего, ибо, вот, божественный Варфоломей называет его «вратами»[130]. Кто войдет в город, если он не подойдет к воротам? Или кто достигнет предела блага? Или придет к Единству без Креста? О Кресте же я скажу, что он есть некая очищающая и омывающая сила, которая посредством мучительных страданий полагает конец страданиям.

Знай же, что если бы не падение – не было бы страдания, а не будь страдания – не было бы Креста. И если бы ум сохранил свою сущность, то, возможно, он не имел бы прихода, а если нет прихода, то нет и ухода[131]. А потому нам дано знать о том, что Крест есть нечто, необходимое не для сущности, но для ее очищения.

---

[127] В комментарии Феодосия исправлено на: «...те не будут страдать» (т. е. не претерпят всю меру страдания Христа). Видимо, это исправление возникло под влиянием последующего текста. В той форме, в которой он сохранился, текст, очевидно, подразумевает, что без умерщвления в себе «ветхого человека» невозможно приобрести подлинную («новую») жизнь.

[128] Букв.: «Крест страданий тайн». *Комм.*: «Крест тайн»; *Н*: «Крест страданий».

[129] Источник цитаты не установлен. Ряд церковных авторов (в частности, Иероним и автор *Ареопагитик*) упоминают «Евангелие от Варфоломея», с которым связывают ряд сохранившихся фрагментов на греческом и коптском языках (см.: *Revillout E.* Les apocryphes coptes... Pp. 185–198). Сохранились также «Вопросы Варфоломея» (греч., лат. и ц.-слав. версии) и «Книга воскресения Иисуса Христа» (на коптском), приписываемая этому апостолу (см.: *Budge E. A. W.* Coptic Apocrypha... Pp. 1–48; *Schneemelcher W.* Neutestamentliche Apokryphen... S. 424–440).

[130] Видимо, здесь, как и выше в гл. 15, выражение «Дом Божий» (т. е. Храм) относится к небесам как месту обитания Бога. Автор развивает идею о том, что крестная смерть Иисуса открыла для людей доступ на небо, раскрыв «врата» в «тверди» (см. глл. 14–15). См. в связи с этим гл. 19 «Откровения Павла» (Апокрифические апокалипсисы... С. 223), где Павел видит на небе врата, сквозь которые могут пройти только «непорочные».

[131] Видимо, речь идет о «приходе» в мир, т. е. рождении, и «уходе» из него, т. е. смерти. Таким образом, автор полагает, что «ум» оказывается обречен на рождение (и, соответственно, смерть) в результате того, что некогда произошло его «отпадение» от собственной сущности. Это представление основывается на учении Евагрия о первичном «движении», которое привело к отпадению умных творений от единства с Богом (см.: Послание к Мелании 29).

Итак, для божественных умов видны три креста – то, что было и со Христом – потому что человек состоит из трех сущностей. Очищается же он в трех из них, а потому подобает ему быть очищенным тремя крестами. Знай же, о мой сын, что трое были распяты, но не трое ожили. Ибо один Христос имел жизнь, и с Ним Тит[132], который справа от Него, – [так] будет иметь жизнь и ум[133]. Тот же, кто был слева от Него, был повержен[134].

Итак, когда ум видит те кресты, то он испытывает трепет и страх. И возможно, что его пот даже становится густым, как капли крови, ибо мы во всем должны походить на Того, Кто стал подобен нам[135]. И глава[136] ангелов, которые в том месте, приближается к нему и дает некое укрепляющее утешение, подобно тому, которое было дано Христу[137], когда говорит ему такие слова: «После краткого и очень небольшого времени Ты будешь прославлен, посрамишь смерть и будешь жить»[138]. Тогда божественный ум обращает себя к молитве и просит Бога, говоря: «Отец мой, если возможно, пусть минует меня чаша сия. Если же невозможно, чтобы она миновала меня иначе, как мне испить ее – да будет воля Твоя»[139], – и приходит

---

[132] В сирийском тексте используются греческие формы имен разбойников: *Ṭīṭūs* и *Dūmaḵūs*. Существует несколько традиций относительно их имен. В арабском «Евангелии детства» рассказывается о том, что во время бегства в Египет семья Иисуса встречается с двумя разбойниками, носящими имена Тит и Думах, один из которых, Тит, просит другого пропустить странников и дает деньги в качестве компенсации. Иисус предсказывает Марии, что через тридцать лет они будут распяты по обе стороны от Него и что Тит попадет в Царство Небесное вместе с Ним (см.: *Скогорев А. П.* Апокрифические Деяния Апостолов. Арабское Евангелие Детства Спасителя. СПб., 2000. Сс. 383–384).

[133] Марш полагает, что последняя фраза служит вставкой в текст. В рукописи *B*: «...и с Ним Тит. И жива душа, которая справа от Него, подобно Титу».

[134] *B*: «Но умирает и повергается тело того, кто слева от Него, подобно Думаху».

[135] Ср. описание моления Иисуса в Гефсиманском саду в Лк. 22, 44.

[136] *Комм.*: «один из».

[137] Ср.: Лк. 22, 43.

[138] Слова «посрамишь смерть и будешь жить» отсутствуют в рукописи *H*. Марш полагает, что эта цитата происходит из некоего утраченного апокрифического евангелия (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos... P. 49, n. 1). Характерно, что стихи Лк. 22, 43–44 отсутствуют в большинстве древних и надежных рукописей Нового Завета и рассматриваются как возможная (хотя и очень ранняя) вставка в текст из одного из неканонических Евангелий (см.: *Mezger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. 2nd ed. Stuttgart, 2002. P. 151).

[139] Ср.: Мф. 26, 39. Б. Мецгер указывает, что в некоторых новозаветных рукописях слова из Лк. 22, 43–44 вставлены после Мф. 26, 39 (*Mezger B.* A Textual Commentary... P. 151).

в уныние и испытывает скорбь[140]. Он же обращается от своей молитвы и видит стражей в том месте спящими, и говорит им: «Разве не могли вы хотя бы один этот час бодрствовать со мной?»[141] Тогда он приближается к ним в великом страдании и будит их. Но когда они пробуждаются, то изменяются перед его глазами, так что вместо любви он видит в них гнев и вместо согласия – ненависть. Их чистота сменяется тьмой, а их спокойствие – яростью против него, так что они хотят убить его[142]. Тогда он говорит: «Все ненавидящие меня как один шепчутся обо мне и замышляют на меня зло» (Пс. 40, 8)[143].

Знай же, о мой сын, что это ангелы, кто в том месте, восстают на божественный ум и распинают его. И не представляй и не думай, что это славное служение как будто совершается сущностью бесов, но это [ангелы], изменяя свой образ, исполняют для него труд распинателей. Тогда же тот божественный ум приближается к тому, чтобы преодолеть распад своей цельности, и он высвобождает свою душу и отпускает свое тело через страдания и непроизносимые стоны.

[Тогда] он божественно укрепляется и чудесно усиливается против тех распинателей, которые являются ему, и говорит им, подобно нашему Господу: «Кого вы ищете?» Они же отвечают: «Тебя». И они также низвергаются, как иудеи перед Господом нашим[144]. Таким образом он показывает им, что для него они очень слабы и ничтожны и что он принимает распятие по своей воле, а не по принуждению[145].

Тогда божественный ум приближается нагим[146], без души и без тела, в то время как душа и тело остаются одни, и предает себя свято и смиренно тому кресту страданий. И он «был отведен, как агнец, на заклание, и как овца был нем перед стригущим его» (Ис. 53, 7), и о смерти его не было сказано[147]. И плача, с сердцем сокрушенным и смиренным, он просит Бога о тех [страданиях], которые ему были причинены[148]. Тогда его распинают на том кресте,

---

[140] Мк. 14, 33.

[141] См.: Мф. 26, 40–45; Мк. 14, 37–41; Лк. 22, 45–46.

[142] Ср.: Мф. 26, 47–55; Мк. 14, 43–48; Лк. 22, 47–53; Ин. 18, 3–12, в особенности Лк. 22, 53.

[143] Пешитта: 41, 8.

[144] Ср.: Ин. 18, 5–6.

[145] Марш полагает, что весь этот абзац представляет собой вставку в текст. Формальным указанием на это служит использование выражения «наш Господь», вместо «Христос» (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 50, n. 1).

[146] Ср.: *Евагрий.* Гностические главы 3.70: 126–127 (Guillaumont); Послание к Меланию 26.

[147] Возможно, это парафраза Ис. 53, 1. Марш полагает, что текст испорчен (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 50, n. 3).

[148] Ср.: Лк. 23, 34.

что в центре, и он также видит душу справа от себя, которая распята, подобно Титу, тело же, подобно Зумаху[149], – слева от него. Ибо Христос – это Тот, Кому подобает находиться[150] в центре. Возможно также, что в это время Креста ум испытает некую сильную жажду, как Христос[151], и распинатели поднесут ему там уксус в губке[152]. Тогда придет час смерти, которая соединена с Крестом. То есть душа возгласит к уму, подобно Титу, своего рода криком с просьбой о единстве, и возможно, ей даже будет дано обещание от него о том святом и божественном очищении, которое ей предстоит через ум[153]. А божественный ум воскликнет и скажет: «Боже, Боже! Почему Ты оставил меня?»[154] – и склонит голову в великом смирении, и претерпит ту таинственную смерть, которой во Христе нам предстоит умереть[155] – ибо никто не может стать Христом, если он не умер этой смертью – также и душа и тело умирают вместе с ним. А ты, сын мой, размысли над словом «тело»[156].

Среди ангелов же некоторые имеют своего рода образ[157] охранников, а некоторые исполняют труд воинов. И один из них приближается, таинственно и божественно, и как бы ударяет ум в бок неким образом копья, которое в руке его, и заставляет излиться, таинственно и свято, [некоему] образу крови и воды[158]. И возможно, [некто,] как Иосиф-советник, снимет божественный ум с того всесвятого и таинственного креста[159].

Глава двадцать вторая.
О различии крестов

Да не будешь ты лишен, о мой сын, виде́ния Креста. Ибо я видел многие умы, которые не один единственный раз или дважды приближались к этому крестному страданию, но – следует сказать истину – десять и двадцать и даже столько раз, что нельзя сосчитать. И я видел многих, кто за все время своей человеческой жизни не убегали

---

[149] В рукописях *B* и *H*: «Думах».

[150] Буквально «был украшен» (*neṣṭabaṭ*). Марш предлагает исправление: «был распят» (*neṣṭleb*) (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 45*, n. 6). Все это предложение Марш рассматривает как вставку в текст.

[151] Это выражение стоит в конце предложения и, возможно, сохранилось в укороченном виде (так полагает Марш: *Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 50, n. 8).

[152] См.: Ин. 19, 28–29, а также: Мф. 27, 48 и Мк. 15, 36.

[153] Все это предложение рассматривается Маршем как более поздняя вставка (*Marsh F. Sh.* The Book of the Holy Hierotheos… P. 51, n. 1).

[154] Сир. *ʾīl ʾīl lmānā šbaqtānī*, ср.: Мф. 27, 46.

[155] *B*, *H* и *Комм.*: «Которой Христос нам установил умереть».

[156] Ср. рассуждения о душе и теле в 13 гл.

[157] Букв.: «знак», сир. *ʾāṭā*.

[158] См.: Ин. 19, 34.

[159] См.: Мф. 27, 57–59; Мк. 15, 43–46; Лк. 23, 50–53; Ин. 19, 38.

от Креста, получили же его после тела[160]. О тебе же, о мой сын, я знаю, что ты три раза восходил ко Кресту[161].

Однако не думай, сын мой, о тех умах, которые очистились, что все они едины в [своем] представлении о Кресте. Сын мой, славная тайна Креста не раскрывается перед теми, кто нечист. «Ибо слово о кресте для погибающих есть глупость, для нас же, испытанных в нем, это сила Божия»[162].

---

[160] Возможно, речь здесь идет о тех, кто принял мученическую смерть за веру. Возможно также, что глагол *'emaḏ* следует перевести в данном контексте как «достигать» (как указывает словарь Дж. Пейн Смит, этот глагол связан с корнем «приходить, достигать», см.: A Compendious Syriac Dictionary / Ed. J. Payne Smith. Oxford, 1903. P. 19). В таком случае эту фразу следует понимать так, что многие, несмотря на все усилия, во время земной жизни так и не смогли возвыситься до созерцания Креста, получив его только после смерти.

[161] *H*: «претерпел Крест».

[162] Ср.: 1 Кор. 1, 18.

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ V–VI ВЕКОВ

НЕСТОРИЙ

Патриарх Константинопольский Несторий (годы патриаршества: 428–431) после осуждения на III Вселенском соборе был в глазах господствовавшего в Византии православия ересиархом не менее «злочестивым», чем Арий, родоначальником одного из наиболее серьезных церковных разделений, существующих и поныне. Тем не менее, учение Нестория в том виде, в каком оно известно из его позднего сочинения, дошедшего по-сирийски псевдоэпиграфа «Книга Ираклида»[1], – оценивается многими исследователями сейчас по-иному по сравнению с представлением, которое может возникнуть, если судить о нем по православной полемике против Нестория V–VI вв.[2]

Прежде чем обратиться к учению Нестория, скажем кратко о его личности и жизни. О времени рождения Нестория и его родителях точных данных нет. Известно, что он родился в Германикии (Сирия). В юности он поступил в монастырь св. Евпрепия, близ Антиохии, где по некоторым свидетельствам был учеником Феодора Мопсуестийского – главы Антиохийской школы богословия. Долгое время Несторий подвизался в этом монастыре как монах, затем, приняв священство, стал известным проповедником. По совету Иоанна, епископа Антиохийского, Несторий в 428 г. был избран Феодосием II в патриархи Константинопольские; здесь он сразу, не подготовив это должным образом, приступил к реформам и нововведениям, настроившим против него многих монашествующих, часть клира, а главное – весьма влиятельные силы при дворе, в первую очередь, сестру Феодосия Пульхерию. Несторий, как и св. Кирилл, когда он занял Александрийскую кафедру, предпринял ряд жестких мер против еретиков и попытался стеснить в «свободах» монашествующих и клир. Что касается Пульхерии, то Несторий настроил ее против себя, запретив ей причащаться по императорскому чину (как девственница и сестра императора, разделявшая с ним власть, она прежде причащалась в алтаре); настроил он против себя и многих других влиятельных дам, запретив им ходить на вечерние богослужения под предлогом неприличия устраиваемых после них трапез.

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] Сирийский текст: *Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas* / Ed. par P. Bedjan, P. D. L. M. (lazariste), avec plusieurs appendices. Paris, 1910: французский перевод: *Nau F.* Nestorius: le livre d'Heraclide de Damas / Traduit en Français. Paris, 1910; английский перевод: *Nestorius.* The Bazaar of Heracleides / Trans. and eds. G. R. Driver, L. Hodgson. Oxford, 1925.

[2] См. обзор по этой теме в изд.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age* to *Chalcedon* (*451*). London, 1965. Pp. 496–505. См. также: *Anastos M. Nestorius was Orthodox* // Dumbarton Oaks Papers. 16. 1962. Pp. 119–140; *Chesnut R. A.* The Two Prosopa in Nestorius' "Bazaar of Heracleides" // Journal of Theological Studies. 29, 1978. Pp. 392–409. В отечественный патрологии апологетика Нестория развивается в многочисленных трудах Н. Н. Селезнева (см. библиографию).

Тем не менее, вероятно, у части населения столицы, как и у императора Феодосия II, Несторий пользовался поддержкой.

История богословского спора, разгоревшегося вокруг учения Нестория, хорошо известна, и мы отметим здесь лишь некоторые самые главные вехи[3]. Поначалу Несторий, судя по всему, выступил в качестве примирителя двух крайних, с его точки зрения, взглядов в отношении именования Богородицы, выбрав имя «Христородица» как более точное и согласное, по его мнению, с Писанием, чем имена «Богородица» (θεοτόκος), с одной стороны, и «человекородица» (ἀνθροποτόκος) – с другой. Однако тут же, еще задолго до споров со св. Кириллом Александрийским, Несторий столкнулся с серьезной оппозицией, лидерами которой стали Евсевий, будущий епископ Дорилейский, и св. Прокл, бывший тогда титулярным епископом Кизическим. Прокл был в глазах части клира и монашествующих более подходящим претендентом на архиепископский престол, он его и занял впоследствии[4], но в 428 г. император предпочел Нестория, и это тоже могло сыграть свою роль в том, что в Константинополе разгорелся конфликт. Впрочем, не стоит все сводить к личным отношениям. Св. Прокл, хотя и был инициатором общецерковного прославления св. Иоанна Златоуста, выходца из Антиохии, не разделял тех положений учения антиохийцев, которые восходили к учению Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсского. В одной из своих проповедей, посвященных Деве Марии, он назвал ее в присутствии Нестория Богородицей и обличил некоторые типичные заблуждения, которые следовали из крайней антиохийской христологии (а именно, т. н. двухсубъектную христологию т. е. язык, допускающий различение во Христе Сына Божия и Бога, с одной стороны, и Сына человеческого – с другой)[5].

---

[3] См. также об этом в статье, посвященной св. Кириллу Александрийскому в данном томе «Антологии».

[4] См. статью, посвященную св. Проклу Константинопольскому, в данном томе «Антологии».

[5] Сами антиохийцы зачастую отрицали, что их христология «двухсубъектна»; в самом деле, различие между их учением и тем учением, которое впоследствии стало общепринятым в Церкви, более тонкое, что видно, например, из следующего фрагмента из Диодора Тарсского: «Итак, мы не учим о двух сыновьях [Бога] Отца, но об одном, по природе Сыне Божием и Боге Слове. И мы говорим, что рожденный от Марии – Сын Давидов, и Сын Божий по благодати. Более того, двое – один сын, а то, что невозможно, должно быть явно отвергнуто» (фр. 30 в изд.: *Brière M.* Quelques Fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse, réédités et traduits pour la première fois // Revue de l'Orient Chrétien. 30, 1946). Из этого отрывка видно, что особенностью учения Диодора, как и его ученика Феодора Мопсуестийского, является не столько учение о «двух сыновьях», сколько то, что «человеческая составляющая» во Христе усыновлена по благодати, т. е. имеет к Богу Отцу некое иное отношение, чем Сам Логос. В отличие от этого, православное учение подразумевает сыновство «человечества» в отношении Бога Отца не по благодати, но по причине ипостасного единения, т. е. восприятия человеческой природы в ипостась Сына Божия. Этот аспект православной христологии еще раз был со всей ясностью под-

Но по-настоящему конфликт разгорелся тогда, когда сведения об учении Нестория и единомысленных с ним (некоторые из которых были радикальнее него и анафематствовали имя «Богородица») дошли до св. Кирилла и, от него, до папы Римского Целестина. В собственной переписке с последним Несторий, к тому же, имел неосторожность настойчиво требовать объяснений по поводу сосланных и осужденных на Западе пелагиан, как будто выражая недоверие суду Римской Церкви[6]. Это, как и аргументация св. Кирилла против «нечестия Нестория», сразу настроило Рим против него, и вскоре на соборе в Риме (430 г.) учение Нестория было осуждено, а св. Кирилл начал требовать осуждения его, если он не отречется от своей ереси, на Вселенском Соборе. Несторий имел весьма ограниченную поддержку части епископата Сирии, воспитанного в той же антиохийской традиции, что и он. До некоторого времени он пользовался поддержкой таких видных церковных деятелей, как Иоанн Антиохийский, Феодорит Кирский и Андрей Самосатский. Вероятно, сначала его поддерживал и император Феодосий, а также часть знати. Не приходится сомневаться, что «дело Нестория» обнажило то реальное различие в подходе к христологии, которое имело место в первую очередь между Александрией и Антиохией, хотя сводить все к различию этих школ было бы неверно, ведь Нестория осудил и Рим (а в Римской Церкви против него написал трактат прп. Иоанн Кассиан Римлянин, ученик св. Иоанна Златоуста, хорошо знавший как александрийскую, так и антиохийскую традиции), равно как и многие на востоке империи, в том числе Прокл Кизический и Мемнон Ефесский, всецело поддержавший св. Кирилла во время III Вселенского собора.

Поначалу Несторий надеялся, что богословское столкновение с Кириллом принесет ему победу. Он не сомневался, видимо, в своей правоте и искренне был уверен, что учение Кирилла и единомысленных с ним – ересь, повторяющая ереси Аполлинария и Ария; об этом он писал в посланиях и к папе Целестину, и к самому Кириллу. На совпадение учения Кирилла с учением Аполлинария указывала для Нестория взятая и на самом деле из писаний Аполлинария формула «Единая природа Бога-Слова воплощенная», которой широко пользовался св. Кирилл, чтобы подчеркнуть единство во Христе Божества и человечества, как и то, что Христос – не кто иной, как воплощенный Божественный Логос. Несторий в пылу полемики настаивал, что по учению Кирилла получается, что Дева Мария сама рождает предвечное Божество, и что Бог, будучи един с человеком в рамках «единой воплощенной природы», с неизбежностью оказывается претерпевающим страдания. Эти очевидные, с точки зрения

утвержден в христологических спорах XI–XII вв. на поместных Константинопольских соборах. Подробнее об антиохийской христологии, особенно христологии ее родоначальника Диодора Тарсского, см., например, в статье: *Greer R. A.* The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus // Journal of Theological Studies. 17, 1966. Pp. 327–341.

[6] См. послания к папе Целестину ниже.

Нестория, заблуждения Кирилла придавали ему уверенность в своей правоте, от которой он не отступил до конца жизни. На «Двенадцать анафематизмов» св. Кирилла Несторий ответил своими, которые приводятся в настоящем издании, как и послание Нестория Кириллу, написанное еще в начале полемики.

Обстоятельства, в которых проходил III Вселенский собор (июнь–июль 431 г.), тот факт, что сам Несторий не явился на него, что антиохийцы собрали свой собственный «соборчик» там же, в Ефесе, – все это хорошо известно. Известен и тот компромисс, который был достигнут в результате борьбы вокруг личности и учения Нестория. Св. Кирилл принял в конце концов в 433 г. «Формулу единения», выработанную еще в 431 г. на «соборчике» антиохийцев в Ефесе[7]. Таким образом, примирение как будто состоялось на основе антиохийского вероисповедания. Впрочем, антиохийцы почти все отреклись от самого Нестория, признали его отстранение от патриаршества, да и сама «Формула единения», хотя и была составлена во многом в рамках антиохийского богословия, но в ней помимо того что встречается исповедание Девы Марии Богородицей, не было и выражений, особенно неприемлемых для св. Кирилла, вроде тех, что употребляли некоторые антиохийцы, говоря применительно ко Христу не только о двух природах, но и о двух ипостасях. К этой теме мы еще вернемся, когда будем говорить о богословии самого Нестория, в котором эти выражения остались.

После низложения, Несторий был отправлен «на покой» в родной для него монастырь св. Евпрепия, однако в марте 432 г. папа Целестин потребовал его удаления из монастыря, где тот пользовался неизменным уважением. Некоторое время это требование игнорировалось, но по настоянию царицы Пульхерии император распорядился 30 июня 435 г. предать огню все сочинения Нестория, а самого его сослать в Петру Аравийскую, а затем в оазис египетской Фиваиды. Он был вызволен из этого заточения шайкой египетских разбойников, но потом снова отдал себя под покровительство губернатора Фиваиды. До конца жизни его по приказу властей переводили с одного места в другое. Находясь в ссылке, Несторий и написал дошедшее до нас по-сирийски последнее свое сочинение «Книга Ираклида». Умер Несторий около 451 г., т. е. примерно тогда же, когда был созван IV Вселенский собор в Халкидоне, постановления которого хотя и не оправдали Нестория, но ответили на волновавшие его вопросы относительно опасности того уклона в толковании христологии св. Кирилла, который впоследствии реализовался в монофизитстве. Немногочисленные последователи Нестория нашли прибежище в Персии, а могущественная в свое время Церковь Востока, не признавшая Ефесский собор, в лице своих ведущих богословов признала учение Нестория, как и его учителя Феодора

[7] См. эту формулу и ее краткое обсуждение в статье, посвященной св. Кириллу, в данном томе «Антологии».

Мопсуестийского, согласными с древним церковным учением, хранителем которого себя считала[8].

После этой исторической справки, можно обратиться к самим проблемам, возникающим в связи с богословием позднего Нестория, который в «Книге Ираклида» пытался оправдать свою позицию в споре с Кириллом. Прежде чем говорить о сути учения позднего Нестория, необходимо отметить, что антиохийская христология – и Несторий в этом смысле один из характерных ее представителей – строилась, в первую очередь, в ходе полемики против христологических учений ариан и Аполлинария, в которых Логос, понимаемый в каждом из них по-своему, замещал «ум» или «дух», т. е. оказывался личностным центром во Христе. Таким образом, Логос вместе с плотью (животной душой и телом) образовывал нечто вроде единой ипостаси, или единой природы. Именно поэтому Несторий, встретив выражения об ипостасном, или природном, единении Логоса и плоти у св. Кирилла, категорически выступил против него. С его точки зрения, ипостасное единение, т. е. то, что человеческая природа (=плоть) входит в ипостасное или природное единство с Логосом, свидетельствует, что характер этого единения не свободный, но такой же, как при образовании единой ипостаси из души и тела у человека. По мнению Нестория, все то, что составляет единую ипостась, или единую природу, в своем происхождении «невольно», т. е. подчинено природной необходимости; соответственно, Несторий, в отличие от св. Кирилла, категорически отвергал применимость аналогии соединения души и тела к соединению Божества и человечества во Христе. Сам он, отвечая на вопрос о характере единения Логоса с человеческой природой во Христе, говорит о единении по любви Божества и человечества в одном Лице Иисуса Христа.

Как пишет, анализируя учение Нестория и сравнивая его с учением св. Кирилла, Джон Мак-Гакин: «Эту связь (συνάφεια) двух реальностей во Христе Несторий описывает как основанную на свободе взаимной любви, а не на необходимости природы, осуществляемую на уровне Лица (πρόσωπον), а не сущности (οὐσία). Он прилагает всяческое старание, чтобы определить это центральное понятие связи (συνάφεια) с помощью серии предикатов, таких как "совершенная" (ἄκρα), "точная" (ἀκριβής), или "постоянная" (διηνεκής). Это объединение, основанное на "благоволении" Божием, т. е. Божией благодати, любви, с которой Бог предает Себя жизни человека во плоти. Это понятие – связь по благоволению (συνάφεια καθ' εὐδοκίαν), было центральным техническим термином Нестория, обозначающим то, *как* осуществлялось единство во Христе. На него нападали, говоря, что этот термин не может быть обоснован онтологически, но, с его точки зрения, тот факт, что эта связь основывалась

[8] См.: *Селезнев Н. Н.* Несторий и Церковь Востока / Под научн. ред. и с предисл. Н. В. Шабурова. М., 2005.

на любви и благоволении, делал ее несравненно более высокой, чем всякая связь, продиктованная природной необходимостью»[9].

Итак, согласно Несторию, по любви к человеку Слово Божие вольно истощаясь, соединяется с человеческой природой, взятой у Девы Марии, и это единство Божества с человечеством не природное и не ипостасное, но единство в любви Первообраза к Своему образу. В онтологических же терминах это единство в любви соответствует тому, что сам Несторий именует единым Лицом Христа. Т. е. он избегает выражения «единая ипостась», оставляя слово «ипостась» для описания природной реальности (ипостась для него – это конкретное индивидуальное осуществление природы[10]), а вместо этого говорит об одном, или едином Лице Иисуса Христа.

При этом, что весьма существенно для полемики Нестория с Кириллом, Несторий категорически отрицает, что у него хотя бы в каком-то смысле имеет место учение о двух сынах, или двух личностях во Христе – Сыне Божием и Сыне человеческом, т. е. он считает, что обвинения в его адрес по этому поводу абсолютно беспочвенны и несправедливы. Он говорит о реальном существовании двух природ, или двух ипостасей, во Христе, и может также говорить о двух образах (иногда он называет их и двумя лицами) во Христе (образе Божием, т. е. Логосе, и зраке (образе) рабьем), но при этом он постоянно отвергает, что учит о наличии персональной[11] «другос-

---

[9] *McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Crestwood, New-York, 2004. P. 162.

[10] Грилльмайер отмечает определенный параллелизм между понятийной системой Нестория, относящейся к трактовке сущности, природы и ипостаси, и понятийной системой стоиков. У стоиков οὐσία определяется в первую очередь общим свойством (κοινὴ ποιότης), родовым качеством; так образуется род (κοινῶς ποιός) («лошадь» или «человек»). Если теперь к этому прибавить собственное, или частное, свойство, или качество (ἰδία ποιότης), то образуется нечто индивидуальное (ἰδίως ποιός) – Сократ, Диоген и т. д. Так же и Несторий знал двойное определение сущности – через общее свойство (здесь Божество отличалось от человечества), а кроме этого, через отличительное свойство ипостаси (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεώς), что и определяло индивидуальное существование. Итак, «ипостась», в терминологии Нестория, оказывается сущностью со всею совокупностью особенностей – родовых и индивидуальных. Эту совокупность особенностей Несторий, в свою очередь, называл «лицом» (πρόσωπον) (см.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age* to *Chalcedon* (*451*). London, 1965. P. 437). При таком подходе, у Нестория имели место не только две природы во Христе, но и две ипостаси и два лица (в смысле наличия у каждой природы своих особенностей). В этом специфическом смысле «лицо» – это то, как проявляется природа. Если природ две, то и проявлений их два. Но эта «феноменологическая» сторона учения Нестория дополняется у него учение о Лице единения (см. ниже). Таким образом, у Нестория можно отличить, так сказать, «природное лицо», соответствующее «зраку» или «образу» (Бога или «рабьему»), и Лицо единения.

[11] Под словом «персональный» мы здесь понимаем не обязательно личностную двойственность в современном смысле, но просто наличие «кого-то одного» и «кого-то другого», как видно из текста самого Нестория (см. далее).

ти» (или двойственности) во Христе; т. е., как утверждает Несторий, какие-либо обвинения в его адрес относительно учения о двух сынах абсолютно беспочвенны: «Не был Божественный Логос одним (ἄλλος), а другим (καὶ ἄλλος) человек, в котором Он явился. Ибо одним было Лицо (πρόσωπον) обоих в почитании и чести, поклоняемое всем творением, и никоим образом никогда не разделяемое отличием цели и воли»[12]. Несторий настаивает, что единение природ в их конкретике происходит не природно и не ипостасно (в том смысле ипостаси, разумеется, в каком он ее понимает), но «лично», т. е. в Лице единения, имеющем одну цель и волю. Этим Лицом и является Христос.

Вместе с тем, Несторий постоянно утверждает, что человеческая природа во Христе обладала разумной душой, что эта природа не была лишена своего человеческого действия и воли. Наличие такой человеческой воли весьма существенно для него, поскольку в основании его сотериологии лежит учение о том, что во Христе было исправлено то, что не было исполнено Адамом: Адам не послушался Бога и пал, а во Христе это было исправлено, т. к. Он проявил послушание в том, в чем Адам нарушил Божию волю. Вот как об этом пишет сам Несторий: «Именно по этой причине Он и принял зрак рабий, зрак уничижения, зрак того, кто потерял подобие Божие, не для чести, не для славы, не для поклонения, не для проявления могущества своего как Сына [Божия], но для послушания, которое этот [образ раба] проявил в Лице (πρόσωπον) Сына по воле Божией»[13].

Итак, хотя, как известно, несторпане в VII в. были готовы вступить в монофелитскую унию, предложенную им императором Ираклием, из этого не стоит заключать, что сам Несторий отвергал действие и волю человеческой природы во Христе. Напротив, судя по его полемике с Кириллом, он наличие этой воли энергично утверждал. Вот, например, пассаж из Нестория, направленный против Кирилла: «И ты говоришь, что имело место соединение двух природ в одном Лице, но на деле ты со всею силою утверждаешь Воплощение Бога-Слова по типу Ария и Аполлинария, и ты подтверждаешь тем, кто имеет глаза исследовать тебя, что Он использовал тело и душу как орудие, без души и без разума и без воли, так, словно и Его [Божественная] природа претерпевала действия и страдания тела, ставшего единосущным [ему]. И по этой-то причине ты не счисляешь его с Ним и относишь к Богу-Слову как к господину, все эти свойства орудия... ты относишь к Богу-Слову и чувство, и волю, и страдание во всем, что касается человеческого»[14]. Или в другом месте: «Ты делаешь Самого Бога-Слова страстным, упраздняя чувство и воление человечества, которое [согласно тебе] "на самом

---

[12] Цит. по изд.: *Loofs F.* Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius. Halle, 1905. P. 224.12–15.

[13] Книга Ираклида 1.i.67 (Nau).

[14] Там же 2.i.[328–330].

деле не воспринимает в собственной природе", но воспринимает в природе Бога-Слова, не волит в Своей Собственной природе, но волит в природе Бога-Слова»[15].

Вопрос о том, как соотносится это утверждение о существовании воли Христа по Его человечеству, отличной, очевидно, от воли Божией, с утверждением об одной личной воле Христа, представляется весьма трудным и, на наш взгляд, требует дальнейшего изучения[16]. В качестве вероятной гипотезы, которую высказал, например, Мильтон Анастос[17], можно предположить, что об одной воле Несторий говорит в смысле абсолютного согласия человеческой воли с Божественной. Приведем отрывок, который может рассматриваться как свидетельствующий об этом: «Всякий первосвященник нуждается в совершении жертвоприношений за собственные грехи, но Христос не нуждался в приношении жертв за Свои грехи, но лишь за Свой род, чтобы искупить его от греха. Но это было и ради Него Самого; ибо именно из-за Его великого послушания Он умер за грешников. Как в Своей воле, так и в Своем сознании Он не имел иного, нежели желать того, что Бог волил в Нем»[18].

В одном не приходится сомневаться: Несторий не переставал говорить о воле Христа по человечеству, которая для него является самим признаком наличия во Христе человеческой природы, отличной от Божественной. Вот почему, вероятно, как замечает Роберта Чеснат, «Несторий иногда говорит о двух волях, а иногда об одной воле во Христе»[19].

О наличии воли и действия у человеческой природы Христа Несторий пишет вполне эксплицитно:

---

[15] Книга Ираклида 2.i.[342].

[16] Ответ на этот вопрос, очевидно, следует искать в оригинальной концепции Нестория о взаимном использовании «природными лицами» друг друга (см.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition… Pp. 442–443). В рамках этой концепции Несторий, как замечает Грилльмайер, в частности, пишет: «А поскольку prosopon одной природы принадлежит также другой, а [prosopon] другой природы, опять же, принадлежит этой, и одно от другого и другое от него, воля принадлежит каждой из них (Книга Ираклида 2.i.[324]. Комментируя эти слова, Грилльмайер пишет: «Подобно тому, как воля и желание человеческой природы теперь усваиваются Божественному лицу (prosopon), а Божественная воля оказывается в распоряжении человеческого лица (prosopon) – по этой-то причине Нестория считают монофелитом, – так и человеческое Лицо получает божественную славу и поклонение, а Божественное Лицо облекает себя в уничижение человеческого существования» (*Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition… P. 445).

Вопрос, который необходимо решить при анализе учения Нестория, – это вопрос о соотношении его представления о взаимном использовании природных лиц со святоотеческим учением о перихоресисе природ по их энергиям.

[17] См.: *Anastos M.* Nestorius was Orthodox… P. 134.

[18] Книга Ираклида 2.i.[342–345].

[19] *Chesnut R. A.* The Two Prosopa in Nestorius' "Bazaar of Heracleides"… P. 406.

«Душа Христа была не без воли… как и не без чувства [или: восприятия] в смысле животного, чувственного восприятия. <…> Ибо единство Бога-Слова с человечеством имело место не в природе, в том смысле, чтобы ум человека не имел своего собственного действия и чтобы он замещался умом Бога-Слова или чтобы восприятие происходило не в живой душе, но в единстве Божества, или чтобы оно жило жизнью, при которой восприятие происходило не в действии восприятия души, но силой Божества, ибо такое единство, как это, – страстно. <…> Именно по этой причине единство осуществляется в Лице (πρόσωπον), а не в природе, и мы не говорим: "единство лиц" (πρόσωπα), но "единство природ". И есть лишь одно Лицо (πρόσωπον) в единстве, но в природах – одно и другое, ибо из общего Лица (πρόσωπον) известно, что Он воспринял плоть, зрак рабий, в качестве Своего Собственного, посредством которого Он говорил, учил и действовал; и Он дал Свое Собственное подобие подобию раба, посредством которого Он говорит Своим Собственным Лицом (πρόσωπον) и Божеством. Ибо Лицо (πρόσωπον) – общее, одно и то же. Подобие раба принадлежит Божеству, а подобие Божие – человечеству. Одним и тем же является Лицо (πρόσωπον), но не сущность (οὐσία). Ибо οὐσία зрака Божия и οὐσία зрака раба – остается [каждая] в своих собственных ипостасях»[20].

Из этого пассажа хорошо видно, между прочим, как Несторий употреблял термины «лицо», «сущность», «ипостась». «Ипостась» для него означает конкретную реализацию сущности. С этой точки зрения для него никакая сущность не может существовать вне своего индивидуального осуществления, или бытования, каковой является ипостась. Ипостасей, согласно Несторию, во Христе было две, как и природ, а вот Лицо единения – одно. При этом, как считает Анастос, смысл, вкладываемый Несторием в понятие «Лица единения», примерно эквивалентен современному пониманию «личности», а вкладываемый в понятие «лица» или «ипостаси», соответствующей каждой из природ, – иной, поскольку означает природную реальность, имеющую отличительные черты[21]. Тем не менее, неочевидно, что современное (уже, впрочем, и не очень современное) понятие «личности» как центра самосознания и произволения приложимо ко Христу, каким Его исповедует святоотеческая традиция. Вместе с тем, неочевидно, что Несторий не приписывал человеческой природе Христа способность самосознания, произволения и морального выбора; ряд отрывков свидетельствует о том, что приписывал[22].

---

[20] Книга Ираклида 2.i.[238–240].

[21] См.: *Anastos M.* Nestorius was Orthodox… P. 130.

[22] Так, обвиняя Кирилла, Несторий пишет о человеческой природе во Христе по учению последнего: «Он был воспринят как нечто, что должно было служить орудием, которое не выказывает вольного послушания как разумная природа, с размышлением, с исследованием, с из-

А если так, то чем Лицо единения в этом смысле отличается у него от «лица», или «ипостаси», каковой является природная реальность во Христе?

Далее, защищая православность Нестория, Анастос отмечает у него отрывки, где утверждается тождественность Иисуса Христа с Божественным Логосом[23]. Остается, однако, вопрос: каким именно образом осуществляется это единство? Если оно обеспечивалось только тем, что человеческая воля во Христе всегда была в единстве и послушании с Божественной, то такое единство с Богом характерно для святых. Анастос, впрочем, этот принцип единения выдвигает как дополнительный, а первый усматривает во взаимообмене лиц, а именно, в том, что Логос «предавал» свое Лицо человеческой природе и «воспринимал» человеческое лицо как Свое[24]. Этот исследователь утверждает, что единение природ во Христе у Нестория было не моральным, как считали его критики, а «метафизическим», в доказательство чего приводит тот факт, что оно, по Несторию, имело место от момента зачатия[25]. И в этом единстве Лица, по Анастосу, Несторий усматривал залог того, что у него не возникает двухсубъектной христологии, в которой его обвинял Кирилл.

Подводя итог этому краткому разбору круга проблем, связанных с богословием позднего Нестория, следует отметить, что судьбу его богословского учения, его неприятие в Византии, во многом определило то, что он употреблял технические термины, имевшие со времени Каппадокийцев более или менее устойчивое значение, в ином, специфическом для него (и отчасти, для антиохийского богословия в целом) смысле. В частности, Несторий, как мы видели, в определенных контекстах разделял понятия «лицо» и «ипостась», а Каппадокийцы их практически отождествляли. Кирилл, в свою очередь, тоже отступал от привычной после Каппадокийцев терминологии и понятийного языка, но все же он был более гибок; и в период после Ефесского собора и в конце своей жизни он был открыт и к той терминологии, которая согласовалась с каппадокийской, умея перевести свое богословие, в частности двусмысленное выражение «единая природа Бога-Слова воплощенная», на язык, понятный для всей «большой Церкви», т. е. язык одной ипостаси и двух природ, так

бранием блага и отвержением зла» (Книга Ираклида 2.i.[342]). Из этого отрывка можно заключить, что для самого Нестория «человек» во Христе как раз обладал свободной выбора. Впрочем, следует отметить, что о произволении человеческой природы во Христе говорил, например, и св. Григорий Нисский (см. статью о полемике с Аполлинарием в данном томе «Антологии»), и только у прп. Максима этот вопрос получает окончательное разрешение.

[23] См.: *Anastos M.* Nestorius was Orthodox… P. 131–132.

[24] См.: Ibid., p. 131.

[25] См.: Ibid., p. 134. Очевидно, имеется в виду, что человеческий эмбрион не способен к моральному выбору, а единение уже имело место. Однако нельзя ли того же сказать о пресвятой от зачатия Деве Марии? Ответ на этот вопрос, очевидно, зависит от того, как понимается само «единение».

что когда на Халкидонском соборе зачитывали отрывки из сочинений св. Кирилла, они воспринимались узнаваемо, т. е. признавались православными, в отличие от непривычных в своей терминологии сочинений Нестория.

Если же говорить о содержательной стороне учения Нестория, то, с одной стороны, остаются в силе проблемы уязвимых мест в его учении, на которые указывают его критики (здесь выделяют обычно учение о соединении Божества и человечества во Христе «по благоволению», благодати или любви, а не по ипостаси, как у Кирилла), но с другой стороны, следует отметить то, что энергичное отстаивание Несторием наличия у человеческой природы Христа своего действия и воли, отличных от воли и действия Божественных, ставило перед византийским богословием реальную проблему. Неслучайно монофелиты и моноэнергисты в VII в. будут ссылаться в качестве своего авторитета на св. Кирилла, некоторые из пассажей которого они будут трактовать в монофелитском или моноэнергистском смысле[26]. Это не значит, что св. Кирилл действительно был моноэнергистом или монофелитом (в еретическом смысле); прп. Максим, трактуя те же пассажи, это категорически отвергал[27]. Вместе с тем, именно у Нестория в его споре с Кириллом мы видим тенденцию последовательного отстаивания наличия действия и воли у человеческой природы, а для Кирилла это было явно не в центре внимания; в центре же внимания было утверждение ипостасного единства, которое только и могло обеспечить неотъемлемое обожение человеческой природы в Логосе. В то же время, несторианская концепция Лица единения, понимаемого не онтологически, а, как считали его критики, исключительно через единство воли, цели, славы и чести «человечества» с «Божеством» оказалась неприемлемой для православной традиции[28].

---

[26] В первую очередь, это выражение: «единая соприродная энергия», которое Кирилл использует в Толковании на Евангелие от Иоанна (PG 86, 577C–D), говоря об исцелении Христом дочери начальника синагоги.

[27] См.: *Максим Исповедник.* Богословско-полемический трактат 7: PG 91, 88A–89D; 8: PG 91, 105A (обсуждение толкования прп. Максима см. в изд.: *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Дело Максима // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. Сс. 45–46).

[28] В этом контексте следует обратить внимание на интересную, хотя, возможно, и не беспристрастную интерпретацию учения несториан (речь именно о них, а не о Нестории), которую дает в своем «Посреднике» Иоанн Филопон: «Они предполагают, что рожденный от Марии – просто человек, несущий в себе полноту Божественного освящения, и тем самым он отличается от всех других обоженных людей, поскольку они освящены Божеством лишь частично. Поэтому несториане дерзко утверждают, что одним является Лицо (prosopon) Христа, именуя отношение Бога Логоса с человеком от Марии <…>. Поэтому оскорбление, наносимое человеку, будет справедливо отнесено к Богу, как и честь или оскорбление, наносимое наместнику, относится к самому царю. Они говорят, что имя "Христос" в собственном смысле указывает на отношение, и по этой причине они утверждают, что Христос – один, так как отношение одно, хотя участвующих

Что касается утверждения Несторием существования «ипостаси» человеческой природы во Христе, или того, что он называл «зраком рабьим», то определенная доля правды в этом за ним стояла. Человеческая природа не мыслима не только без общих свойств природы (разумность, телесность и т. д.), но и без индивидуальных черт, и индивидуальных проявлений и свойств. Необходимость признания этого стала очевидна во время спора с иконоборцами в VIII–IX вв. Именно потому, что человеческая природа во Христе имеет индивидуальные черты, возможна икона Христа. Эти-то индивидуальные черты, их наличие, и пытался отстаивать Несторий, вводя свое понятие об «ипостаси» человеческой природы во Христе, или же о «природном лице», понимаемом как совокупность свойств. Другое дело, что вне учения об ипостасном единстве, т. е. о том, что человеческая природа во Христе была воспринята в ипостась Божественного Логоса, была «собственна» для Него, и именно в Нем приобретала эти индивидуальные черты, поскольку именно Он, Логос, был ее ипостасью, без ясного исповедания этого учения, концепция Нестория об «ипостаси» человеческой природы становилась как минимум двусмысленной и давала основание подозревать его в учении о «двух сынах».

Что касается учения Нестория о волях во Христе, то, как мы могли убедиться, сам Несторий был в первую очередь «диофелитом», т. е., несомненно, исповедовал наличие человеческой воли у «человеческого лица» Христа, заходя в этом, возможно, так далеко, что считал, что «человеческое лицо» имело произволение и свободу выбора между добром и злом[29]. Понятие же об одной личной воле Христа у Нестория требует дополнительного изучения. Следует ли его понимать в смысле единства двух воль или же как одно «личное» произволение, или еще как-то иначе? Нет сомнений, что именно у Нестория вся совокупность вопросов, связанных с волями во Христе, была поднята в то время наиболее эксплицитно. Но Церковь в целом тогда волновал не вопрос о волях, а, скорее, онтология. Вопрос же о волях получил в церковной традиции разрешение только два века спустя у Максима Исповедника. Интересно, однако, что учение самого прп. Максима его противники, монофелиты, возводили

в нем и много» (пер. по изд.: *Lang U.* John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the Sixth Century – a study and translation of the Arbiter. Leuven, 2001. P. 193). В этом контексте интересно отметить, что, по православному учению, разработанному особенно в позднем византийском богословии, человеком, несущим всю полноту Божественного освящения, является Богородица (см., например, у Марка Ефесского: Силлогические главы 58 (см. в рус. пер. мон. Андроника (А. Ф. Лосева) в изд.: Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 137). Таким образом, несторианская христологическая модель, если она именно такова, как описывает Филопон, фактически ставила человечество Христа на место Девы Марии (в Ее православном понимании).

[29] См. прим. 22.

к учителю Нестория Феодору Мопсуестийскому[30]. Не потому ли, что и у этих антиохийцев, как впоследствии у прп. Максима, столь энергично отстаивается наличие у Христа действия и воли человеческой природы? Тем не менее, сам прп. Максим подчеркивал, что у несториан именно учение об одной энергии конституирует отношение Логоса с «человеком» во Христе[31], т. е. указывал на общность моноэнергистов и монофелитов с несторианами.

Г. И. Беневич

[30] Ср. слова Макария Антиохийского, лидера монофелитов на VI Вселенском соборе: «Еще анафематствуем тех, кого отверг и пятый святой собор; я разумею Феодора Мопсуестийского, проклятого учителя Максимовой ереси и разделения, затем нечестивые сочинения Феодорита [Кирского]» (цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 89).

[31] См.: Диспут с Пирром: PG 91, 313B.

Несторий

ПОСЛАНИЕ К ЦЕЛЕСТИНУ, ПАПЕ РИМСКОМУ[1]

С братским доверием друг к другу мы должны побеседовать между собою, чтобы нам, при единодушном согласии, успешнее противоборствовать врагу мира – диаволу. Что хочу сказать, начиная так свою беседу? То, что некоторые клирики, Юлиан, Флор, Оронт и Фабий[2], называющие себя епископами церквей, находящихся в областях западной империи, часто получая доступ к благочестивейшему и августейшему императору, горько жалуются на строгость суда по их делу, на то, что они, православные, в век православия будто бы терпят гонение. С теми же жалобами они часто являются и к нам; и несмотря на то, что мы каждый раз отвергаем их жалобы, не перестают то же делать: каждый день они являются и со слезами пересказывают всем свое горе. На их речи мы, конечно, отвечаем словами, какие нужно сказать в том случае, когда не знаем верно их дела. Но нам надобно иметь подробнейшее сведение об их деле и для того, чтобы благочестивейший и христианнейший император наш не отягощался их докуками, для того, чтобы и мы, не зная верно их дела, не оказали покровительства им, когда они его не заслуживают. Благоволи сообщить нам сведение о них, дабы кто-нибудь, не зная верно истины, не оказывал сожаления к ним, когда его не заслуживают, и твоего гнева, какому твое благочестие, может быть, сообразно канонам справедливо подвергало их за особливые мнения в вере, не считали бы чем-либо другим, а не тем, что он есть. Вновь являющиеся секты действительно не заслуживают, чтобы их защищали добрые пастыри. Потому и мы, усмотрев здесь, что некоторые произвели немаловажную порчу в православии, ежедневно выказываем то гнев, то кротость к этим больным. Ибо болезнь немаловажна; она близка к гнили Аполлинариева и Ариева учения. Говоря о соединении Господа с человеком, они безотчетливо допускают какое-то сорастворение и смешение, так что некоторые из наших клириков, одни по невежеству, другие по еретическому лжеучению, давно в них таив-

---

© Г. И. Беневич, примечания, 2009.

[1] Тексты приводятся по изданию: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. СПб., 1996.

[2] Осужденные на Западе пелагиане. Начиная письмо с упоминания о том, что дело пелагиан может быть пересмотрено и как бы не доверяя безусловно решению Рима, а требуя доказательств от него, Несторий допускает явную «бестактность», очевидно, намекая, что при дворе может быть и иное решение по делу пелагиан, чем в Риме; таким образом, Несторий явно противопоставляет Константинополь, как центр власти и авторитета, Западу, по крайней мере, уравнивает их. После этой преамбулы Несторий начинает жаловаться на новую «ересь».

шемуся, которое во многих видах идет до нашего времени от времен апостольских, заразившись недугом еретических мнений, открыто богохульствуют, говоря, что Бог-Слово, единосущный Отцу, получил начало от Христородицы Девы, как бы от нее приняв бытие[3]; они говорят, что после того, как воспроизведен был Его храм, Он был погребен вместе с плотию, по Воскресении же сорастворился с тою же плотию, и потом перешел в Божественное естество; скажу короче: они учат, что и Божество Единородного началось вместе с плотию, которую оно приняло, и вместе с плотию умирало. Плоть же, соединенная с Божеством, сделалась, как богохульно учат они, Божественною, получив обожение в самом Слове. А это не другое что значит, как извращать понятия о том и другом естестве. Они и деву Христородицу с какою-то дерзостью называют Богородицею. Называя ее Богородицею, они не трепещут от страха, тогда как святые и всехвальные отцы Никейские сказали только, как читаем в их писаниях, что Господь наш Иисус Христос воплотился от Святого Духа и Марии Девы. Я умалчиваю о тех словах Писания, в которых и ангелы и апостолы возвещают, что Дева есть мать Христа, а не Бога-Слова. Сколько споров об этом мы выдержали, молва, думаю, уже давно известила твое благочестие и показала твоему вниманию, что мы не напрасно подвизались, но что многие, по милости Господа, исправлены, те, которые имели превратные понятия, несогласные с нашими. Если кто слово Богородица отнесет к естеству человеческому, которое родилось в соединении с Богом-Словом, а не к той, которая рождает Его, то мы справедливо скажем, что это слово не соответствует тому, что она родила, потому что истинная мать должна быть одного естества с тем, кто от нее родился. Но можем рассматривать это слово в некотором отношении и к ней: это имя можем употребить о Деве только в том отношении, что храм Бога-Слова рассматривается нераздельно с нею, а не потому, что она как бы есть матерь Бога-Слова, ибо ни одна мать не может родить того, кто был прежде нее. Слухи об этом учении, думаю, прежде еще дошли до тебя, но мы передаем и о том, что относится лично к нам обоим. Обстоятельнее из самого хода событий, что мы с братским участием желаем знать дело тех лиц, о которых мы говорили, а не с тем, чтобы только удовлетворить своему докучливому любопытству. Будем извещать друг друга, как брат брата, о том, что будет касаться нас, передавая один другому верные сведения о всех толках в учении веры, так как я главным содержанием переписки поставил для себя одну истину; в начале этого послания я сказал, что мы с братскою доверчивостью обязаны говорить друг с другом. Приветствуем тебя со всею во Христе братиею, которая с тобою, я и все, которые со мною.

---

[3] Так извращенно понимает, или, по крайней мере, толкует Несторий учение св. Кирилла и единомысленных с ним.

ДРУГОЕ ПОСЛАНИЕ К ПАПЕ ЦЕЛЕСТИНУ

<...> Немаловажное дело, как ты знаешь, досточтимейший, исследования в учении веры, и требуется немало уменья и опытности в тех, которые принимают на себя это дело. Для нас здесь умножаются труды и от того, что мы усиливаемся исторгнуть из Церкви Божией самый нечистый из нечестивых толков – злое учение Аполлинария и Ария. Не знаю, как некоторые из принадлежащих к клиру заразились недугом названных мною еретиков, допуская какой-то образ сорастворения Божества с человечеством в Единородном, когда осмеливаются телесные страдания переносить на Божественное естество Единородного[4], и вместе думают, что неизменяемое естество Божие перешло в телесное естество, так что оба естества, которым покланяемся в лице Единородного, чрез высшее и неслиянное соединение сливают между собою, допуская изменение в них чрез сорастворение их между собою. Они, слепцы, не понимают учения, изложенного святыми отцами, произнося ясные слова их: «Веруем во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы». Таков заключается смысл в имени Христос означающем два естества: Он единосущен Отцу по Божеству, а человечество после во времени родилось от Святой Девы, которому потому, что соединилось с Божеством, воздают честь ангелы и человеки. И так я думаю, что тому, кто здесь так много переносит трудов при обличении неправых толков, сколько надобно перенести томлений, когда он не будет знать дела тех людей, о которых говорено было, и много боится, как бы ему, в этом своем положении, по своему неведению не увеличить число еретиков. Потому прошу, чтобы твоя святая душа позаботилась сообщить нам сведение об тех людях, а особливо после того, как правдивейший Валерий, состоящий в должности книгочея и постельничего, может от себя пересказать твоему благочестию о тягостном их положении. Усердно приветствуем всю во Христе братию, которая с тобою, я и находящиеся со мною.

ПОСЛАНИЕ К КИРИЛЛУ, НЕ ОДОБРЕННОЕ ВСЕМИ ОТЦАМИ, БЫВШИМИ НА СВЯТОМ СОБОРЕ

<...> Начну с премудрых слов, сказанных твоею любовию, и приведу их в точности. Какие же именно эти слова, которыми ты в своем письме высказываешь дивное учение? «Святый и великий

---

[4] Речь о т. н. теопасхизме, т. е. учении о том, что субъектом крестных страданий был предвечный Сын Божий, Божественное Слово; Несторий пытается подать дело так, что, по Кириллу и единомысленным с ним, страдало Божество, т. е. бесстрастная Божественная природа.

собор, пишешь ты, говорит, что Единородный Сын, родившийся по естеству от Бога Отца, истинный Бог от истинного Бога, Свет от Света, Которым все сотворил Отец, – Он сошел, воплотился, вочеловечился, страдал, воскрес». Это слова твоего благочестия, и ты сам знаешь, что они твои. Выслушай же и наше, братское по духу благочестия, вразумление, то самое, которое великий Павел передал, свидетельствуясь Богом, своему возлюбленному Тимофею: «Внимай» чтению, вразумлению и «учению: сия бо творя, и сам спасешися и послушающие тебе» (1 Тим. 4, 16). Что значит слово: «внимай»? Я хочу сказать то, что ты, читая в каком-нибудь списке предание святых мужей, не сознал своего недоразумения, заслуживающего извинения, подумав, что они подверженным страданию назвали вечно пребывающее со Отцом Слово. Вникни, если тебе угодно, с большим вниманием в сказанные слова, и увидишь, что божественный лик отцов не называл единосущное Божество страдавшим, соприсносущего Отцу рожденным во времени, восставившего разрушенный храм воскресшим. Если бы ты склонил свой слух к предлагаемому братски вразумлению, вникнув в слова святых мужей, то я избавил бы тебя от клеветы на них и чрез них на Божественные Писания. «Веруем в Господа нашего Иисуса Христа, Сына Его Единородного». Рассмотри, как они, поставив впереди слова: Господь, Иисус, Христос, Единородный и Сын – имена, общие и Божеству, и человечеству, как основания, созидают на них предание о вочеловечении, страдании и о воскресении, с тем, чтобы поставлением впереди этих знаменательных имен, общих обоим естествам, не допускалось разделения свойства Сына от свойств Господа, и чтобы не уничтожились свойства двух естеств тем, что свойственно одному только Сыну. В этом учителем для них был Павел; он, воспоминая о Божественном вочеловечении, когда требовалось сказать о страдании, наперед поставил слово: Христос, имя, общее, как я сказал уже, обоим естествам, и вводит слово, соответствующее тому и другому естеству. Какие его слова? «Сие, – говорит он, – да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе: иже во образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу» (дальнейшие слова я не привожу здесь), «послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя» (Флп. 2, 5; 6, 8). Так как он хотел напомнить о смерти, то, дабы кто-нибудь не почел страдавшим Бога-Слово, употребил имя «Христос» как именование, указывающее в одном Лице сущность, подверженную страданиям и неподверженную им, дабы можно было понять, что Христос был и не страдающий, и страдающий – не страдавший по Божеству и страдавший по телу. Я мог бы и больше сказать об этом, а особенно о том, что святые отцы, говоря о строительстве нашего спасения, указывают не на рождение Христа, а Его вочеловечение, но помня, что я сначала обещал сдержать ход моего слова уздою краткости, теперь перейду к другому главному вопросу, предложенному твоей любовью.

Одобряю, что ты, говоря о человечестве и Божестве, говоришь о разделении одного естества от другого и о соединении их в одном Лице, утверждаешь, что Бог-Слово не имел потребности во втором

рождении от жены, исповедуешь, что Божество непричастно страданий. Все это учение есть православное и противоположно лживым мнениям всех еретиков о естествах Господа. Прочие же твои слова, сколько заключают в себе мудрости, непонятной и непостижимой для читающих, – может видеть только твоя проницательность; мне же кажется, что они заключают смысл совсем противоположный прежнему. Того, Которого ты сначала назвал непричастным страданию, не допускающим для себя второго рождения, потом представил, не знаю почему, страждущим и снова созданным, как будто бы естественные свойства Бога-Слова уничтожены соединением Его с храмом тела, как будто бы для людей маловажно убеждение, что храм Его тела, непричастный греха и нераздельный от Божественного естества, рождается и умирает за наши грехи, как будто бы слова Господа, сказанные иудеям: «Разорите церковь сию, и треми денми воздвигну ю» (Ин. 2, 19), не требуют нашей веры. Не сказал: разорите Божество мое, и треми денми оно воздвигнется. Я хотел бы опять и здесь более говорить, но удерживаюсь от того, припоминая свое обещание. Буду говорить коротко о том, что необходимо мне сказать.

В Священном Писании везде, где только говорится о Божественном домостроительстве, передается нам о рождении и страдании человеческого естества во Христе, а не Божеского. А потому вернейшее наименование Святой Деве должно быть не Богородица, а Христородица. <...> Не Божество явилось во времени и подверглось телесным страданиям, но плоть, соединенная с естеством Божественным. Поэтому и Христос называет себя и Господом Давида и сыном его: «Что вам мнится о Христе, чий есть сын? Глаголаша ему: Давидов. Глагола им: како убо Давид духом Господа его нарицает, глаголя: рече Господь Господеви моему: седи одесную мене?» (Мф. 22, 42–44). По плоти он, конечно, сын Давида, а по Божеству он Господь его. Поэтому правильно и с евангельским преданием согласно исповедовать, что тело Христа есть храм Божества Его, храм соединенный с Божеством каким-то высоким, Божественным союзом, в котором Божественное естество усвоило себе то, что свойственно телесному. Но со словом «усвоение» приписывать Ему качества тела, с ним соединенного, каковы рождение, страдание, смерть – есть, возлюбленный брат, неправильная мысль, какую может принять только или ум эллинов, или ум, зараженный учением сумасбродного Аполлинария, Ария или других каких либо еретиков, еще далее их заблудившихся. Такое понятие об усвоении может их повести и к тому, что они, допуская это усвоение, будут утверждать, что Бог-Слово и молоком питался, и постепенно возрастал, и причастен был страха во время страдания, имел нужду в ангельском укреплении. Я не стану говорить здесь об обрезании, о принесении жертв, о поте, о жажде – немощах, каким подвергалось за нас Его тело и какими страдало. Относить это к Божеству и ложно, и мы подвергаемся за то осуждению, как хулители. Таковы предания святых отцов, таково учение Святого Писания. Так, каждый должен богословствовать

и о человеколюбии Бога, и о Его Божественном величии, по слову Павла: «Сих поучайся, в сих пребывай, да преспеяние твое явлено будет во всех» и ко всем (1 Тим. 4, 15). <...>

УЧЕНИЕ И АНАФЕМЫ, НАПРАВЛЕННЫЕ ПРОТИВ АНАФЕМ КИРИЛЛА

1) Кто говорит, что Еммануил есть истинный Бог, а не: «с нами Бог» (Мф. 1, 23), то есть, что Он обитал в подобном нашему естестве, так что соединился с нашим естеством, воспринятым от Девы Марии, кто будет называть ее также Материю Бога-Слова, а не Еммануила, и будет говорить, что само Слово Божие превратилось в плоть, которую Оно восприняло для обнаружения Своего Божества, чтобы по виду стать как человек (Флп. 2,7), – анафема.

2) Кто говорит, что в соединении Бога-Слова с плотию, по намерению Божию, устроено местное пременение [естества], что плоть стала причастна Божественному естеству и Оно стало едино с плотию во всех отношениях, или опять, что [Христа] должно признать Богом, плоть распростирая в бесконечность неописанного естества, что один и тот же [Христос] есть по естеству Бог и человек, – анафема.

3) Кто признает Христа, Который по существу своему есть Еммануил, единым не вследствие союза лиц, и не исповедует Его [состоящим] из двух лиц, Бога-Слова и воспринятого им человека, сочетанных во едино в Сыне, причем, единение их у нас сохраняется без смешения [естеств] – анафема.

4) Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные о Христе, как о состоящем из того и другого естества, принимает как бы об одном естестве, и страдания покушается приписывать Богу-Слову, как по плоти, так и по Божеству, – анафема.

5) Кто дерзает говорить, что после восприятия человека Сын Божий есть един по существу, тогда как Он Еммануил, – анафема.

6) Кто после воплощения будет признавать Бога-Слово кем-то другим, а не Христом, кто осмелится говорить, что и зрак раба вместе с Богом-Словом не имеет начала и, как Он Сам, не сотворен, кто не будет признавать его [раба] сотворенным от Него, как Господа, Творца и Бога по естеству, как Он и обещал восставить Его Собственною силою, говоря: «Разорите церковь сию и треми денми воздвигну ю» (Ин. 2, 19), – анафема.

7) Кто говорит, что сотворенный в Деве человек есть Самый Единородный, который прежде денницы рожден из чрева Отца (Пс. 109, 3), а не исповедует, что Он получил наименование Единородного от Отца чрез соединение с Единородным по естеству; кто также называет Иисуса другим кем-то, а не Еммануилом, – анафема.

8) Кто говорит, что зрак раба достоин почитания сам по себе, то есть по достоинству своей природы, хотя и не есть Владыка всего, а

не за то почитается, что принят в общение с блаженным естеством Единородного, и по самому естеству Господа, – анафема.

9) Кто говорит, что зрак раба сосуществен Святому Духу, а не входит в общение с ним чрез посредство Бога-Слова, и что от самого зачатия имел союз с ним, вследствие чего некогда и совершал чудесная врачевания в людях и со властию изгонял духов, – анафема.

10) Кто говорит, что Само сущее в начале Слово соделалось Первосвященником и Посланником нашего исповедания (Евр. 3, 1) и Самого Себя принесло в жертву за нас, а не признает посланником Еммануила, почему и приношение приписывает [Самому] Тому, Кто принял [человека] в единение, [все] относя к одному Лицу Сына и приписывая Ему то как Богу, что принадлежит Богу, то как человеку, что свойственно человеку, – анафема.

11) Кто говорит, что принятая в единение плоть по силе своей природы животворяща, тогда как Сам Господь и Бог возвещает: «Дух есть, иже оживляешь, плоть не пользует ничтоже» (Ин. 6, 63), – анафема. «Дух есть Бог» (Ин. 4, 24) – сказано еще. Итак, кто говорит, что Слово-Бог стало плотию ипостасно, тогда как плоть сохраняет свойственный себе вид в Господе Христе, – особенно, когда по Воскресении Он Сам говорит ученикам своим: «Осяжите Мя и видите, яко дух плоти и кости не имат, якоже Мене видите имуща» (Лк. 24, 37) – анафема.

12) Кто, исповедуя страдания плоти, но, не различая достоинства естеств, те же страдания приписывает Богу-Слову, как и плоти, которую Он воспринял, – анафема.

СВ. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Будущий великий святитель Александрийский родился ок. 378 г. Его детские годы, светское и духовное образование проходило под непосредственным руководством его дяди Феофила, избранного в 385 г. архиепископом Александрии. Среди лиц, оказавших влияние на формирование будущего святителя и влиявших на него, когда он уже был на Александрийской кафедре, был прп. Исидор Пелусиот, приложивший немало усилий для разрешения спора между Александрией и Антиохией, возникшего при св. Иоанне Златоусте и св. Феофиле[1]. Св. Кирилл, что было большой редкостью среди восточных отцов, знал и использовал в своих сочинениях писания латинских христианских авторов (в частности, свв. Иеронима, Киприана и Амвросия), что помогло ему впоследствии при сношениях с Западом, а именно, с папой Целестином.

По получении светского и христианского образования, в возрасте около 25 лет св. Кирилл был поставлен во чтеца и оставался рядом со своим дядей архиепископом, обучаясь у него на практике искусству церковного руководства и политики. Тогда же, в 403 г., св. Кирилл принял вместе с дядей участие в т. н. Соборе под дубом, на котором был осужден св. Иоанн Златоуст[2]. Отрицательное отношение к Златоусту св. Кирилл унаследовал от дяди. Когда св. Кирилл сам стал архиепископом Александрии, он возражал против возвращения имени Златоуста в диптихи, хотя впоследствии, во время спора с Несторием, он, судя по всему, склонился к другой политике – противопоставления приемлемого для него богословия Златоуста (который был антиохийцем, как и Несторий) неприемлемому богословию Нестория. После кончины св. Феофила не без сопротивления со стороны части клира, поддержавшего другого кандидата, Кирилл был избран архиепископом Александрии и рукоположен 18 октября 412 г., в возрасте около 34 лет. В качестве церковного лидера, который являлся одновременно одним из ответственных за проведение церковно-государственной политики в Египте, св. Кирилл играл большую роль; несомненно, ему приходилось прибегать и к жестким мерам в отношении еретиков, иудеев и язычников[3]. В своей церковной политике св. Кирилл пользовался неизменной поддержкой египетского монашества.

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] Подробнее об этом см. в статье, посвященной св. Иоанну Златоусту, в данном томе «Антологии».

[2] Подробнее см. там же.

[3] «Кирилл возведен был на престол уже в третий день по смерти Феофила и вступил на епископство с большей властью, чем Феофил. – Пишет историк Сократ. – …Кирилл тотчас же запер бывшие в Александрии новацианские церкви и взял всю их священную утварь, а епископа их Феопемпта лишил всего, что он имел» (*Сократ.* Церковная история 7.7, цит. по изд.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. С. 273).

К началу полемики с Несторием св. Кирилл был могущественным церковным деятелем и авторитетнейшим пастырем, автором известных богословских сочинений, в первую очередь, толкований на Св. Писание, в том числе, на Евангелие от Иоанна. Когда 10 апреля 428 г. Несторий стал архиепископом Константинополя, св. Кирилл имел за плечами уже шестнадцатилетний опыт возглавления Александрийской кафедры и богатейший опыт церковно-политической и богословской деятельности, который он начал приобретать еще со времени своего служения при св. Феофиле.

Как известно, формальным поводом конфликта вокруг Нестория стал спор относительно именования Девы Марии «Богородицей». Это именование уже неоднократно употреблялась у церковных писателей[4], но Несторий заявил, что оно не может пониматься в собственном смысле, а в собственном смысле правильным именованием является «Христородица». Сведения об этом мнении Нестория дошли до св. Кирилла в 429 г. и глубоко задели его, поскольку поставили под вопрос, как он это понял, все учение о Боговоплощении. С этого времени он начинает борьбу за правильное исповедание Христа и за утверждение учения о рождении от Девы Марии Бога-Слова по плоти. Собственно говоря, он отстаивает то самое учение, которого до этого придерживался в своих экзегетических трудах, и в первую очередь, в «Толковании на Евангелие от Иоанна», противным которому он теперь счел учение Нестория. Под вопрос было поставлено для него то исповедание веры, которого он всегда придерживался.

История полемики св. Кирилла с Несторием хорошо известна, и здесь нет смысла ее повторять. Скажем лишь кратко, предваряя публикацию текстов св. Кирилла, что вслед за тем, как христологические воззрения Нестория стали ему известны, он написал «Послание отшельникам», в котором взгляды Нестория обличались без упоминания его имени. Несторий ответил на это обвинением Кирилла в неоправданном нападении на него; св. Кирилл в «Первом послании к Несторию» поставил всерьез вопрос о его христологических заблуждениях. Каждая из сторон обращалась в это время в Рим к папе Целестину, при этом Несторий имел неосторожность намекать папе, что дело изгнанников-пелагиан, находившихся в Константинополе, может быть разобрано там заново, т. е. что их, возможно, изгнали несправедливо. Св. Кирилл же, в отличие от Нестория, в своей политике в отношении Рима умело использовал отрицательное отношение Рима (которое разделял и сам св. Кирилл) к чрезмерному с

---

[4] *Ориген.* Толкование на Второевангелие: PG 12, 813; *Он же,* Толкование на Псалмы 21.21; *Он же,* Гомилия 7 на Евангелие от Луки 7; *Сократ.* Церковная история 7.32; *Петр Александрийский*: PG 18, 517; *Александр Александрийский.* Послание к Александру Константинопольскому 12: PG 18, 568; *Евсевий Кесарийский.* Жизнь Константина 3.43: PG. 20, 1104; *Афанасий Александрийский.* Против ариан 3.14: PG 26, 349; *Он же,* Жизнь Антония 36: PG 26, 897; *Григорий Богослов.* Послание 101: PG 37, 177; *Григорий Нисский.* Послание 3: PG 46, 1024 (где он, впрочем, использует и слово «человекородица»).

его точки зрения возвышению Константинополя, претендовавшего на статус Второго Рима уже после II Вселенского собора. Впрочем, не следует преувеличивать эти второстепенные для веры моменты; главное было в умении св. Кирилла убедить Рим в своей богословской правоте и неправоте Нестория.

Когда благодаря св. Кириллу до Рима дошли обстоятельные сведения о богословии Нестория, архидиакон Лев – будущий папа Римский Лев Великий – поручил составить опровержение учения Нестория прп. Иоанну Кассиану, выдающемуся подвижнику и богослову, долго жившему на Востоке империи, который сам был не чужд богословия Антиохийской школы благодаря своей близости со св. Иоанном Златоустом, у которого он нашел в свое время приют как один и гонимых монахов, подозревавшихся (в его случае – несправедливо) в оригенизме. Таким образом, критика Нестория началась сразу с нескольких направлений; св. Кирилл ополчился на него, исходя из традиций александрийского богословия, а прп. Иоанн Кассиан вырабатывал римскую позицию, исходя, отчасти, из наследия самой Антиохийской школы, что повлияло впоследствии и на богословие св. Льва папы Римского, одобренное на IV Вселенском соборе в Халкидоне. В свою очередь, св. Кирилл, узнав, что Несторий поощрял тех радикалов среди своих сторонников, которые анафематствовали именование Девы Марии «Богородицей» (сам Несторий этого, впрочем, не делал, но и не рвал общения с радикалами), написал свое «Второе послание к Несторию», где не только защищал основные положения александрийской христологии, но и формулировал обвинения в адрес Нестория и тех догматических формул, многие из которых стали уже привычными для антиохийского богословия еще со времен Диодора Тарсского, а затем и Феодора Мопсуестийского. Теперь соответствующий подход к христологии и эти привычные формулы были поставлены под вопрос. Оба иерарха продолжали борьбу за умы двора и клира и в целом ряде других сочинений. При этом, серьезной ошибкой Нестория в церковной политике было, помимо недипломатичного обращения к Риму, еще и неспособность установить правильные отношения с авторитетными монашескими кругами столицы. Опорой Нестория оставалась по преимуществу Антиохия и Сирия, и лишь отчасти духовенство столицы; св. Кирилл же, напротив, умел найти опору и во дворце, в первую очередь, в лице императрицы Пульхерии, и среди монашества столицы, не говоря уже о Риме.

Основной упор, который делал св. Кирилл в полемике с Несторием, был на том, что наше спасение мог осуществить только Сам Бог, Который и воплотился, т. е. речь шла об отстаивании единства Сына Божия до и после Воплощения, единстве Того, Кто, будучи изначально Логосом, Сыном Божиим, воспринял нашу природу от Девы Марии, так что Логос воплощенный – это не какая-то иная ипостась, но Сам Предвечный и Единородный Сын Божий. Именно этому исповеданию, с точки зрения св. Кирилла, угрожало учение Нестория, ставящее под сомнение именование Девы Марии «Бого-

родицей», т. е. то, что это именование следует понимать в собственном смысле. Разве Сын Божий не Бог? Разве не Сам Он воплотился и родился от Марии? В этом смысле, как считал св. Кирилл, именование «Богородица» безупречно и выражает суть христианского догмата о Боговоплощении.

Отстаивание св. Кириллом единства Сына Божия и православного догмата о Боговоплощении имело для него и очень важное сакраментальное значение. В самом деле, только исповедание Тела Христова Телом Бога, Каковым является Логос, делает причастие этому Телу в Евхаристии и участие в Теле Христовом, Церкви, – причастием Богу; в противном случае, можно говорить лишь о причастии человеку[5]. Поэтому для св. Кирилла православное учение о Боговоплощении было неотделимо от его сотериологического измерения: только причастие Богу поистине спасительно, т. е. служит обожению верных[6].

Уже в 430 г. св. Кирилл получил подтверждение из Рима, где учение Нестория анафематствовалось, будучи связываемо с ересью Пелагия (прямой связи, впрочем, между ними нет, но определенный параллелизм очевиден: усиление роли «человеческой составляющей» в ущерб Божественной). После того как Рим фактически потребовал от Нестория отречения от ереси, св. Кирилл, требовавший того же, представлял уже две традиционно самые богословски авторитетные кафедры. В ноябре 430 г. св. Кирилл созывает собор в Александрии, где, вслед за Римом, он осуждает учение Нестория. Тогда же св. Кирилл пишет «Третье послание к Несторию» и прилагает к нему двенадцать глав, или анафематизмов, задающих те рамки православного исповедания, которые и были призваны отсечь, с его точки зрения, ересь Нестория от истинно православного учения. Эти двенадцать анафематизмов св. Кирилла воспроизводятся в настоящем издании.

Со своей стороны, Несторий и получившие от него текст анафематизмов Феодорит Кирский и Андрей Самосатский сочли, что христологическое учение, заключающееся в них, уклоняется от исповедания, которое они сами считали православным, в сторону

---

[5] В. М. Лурье отмечает, что и само понимание «единой природы Бога-Слова воплощенной» у св. Кирилла носило экклесиологический характер: «По св. Кириллу, "единая природа Бога-Слова воплощенная" включает в себя не только индивидуальное человечество Иисуса, но и всю полноту обоженного человечества – всех спасенных и спасаемых, то есть всю Церковь. В этом будет состоять радикальное отличие св. Кирилла от последующего монофизитства, которое сведет понятие человечества внутри "единой природы" Христа к индивидуальному человечеству Иисуса» (*Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 112).

[6] См. об этом весьма важную статью: *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // Journal of Theological Studies. 2, 1951. Pp. 145–164. В этой статье, однако, наблюдается некоторый перекос в сторону преимущественно сакраментального объяснения сути полемики.

христологии, знакомой из текстов Аполлинария. В самом деле, если не принимать во внимание, что св. Кирилл все время подчеркивает наличие у Христа человеческого ума, то за вычетом этой детали его христология, особенно по части критики двухыпостасной христологии, весьма напоминает ту христологию, которую можно найти у Аполлинария уже в «Подробном изложении веры»[7]. У св. Кирилла встречается та же критика учения о «двух сынах» и так же подчеркивается, что ипостась Христа по Воплощении та же самая, что и ипостась предвечного Сына Божия. Более того, в своих сочинениях, как известно, св. Кирилл использует выражение, которое он считал принадлежащим св. Афанасию Александрийскому, но которое в действительности принадлежало Аполлинарию и было выдано за Афанасиево аполлинарианами: μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη («единая природа Бога-Слова воплощенная»)[8].

Вопрос об использовании св. Кириллом этой формулы аполлинариан представляет одну из самых важных и перекаемых сторон его богословского наследия. Дальнейшее разделение христианского мира, а именно, отделение от господствующей Церкви, с одной

---

[7] См. текст и разбор в статье, посвященной Аполлинарию Лаодикийскому, в данном томе «Антологии».

[8] Приведем здесь историческую справку, которой мы обязаны Н. Н. Селезневу: «Формула "единая природа Бога Слова воплощенная" была заимствована Кириллом из сочинения "Слово о воплощении", являющегося аполлинаристским подлогом, т. е. сочинением Аполлинария Лаодикийского, надписанным его учениками именем Афанасия Александрийского. "Принадлежность Аполлинарию первого из этих сочинений [т.е. "Слова о воплощении"]… – пишет в своём исследовании проф. А. А. Спасский, – стоит вне всякого сомнения <...> [Оно] становится известным в первой половине V века. Его знал св. Кирилл Александрийский и пользовался им в своих сочинениях. <...> Подобно св. Кириллу, за Афанасиево сочинение принимали "Слово о воплощении" Евлогий Александрийский, Анастасий Синаит и Иоанн Дамаскин. Это "Слово" имел в виду и Евтихий, когда он в письме к папе Льву, а также и на соборе Константинопольском 448 года (Mansi, t. VI, p. 700) ссылался на авторитет св. Афанасия в подтверждение своего учения об одной природе во Христе по воплощении. Оно было известно, затем, Диоскору, заявлявшему на Халкидонском соборе, что он имеет свидетельства св. Афанасия об одном воплотившемся естестве Бога Слова (Mansi, t. VI, p. 684)" (*Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895. Сс. 182–183). Полемон (или Полемий), бывший первым и старейшим учеником Аполлинария, в своем письме к Тимофею Беритскому приводит выдержку из "Слова о Воплощении" – "Он есть Сын Божий и Бог по плоти, не две природы в одном Сыне и т. д." – и явным образом указывает на его принадлежность Аполлинарию, называя его "первым и единственным, отвергнувшим двойство природ во Христе". Мотивацией к созданию учениками Аполлинария Лаодикийского этого и ряда других подлогов было желание внедрить положения, сформулированные их учителем, в церковное сознание» (*Селезнев Н. Н.* Александрийская драма: Христологическая парадоксальность Никейского Символа веры и позиция Кирилла Александрийского // Волшебная гора: Традиция. Религия. Культура. 14, 2007. С. 55).

стороны, несториан[9], а с другой – монофизитов, во многом связано с различным пониманием этой формулы, использованной св. Кириллом[10]. Ее православное толкование, которое имеет основание в текстах самого св. Кирилла, было окончательно дано «неохалкидонитским» богословием в VI в. Суть этого толкования состоит в том, что св. Кирилл, хотя и употреблял выражение «единая природа», т. е. давал формальное основание для т. н. «монофизитства», в действительности признавал совершенную Божественную и совершенную человеческую природу во Христе, формулой же «единая природа» стремился выразить ипостасное единство человечества Христа с Его Божеством, а именно то, что человеческая природа Спасителя не имела своей собственной ипостаси, отличной от ипостаси Сына Божия, т. е. всегда принадлежала Божественному Слову воплощенному, к Которому одному следовало отнести все слова и дела Христа.

Приведем лишь один пример такого согласования св. Кирилла с папой Львом и Халкидоном в богословии неохалкидонита Леонтия Иерусалимского, который пишет в трактате против монофизитов, приводя несколько важных цитат: «...То, что Кирилл, отец [наш], знал, что смысл выражения "одна природа Бога-Слова воплощенная", согласно его пониманию, тот же, что и у тех, что правильно мыслят о двух природах Христа, соединенных в одной ипостаси, согласно мудрейшему [папе] Льву и исповеданному святыми отцами Халкидонского собора, ты узнаешь, услышав, что он говорит в письме к пресвитеру Евлогию: "Когда используется именование "единение", оно означает схождение не чего-то одного, но двух и более вещей, отличающихся друг от друга по природе. Итак, когда мы говорим о единении, мы исповедуем единение плоти, наделенной разумной душой, и Слова; а те, что говорят о двух природах, думают также, разве что, когда исповедуется единство, соединяемые [вещи] не отстоят друг от друга, но отныне один Сын, одна Его природа как Слова воплощенного. Это исповедали и анатолийцы"[11]. А вот как он говорит во "Втором письме к Суккенсу", когда опровергает тех, что порицали его в том, что, говоря об одной природе, он име-

---

[9] Собственно «несториан», т. е. последователей самого Нестория, оказалось не так много, но весьма многочисленная одно время и распространившаяся на Восток вплоть до Китая и Монголии Церковь Востока отказалась признать анафемы, наложенные св. Кириллом и Ефесским собором 431 г. на Нестория, как и осуждение главы Антиохийской школы – Феодора Мопсуестийского на V Вселенском соборе, считая, что эта богословская традиция вполне согласуется с традиционным для этой Церкви учением.

[10] Подробнее о различии христологии св. Кирилла и главы монофизитов Севира Антиохийского см. в статье, посвященной Севиру, в настоящей «Антологии».

[11] *Кирилл Александрийский.* Письмо 44, Acta Conciliorum Oecumenicorum (далее: ACO) 1.1.4: 36 (Schwartz) (см. рус. пер. этого письма в изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 552; перевод в этом издании отличается от нашего). Под «анатолийцами», вероятно, имеются в виду «восточные».

ет в виду упразднение или смешение соединяемых [вещей]: "Если бы мы, сказав об одной природе Слова, замолчали, не прибавляя: 'воплощенная', но отбросили бы, так сказать, домостроительство, то они, может, и имели бы правдоподобное основание, чтобы ставить придуманные ими вопросы: "А где же совершенное человечество?", или: "Как осуществилась [по воплощении] наша сущность?". Однако поскольку совершенство природы и наша сущность была ясно введена словом "воплощенная", пусть они умолкнут"[12] и т. д. Что за причина тогда думать, что он не считает, что природы две, если он, к одной природе Слова прибавляет совершенную человеческую сущность с помощью слова "воплощенная", когда слышит: "единая природа Слова воплощенная"? Ведь немного далее он говорит: "Что еще человеческая природа, как не плоть, наделенная разумной душой?"[13]»[14].

При этом излюбленной аналогией, которой пользовался св. Кирилл для объяснения выражения «единая природа Бога-Слова воплощенная»[15], была аналогия Божества и человечества во Христе с душой и телом, составляющими единого человека, у которого тело не может существовать отдельно от души[16]. Аналогия эта, как и всякая другая, имеет свои границы[17], поэтому в ходе после-

---

[12] *Кирилл Александрийский.* Письмо 46, ACO 1.1.6: 160 (Schwartz).

[13] *Он же,* Письмо 46, ACO 1.1.6: 162 (Schwartz).

[14] *Леонтий Иерусалимский.* Против монофизитов: PG 86b 1813A–C.

[15] Как мы видим на примере приведенных Леонтием Иерусалимским цитат, св. Кирилл пользуется как формулой «единая природа Слова воплощенная», так и говорит: «одна природа… Слова воплощенного». Современник св. Кирилла св. Прокл Константинопольский (см. посвященную ему статью в данном томе «Антологии») использует уже лишь вторую формулу.

[16] См. например: «Мы содержим в мысли и определяем, что Слово, став плотью, обитало во Христе отнюдь не так же, как, говорится, обитало Оно во святых, но, став едино с человеческим естеством в ипостасном бытии и не превратившись в плоть, Слово устроило такое обитание, какое, можно сказать, имеет душа человека с собственным своим телом» (Третье послание к Несторию 4, ACO 1.1.1: 36.1.9–13 (Schwartz)), цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1… С. 193). Ср. в том же послании: «Что касается изречений нашего Спасителя, заключающихся в Евангелиях, то мы не относим их раздельно ни к двум существам, ни к двум лицам. Ибо един и единый только Христос, хотя и признается соединенным в нераздельное единство из двух, и притом различных естеств, не есть сугуб, подобно как и человек признается состоящим из души и тела, однако же не двойным, но единым из той и другого. Рассуждая по надлежащему, мы полагаем, что единым [Христом] сказаны человеческие и вместе божеские изречения. Именно когда Он говорит о Себе богоприлично: "Видевый Мене, видит Отца" (Ин. 14, 9)» (цит по изд.: Там же, с. 196).

[17] В частности, человеческая душа хотя и другой субстанции, чем тело, но ни душа без тела, ни тело без души до образования данного человека не существуют (если, конечно, не стоять на позициях оригенизма и платонизма). Т. е. природу человека составляет совокупность души и тела. Между тем, Божественная природа Логоса существовала предвечно и не нуждалась в своем бытии в человечестве. Душа и тело в человеке составляют в

дующей полемики православных с монофизитами ее пришлось уточнять[18].

Мы не можем здесь подробно останавливаться на всех нюансах в толковании этой формулы св. Кирилла[19]. Возвращаясь же к истории полемики, отметим, что во время III Вселенского собора в Ефесе (июнь–июль 431 г.) именно св. Кирилл был лидером партии, выступавшей за полное осуждение Нестория и отлучение его, если он не покается, от Церкви. Поскольку часть епископата, пошедшая за Иоанном Антиохийским (эти епископы собрали в Ефесе свой альтернативный «соборчик»), не приняла аргументов св. Кирилла, в Церкви произошло разделение. Впрочем, на стороне св. Кирилла, проявившего выдающиеся способности церковного политика и богослова, было подавляющее большинство. Несомненно, важнейшую роль в аргументации св. Кирилла на соборе играли ссылки на писания отцов, и в первую очередь, на послания св. Григория

совокупности душевно-телесную человеческую природу; но говорить по аналогии о Богочеловеческой природе нельзя. Все эти моменты пришлось уточнять как самому св. Кириллу, так и в ходе дальнейшей полемики вокруг его учения.

[18] Как отмечает о. Игорь Давыденков, уже у самого св. Кирилла «антропологическая схема предельно ассиметрична, человек как живое существо – это не душа + тела, но "душа есть единое живое существо с собственным телом" (Апология против восточных епископов: PG 76, 352D–353A). Точно так же воплотившийся Сын Божий – это не просто Божественное естество + человеческое естество, но Бог со своим собственным человечеством» (*Давыденков О., иерей.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 271, прим. 67).

[19] Частично они отражены в других статьях «Антологии», посвященных христологической полемике после III Вселенского собора. Здесь же приведем отрывок из позднего сочинения св. Кирилла, в котором он защищает свое учение, говоря, что те, что нападают на формулу «единая природа Бога-Слова воплощенная», не понимают, что две природы во Христе можно разделить только в мысли, и далее он обращается к своей излюбленной аналогии: «Возьмем, к примеру, человека. В нем мы тоже мыслим две природы – души и тела. Но мы их разделяем только концептуально, проводя их различие только в мысли… [при этом] мы мыслим одно живое существо, которое образуется из этих двух [т. е. души и тела]. Таким же образом, если они говорят что Эммануил из природы человеческой и природы Божественной, то в любом случае, человечество стало собственным для Слова и мыслится как Единый с ней [т. е. Божественной природой] Сын» (Второе письмо к Суккенсу 5, ACO 1.1.6: 161.1.26–162.1.11 (Schwartz)). Из этого пассажа видно, что признавая две природы во Христе, св. Кирилл не перестает настаивать, что их различие не должно нарушать единство ипостаси Сына Божия. Другой вопрос, что если различие природ во Христе созерцается только в мысли (это положение будет подтверждено потом на V Вселенском соборе), то возможно ли говорить о действии и воле человеческой природы, отличном от действия и воли Божественной, т. е. чем, все же, обеспечивается онтологическое различие природ во Христе, в то время как их единство обеспечивается ипостасью Логоса? На этот вопрос ответ будет дан лишь прп. Максимом и VI Вселенским собором.

Богослова к Кледонию[20]. Эти послания были написаны против ереси Аполлинария, что лишало подозревавших св. Кирилла в «аполлинарианском уклоне» оснований в их критике; именно в одном из этих посланий встречалось, между тем, выражение «Богородица» и исповедовалось тождество Сына Божия по Его ипостаси до и после Воплощения. Следует отметить и то, что сам св. Кирилл, столкнувшись с критикой своих «Двенадцати глав» со стороны одного из лидеров антиохийцев – Феодорита Кирского, был вынужден подробнее раскрыть их смысл, в свою очередь, по пунктам отвечая на обвинения или недоумения Феодорита. Эту интереснейшую полемику мы и воспроизводим в настоящей «Антологии» вместе с самими анафематизмами.

Одним из важнейших в этой полемике является понимание учения о кеносисе (истощании) Слова Божия (ср.: «Истощил Себя» (Флп. 2, 7)); св. Кирилл настаивает, что кеносис в смысле опустошения, истощания как раз и подразумевает, что субъектом его является Само Слово, т. е. Божественная ипостась. Именно в этом контексте толкует св. Кирилл и слова Гефсиманского борения, которые уже во время полемики Аполлинария с Маркеллом Анкирским и Диодором Тарсским были классическим местом, служащим раскрытию того или иного христологического учения (так будет вплоть до VII в., т. е. до прп. Максима Исповедника и VI Вселенского собора). Как известно, св. Григорий Нисский отверг толкование Аполлинария[21], подчеркнув, что слова Христа о чаше не могут быть изъявлением Божией воли, т. к. в противном случае имело бы место разделение в Самом Боге. Теперь же в полемике со св. Кириллом Феодорит прибег казалось бы к сходной аргументации, утверждая, что не сообразно «со здравым смыслом, чтобы Бог Слово мог сказать Отцу: "Отче, аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия: обаче не якоже Аз хощу, но якоже Ты [Господи]" (Мф. 26, 39). Ибо… не согласны будут Отец и Сын; одного хочет Отец, другого хочет Сын: "Обаче не якоже Аз хощу, но якоже Ты [Господи]"»[22]. Сам Феодорит предпочитает эти и подобные слова Христа приписывать «зраку рабьему», вольно или невольно делая, таким образом, этот «зраю», или «образ» раба своего рода «субъектом» человеческих проявлений во Христе: «Следственно, эти слова относятся не к Богу Слову, а к образу раба, который боялся смерти, потому что смерть не была еще сокрушена. Дозволив страх, Бог Слово допускает этому образу говорить такие слова»[23]. Напротив, св. Кирилл настаивает, что единственным субъектом всех слов и действий Христа является воплотившийся Божественный Логос; сами же эти слова для св. Ки-

---

[20] См. в данном томе настоящей «Антологии» статью «Полемика с аполлинарианами Каппадокийских отцов и св. Епифания Кипрского: христологический и антропологический аспекты».

[21] См. там же.

[22] См. ниже.

[23] См. там же.

рилла являются как раз свидетельством истощания Логоса, усваивающего человеческую природу, а значит и возможные проявления ее немощи[24], когда их допускает Слово. Впрочем, вопрос о природных волях, который поднимал в полемике с Аполлинарием св. Григорий Нисский, св. Кирилл здесь не поднимает; и к нему придется еще вернуться в VII в., поскольку, приписав все слова и дела Христа Логосу воплощенному, как единственному носителю Божества и человечества, и отвергнув возможность считать «зрак рабий» лицом или субъектом слов и действий, св. Кирилл, по крайней мере, в этом споре с Феодоритом Кирским, оставил открытым вопрос о наличии во Христе природной человеческой воли, отличной от природной Божественной[25].

Как известно, разрыв, происшедший между св. Кириллом и антиохийцами во главе с Иоанном Антиохийским, был уврачеван, и то не до конца, только в 433 г.; стороны подписали т. н. Формулу единения, в которой, с одной стороны, учитывается требование антиохийцев об исповедании двух природ во Христе, а с другой – основное в исповедании св. Кирилла: единство ипостаси Сына Божия, понимание Христа как Воплощенного Слова и следующее из этого исповедание Девы Марии Богородицей[26]. Достигнутое примирение,

---

[24] См. в данном томе настоящей «Антологии» статью «Полемика с аполлинарианами...».

[25] В более поздних сочинениях св. Кирилла можно найти косвенные свидетельства того, что он признал не только наличие собственного действия у души Христа, но и ее воли: «Необходимо было, чтобы душа претерпела страдания, соединенная со своим телом; она должна была плакать, и молить, и проявить послушание» (Схолии о Воплощении: PG 75, 1377A–C). Тем не менее тема природной человеческой воли как таковая у св. Кирилла не проблематизируется и в поздних сочинениях.

[26] Приводим перевод этой Формулы единения: «Исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий Единородный, есть совершенный Бог и совершенный человек, из души разумной и тела; что Он рожден прежде век от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и спасения нашего от Марии Девы по человечеству; что Он единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству, ибо совершилось соединение двух естеств. <...> Посему исповедуем единого Христа, единого Сына, единого Господа. <...> Ввиду такого неслитного соединения, мы исповедуем святую Деву Богородицею, ибо Бог-Слово воплотился и вочеловечился, и в самом зачатии соединил с собою храм, от Нее воспринятый. Мы знаем, что богословы одни из евангельских и апостольских речений считают общими, как относящиеся к единому Лицу, другие же различают, как относящиеся к двум естествам; богоприличные относят к Божеству Христа, уничижительные к его человечеству» (ACO 1.1.4: 8f., цит. по изд.: *Флоровский Г.* Восточные Отцы V–VIII веков. М., 1992. Сс. 15–16 с изм.). Следует отметить, что отнесение в этой Формуле одних слов и дел к единому Лицу, а других к Божеству или человечеству было некоторым шагом назад по сравнению с бескомпромиссным отнесением в «Двенадцати главах», как и в их толковании в споре с Феодоритом, всех слов и дел Христа к одному Христу. Нет в этом исповедании и выражения св. Кирилла о единой природе Бога-Слова воплощенной. Как бы то ни было, именно эта «Формула единения», выдвинутая антиохийцами еще на их «соборчике» 431 г. в

впрочем, не вполне устраивало св. Кирилла, который был недоволен приверженностью многих видных антиохийцев богословию Феодора Мопсуестийского, почитаемого в качестве столпа антиохийской традиции. Завершился этот конфликт тем, что св. Кирилл и св. Прокл Константинопольский решили не требовать от «восточных» отказа от местного почитания Феодора Мопсуестийского при условии отказа от характерных для него двухсубъектных христологических формул, которые, как и сходные формулы у Феодорита Кирского, обличались в сочинениях не только самого св. Кирилла, но и св. Прокла (см., например, его «Томос к армянам»[27]).

Скончался св. Кирилл 27 июня 444 г., когда Церковь пребывала в мире, впрочем, вскоре нарушенным новым спором вокруг народившегося монофизитства, ссылавшегося на св. Кирилла как на своего главного авторитета.

Г. И. Беневич

Ефесе, послужила впоследствии основой Халкидонского ороса, который в целом можно считать в большой степени победой антиохийцев, сбалансированной, впрочем, на V Вселенском соборе 553 г. новым синтезом богословия св. Кирилла и халкидонского богословия при безусловном осуждении христологии Феодора Мопсуестийского и единомысленных с ним.

[27] PG 65, 856–873; см. перевод в данном томе «Антологии».

КИРИЛЛА, АРХИЕПИСКОПА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО, ДВЕНАДЦАТЬ ГЛАВ ПРОТИВ ТЕХ, КОТОРЫЕ ДЕРЗАЮТ ЗАЩИЩАТЬ МНЕНИЯ НЕСТОРИЯ КАК ПРАВЫЕ[1]

1-е анафематство

Кто не исповедует Еммануила истинным Богом и посему Святую Деву Богородицею, так как она по плоти родила Слово, сущее от Бога Отца, ставшее плотью, – да будет анафема.

Феодорита, епископа Кирского, опровержение двенадцати глав

А мы, которые следуем евангельским словам, не говорим ни того, что Бог-Слово сделалось плотью по естеству, ни того, что Оно превратилось в плоть, потому что Божество непревращаемо и неизменяемо. <...> Слово не сделалось плотью так, будто превратилось, но приняло плоть и вселилось в нас, по евангельскому слову (Ин. 1, 14). И богодухновенный Павел ясно говорит об этом в Послании к Филиппийцам так: «Сие да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе: иже во образе Божий сый, не восхищением непщева быти равен Богу: но себе умалил, зрак раба прием» (Флп. 2, 5–7). Итак, ясно из сказанного, что образ Бога не превратился в образ раба, но, оставаясь тем, чем был, принял образ раба. Итак, Бог-Слово не сделался плотью, но принял плоть живую и разумную; не родился от Девы естеством, зачавшись и образовавшись и с того времени получив начало существования, Тот, Который прежде веков есть Бог, и у Бога, и с Отцом вместе пребывающий и с Отцом познаваемый и поклоняемый; но образовавший Себе храм в девической утробе был вместе с образованным и рожденным. Поэтому и Святую Деву называем Богородицею не потому, что она родила Бога по естеству, но человека, соединенного с Богом, который образовал его. <...> Если же Единородное Слово Бога не сотворено, а соедино сущно и совечно Отцу, то не есть образование или творение Духа; если же Дух Святой образовал во чреве Девы не Бога-Слово, то остается думать, что и образовался, и принял вид, и зачался, и родился естеством зрак раба. Но как зрак (раба) был не без Бога, а был храмом жившего в нем Бога-Слова, по слову Павла, «ибо в нем, – говорит, – благоизволи всему исполнению Божества вселитися телесно» (Кол. 1, 19; 2, 9), то называем Деву не человекородицею, а Богородицею, прилагая первое название к образованию и зачатию, а другое к соединению. <...> Младенец называется Еммануилом по той причине, что воспринят

---

[1] Текст приводится по изданию: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. СПб., 1996. Сс. 447–473.

Богом, и Дева – Богородицею по причине соединения образа Божия с зачатым образом раба; потому что не Бог-Слово превратился в плоть, но образ Бога принял образ раба.

Защищение Кирилла

Много раз мы восклицали против тех, которые не хотят ведать, что Еммануил есть поистине Бог и что Святая Дева есть Богородица, потому что родила по плоти Бога-Слово, когда Оно сделалось плотью, то есть человеком. А клеветнику на эти справедливые слова, если не знал, что Еммануил есть поистине Бог, если не родилось по плоти от святой Девы Слово Божие, сделавшееся плотью, по писаниям, – для чего лучше не сказать ясно: «Что делаешь, благородный муж? Ты изрыгаешь странные и противные истине слова. Для чего ты извращаешь догматы истины? Еммануил поистине не есть Бог, и Святая Дева не есть матерь Божия!» Благоразумно основываясь на Священном Писании, мы должны убедить его в незаконности и нечестности его усилий и еще более в бесстыдном сопротивлении слову Божию, противопоставляя его возгласам и учение преданию апостольской и евангельской Церкви, и исповедание отцов, собиравшихся некогда в Никее. Но ловкий и коварный повествователь оставляет в стороне то, о чем прилично и необходимо было говорить, и, нисколько не размышляя об этом, избирает иные пути. Ибо тотчас говорит о необходимости доказывать, что Божественное Слово выше превращения и не переменялось в естество плоти, как будто это именно утверждает и хочет показать анафематство. Итак, пусть выслушает он, не умеющий опровергать того, с чем не хочет согласиться: ты говоришь слишком пространной речью и опровергаешь то, что нам самим ненавистно. Мы знаем, что Божественное и превысшее естество не допускает и тени превращения, но Слово Божие приняло естество плоти, не переставая быть тем, что Оно есть. А как он сказал, что образ Божества воспринял образ раба, то в учении своем уже не должен касаться того, сходствуют ли между собой эти образы сами по себе, независимо от своего существа. Я думаю, он тут же опровергает сам себя. Не нужно сходства, без труда отыскиваемого, и соединения образов, сообразных между собою, чтобы верить в действительность воплощения, а нужно соединение сущностей. Таким образом, когда говорим, что Слово стало плотью, то разумеем, что тут произошло не слияние, не смешение, не превращение, не заменение, но неизреченное и неописуемое соединение Его с плотью, имеющею разумную душу. Что до слова «соединение», то оно не означает тотчас смешение, а преимущественно значит восприятие другого. После всего этого утверждаем, что Слово, Которое от Отца происходит, восприняло святую и одушевленную плоть, соединилось с ней поистине неслиянно, и из того и другого произошел человек, пребывающий в то же время истинным Богом, а отсюда – и Святая Дева есть Матерь Божия. Я считаю неуместным думать, это ее должно называть матерью человека. Если бы нашлись такие, которые, по великому

безумию своему, стали бы говорить, что плоть составляет как бы источник для естества Слова Божия и начало Его бытия, то, пожалуй, было бы у желающих называть ее человекородицею некоторое не совсем нелепое и презренное основание. Но как это мнение для всех гнусно и ненавистно, то Святую Деву и не представляют иначе, как Богородицею, исключая разве того, кто верит, что Слово, от Отца происходящее, стало в собственном смысле плотью, то есть человеком. Святая Дева действительно, как я сказал, родила не одно Божество; какая же отсюда польза в настойчивости говорящих, что ее должно называть и человекородицею? Но, как видно, у них изобретено ядовитое злоухищрение против Христа. Они не позволяют мыслить или говорить, что Сам, который прежде веков был Сын Бога и Отца, в последние дни века без смешения и без изменения для Себя, во чреве соединившийся с оживленною разумной душой плотью, сделался подобным нам человеком; но стараются проповедовать, что Он носил обитающего в Себе Бога, как какой-нибудь праведник, и убеждают так думать, не помышляя о том, что и во всех нас обитает Бог благодатью Духа [Святого], как во святых храмах? Писано: «Не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас? Аще кто Божий храм растлит, растлит сего Бог: храм бо Божй свят есть, иже есте вы» (1 Кор. 3, 16–17). Но хотя мы и должны называться храмами Божиими, так как силою Духа носим в себе обитающего Бога, однако же во Христе мы видим другой образ тайны: утверждаем, что с Богом-Словом истинно соединилась плоть, одаренная разумною душою. Я бы охотно спросил, что он признает – то ли, что поистине произошло присоединение Слова к человечеству, или, что то же, к святому телу, одушевленному разумною душою, или, как и другие [думают], связь служебного и несущественного образа с существенным образом Божества, как в ношении человеком Божества, или еще иной какой-нибудь способ соединения, выводимый из различных видов усыновления при равенстве достоинств, если он допускает что-нибудь, кроме союза [ношения]. Но, как оказывается, я напрасно докучаю и предлагаю излишний вопрос – передо мной его слова и открытое исповедание. В первой главе он говорит следующее: «Родившийся младенец называется Еммануилом – и Богом, не отделенным от человеческого естества, и человеком, не чуждым Божества». Ему следовало сделать тщательное и точное изложение этих предметов. Однако же это следует заметить, ибо вот в этом месте он называет Бога неотделенным от человеческого естества, ясно выражая единство, даже при знает при этом, что Христос вместе Бог и человек, ибо знает, что Он един по соединению промыслительному. Как же он не краснеет, осуждая то, что мы говорим?

2-е анафематство

Кто не исповедует, что Слово, сущее от Бога-Отца, соединилось с плотью ипостасно и что посему Христос един со своею плотью, то есть один и тот же есть Бог и вместе человек, – да будет анафема.

Возражение Феодорита

Веруя учению святых апостолов, мы исповедуем, что Христос един есть, и по причине единства называем его Богом и человеком; единства же ипостасного, как странного и чуждого Ему, не знаем никоим образом ни из Божественного Писания, ни из отцов, изъяснявших Писание. А если тот, кто предложил это, разумеет под единством ипостаси то, что тут образовалась середина между плотью и Божеством, то мы возражаем ему со всею ревностью и обличаем в богохульстве. Ибо середина необходимо предполагает слияние, а слияние уничтожает особенность того и другого естества. Что переменяется, то перестает быть тем, чем было раньше. А это в высшей степени нелепо сказать о Боге-Слове, происшедшем от семени Давида. Должно веровать Господу, который в следующих словах, произнесенных иудеям, указывает в Себе два естества: «Разорите церковь сию, и треми денми воздвигну ю» (Ин. 2, 19). Если же произошла середина, то Бог уже не Бог, и храм указанный – не храм, а и храм представляется Богом и Бог храмом (таков дальнейший смысл середины), и Господь излишне сказал иудеям: «Разорите церковь сию, и треми денми воздвигну ю». Должно бы сказать: «Умертвите Меня, и через три дня Я воскресну». Если бы действительно произошла некоторая середина, то с ней и слияние, а вот тут Он показывает, как разрушается храм и восстанавливает его Бог. Итак, не нужно единство по ипостаси, которое, как мне кажется, предлагают в смысле середины. А довольно называть единство таким единством, которое и показывает самобытность естеств, и научает почитать Христа Богом.

Защищение Кирилла

Вот, как ни восстанет против нас необузданными устами этот искусник, старающийся везде найти удобный к тому случай, снова злословит выражение «по ипостаси». Он осуждает его за новость и утверждает, что сказано странно, не помышляя того, что правдивость выражения, противополагающая истину вымыслам нечестивых еретиков, направлена к тому, чтобы ниспровергнуть то, что они противополагают [ей]. Итак, в то время как Несторий повсюду уничтожает рождение Бога-Слова телесное, уверяя нас в одном единении достоинств, и говорит, что человек, почтенный двузнаменательным названием сыновства, присоединен к Богу, мы говорим, что соединение произошло ипостасное, опровергая его слова выражением «ипостасное», – выражением, означающим не иное что, как то, что естество Слова, или ипостась (что означает само Слово), поистине соединилось с естеством человеческим без всякого превращения или изменения, как весьма часто мы говорили, и мыслится и есть единый Христос – Бог и человек. А это, как я думаю, допускает и сам Феодорит, коль скоро он говорит, что Бог не отделен от человеческого естества и что человечество не мыслится без Божественности. Итак, мы не говорим ни того, что соединение образа Божия и образа раба исключает ипостась, ни того, что обыкновенный чело-

век, почтенный одним равенством достоинств, присоединен к Слову через обитание, но говорим, что Сам Единородный Сын Божий через восприятие, как я сказал, одной плоти, одушевленной разумною душою, стал истинным человеком так, что пребывает и Богом. Но этот велеречивый человек, привыкший к умствованиям, определил слово «ипостасное», в смысле ограничения и отваживается называть и выставлять на вид те несообразности, которые проистекают из этого, как будто мы того не знаем. Может быть, ему нравится и его услаждает многословие и красноречие, и он ничего другого не имеет в виду, кроме мысли, что может пространно говорить, принимая за истину то, чего никто еще не говорил, чтобы показаться чем-нибудь между не умеющими правильно рассудить: кто безрассудно баснословит и говорит ложь или кто вступил на правый путь истины и употребляет мудрую и необходимую речь. Признаюсь, я сначала думал, что он понимает смысл глав, а притворяется в незнании и этим угождает кому-нибудь. Теперь я верно знаю, что он действительно не понимает этого.

3-е анафематство

Кто во едином Христе после соединения [естеств] разделяет лица, соединяя их только союзом достоинства, то есть в воле или в силе, а не, лучше, союзом, состоящим в единении естеств, – да будет анафема.

Возражение Феодорита

Неясен и темен смысл сказанного (для благочестивых же очевидна его нелепость). Ибо для кого не очевидно, что сочетание и стечение (συνοδός) не имеют различия?! Стечение есть соединение разделенного, а сочетание есть совокупление различаемого. Но мудрый виновник этих слов полагает несовместным между собой то, что одинаково звучит. Не должно, говорит, соединять ипостаси сочетанием, а стечением, и стечением природ. Или он, быть может, не знает, что говорит или, если знает, то богохульствует. Природа есть нечто движимое необходимостью и лишенное свободы. Например, к чувству голода мы возбуждаемся природою – не намерением, а необходимостью; те, которые живут в нищете, не были бы в нищете, если бы имели свободную власть не голодать; по природе мы чувствуем жажду, спим, дышим воздухом. Все это бывает не по воле нашей, я говорю. Кто ничего этого не принимает в себя, тот необходимо встречает конец жизни. Если таким образом произошло природное соединение образа Бога и образа раба, то Бог-Слово был вынужден необходимостью, а не человеколюбием соединиться с образом раба, и Законодатель всего находится в необходимости следовать законам. Но не тому учит апостол, а противному, именно что, восприяв зрак раба, [Бог] «истощил Себя» (Флп. 2, 7). В словах: «истощил Себя» он представляет Его не вынужденным. Таким образом, ежели Он по намерению и свободно соединился с природою, взятою от нас, то уже не нужно присовокуплять слово «природный» – довольно будет

того, чтобы признавать единство. Единство принимается в разделенном и никогда не мыслится, если ему не предшествовало разделение. Таким образом, принимая единство, он наперед принимает разделение. Отсюда – почему же говорит, что не должно разделять ипостаси или природы, зная при этом, что совершенная ипостась Бога-Слова существовала прежде веков и что восприняла совершеннейший образ раба. Поэтому он говорит: ипостаси, а не ипостась. Если обе природы имеют совершенство, оба сходствуют, то есть образ раба с воспримлющим его образом Бога, и благочестно исповедовать одно лицо, единого Сына и Христа, то не будет нелепостью говорить: соединились две ипостаси и две природы, но согласно с основанием[2]. Ежели в одном человеке разделяем природы, говорим: смертное тело и бессмертный дух, и оба суть одно – человек, то тем более сообразно со здравым разумом познавать особенности природы воспринимающего Бога и воспринимаемой человеческой природы. Мы находим, что и блаженный Павел разделял человека надвое и говорил некогда: «Аще и внешний наш человек тлеет, обаче внутренний обновляется по вся дни» (2 Кор. 4, 15). И в другом месте: «Соуслаждаюся бо закону Божию по внутреннему человеку» (Рим. 7, 22). И опять: «Во внутреннем человеце вселитися Христу» (Еф. 3, 17). Если апостол разделяет естественную связь природ, вместе созданных, то на каком основании обвиняет в нечестии отделяющих особенности природ естества Бога, существовавшего прежде веков, и естества человеческого, воспринимаемого в последнее время, – обвиняет тот, кто учит нас ограничению под другим только именем?

Защищение Кирилла

Смотри, как этот умнейший муж сначала ложно обличает неясности слов и, сам имея ум не светлый, а туманный, называет темною такую речь, которая для желающих мыслить праведно столько очевидна и понятна! Он вообразил, будто речь наша учит говорить «стечение» (σύνοδος), а не «сочетание» (συνάφεια). Потом, выказывая свое искусство, провозглашает, что у нас равная сила – в смысле, станет ли кто говорить «стечение» или станет употреблять «сочетание». Но я еще дивлюсь проницательности и уму его, обладающему такою остротою, по следующему: он один, как кажется, знает то, что всякий везде знает, что так общеизвестно, что совершенно ясно для людей, вовсе не знакомых с морской наукой и с искусством речи, обладающих знанием самым не посредственным, приобретаемым через недостаточное слушание при малом прилежании. Удивленный его ученостью, я говорю: ты, который разверзаешь против нас величественные уста, ты утонченно созерцаешь таинство едва в бодрственном состоянии, как будто сквозь сон и в опьянелом состоянии. Некоторые порицают единство, которое во Христе, перетолковывая

[2] Классическое выражение антиохийской христологии, где не различаются, по крайней мере в определенных контекстах, понятия «природа» и «ипостась».

его неправо, на собственный лад, помимо того, что предложено в Священном Писании. Говорят, что природы взаимно разделены и разделяются всеми способами, та и другая существует особенно и разделенно, а человек, спорят, соединен с Богом через обитание, по одному достоинству, то есть по силе или по известному наименованию сыновства. Анафемство уничтожает такое мнение и восстает против столь возмутительного пустословия. Оно утверждает, что никоим образом не должно разделять Слово, естественно, то есть не по обитанию, а истинно, присоединившееся к святой плоти, имеющей разумную душу, чтобы не изобразить двух сынов и не разделить нераздельного. Но он, не понимая, в чем состоит естественное единство, то есть единство истинное, не сливающее естеств и не смешивающее так, чтобы тому и другому следовало существовать иначе, чем тогда, употребляет слабое и свойственное детям доказательство для утверждения того, что будто бы правильно мыслить и говорить: если единство произошло естественное, то истощание Слова было не произвольное, а вызванное как бы силою и необходимостью. Природа обыкновенно действует принудительно. На это пусть кто-нибудь скажет ему: голод, жажда и прочее, что ты сам назвал, суть природные несовершенства и производят в нас движение, так как мы обладаем природою, подлежащею возбуждениям; Божественное же и неизреченное естество Слова, отнюдь не подлежащее недугам и необходимости, никем, ни Само Собой не было принуждено к тому, чтобы против воли принять плоть, усвоить себе меру человечества и восприять семя Авраамово. Ни для кого не составит труда увидеть, если захочет, как несмысленно у него сказано. Говорит, что природное совершенно подчинено законам необходимости, и в доказательство этого приводит то, что мы чувствуем голод и жажду независимо от нашей воли, по призыву к этому природы, хоть бы кто и не хотел. Человеку искусному, имеющему сведущий в этих предметах ум, следовало бы усматривать серьезные вещи, стоящие большого затруднения. Если справедливо, что человек по природе разумен, то поэтому он против воли и по принуждению разумен! Что же? Скажи мне, неужели Бог не по природе есть Бог или не по природе свят, праведен, благ, Жизнь, Свет, Мудрость и Добро? Неужели и Сам против воли и по принуждению есть то, что есть? Но я думаю, желая так рассуждать, надобно ясно обнаружить величайшее безумие. Итак, какая ложь у нас, хоть он и воздвиг непобедимую и неодолимую стену? И столько слабые высказывают предположения, и слыша, что произошло природное соединение, то есть истинное, непричастное превращению и совершенно неслиянное стечение субстанций, усиливаются ниспровергнуть силу сказанного так, чтобы казалось, что не действительно произошло, но, по подобию, которое берет от нас. Дерзкий не страшится подчинять естество Слова неотразимой необходимости! Истощил Себя не без воли, но Единородный добровольно сделался человеком и не так, как говоришь ты, принял человечество, даровав ему только обитательное соединение и увенчав благодатью сыновства, как нас. Итак, хотя и прилично нам

мыслить, что соединились субстанции, что Слово сделалось человеком и воплотилось, что соединение сообразно сему называется некоторым образом природным, чтобы не дать места неистинному, обительному соединению, которое принадлежит нам как участникам божественной природы, о чем говорит Павел: «Прилепляяйся Господеви, един дух есть» (1 Кор. 6, 17), однако же Слово Божие, чуждое и свободное от возбуждений, не подлежит необходимости и власти природы. Не хотеть разделять надвое соединенное после соединения, по моему мнению, дело совершенно неукорительное и незаслуживающее обвинения, тем более что этот добрый Феодорит берет в пример человека, который даже, по-нашему, мыслится как один и не позволяет делить его надвое, хотя само его рассуждение не отвергает дробления и деления насколько нужно для того, чтобы знать, что одно по природе своей есть душа, а другое по природе – тело. Итак, через размышление о Божестве и человечестве, тщательно доискиваясь единения в подобном смысле совершившегося во Христе, говорим, что произошло истинное стечение в единении, причем не забываем, что Слово Божие по природе есть нечто иное, чем плоть, и иное – плоть по своей природе. Не разоткать однажды соединенное – это еще не все: дух истинной веры никому не позволяет делить на двух сынов единого Христа, и Сына, и Господа, как учит Святое и Богодухновенное Писание. Но очевидно, что он мало заботится об истинных догматах и с большим старанием избегает уразуметь нечто из того, что необходимо для пользы, как что-либо такое, что может принести вред; ложью, как видно, хвалится и даже чрезвычайно настроен к злословию. Пусть выслушает от нас: «Что хвалишися во злобе, сильне? беззаконие весь день, неправду умысли язык твой» (Пс. 51, 3, 4).

4-е анафематство

Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми ли о Христе или Им Самим о Себе, относит раздельно к двум Лицам, или ипостасям, и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только Слову Бога Отца, - да будет анафема.

Возражение Феодорита

И это родственно тому, что уже сказано. Хочет, как бы сделав ограничение, не видеть никакого различия в словах евангельских и апостольских писаний, – и это тот, который, быть может, хвалится тем, что ратует против Ария и Евномия и других ересиархов. Пусть прилежный учитель священных догматов скажет, каким образом он обличает богохульство еретиков, в то время как усвояет Богу-Слову то, что смиренно и прилично сказано об образе раба? Допуская это, они установляют догмат, что Сын Божий есть меньший, и творение, и создание, и раб, и принадлежит к несуществующему. И так мыслящие не то, что они, исповедуя, что Сын Отца сосуществует и сове-

чен Богу, Художник и Творец всего, Украситель, Кормчий и Правитель, во всем премудр и всемогущ, утверждая даже, что Он есть само Могущество, сама Жизнь и сама Премудрость, Кому мы припишем следующее: «Боже мой, Боже мой, вскую Мя оставил еси?» (Мф. 27, 46), еще: «Отче мой, аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия» (Мф. 26, 39), и еще: «Отче, спаси Мя от часа сего» (Ин. 12, 27). «О дни же том или о часе никтоже весть, ни ангели, иже суть на небесех, ни Сын, токмо Отец» (Мк. 13, 32), и все прочее, что сказано Самим Им или святыми апостолами сказано и записано смиренно? Кому припишем голод и жажду? Кому бодрствование и сон, неведение и страх? Кто нуждался в помощи ангелов? Если это свойства Бога-Слова, то каким образом Он называется Мудростью и Мудрость обнаруживает неведение? Еще, почему носит имя Премудрости, коль скоро подвержен немощи неведения? Каким образом будет истинен, когда говорит, что имеет все, что имеет Отец, и не имеет неведения Отца? «О дни же том [и часе] никтоже весть, ни ангели небеснии, токмо Отец Мой един» (Мф. 24, 36). Каким образом будет неизменный образ Отца, когда не все имеет, что имеет Отец? Итак, если истинен был говоривший, что Он не знает, то кто бы мог думать о Нем это? А если и, зная день, говорил, что не знает его, то смотри, к какому богохульству должно привести соединение, как [обманывает] истина, незаслуженно называемая истиною, если заключает в себе что-нибудь противное истине? А если не обманывает истина, то Слово Божие знает день, который Само сотворило и в который имеет судить вселенную; но имеет ведение Отца как непреложный образ. Таким образом, неведение принадлежит не Богу-Слову, но образу раба, который лишь настолько имел знание, насколько открывало обитающее в Нем Божество. Это же должно сказать и о прочем, подобном тому. Сообразно ли со здравым смыслом, чтобы Бог-Слово мог сказать Отцу: «Отче, аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия: обаче не якоже Аз хощу, но якоже Ты [Господи]» (Мф. 26, 39). Ибо здесь опять встречается много несообразного. И во-первых, то, что не согласны будут Отец и Сын; одного хочет Отец, другого хочет Сын: «Обаче не якоже Аз хощу, но якоже Ты [Господи]». Далее большое неведение в Сыне. Он не знает, возможно ли или невозможно, чтобы миновала чаша. А сказать это о Боге-Слове вполне нечестиво и богохульно. Тот, Который затем и пришел, и добровольно воспринял нашу плоть, кто истощил Себя, Тот знал в совершенстве, какой долженствовал быть конец домостроительственной тайне, потому и святым апостолам предсказывал: «Се восходим во Иерусалим, и Сын человеческий предан будет языком на поругание и биение и пропятие, и в третий день воскреснет» (Мф. 20, 18–19). Кто предсказал это прежде и возбранял Петру, молящему, чтобы этого не было, – каким образом Он молился, чтобы этого не было, если в совершенстве знал все, имеющее случиться? Неужели не странно: Авраам за много веков предвидел день этот и возрадовался, подобно и Исайя предсказал спасительное Его страдание, Иеремия также, Даниил, Захария и весь лик пророков, а Сам Он не знает, просит из-

бавления и молится о том, чтобы не испить чашу, зная, что Его страдания принесут спасение миру? Следственно, эти слова относятся не к Богу-Слову, а к образу раба, который боялся смерти, потому что смерть не была еще сокрушена. Дозволив страх, Бог-Слово допускает этому образу говорить такие слова, чтобы нам не принять его за естество Отца и происшедшего от Авраама и Давида не заподозрить как мечту или фантазию, как предположила жалкая толпа нечестивых еретиков. Итак, что сказано и произошло приличное Богу, то мы припишем Богу-Слову, что же сказано и совершилось смиренно, мы усвоим образу раба, чтобы не заболеть недугом богохульства, как Арий и Евномий.

Защищение Кирилла

Как было бы хорошо, если бы ум твой, свободный от ненависти и страстей, отыскал истину в наших словах! Но он не заботится о том и опять направляет это к тому же, что ему нравится. Ибо говорит: и это подобно тому, что уже было сказано; хочет, как бы сделав ограничение, не видеть никакого различия в словах апостольских и евангельских Писаний; и это тот, который, быть может, хвалится тем, что ратует против Ария, Евномия и других ересиархов. Это он; я же говорю, что я настолько же далек от того, чтобы говорить, что природы взаимно ограничивали одна другую, что допущено смешение, слияние или превращение, насколько он далек от истинного образа мыслей. Мы не устраняем различного образа выражений; знаем, что некоторые из них таковы, что говорят прилично о Боге, другие приспособлены к человеческой природе; первый соответствуют великой славе, последние же мере истощения. Повторяем, что их мы не распределяем между двумя лицами, во всех отношениях различными одно от другого. Если един есть Господь наш Иисус Христос, и едина вера в Него, и едино крещение, то одно должно быть и Лицо у Него, как у одного. Поскольку Бог есть и человек вместе, и Он обнаруживает Себя даже без укоризны, потому что Сам употребляет слова или достойные Бога, или приличные человеку, то Божественное и неизреченное естество ни в каком отношении не уменьшается сравнительно с Отцом из-за того, что говорится о ней мыслимое о человечестве, не отрицается вера в домостроительство с плотью от проповедания, что Бог с тем, что Он есть по Божеству, сделался вместе и человеком, подобным нам. Итак, все принадлежит одному Христу – и то, что приличествует Богу, и то, что относится к человечеству. Если Слово, происходящее от Бога-Отца, не сделалось человеком, то не должно говорить о Нем человечески, как о нас. А если истинно, что Бог сделался непричастным плоти и крови, подобно нам, и во всем уподобился братии (Евр. 2, 12–14), то есть нам, то зачем так неразумно порицают премудрое домостроительство, отказывая в человеческом названии, и скромность речи, говорящей о домостроительстве, усиливаясь разуметь о другом отдельном от Сына, об образе раба, как говорят они сами? Вполне неразумно делать вид, что боятся безумства еретиков, и в то же время дозволять

себе понимать предание истинной веры вне благоприличного смысла. Лучше и разумнее будет, если сказать, что человеческие названия приписываются не другому лицу, мыслимому *особенно* и отдельно от Сына и, как у них принято говорить, образу раба, а преимущественно мере человечества Его. Ибо Тому, *кто* Бог и человек вместе, должно приписывать оба рода названий. Но я дивлюсь, каким образом он [Феодорит] и сам представляется исповедающим единого Христа, Который есть Бог и человек вместе, несмотря на то, как бы вдруг позабывши то, что, полагаем, хорошо знает, снова делит одного надвое. Ибо предлагает слова: «О дни же том или о часе никтоже весть, ни ангели, иже суть на небесех, ни Сын, токмо Отец» (Мк. 13, 32). Далее присовокупляет, что Слово, рожденное от Бога-Отца, есть Премудрость, Которая должна предузнавать все будущее, и говорит: «Итак, неведение принадлежит не Богу-Слову, но образу раба, который настолько имел знание в то время, насколько открывало Ему обитающее в Нем Божество. Это же должно сказать и о прочем, подобном тому». Итак, ежели не лжешь, говоря, что единое есть Господь и Иисус Христос, то зачем различаешь и не стыдишься называть двух сынов? Не ясно ли произойдут два, если тот, кто имеет ограниченное знание, не одно и то же с тем, кто знает все, если кто совершен в премудрости и знает столько же, сколько Отец, не одно и то же с получающим откровение по частям? И если есть един, един по причине истинного соединения и нет другого в отдельности, особенности, то выходит, что ему принадлежит знание и вид незнания. Итак, знает Сам по Божеству, как Премудрость Отчая, но, став на уровень неведущего человечества, домостроительственно совершает то, что свойственно и другим, хотя, как я сказал прежде, нет ничего, чего бы Он не знал, но все знает с Отцом. Ибо зачем Он называется чувствующим голод (Мф. 4, 3), утрудившимся от пути (Ин. 4, 6), коль скоро Сам есть жизнь и Бог животворящий, Сам есть хлеб живой, сходящий с неба и дающий жизнь миру и, наконец, Сам Владыка добра (Ин. 6)? Затем, чтобы веровали, что Он поистине сделался человеком и усвоил Себе человеческое, имеет постоянное пребывание в совершенствах Своего естества и безраздлучно содержит то, в чем всегда и был, есть и будет. Кто сказал, что откровение дано природе раба обитающим в ней Богом, притом откровение ограниченное, тот уже превращает Еммануила в пророка нашего, богоносного человека и нечто другое. Далее думает, будто говорит нечто остроумное и неопровержимое. «Если Божие Слово восклицает, – говорит он, – "Отче, аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия", то, во-первых, Оно разногласно с Отцом и неправедно молится о том, чтобы не испить чашу, зная, что Его страдания принесут спасение миру». Итак, пусть и он нас выслушает в свою очередь, блуждающий в непотребных умствованиях: поскольку ты думаешь, что должно удалять от Бога-Слова такие выражения и усвоять их одной природе раба, то не дробишь ли снова одного на двух сынов? И кто из людей умных не сознает очевидности этого? Может быть, кто-либо, разделяющий твои умствования, скажет, что

невероятно и несообразно со здравым смыслом, чтобы образ раба избегал страдания и казался в противоречии Отцу или даже обитающему в этом образе Слову. Думаю, что Он знал, что страдание Его спасительно для всего небесного и земного, и принесет жизнь тем, которые подчинены смерти. Говорит: должно было здраво взглянуть на объятого великим страхом и готового повиноваться Божественному мановению. Скажи пожалуйста, неужели ты не чувствуешь, что безрассудно пустословишь? Что значит эта нелепая неосновательность мыслей? Я без замедления сказал бы, что малозначительно в Слове, рожденном от Бога, все человеческое. Я спрошу, кому принадлежит истощание и кто понес его добровольно? Ибо если, как они говорят, природа раба, которая происходит от семени Давидова, то каким образом или при каком условии дошла она до истощания, если была воспринята Богом? Если же называется истощившимся Слово, Которое существует в одном образе и равенстве с Богом-Отцом, то опять каким образом или по какому условию истощилось, если избегало истощания? Приписывать истощание Богу-Слову, Который не знает превращения или страдания, – значит заключать и говорить нечто о человеке по домостроительственному присоединению к плоти. Хотя Он и сделался человеком, однако же сущность таинства никаким образом не вредит Его природе. Он пребывает тем же, чем был, даже и отдаваясь человечеству для спасения и жизни мира. Поэтому, относя евангельские и святых апостолов слова не к двум лицам, но к единому Христу, и Сыну, и Богу, мы и не уменьшаем Божественное Его естество, и славу ради Его человечества, и не отвергаем домостроительства, но веруем в воплощение самого Слова, ради нас совершившееся.

5-е анафематство

Кто дерзает называть Христа человеком богоносным, а не, лучше, Богом истинным, как Сына единого [со Отцом] по естеству, так как Слово стало плотью и приблизилось к нам, восприяв нашу плоть и кровь (Евр. 2, 14), – да будет анафема.

Возражение Феодорита

Мы говорим, что Слово Божие, подобно нам, сделалось причастным плоти, и крови, и души бессмертной по единению с ними. Но, чтобы Бог Слово сделался плотью через некоторое превращение, этого мы не только не говорим, но и обвиняем в нечестии тех, которые говорят это. А это, кажется, противно и этим словам. Ибо если Слово превратилось в плоть, то не приобщилось нашей плоти и крови. А если присоединилось к плоти и крови, то каким образом иначе, а не так Оно присоединилось? А если плоть есть нечто иное, чуждое Его состава, то Он не превратился в плоть. Таким образом, употребляя слово «приобщение», мы боготворим Сына как единого, боготворим и воспринявшего, и воспринятое в Нем, но помним разность естеств и не избегаем называть его богоносным человеком, как и называется

Он у многих из святых отцов, из коих, например, употребил это имя святой Василий Великий в слове к Амфилохию о Святом Духе и в изъяснении 59-го псалма. Называем же богоносным человеком не в том смысле, что *Он* принял какую-нибудь частную благодать, а в том, что всецело обладает единым Божеством Сына <...>.

Защищение Кирилла

Опять весьма легко показать, как беспутно он здесь пустословствует. Мы говорим: не должно называть Христа богоносным человеком, чтобы не представлять Его как одного из святых, но Богом истинным, вочеловечившимся и воплотившимся Словом Божиим. Опять преследует то, что сказано справедливо, и на разные лады говорит необыкновенное и лживое. Говорит, что мы называем Божие Слово превратившимся в естество плоти, и выкапывает основания, коими усиливается показать, что Божие *Слово* исключает превращение. Я по необходимости должен сказать здесь то, что весьма часто говорил. Так как никто не говорит, *что* Божественная и невредимая природа Слова преобразовалась в земную плоть, а все единогласно исповедуют, что она не способна к превращению, то напрасный поднимаете вы на себя труд, чтобы научить чуждых обольщения, что Слово Божие по природе своей непревратимо и неизменимо. Кто будет столько несмыслен и безумен, что захочет верить и говорить столь гнусное и, быть может, презираемое самыми несмысленными? Я не понимаю, каким образом обвиняется в том, что ставит Еммануила на один уровень с пророками, обвиняется тот, кто повсюду говорит, что Еммануил есть Бог. Он называет Его [Сына] богоносным человеком, который подобен нам, носящим в себе обитающего Духа Святого и Бога всяческих. Ибо [Дух] обитает в сердцах наших, и мы – храмы Бога Живого. И не будет говорить, что это Слово стало человеком, и думать, что Бог обитает в человеке. И хотя истинно слово блаженного Павла: «Яко в том живет всяко исполнение Божества телеснее» (Кол. 2, 8), разумеется не чрез обитание, однако же он говорит, «что един Бог Отец, и един Господь Иисус Христос, имже вся» (1 Кор. 8, 6). Кроме этого, скажет кто-нибудь, даже в человеке живет дух его, почему и написано о некоторых: «Живущих же в бренных храминах» (Иов 4, 19), в числе коих и мы сами обитаем в подобной же храмине, но ведь человек мыслится и на самом деле есть один по причине устройства своего из плоти и разумной души, в ней обитающей. Итак, отчего не перестает поносить правое и отнюдь непревратное учение веры? Иногда называет единым Христом и Сыном и Господом Богом и человеком вместе, иногда же, давая Ему меру пророков, называет богоносным человеком, быть может, не зная, что тем равняет его с нами, если, то есть, Он не есть воистину Бог, а храм, в котором обитает Бог-Слово, подобно как в нас. Но Божественное Писание говорит иначе. Слово плоть бысть, – говорит оно, – «и вселися в ны» (Ин. 1, 14), чтобы кто не стал думать, что Он преобразовался в природу плоти по превращению и переменению. А коль скоро стал плотью, то есть человеком, не есть уже богоносный

человек, но Бог, по своему изволению предающий Себя истощанию и принимающий в собственность плоть, занятую от жены, – плоть, говорю, не чуждую души и ума, но обладающую душою и разумом. Мы знаем, что Он называл тело Свое храмом, но не по обитанию, какое, например, основал в нас через Святого Духа, а исповедуется по причине единения, как единый Христос, Сын и Господь.

6-е анафематство

Кто дерзает говорить, что Слово Бога Отца есть Бог или Владыка Христа, а не исповедует, лучше, Его же Самого Богом и вместе человеком, так как, по Писаниям (Ин. 1, 14), Слово стало плотью, – да будет анафема. <...>

7-е анафематство

Кто говорит, что Иисус как человек был орудием действий Бога-Слова и окружен славою Единородного как существующий отдельно от Него, – да будет анафема.

Возражение Феодорита

Если природа человеческая смертна, а Бог-Слово, будучи Жизнь и Податель жизни, восстановил и вознес на небеса храм, разрушенный иудеями, то как образ раба не прославляется через образ Божий? Если смертная природа сделалась бессмертною через единство с Богом-Словом, то она получила то, чего не имела. Если же получила то, чего не имела, и прославлена, то прославлена тем, от кого получила это. Потому и апостол восклицает: «Кое преспеющее величество силы Его в нас верующих по действу державы крепости Его, юже содея о Христе, воскресив Его от мертвых» (Еф. 1, 19–20).

Защищение Кирилла

Те, которые называют Христа, выражают тем не то, что Он есть подобный нам обыкновенный человек, но что Он есть вочеловечившееся и воплотившееся Слово, рожденное от Бога, и потому, если говорится, что Он совершил что-либо приличное преимущественно Богу через Свое тело, которое сделал Своим служебным органом, то, тем не менее, действие принадлежит Христу, Самому Господу добра, не уступающему другому это действие, так как Он дал власть блаженным апостолам против духов нечистых, – власть изгонять и исцелять всякий недуг и всякую язву в народе. Поэтому блаженный Павел говорит: «Не смею бо глаголати, что, их же не содея Христос мною, в послушание языков, словом и делом, в силе знамений и чудес, силою Духа Божия» (Рим. 15, 18–19). Блаженные ученики некогда с радостью приступили ко Христу и говорили: «Господи, и беси повинуются нам о имени Твоем» (Лк. 10, 17). Говорим, что святые люди были подвигнуты к действованию Христом, в духе, но Иисус, мыслим, не так был возбужден в Духе Словом к действованию, как будто бы был другой сын, кроме Единородного от Отца. Единение

показало одного, и потому мы остерегаемся делить Его на двух. Ибо хотя, по Писанию, Слово стало плотью, однако же по истинному единству, которое пре вращает и разум и слово, есть такой Единородный Сын. Итак, один и единый Христос Иисус через тело Свое, как через орган, совершал Божий веления, но силу совершения получил не по подобию святых. Говорить это было бы нечестиво и весьма непристойно. Если, будучи Жизнью и Жизнеподателем, Он воскресил тело Свое от мертвых и прославил Себя Самого, показав Свое животворящее естество, то и не предоставил никому другому, кроме Себя, славу совершения Своего дела. И так говорил Богу-Отцу, Который на небесах: «Отче, прослави Мя славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть» (Ин. 17, 5), хотя был Бог и от Бога по естеству и Владыка славы. Потом каким образом, будто нуждаясь в славе, просит славу, которую имел «прежде мир не бысть». Потому, что стал человеком и по благоволению Божию за всех вкусил смерть по плоти (Евр. 2, 9), по словам блаженного Павла; отсюда, как бы предотвращая поношение бесчестия, предсказал Свое воскресение, по которому и познается нами как животворящий, и веруем в Него как в Бога. Итак, прославил не иного кого-нибудь, но Себя Самого, когда присоединенный к Себе храм поистине сделал превосходнейшим через смерть. Что же до веры в то, что присоединенное к Нему тело не чуждо души и ума, но имеет душу и тело, то об этом мы говорили весьма часто.

8-е анафематство

Кто дерзает говорить, что воспринятому [Богом] человеку должно поклоняться вместе с Богом-Словом, должно его прославлять вместе с Ним и вместе называть Богом, как одного в другом (ибо так думать заставляет и постоянно прибавляемая частица *συν* [вместе, с], а не чтит Еммануила единым поклонением и не воссылает Ему единого славословия, так как Слово стало плотью, – да будет анафема.

Возражение Феодорита

Я говорил часто, что мы одно усвоили прославление Христу Господу и исповедуем Его Богом и вместе человеком. Ибо этому научает смысл единства, но говорить об особенности естеств мы не перестанем. Ибо ни Бог-Слово не потерпел превращения в плоть, ни человек, перестав быть тем, чем был, не преобразовался в естество Божественное. Таким образом, мы поклоняемся Господу Христу, признавая в Нем разности того и другого естества.

Защищение Кирилла

Но мы, превосходный муж, привыкшие верить в лучшее и истиннейшее, прилагая тонкую проницательность к тщательному уяснению и познанию сего таинства, согласно тому, что представляется в Священном Писании и объяснениях на него у святых отцов, говорим, что не человек воспринят Богом-Словом и присоединен к

нему через некоторое внешнее отношение, но определяем, что Он [Бог-Слово] стал человеком и что по этой причине удалились от благочестия догматов те, которые отваживаются называть человека воспринятым и утверждать, что он сопоклоняем Сыну Божию, как особый особому. Если Он есть Бог и человек вместе и поклонение Ему, как одному, единое, а не сопоклоняется [только] и не соименуется Богу, то не должно верить, что Еммануил есть простой и подобный нам человек, лишь по благодати причастный Божественной славе, но должно исповедовать, что Он есть Бог во плоти ради нас, то есть стал человеком не через изменение естества по отчуждению от него или преложению, но единственно через домостроительство единения.

9-е анафематство

Кто говорит, что единый Господь Иисус Христос прославлен Духом в том смысле, что пользовался чрез Него как бы чуждою силою и от Него получил силу побеждать нечистых духов и совершать в людях Божественные знамения, а не почитает Собственным Его Духом, чрез Которого Он совершал чудеса, – да будет анафема.

Возражение Феодорита

Очевидно, он предпринял предать анафеме не только тех, которые ныне благочестиво мыслят, но даже тех, которые были в древние времена провозвестниками истины, даже самих евангелистов, лик святых апостолов и архангела Гавриила. Ибо он первый провозвестил, что Христос, который является во плоти, рождается от Святого Духа, и так еще прежде зачатия, как и после зачатия, учил Иосиф. <...> Мы не говорим, что Бог-Слово, сосущественный и совечный Отцу, образован [во чреве Марии] и соединен Духом Святым, но что в последние дни Он воспринял человеческое естество. Что до того, свойствен ли Дух Сыну, то если он [Кирилл] говорит, что [Дух] одного с Ним [Сыном] естества и от Отца происходит, то мы исповедуем это вместе с ним и приемлем как благочестивое слово. Если же говорит, что Он от Сына и через Сына имеет бытие, то это отвергаем как богохульное и нечестивое. Ибо веруем словам Господа: «Дух, Иже от Отца исходит» (Ин. 11 26) – и подобным же словам святого Павла: «Мы же не духа мира сего прияхом, но Духа, Иже от Бога» (1 Кор. 2, 12).

Защищение Кирилла

Я уже сказал, что сила глав ниспровергает и пустословие, и богохульство, и в высшей степени презрительные слова Нестория. Ибо по поводу слов о Святом Духе: «Это Тот, Кто доставил Христу такую славу, Кто сделал Его страшным для демонов, Кто даровал Ему восшествие на небеса», по поводу такого суемудрия о Христе как о каком-либо подобном нам, обыкновенном человеке необходимо про возглашена анафема – не против тех, которые называют Иисуса прославленным от Духа Святого, то есть вочеловечившимся Словом Бо-

жиим, но против тех, которые бесстыдно говорят, что Он через Духа пользовался как бы постороннею силою. <...> Итак, Дух Святой прославил Иисуса, совершая дивное, однако же прославил, как Дух *Его*, а не как чуждая сила, и Дух тем более совершеннейший, что исповедуется, как Бог. Итак, мы не вознесли хулы ни на святых ангелов, ни на пророков, как поставил себе в обязанность сказать тот, кто только обвинять и умеет. Как цель у него и его сообщников та, чтобы делить единого Христа на двух и называть Его прославляемым и возбуждаемым к действию, а сего [Духа] прославляющим и возбуждающим к действию, то они безумно поносят всякое благочестивое слово, равно как и тех, которые отвлекают их от превратного образа мыслей. Поэтому, заведя речь о блаженном Гаврииле, клеветник этот говорит: он первый провозгласил, что тот, который во плоти, Христос, рожден от Духа Святого. Таким образом, один Христос, Который во плоти, потом другой опять особенный Христос – Слово, сущее от Отца! Где же единство? И какая польза из того, если мыслить и проповедовать, что два Христа, оба отдельные и особенные одно от другого? Хотя по этой причине и надевают они личину благочестия, говоря, что Христос один, однако же на самом деле представляющие двух, пусть выслушают от нас: «Доколе вы храмлете на обе плесне ваши» (3 Цар. 18, 21). Лучше идти прямо, имея правую и твердую веру, не колеблемую несмысленными мудрованиями.

10-е анафематство

Божественное Писание говорит, что Христос был Первосвященником и Ходатаем нашего исповедания, что Он принес Себя за нас в приятное благоухание Богу и Отцу. Итак, если кто говорит, что Первосвященником и ходатаем нашим был не сам Бог-Слово, когда стал плотью и подобным нам человеком, а как бы другой и некто отличный от Него человек, происшедший от жены, или кто говорит, что Он принес Себя в приношение и за Самого Себя, а не за нас только одних, так как, не зная греха, Он не имел нужды в приношении [за Себя], – да будет анафема. <...>

11-е анафематство

Кто не исповедует плоть Господа животворящею и собственно принадлежащею самому Слову Бога-Отца, но принадлежащею как бы другому кому, отличному от Него и соединенному с Ним по достоинству, то есть приобретшему только божественное [в Себе] обитание, а не исповедует, как мы сказали, плоти, Его животворящею, так как она стала собственною Слову, могущему все животворить, – да будет анафема.

Возражение Феодорита

Я думаю, что он представляется заботящимся об истине с той целью, чтобы, покрыв тем лживость своего мнения, не показаться проповедующим то же, что проповедуют и еретики. Но ничего нет

могущественнее истины, которая рассеивает лучами своими мрак обольщения. Просвещенные этой истиною, мы разоблачим лживость его веры. Во-первых, он никогда не упоминает о том, что плоть [Слова] разумная, и не исповедует, что воспринятый есть человек совершенный, но, следуя учению Аполлинария, всегда называет ее просто плотью; во-вторых, он распространяет в своих речах мысль о смешении, только иными словами, и ясно говорит, что плоть Господня неодушевленна. Кто, говорит он, учит, что плоть Господа не собственна Слову Бога-Отца, но как бы другому, помимо Его, анафема да будет. Из этого открывается, что он не исповедует, что Слово восприняло душу, но только плоть, вместо же души служило для этой плоти само Слово. Мы называем плоть Господа и животворною, и одушевленною, и разумною по силе соединения с нею Божественного животворящего естества. А он поневоле признает разделение двух естеств, когда говорит о плоти и Слове Божием и плоть называет Собственною Слову. Итак, Бог-Слово не превратился в естество плоти, но имеет Собственною плоть, то есть воспринятое естество, и через единение соделывает его животворным.

Защищение Кирилла

Те, которые отпали по неведению от правых и истинных учений и почти говорят: «Положихом лжу надежду нашу, и лжею покрыемся» (Ис. 28, 15), – проповедуют безрассудно, забывая внушения Божественного Писания, которое говорит: «Суд приведет судите» (Зах. 7, 9), и опять: «Свидетель лжив без муки не будет» (Притч. 19, 5). Святое тело Спасителя нашего Христа мы называем животворным, ибо оно собственно не одному только, подобному нам, обыкновенному человеку, но и поистине собственно Слову, все животворящему, собственно так, как если бы случилось кому-нибудь из нас называть свое тело собственным. Но этот добрый муж, не забыв ни одного рода злоречия против нас, хотя и согласен с тем, что я сказал, однако же налагает на меня позор Аполлинариевой ереси и не стыдится говорить, будто я под другими словами скрываю заблуждение о смешении или слиянии и утверждаю, что неодушевленна плоть, соединившаяся со Словом. Но, превосходный муж, скажет кто-либо и справедливо: неужели то же преступление возводишь на блаженного евангелиста Иоанна, ибо говорит: «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14). Также нагло устремляешься за него и говоришь, что не упоминает о душе разумной и плоть Господа называет неодушевленною. Что, если услышишь слова Самого Христа, Спасителя всех нас: «Аминь, аминь глаголю вам, аще не снесте плоти Сына человеческаго, ни пиете крове Его, живота не имате в себе» (Ин. 6, 53), и еще: «Ядый Мою плоть, и пияй Мою кровь, во Мне пребывает, и Аз в нем» (Ин. 6, 56), и опять: «И хлеб, его же Аз дам, плоть Моя есть, юже Аз дам за живот мира» (Ин. 6, 51). Обвиняй, если угодно, и эти слова Его! Ибо называет единственно плотью и не делает в них совершенно никакого упоминания о душе разумной. А если бы ты был мудр и проницательного ума, то не знал бы, что существо,

состоящее из души и тела, то есть человек, иногда означается одним именем плоти. Ибо говорит: «И узрит всяка плоть спасение Божие» (Лк. 3, 6). Итак, когда сказано, что Слово стало плотью, знал [Феодорит], что вполне упоминается здесь и о душе разумной. Но, как я уже сказал, он прикрылся ложью и старается злословить, чтобы показать, что говорить нечего, потому что не знал, что сказать против нас. Между тем отцы не так мыслили. Отцы утверждают, что Слово Бога-Отца стало человеком, соединившись с плотью, имеющею разумную душу. Соединение же произошло без слияния и совершенно свободно от изменения. Ибо неизменно Слово, рожденное от Отца. И так веруем.

12-е анафематство

Кто не исповедует Бога-Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим смерть плотью и, наконец, ставшим первородным из мертвых, так как Он есть жизнь и животворящ как Бог, – да будет анафема.

Возражение Феодорита

Страдания свойственны страстному. Бесстрастное выше возможности страдать. Поэтому потерпел страдание образ раба, то есть в соединении с образом Бога, по соизволению его на страдание ради приобретения спасения через него по усвоению страданий Себе Самому в силу соединения. Таким образом, пострадал не Христос, но человек, воспринятый от нас Словом. Отсюда Исаия, пророчествуя, восклицает: «Человек в язве сый, и ведый терпети болезнь» (Ис. 53, 3). И сам Господь Христос говорит иудеям: «Ныне же ищете Мене убити, человека, иже истину вам глаголах» (Ин. 8, 40). Убивается не сама жизнь, но тот, кто имеет природу смертную. И в другом месте, уча иудеев, Господь сказал следующее: «Разорите церковь сию, и треми деньми воздвигну ю» (Ин. 2, 19). Разоренный есть тот, кто от семени Давида; восстановило же сего разоренного Единородное Слово Божие, от Отца бесстрастно рожденное прежде веков.

Защищение Кирилла

Естество Бога-Слова, по общему исповеданию, бесстрастно. Я думаю, что это очевидно для всякого и ничье безумие не восстанет против Слова настолько, чтобы сказать, что Его таинственное, превысшее природы и возможности страдания естество обложено нашими немощами. Но как страдание долженствовало принести спасение миру, а Слово, рождающееся от Отца, не могло страдать в собственном естестве, то совершает дело спасения с великим искусством, делает собственностью тело, могущее страдать, почему и называется пострадавшим плотью, подверженною страданию, пребывая Сам, Божественною природою, вне страдания. Таким образом, поскольку пострадал добровольно плотью, то и называется Спасителем всех. Так говорит Павел: «Яко да благодатию Божиею за всех вкусит смерти» (Евр. 2, 9). Свидетельствует это и св. Петр, премудро

говоря: «Христу убо пострадавшу за ны плотию» (1 Пет. 4, 1), а не Божественным естеством. Иначе каким образом Господь славы называется распятым? Каким образом Тот, через Которого, по словам святого Павла (Евр. 2, 10), все сотворено, дан Богом-Отцом во главу телу Церкви, даже стал перворожденным из мертвых? Через усвоение Себе страданий, которые были собственны Его плоти! Господь же славы не может быть обыкновенным человеком и таким, каковы мы. Но ты, быть может, скажешь, что довольно соединения [естеств] для того, что бы единого Христа и Господа назвать пострадавшим. Итак, всем должно исповедовать, что Слово Божие есть Спаситель, пребывший бесстрастным в Божественном естестве, но пострадавшей, как говорит Петр, плотью. Ибо по причине истинного соединения [естеств] для Него стало собственностью тело, которое вкусило смерть. Иначе каким образом происшедший от иудеев по плоти есть Христос и «Сый над всеми Бог благословен вовеки, аминь» (Рим. 9, 5)? В чью смерть мы крестились? В чье веруя Воскресение, получаем оправдание? Слово Божие по собственному естеству не может умирать, даже есть самая жизнь. Итак, неужели мы крестились в смерть обыкновенного человека и через веру в него получаем оправдание? Или лучше, что и истинно, провозглашаем смерть Бога, воплотившегося и пострадавшего за нас плотью, и, исповедуя Воскресение, слагаем с себя тяжесть греха? «Куплены бо есте ценою» (1 Кор. 6, 20), «не истленным сребром или златом, но честно́ю кровью яко агнца непорочна и пречиста Христа» (1 Пет. 1, 18–19). И, кроме сего, можно бы многое другое говорить; нетрудно бы привести свидетельства святых отцов. Но, я думаю, и этого довольно для наученных. Ибо написано: «Дам премудрому вину, и премудрейший будет; сказуй праведному, и приложит приимати» (Притч. 9, 9–10).

СВ. ПРОКЛ, АРХИЕПИСКОП КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ

Среди богословов и церковных деятелей V в. св. Прокл, архиепископ Константинопольский (на столичной кафедре с 434 по 446 г.), занимает, безусловно, одно из важнейших мест. К сожалению, долгое время его выдающееся значение редко оценивалось историками Церкви и патрологами должным образом; оно затмевалось более яркими участниками христологических споров того времени, такими как св. Кирилл Александрийский или блаж. Феодорит Кирский. Между тем, именно со св. Проклом связано то, что можно было бы назвать «царским путем» в раскрытии христологического учения Церкви, продолженным затем его наследником св. Флавианом Константинопольским и приведшим к Халкидонскому собору. Выдающееся значение принадлежит св. Проклу и в утверждении почитания Богородицы в Православной Церкви. Наконец, как церковный деятель и политик, св. Прокл сыграл важную роль, одним из первых выступив против Нестория, восстановив почитание Иоанна Златоуста и неизменно борясь за единство Церкви, не поступаясь при этом православием; он же своим «Томосом к армянам» и тесным взаимодействием с Армянской Церковью сумел предотвратить подпадание этой Церкви под влияние антиохийского богословия, ориентированного на Феодора Мопсуестийского. В нашем кратком очерке о св. Прокле мы будем опираться на недавнее исследование о нем гарвардского профессора Николаса Констанса[1], в котором и было убедительно раскрыто его подлинное значение[2].

Сведения о юности Прокла весьма скудны. По косвенным данным можно предположить, что он родился в 90-е гг. IV в. (агиографические источники утверждают, что он был секретарем св. Иоанна Златоуста, но вероятнее всего, эти данные отражают лишь почитание св. Проклом св. Иоанна[3]). Хотя Прокл не мог учиться в открыв-

---

© Г. И. Беневич, статья 2009.

[1] Не так давно он принял постриг с именем «Максим» в честь прп. Максима Исповедника и подвизается в монастыре Симонас Петрас на Афоне.

[2] См.: *Constans N.* Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Brill. Leiden, Boston 2003. О том, что значение св. Прокла было велико для самих византийцев, свидетельствует, например, то, что его имя перечисляется прп. Анастасием Синаитом (VII в.) среди имен тех святых отцов, верность учению которых является признаком православия (см.: *Преподобный Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. С. 272).

[3] Помимо прочих аргументов против того, что Прокл был учеником Златоуста, можно привести следующий. Точно известно, что Прокл был секретарем и учеником Аттика, Аттик же был, по крайней мере до определенного времени, противником Златоуста, обвинителем его на т. н. Соборе под дубом, так что предположить, что Прокл был сначала учеником Златоуста, а потом сотрудником Аттика – значит бросить на него подозрение в беспринципности.

шейся 27 февраля 425 г. (он в это время уже был пресвитером) «Высшей школе», или университете Константинополя, нет сомнений, что кто-то из профессоров этого университета был его учителем в юности, когда, как свидетельствует Сократ Схоластик, он получил свое образование, «прилежно занимаясь риторикой»[4]. Атмосфера расцвета высшего образования в Константинополе при Феодосии II и его жене, дочери афинского философа-язычника Леонтия Евдокии, несомненно, способствовала расцвету талантов св. Прокла как ритора, церковного проповедника и богослова. Многие из появившихся в то время в Константинополе преподавателей философии, риторики и различных наук приехали сюда из Александрии, принеся с собой неизменный интерес к Платону, Оригену и Плотину.

Итак, как свидетельствует в своей «Церковной истории» Сократ Схоластик: «Прокл с ранних лет был чтецом, посещал школы и ревностно занимался риторикой. Достигнув же мужского возраста, большей частью находился при епископе Аттике [406–425 гг. – *Г. Б.*] в должности его секретаря. Так как на этом месте он сделал значительные успехи, то Аттик возвел его в диаконский сан, а потом он был удостоен и пресвитерства[5]. Таким образом, духовное становление, как, вероятно, и завершение образования, у св. Прокла происходили в Константинополе. При этом, что интересно отметить, Аттик, в непосредственной близости от которого находился в юности Прокл, поначалу был противником св. Иоанна Златоуста, одним из свидетелей против него на т. н. Соборе под дубом, однако тот же епископ после смерти Златоуста в ссылке, вернул его имя в диптихи, погасив церковный раскол, возникший после изгнания Златоуста.

Что касается богословской среды, в какой формировался св. Прокл, то, как замечает Николас Констанс, уже у Аттика в дошедших до нас христологических сочинениях, направленных против ариан и аполлинариан, можно заметить черты будущей христологии св. Прокла – исповедание полноты Божественной и человеческой природы во Христе; учил он и о единстве природ, сохраняющих свои свойства[6]. Аттик же был одним из первых, кто способствовал утверждению особого почитания Богородицы в Константинополе[7]; говорили, что он стал употреблять его задолго до общецерковного утверждения имени «Богородицы» на Ефесском соборе[8]. Имея в виду, что сам архиепископ Аттик не имел такого блестящего столичного светского образования, как Прокл, не исключено, что, в каче-

---

[4] *Сократ.* Церковная история 7. 41.1.

[5] См.: Там же.

[6] Аттик избегал говорить о «смешении» или «растворении» человечества в Божестве (см.: *Constans N.* Proclus of Constantinople… P. 32).

[7] Здесь можно отметить, что мариология Златоуста в духе Антиохийской школы, с ее более буквальным толкованием Писания, еще допускала, что у Богородицы были отдельные прегрешения (см.: *Иоанн Златоуст.* Толкование на св. Матфея Евангелиста 44.2 (на Мф. 12, 46–49) (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Избранные творения. М., 1993. Сс. 464–465)).

[8] См.: *Constans N.* Proclus of Constantinople… P. 35.

стве секретаря, Прокл участвовал в составлении сочинений и проповедей Аттика. Вероятно, как секретарь архиепископа, он принимал участие во многих церковно-политических делах, среди которых было и насаждение в Константинополе почитания Девы Марии, в котором деятельно участвовала и сестра императора Феодосия II Пульхерия, под влиянием архиепископа Аттика давшая обет девства и горячо почитавшая Пресвятую Деву. После смерти Аттика 10 октября 425 г. Прокл был одним из кандидатов на место архиепископа Константинополя, однако это место занял престарелый пресвитер Сисиний, имевший большую поддержку у простого народа[9]; он был посвящен в архиепископы 26 февраля 426 г. Прокл, вероятно, воспринял это избрание с должным смирением; между ним и Сисинием возникла симпатия и вскоре последний поставил Прокла во епископы Кизические. Это рукоположение, впрочем, не было принято народом Кизика, который избрал себе другого епископа. Как пишет Сократ Схоластик: «По смерти Кизикского епископа, Сисиний на епископию Кизики рукоположил Прокла. Но между тем как Прокл собирался ехать туда, кизикцы, предупредив его, рукоположили одного подвижника, по имени Далмаций. И это сделали они, не обратив внимания на закон, запрещавший рукополагать епископа против воли епископа Константинопольского, а не обратили внимания на этот закон потому, что он давал права одному Аттику. Таким образом, Прокл жил, не управляя своей Церковью, а только славясь поучениями в церквах Константинопольских»[10].

Прокл, как видно и из этого свидетельства, был выдающимся церковным проповедником. Часть из его проповедей, дошедших до нас, относится в том числе и к этому периоду его жизни. Сисиний скончался 27 декабря 427 г., и после его кончины константинопольский клир, разделившись на две партии, выдвинул двух кандидатов, одним из которых был св. Прокл, однако, император Феодосий II, вероятно не захотев поставлением одного из них еще больше разжечь внутреннюю борьбу в Константинопольской Церкви, призвал человека со стороны; им оказался «антиохиец» Несторий. Он был поставлен архиепископом столицы 10 апреля 428 г.

---

[9] Как пишет Сократ Схоластик: «После кончины Аттика происходил великий спор касательно рукоположения епископа, потому что одни хотели того, другие другого, а именно, одни представляли пресвитера Филиппа, другие Прокла, который также был пресвитером. Но весь вообще народ сильно желал видеть епископом Сисиния. Этот Сисиний, хотя стоял и на степени пресвитера, но определен был не к какой-либо церкви внутри города, а получил жребий священства в предместии Константинополя по имени "Элея". Предместие Элея лежит против города, и в нем обыкновенно совершается всенародный праздник Вознесения Господня. Этого мужа все миряне особенно любили, потому что он славился своею набожностью, а еще более потому, что помогал бедным больше, чем сколько дозволяли ему средства» (Церковная история 7.26, цит. по изд.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. С. 292).

[10] Там же 7.28, цит. по изд.: *Сократ Схоластик.* Церковная история... С. 293.

Как известно, Несторий своими грубыми и жестокими действиями в отношении не только еретиков, но и монашествующих и многих знатных дам, начиная с царицы Пульхерии, вскоре восстановил против себя многих в Константинополе. Но окончательно оппозиция ему сформировалась, когда он стал, вразрез с усилением почитания Богородицы, начавшимся еще при Аттике, умерять это почитание, ставя под сомнения смысл имени «Богородица» и предпочитая ему более, как ему казалось, подобающее «Христородица». Св. Прокл, наряду с Евсевием, будущим епископом Дорилейским, стал одним из лидеров оппозиции Несторию, что, в частности, проявилось в проповеди, которую он произнес в присутствии Нестория в день почитания Девы Марии[11] (отрывок из этой проповеди помещен в настоящей «Антологии» ниже). В ней не только со всею ясностью Дева Мария исповедуется Богородицей, но и приводятся весомые аргументы в пользу такого именования: Сам Бог-Слово вселился во чрево Девы, стал человеком и родился от Нее, сохранив ее девой; кроме этого в той же проповеди св. Прокл изложил кратко и учение о неслитном соединении во Христе двух природ – Божественной и человеческой. Естества во Христе два, и они ни в коем случае не сливаются в одно, тем не менее, Тот, Кто родился от Девы и вочеловечился – это Сам Бог-Слово, а потому Деву Марию по праву следует называть «Богородицей». Таково главное содержание этой поистине исторической проповеди св. Прокла, ставшей классическим выражением православного учения о Богоматери и Рожденном от нее: «"Слово плоть бысть" (Ин. 1, 14): соединились два естества, и соединение пребыло неслитным».

По мнению Констанса, тогда же, в ответ на проповедь Прокла, Несторий произнес и свою проповедь, посвященную мариологии, где высказал свои известные соображения о том, в частности, что Бог-Слово не мог родиться дважды, один раз от Отца предвечно, а потом во времени от земной матери. В качестве одного из мотивов Нестория было остававшееся в то время еще актуальным противостояние язычеству, в котором имел широкое распространение как культ богини-матери, так и представление о рождении богов и полубогов от матерей. Несторий видел во все более распространявшемся усилиями царицы Пульхерии культе Богородицы элементы возрождения язычества. Св. Прокл же, напротив, оказался, вслед за своим учителем Аттиком, насадителем почитания Богородицы, считая его логически вытекающим из правильного исповедания воплотившегося Слова.

Вскоре после этих событий Несторий, как известно, был анафематствован на III Вселенском соборе. Прокл не участвовал в нем, т. к. был лишь титулярным епископом Кизика, однако его проповедь о Богоматери была включена св. Кириллом Александрийским

---

[11] По предположению Констанса, это было 26 декабря 430 г., т. е. сразу после празднования Рождества Христова, в дни, посвященные Деве Марии (см.: *Constans N.* Proclus of Constantinople… Pp. 57–58).

в материалы собора как важнейший документ, свидетельствующий о противостоянии Церкви ереси Нестория[12].

После смещения Нестория, св. Прокл опять стал одним из наиболее вероятных кандидатов в архиепископы, но и на этот раз он был обойден под тем предлогом, что у него уже есть кафедра Кизика[13]; архиепископом столицы стал престарелый пресвитер Максимиан, известный своим благочестием, который, впрочем, тоже проводил политику борьбы с несторианством, поддерживаемую Римом и Александрией. После кончины Максимиана в апреле 434 г., св. Прокл был, наконец, поставлен архиепископом Константинопольским. Феодосий II на этот раз заранее заручился поддержкой папы Целестина, подтвердившего, что канонического препятствия к постановке Прокла архиепископом столицы нет[14]. Поставление св. Прокла означало решимость правительства в поддержке твердого антинесторианского курса в церковной политике.

К моменту этого поставления уже состоялось примирение Антиохийской и Александрийской кафедр и на основе Формулы единения (433 г.), однако оппозиция этому примирению, как в пронесторианских кругах, главным образом в Сирии, так и среди крайних «александрийцев» в Египте и Палестине была весьма сильна. Дальнейшая деятельность св. Прокла была во многом связана с утверждением единства Церкви. В этом смысле он, безусловно, проводил политику, поддерживаемую и императором, т. к. единство Церкви означало и целостность империи. И если в области церковной политики речь шла о наиболее полезной для Церкви икономии, то в богословии речь могла идти не о «компромиссе» (он бы не устроил

---

[12] См. также письмо 72.1 св. Кирилла к св. Проклу, где содержится признание высокого значения деятельности последнего.

[13] Как пишет Сократ Схоластик: «Мнение стороны, избравшей Прокла, конечно, одержало бы верх, если бы не попрепятствовали некоторые люди сильные, говоря, что церковное правило назначенного в какой-либо город епископа запрещает перемещать в другой. Эти слова приняты были как верные и заставили народ замолчать» (Церковная история 7.35, цит. по изд.: *Сократ Схоластик.* Церковная история… С. 299). Не исключено, что «сильные люди», о которых здесь говорится, были из сочувствующих Несторию, и Прокла, как его явного противника, не допустили до архиепископства по вполне определенным вероисповедальным причинам.

[14] Как пишет Сократ Схоластик: «Царь Феодосий мудро распорядился делом. Чтобы опять не вышло спора об избрании епископа и не возбудилось в Церкви волнение, он, нисколько не медля, еще до погребения тела Максимиана приказал случившимся в Константинополе епископам возвести на престол Прокла. С этим согласны были и полученные послания Римского епископа Целестина, которые писал он Кириллу Александрийскому, Иоанну Антиохийскому и Руфу Фессалоникийскому, и в которых доказывал, что нет препятствия – назначенного в какой-нибудь город или уже находящегося в известном городе епископа перемещать в другое место. Итак, Прокл возведен был на престол и совершил погребение тела Максимиана» (Церковная история 7.40, цит. по изд.: *Сократ Схоластик.* Церковная история… Сс. 303–304).

никого), но о необходимости творческого раскрытия церковного учения, которое бы отвечало на вопросы всех сторон, отсекая неверные ответы на них и освобождаясь от двусмысленностей.

Поводом для раскрытия собственного понимания христологии и других острых вопросов тогдашней церковной жизни стало обращение к свт. Проклу со стороны представителей Армянской Церкви. Причина этого обращения была следующей. Стремясь утвердиться в национально-культурной независимости от соседнего могущественного Ирана, лидеры Армянской Церкви – святой католикос (патриарх) Саак и составитель армянского алфавита св. вардапет[15] Месроб Маштоц – предприняли перевод на армянский язык сирийской Библии (Пешитты) с комментариями многих святых отцов – сирийских и греческих. С этой целью армянская делегация во главе со св. Месробом Маштоцем прибыла Эдессу (где-то после 414 г.), где была радушно встречена еп. Равулой Эдесским (412–425/6 гг.) и пробыла, работая над переводом, вплоть до 429 г. Эдесса, между тем, была одним из главных оплотов богословов Антиохийской школы. Армянские ученые вплотную соприкоснулись с виднейшими деятелями сирийской богословской школы – Ивой, в будущем епископом Эдессы (он был ярым противником св. Кирилла Александрийского во время споров вокруг Нестория) и самим Феодором Мопсуестийским, написавшим одно из своих сочинений (против персидского маздаизма) специально для Месроба Маштоца. Возникла серьезная опасность, которую и обнаружил католикос Саак, что армяне получат Библию в специфической, и даже утрированной «антиохийской» интерпретации. Кроме всего прочего это означало зависимость от Сирии, что было на руку Персии.

Чтобы избегнуть опасности, возникшей при переводе с сирийского, св. Саак решил, что перевод нужно сделать по точному греческому списку Писания, и обратился ради этого к архиепископу Константинопольскому. К моменту, когда происходили все эти события, в самом лагере «антиохийцев» произошло разделение; часть из них, некогда противостоявших св. Кириллу, вступили с ним в общение на основе Формулы единения (среди них был и Равула Эдесский), другие же продолжали находиться в оппозиции к св. Кириллу, а теперь и к тем из «своих», кто вступил с ним в общение. В ходе этого противостояния (в котором противниками Равулы были Феодорит Кирский, Андрей Самосатский и Ива) вышло на поверхность то, что истоки богословия крайних антиохийцев – в богословии одного из родоначальников Антиохийской школы, Феодора Мопсуестийского. Именно об этом и сообщил св. Кириллу Равула в послании 428 г. Равула же начал кампанию по уничтожению сочинений Феодора Мопсуестийского как содержащих ересь, обличившую себя через Нестория. Другим ярым противником «несториан» был Акакий Мелитен-

[15] Вардапет – ученый монах, учитель, обладавший правом проповедовать и наставлять паству. Вардапеты – наиболее образованная часть средневекового армянского духовенства.

ский[16], который обратил внимание на то, что противники св. Кирилла, даже если не говорят о «двух сынах» применительно ко Христу, но говорят о двух природах, каждая из которых действует «индивидуально», а это, по его мнению, равносильно учению о двух сынах.

Противники Равулы и Акакия, в свою очередь, распространили обвинения против них, которые были переведены на армянский язык и получили хождение в Армении. Суть обвинений состояла в том, что все нападки на Феодора Мопсуестийского со стороны Акакия и Равулы мотивированы личной враждой, а не расхождением в вере. Акакий, узнав об этом, написал св. Сааку, опровергая обвинения, возведенные на него; вместе с этим он сообщил о своем и общецерковном (имея в виду партию св. Кирилла) крайне отрицательном отношении к сочинениям Феодора Мопсуестийского. Наконец, летом 435 г. в Константинополь прибыла армянская делегация (трудно сказать, был ли ее статус официальным или она лишь выдавала себя за таковую)[17], которая просила свт. Прокла высказать свое мнение относительно сочинений Феодора Мопсуестийского, распространявшихся в Армении, в то время как Равула и Акакий отзывались о них крайне отрицательно.

В ответ на эту просьбу свт. Прокл и написал «Томос к армянам» – один из важнейших вероучительных и церковно-политических документов христологической полемики V в.[18] Именно в этом сочинении и был сформулирован ряд положений, легших в основу дальнейшего развития православной христологии. Мы обратимся к богословскому содержанию «Томоса к армянам» ниже, здесь же отметим, что в своем ответе армянам, т. е. излагая свое христологическое учение, св. Прокл ни разу не упомянул ни имени Нестория, ни имени Феодора Мопсуестийского, хотя излагаемое им учение существенно отличалось от учения этих крайних антиохийцев, в первую очередь, настоятельным утверждением единства ипостаси Сына Божия (антиохийцы же говорили об одном Лице, но двух ипостасях). Умолчание об антиохийских учителях было, очевидно, вызвано «икономией», т. е. нежеланием подлить масла в огонь разгоревшейся на Востоке полемики между теми, кто почитал Феодора Мопсуестийского, и теми, кто с недавних пор стал резко отвергать его. В то же время, св. Прокл приложил к своему изложению христологического учения, которое недвусмысленно расходилось с учением Нестория и Феодора Мопсуестийского, выдержки из сочинений Феодора, которые были им составлены на основе выдержек, привезенных сами-

---

[16] Мелитена (греч. Μελιτήνη) – область в северной части Малой Армении, между Антитавром и Евфратом, а также город (ныне г. Малатья в Турции.

[17] Десять лет назад Аттик Константинопольский, а вместе с ним и Прокл, принимали самого св. Месропа, а теперь в Константинополь пришли уже, вероятно, его ученики.

[18] Хотя в XIX в. был осуществлен русский перевод этого сочинения, но, ввиду его важности, для данной «Антологии» был сделан новый перевод А. В. Муравьевым (см. ниже).

ми армянами; таким образом, всякий желающий мог сам убедиться, насколько расходится учение св. Прокла и учение Феодора (хотя и в приложении к «Томосу к армянам» эти выдержки, т. н. *capitula*, не были подписаны его именем). «Томос к армянам» стал важнейшим документом для Армянской Церкви, который предотвратил подпадание ее под влияние несторианства, принятого Церковью Востока, имевшей одно время огромное влияние в Сирии, Персии и на всем Востоке вплоть до Индии, Китая и Монголии. Впрочем, Армянская Церковь в VI в. уклонилась от господствовавшего в Византии православия в другую сторону, т. е. в «монофизитство»[19].

Между тем, конфликт вокруг имени и учения Феодора Мопсуестийского разгорелся с новой силой, когда в 435 или 436 г. после кончины Равулы Эдесского во главе Эдесской кафедры стал Ива – ярый сторонник учения Феодора Мопсуестийского, извлечения из христологических сочинений которого он и стал снова распространять в сирийском переводе. Св. Прокл, узнав об этом, отправил письмо к Иоанну Антиохийскому, призывая его принять немедленные меры к прекращению распространения ложного учения. Иоанн, как глава всей Поместной Церкви Сирии, призывался к тому, чтобы добиться от Ивы Эдесского подписать «Томос к армянам» св. Прокла и анафематствовать *capitula*. Именно в период этих споров вокруг антиохийского богословия св. Прокл 28 января 438 г. совершил торжественный перенос мощей св. Иоанна Златоуста. Нет сомнений, что, помимо выражения почитания Златоуста, этот перенос мощей имел значение выражения уважения к выдающемуся представителю антиохийской традиции, в богословии которого не было тех уклонений, что у Феодора Мопсуестийского[20]; св. Прокл дал понять, что Антиохийская церковь не осуждалась как таковая, но лишь то в ней, что расходилось с учением Вселенской Церкви.

Иоанн Антиохийский попал в сложное положение; в самом деле, ведь до сих пор он отрекся только от Нестория, теперь же ему фактически предлагалось анафематствовать сочинения главы всего направления антиохийского богословия. Для разрешения этого вопроса Иоанн созвал в 438 г. собор в Антиохии, а св. Прокл, имея в виду трудное положение Иоанна, написал обращение к епископату Востока «Ad universos episcopos Orientis». К сожалению, оно до нас дошло лишь в нескольких отрывках, сохраненных в сочинениях св. Кирилла Александрийского (письмо 55.29, Анастасию); из этих отрывков видно, что св. Прокл излагал в этом сочинении свое христологическое учение и подчеркивал как единство Христа, так и

---

[19] Кавычки призваны подчеркнуть отличие армянского «монофизитства» от монофизитства Евтихия, не только осужденного на Соборе в Халкидоне, но и отвергавшегося всеми основными нехалкидонитскими Церквями, в том числе и Армянской.

[20] Считается, что сочинение Златоуста «Увещевание к Феодору падшему» обращено им именно к Феодору Мопсуестийскому, другу юности Златоуста; этот факт как бы подчеркивает, что Златоуст изначально отличался от Феодора святостью жизни.

Его две природы. В свою очередь, Антиохийский собор 438 г., хотя и подтвердил свою приверженность Формуле единения 433 г., но отказался анафематствовать как *capitula*, так и лично Феодора Мопсуестийского. Оснований для этого было высказано несколько, из которых наиболее существенные следующие: он умер в мире с Церковью, а выдержки из написанного им вырваны из контекста тех сочинений, где они встречаются, и из исторического контекста времени. С точки зрения отцов Антиохийского собора, учение Феодора не отличалось от учения Церкви, каким оно было сформулировано в Формуле единения.

На эти решения Антиохийского собора св. Прокл ответил, что он по-прежнему настаивает на подписании «Томоса к армянам» (на что антиохийцы, впрочем, были готовы) и анафематствовании *capitula,* но никаких анафем на кого бы то ни было из умерших (включая Феодора) он никогда не требовал. Речь, таким образом, с его стороны шла исключительно о вере. Тем не менее, антиохийцы, собрав новый собор в 440 г., снова отказались подписывать анафемы на *capitula*, прекрасно понимая, что это равносильно анафемам на Феодора.

В конечном счете, как известно, на V Вселенском соборе при императоре Юстиниане в 553 г. и христология Феодора Мопсуестийского, и он сам лично были осуждены. Однако в V в. борьба вокруг его имени и его сочинений закончилась иначе. Св. Прокл Константинопольский и св. Кирилл Александрийский согласились с просьбой Иоанна Антиохийского прекратить полемику вокруг *capitula*[21], хотя до этого св. Кирилл неоднократно давал понять, что считает Феодора Мопсуестийского еретиком[22], а св. Прокл, хотя и не называл его лично еретиком, настаивал на осуждении выдержек из его сочинений. Возможно, сыграло роль нежелание обоих иерархов разжигать новую полемику, которая нарушила бы мир, достигнутый в 433 г., или же сказалось давление на них со стороны Феодосия II, которому было важно сохранять мир в Церкви, в частности, чтобы не утратилось византийское влияние в Сирии. Как бы то ни было, в 440 г. вышел написанный по совету св. Прокла указ Феодосия II о прекращении церковной полемики, установлении мира и отказе от наложения анафем на тех, кто умер в мире с Церковью. Таким образом, рассмотрение «дела» Феодора Мопсуестийского отложилось еще на сто лет, причем решение по нему оказалось через сто лет более жестким, чем предлагал св. Прокл в V в.

Через шесть лет после этих событий, 12 июля 446 г., св. Прокл скончался. Завершая этот биографический очерк, можно привести слова о нем Сократа Схоластика: «Прокл был человек прекрасного нрава и отличался этим больше других. Воспитанный Аттиком, он

---

[21] См.: *Кирилл Александрийский.* Письмо 72 (к Проклу).

[22] Св. Кирилл, как известно, написал сочинение против Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского. Против Феодора направлены также его сочинения «Что Христос один», «Три книги к монахам» и «Изложение веры».

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. Решившись не преследовать ни одной ереси, он вполне возвратил Церкви достоинство кротости и в этом отношении подражал царю Феодосию. У Феодосия было принято за правило – не употреблять строгих мер власти против виновных, а у него – не обращать много внимания на тех, которые не так мыслили о Боге, как он мыслил»[23]. Конечно, эти слова следует принимать со «щепотью соли», т. е., как мы видели, св. Проклу было дело до тех, кто, принадлежа к Церкви, мыслит иначе, чем он; в принципиальных вопросах он настаивал на необходимости у всех членов Церкви одной веры, хотя и следовал икономии ради единства Церкви и православного государства, когда дело касалось вопросов, которые на тот момент не относились к вероисповедным[24].

Обратимся теперь кратко к христологии св. Прокла, выражением которой служит, в первую очередь, его «Томос к армянам», но также и его проповеди, многие из которых дошли до нас (см. библиографию). Как замечает Николас Констанс, христология св. Прокла была необходимым коррелятом его мариологии, т. е. исповедания Девы Марии Богородицей, но верно и обратное[25]. В частности, из исповедания единства Христа, т. е. того, что один и тот же был рожден предвечно от Отца и во времени от Матери, следовало для св. Прокла и исповедание Его единой ипостаси, и двух природ: «Один и тот же Бог и человек. <…> Божественная природа [Его] нетварна, а человеческая, воспринятая от нас, непорочна (ἀνόθευτος). Он Сын, ибо Его две природы не разделяются на две ипостаси, но Его… домостроительство соединило две природы в одну ипостась»[26]. Здесь очевидным образом отвергается антиохийское учение о двух ипостасях во Христе, но альтернатива ему у св. Прокла – не учение св. Кирилла Александрийского о «единой природе Бога-Слова воплощенной» (эту формулу он никогда не употребляет), но учение о единой ипостаси Сына Божия.

Такое же исповедание одной ипостаси встречается и в «Томосе к армянам»: «Я благочестиво научен и знаю только одного Сына, исповедую одну ипостась Бога-Слова воплощенного (σαρκωθέντος), того же, претерпевшего страдания и творившего чудеса»[27].

Говоря о появившемся у св. Прокла понятии об одной ипостаси Сына Божия до и после Воплощения, следует отметить, что

---

[23] Церковная история. 7.41.

[24] Это относилось к памяти Феодора Мопсуестийского.

[25] См.: *Constans N.* Proclus of Constantinople… P. 363.

[26] Беседа 23.11 (Martin).

[27] ACO 4.2: 190.20. Ссылаясь на ряд сохранившихся лишь на арабском и сирийском проповедей св. Прокла, Констанс указывает и еще на ряд случаев, когда он употребляет выражение «одна ипостась», в частности, говоря об «одной ипостаси в двух природах» и об «одной ипостаси в двух совершенных природах» (см.: *Constans N.* Proclus of Constantinople… P. 363).

еще до него учение об одной ипостаси встречалось все у того же Аполлинария, у которого (не зная этого) св. Кирилл воспринял формулу о единой воплощенной природе. Аполлинарий проводил учение об одной ипостаси Христа как раз в полемике с теми, кто разделял Логос и Сына человеческого. В частности, он писал: «Мы исповедуем, что Сын Божий стал Сыном человеческим, не по имени [только], но поистине, восприняв плоть от Девы Марии. И Он – один совершенный, а не два совершенных, соединенных – Сын Божий и Сын человеческий. Мы исповедуем одну Ипостась, и одно Лицо, и одно поклонение Слова и плоти»[28]. Однако у Аполлинария[29] утверждение единства ипостаси Христа происходило за счет отрицания наличия в Нем человеческого ума, который аполлинаристы считали ипостасным началом в человеке. Таким образом, совершенство человеческой природы во Христе у Аполлинария отвергалось. Напротив, св. Прокл воспринимает учение об одной ипостаси и одном Лице[30], которое встречалось уже у Аполлинария, но без его учения об отсутствии у Христа человеческого ума, т. е. исповедуя в Нем совершенство как Божества, так и человечества. Это на первый взгляд элементарное решение было на самом деле важным и далеко не тривиальным шагом в раскрытии христологического догмата, приведшим к христологии Халкидона, а потом и V Вселенского собора[31].

Как замечает Николас Констанс (а до него на это обратил внимание Грилльмайер), отличие терминологии св. Прокла от св. Кирилла было в том, что Кирилл употреблял практически взаимозаменимо выражения «единая природа Бога-Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) и «одна ипостась Бога-Слова воплощенная»[32], что порождало некую двусмысленность и подозрения в аполлинаризме[33]. В отличие от этого, Прокл, следуя в этом богословским достижениям Каппадокийцев, последовательно различает ипостась Христа и Его две природы (уже ни в каких контекстах не употребляя «ипостась» тождественно «сущности» или «природе»),

---

[28] Цит. по выборке из редакции сочинения Аполлинария «Точное изложение веры», сохранившейся у Леонтия Византийского в сочинении «Против аполлинаристских подлогов» (Adversus fraudes Apollinaristarum) (PG 86/2, 1947–1976) .

[29] См. посвященную ему статью в данном томе данной «Антологии».

[30] Констанс приводит примеры, когда св. Прокл говорит и об одном Лице Христа (см.: *Constans N.* Proclus of Constantinople… P. 363).

[31] В настоящей «Антологии» мы не смогли, к сожалению, уделить подобающее место документам и постановлениям Вселенских соборов. Это ничуть не означает нашего пренебрежения ими, но вызвано исключительно ограниченным объемом данного издания. Данные документы, к тому же, были переизданы (см., например: Деяния Вселенских соборов. Т. 1–4. СПб., 1996), и читатель может сам ознакомиться с ними.

[32] См.: Письмо 3.8, к Несторию: «Все заключающиеся в Евангелиях изречения должно относить к единому Лицу, к единой воплощенной (σεσαρκωμένη) ипостаси Слова» (цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 196).

[33] См.: *Constans N.* Proclus of Constantinople… P. 364.

что и стало тем способом, каким в дальнейшем формулировалось христологическое учение Церкви. Особенно интересно, что там, где св. Кирилл говорит об одной ипостаси (или природе) Бога-Слова воплощенной («воплощенная» оказывается в этой формуле определением ипостаси (или природы)), там св. Прокл говорит об одной ипостаси Бога-Слова воплощенного (σαρκωθέντος), делая акцент на Самом Боге-Слове как субъекте воплощения[34], а не на характере соединения Божества и человечества, как это делает св. Кирилл.

Во многих местах «Томоса к армянам» св. Прокл последовательно проводит различие между ипостасью Сына Божия и Его двумя природами. В частности, комментируя выражения Писания: «стало плотью» (Ин. 1, 14) и «принял зрак рабий» (Флп. 2, 7), он пишет: «Словами: "[Слово] стало [плотью]" евангелист указывает на неразделимость крайнего единения (ἄκρας ἑνώσεως). Ибо подобно тому, как монада [или: единица] не может быть разделена на две монады, так и то, что едино, в отношении крайнего единства не может быть разделено на два. С другой стороны, слова: "[Он] принял" указывают на неизменность [Божественной] природы. <...> Итак, словами: "стал" и "принял" Священные Писания объявляют непреложность Божества и нераздельность таинства [Воплощения] с тем, чтобы подчеркнуть и единственность Лица (προσώπου), и неизменность [Божественной] природы».

Здесь св. Прокл отвечает и на главное требование александрийского богословия – утверждение единства воплощенного Слова – единства, понимаемого как единство и неделимость Лица (или ипостаси), и в то же время дается ответ относительно сути принятия Словом «зрака рабьего», без того чтобы Божество оказалось «страдательным» – это было главной заботой антиохийского богословия (в частности, Нестория в полемике со св. Кириллом). Божественная природа остается неизменной и непреложной, никак не подвергается страданию, поскольку «зрак рабий» принимает не Божественная природа, а ипостась (или Лицо), являясь единственным «субъектом» Воплощения. Вместе с тем, эта ипостась – ипостась Сына Божия и Бога, единого из Святой Троицы. Именно в этом смысле, как родившая по человечеству того же Сына Божия и Бога, что предвечно рождается от Отца, Дева Мария по праву именуется Богородицей.

Г. И. Беневич

---

[34] Эта тонкость ускользает в переводе соответствующего места из «Томоса к армянам» В. В. Болотовым, который, погрешая против грамматики, перевел: «Я исповедую одну ипостась Бога-Слова воплощенную» (см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. IV. С. 234). У св. Кирилла встречаются, впрочем, обе формулы. Так, в письме пресвитеру Евлогию он в одном месте пишет: «Мы, соединяя их [плоть и Слово], исповедуем одного Христа и называем, поэтому, одно только естество Бога воплощенное», а чуть ниже: «После того как допущено единение, соединенное больше не разделяется, а один уже Сын, и одно Его естество, а именно – как Слова воплощенного» (цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. СПб., 1996. С. 552 с изм.).

БЕСЕДА ПРОКЛА, ЕПИСКОПА КИЗИЧЕСКОГО, ГОВОРЕННАЯ В ПРИСУТСТВИИ НЕСТОРИЯ В ВЕЛИКОЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ[1]

Нынешнее собрание наше в честь Пресвятой Девы вызывает меня, братия, сказать ей слово похвалы, полезное и для пришедших на это церковное торжество. Оно составляет похвалу жен, славу их пола, какую [славу] доставляет ему та, которая в одно время есть и Матерь, и Дева. Вожделенное и чудное собрание! Торжествуй, природа, потому что воздается честь Жене; ликуй, род человеческий, потому что прославляется Дева. «Идеже бо умножися грех, преизбыточествова благодать» (Рим. 5, 20). Нас собрала здесь святая Богородица и Дева Мария, чистое сокровище девства, мысленный рай Второго Адама, – место, где совершилось соединение естеств, где утвердился Совет о спасительном примирении.

Кто видел, кто слышал, чтобы обитал во чреве Беспредельный Бог, Которого не вмещают небеса, Которого не ограничивает чрево Девы?!

Родившийся от жены не есть только Бог и не есть только человек: этот Родившийся соделал жену, древнюю дверь греха, дверью спасения; где змий разлил свой яд, нашедши преслушание, там Слово воздвигло Себе одушевленный храм, вошедши туда послушанием; где возник первый грешник Каин, там родился бессеменно Искупитель человеческого рода Христос. Человеколюбец не возгнушался родиться от Жены, потому что это дело Его даровало жизнь. Он не подвергся нечистоте, вселившись в утробу, которую Он Сам устроил чуждой всякого повреждения. Если бы эта Матерь не пребыла Девой, то рожденный ею был бы простой человек и рождение не было бы чудесно; а так как она и после рождения пребыла Девой, то Кто же Рожденный, как не Бог? Неизъяснимо таинство, потому что родился неизъяснимым образом Он, беспрепятственно прошедший дверьми, когда они были заключены. Исповедуя в Нем соединение двух естеств, Фома воскликнул: «Господь мой, и Бог мой!» (Ин. 20, 28).

Апостол Павел говорит, что Христос «иудеем убо соблазн, еллином же безумие» (1 Кор. 1, 23): они не познали силы таинства, потому что оно непостижимо уму: «Аще бы быша разумели, не быша Господа Славы распяли» (1 Кор. 2, 8). Если бы Слово не вселялось во чрево, то плоть не воссела бы с Ним на Божественном Престоле; если бы для Бога было оскорбительно войти в утробу, которую Он создал, то и ангелы оскорблялись бы служением человеку.

Тот, Кто по Своему естеству не подлежит страданиям, по милосердию к нам подверг Себя многим страданиям. Мы веруем, что

---

[1] Текст приводится по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 1. М., 1996. Сс. 137–141.

Христос не чрез постепенное восхождение к Божественному естеству соделался Богом, но, будучи Бог, по Своему милосердию соделался Человеком. Мы не говорим: «Человек сделался Богом», но исповедуем, что Бог воплотился и вочеловечился. Рабу Свою избрал для Себя в Матерь Тот, Кто по существу Своему не имеет матери и Кто, являясь по Божественному смотрению на земле в образе человека, не имеет здесь отца. Как один и тот же есть и без отца, и без матери, по слову апостола[2]? Если Он – только человек, то Он не мог быть без матери: и действительно, у Него есть Мать. Если Он – только Бог, то Он не без Отца: в самом деле, у Него есть Отец. Он не имеет матери как Творец Бог, не имеет отца как Человек.

Убедись в этом самым именем архангела, благовестившего Марии: ему имя – Гавриил. Что значит это имя? Оно значит: «Бог и человек». Так как Тот, о Ком он благовествовал, есть Бог и человек, то имя его предуказывало на это чудо, дабы верою принято было дело Божественного домостроительства.

Спасти людей нельзя было простому человеку, потому что всякий человек сам имел нужду в Спасителе: «Вси бо, – говорит святой Павел, – согрешиша, и лишени суть Славы Божия» (Рим. 3, 23). Так как грех подверг грешника власти диавола, а диавол подверг его смерти, то состояние наше сделалось крайне бедственным: не было никакого способа избавиться от смерти. Были присылаемы врачи, то есть пророки, но они могли только яснее указать на немощи. Что они делали? Когда видели, что болезнь превышает искусство человеческое, они с небес призывали Врача. <...> Потому Тот, Кто по естеству есть Царь, не презрел естества человеческого, порабощенного лютой властью диавола, благосердый Бог не попустил быть ему всегда под властью диавола, Присносущий пришел и дал в уплату Свою Кровь; для искупления рода человеческого от смерти отдал Свое Тело, которое принял от Девы, освободил мир от клятвы закона, уничтожив смерть Своею смертью. «Христос ны искупил есть от клятвы законныя» (Гал. 3, 13), – восклицает святой Павел.

Так знай, что Искупитель наш не есть простой человек, потому что весь род человеческий порабощен греху, но Он также и не Бог только, непричастный естества человеческого. Он имел тело, потому что если бы Он не облекся в меня, то и не спас бы меня. Но, вселившись во чрево Девы, Он облекся в меня осужденного, и в нем – в том чреве совершил чудную перемену: дал Духа и принял тело, один и тот же [пребывая] с Девою и [рождаясь] от Девы. Итак, Кто же Он, явившийся нам? Пророк Давид указывает тебе в сих словах: «Благословен Грядый во Имя Господне» (Пс. 117, 26). Но яснее скажи нам, пророк, кто Он? Господь Бог воинств, говорит пророк: «Бог Господь, и явися нам» (Пс. 117, 27). «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14): соединились два естества, и соединение пребыло неслитным.

Он пришел спасти, но должен был и пострадать. Как могло быть то и другое вместе? Простой человек не мог спасти; а Бог в одном

---

[2] Евр. 7, 3.

только Своем естестве не мог страдать. Каким же образом совершилось то и другое? Так, что Он, Еммануил, пребывая Богом, соделался и человеком; и то, чем Он был, спасло, а то, чем Он соделался, страдало. <...>

Какое непостижимое таинство! Вижу чудеса и исповедую, что Он – Бог; вижу страдания и не могу отрицать, что Он – человек. Еммануил отверз двери природы как человек и сохранил невредимыми ключи девства как Бог: исшел из утробы так же, как вошел чрез слух; одинаково и родился и зачался: бесстрастно вошел, без истления вышел, как об этом говорит пророк Иезекииль: «Обрати мя на путь врат святых внешних, зрящих на востоки: и сия бяху затворенна. И рече Господь ко мне: сыне человечь, сия врата заключенна будут, и не отверзутся, и никтоже пройдет ими: яко Господь Бог Израилев, Он един, внидет и изыдет и будут заключенна» (Иез. 44, 1–2). Вот – ясное указание на Святую Деву и Богородицу Марию. Да прекратится всякое противоречие, и Священное Писание да просветит наше разумение, дабы нам получить и Царство Небесное во веки веков. Аминь.

ПРОКЛА, АРХИЕПИСКОПА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО, ТОМОС К АРМЯНАМ[3]

Боголюбезным и богобоязненным епископам, пресвитерам и архимандритам, пребывающим по всей Армении в православной святей Церкви Прокл о Господе [желает] радоваться!

Нерадостное приключилось нам, братие, впечатление, когда нашу душу и помысл мучительной печалью уязвил слух о новейших плевелах обмана, которые недавно в вашей стране коварно посеял общий враг естества. Ведь слух о гнусных вещах имеет обыкновение тяжко ранить душу, еще не навыкшую подобным трудам, и куда сильнее [враг] ранит ее стрелой, до глубины проникающей во внутренности, когда опасность грозит не дебелому телесному составу, но брань воздвигается на бестелесное, тщась либо заболтать сам досточестный предмет веры, либо жалким образом разорвать или вовсе похитить ее одеяние.

И то сказать, всякая добродетель является вожделенной для тех, кто не омрачил свой рассудок веществом, а всякая злоба справедливо признается мерзостной тем, кто имеет благой помысел, так как она из противления восстает на естество тем, что противоестественно. Ведь подобно тому, как добыча конечно желанна для ловцов, так

© А. В. Муравьев, перевод, комментарии, 2009.

[3] Перевод выполнен по изд.: Proclus Constantinopolitanus *Tomus ad Armenios* / Ed. E. Schwartz // ACO 4.2: 187-195.

же не таковое и противоположное либо кажется достойным отвержения, или считается вовсе недостойным внимания.

Существует много видов добродетели, и по-разному учат о ней томимые заблуждением эллины, у которых способность к точному различению помрачена их неведением божества, и просветившие верой свои разумные очи христиане, которые могут ясно видеть солнце правды благодаря своему исповеданию. Они спотыкаются о свои собственные рассуждения, как будто бы во тьме, поскольку их ум не имеет вождя по причине заранее усвоенного убеждения. Они опасно бродят в своих помышлениях, осязая в своих учениях лишь одну текущую и непостоянную природу видимых вещей, а зрак истинного созерцания у них либо ослабел от времени, либо поврежден заблуждением. И вот, они говорят, что существуют четыре вида добродетели, я имею в виду справедливость, здравомыслие, целомудрие и мужество. Хотя они и кажутся правильными, в действительности они оказываются пресмыкающимися понизу, приникшими к земле и низшими по сравнению с небесным сводом.

Сказав опять же, что мужество – это борьба с веществом[4], целомудрие есть власть над страстями[5], рассудительность – власть лучшего в устроениях житейских[6], а справедливость – лучшая сторона равенства[7], они всего лишь, как сами и думали, установили распорядок жизни, обуздав пределом неумеренность в ту или иную сторону. Но они не смогли ни помыслить, ни вообразить ничего лучшего или высшего, чем настоящий жизненный удел и, вынуждаемые неразумием распаленного сердца, эту свою добродетель они отнесли лишь только к видимым вещам, не допуская даже мысли, что она есть нечто высшее и сродное небесному благоустройству. Те же, что просветили верой очи сердца и кому наставником и учителем выступает блаженный Павел, добродетель определили как устремляющуюся к Богу, и земные дела своим порядком окоумляющую[8]. Вот почему сам Воспеваемый всеми исчислил много видов добродетели, но три из них провозгласил избранными: веру, надежду и любовь[9]. Из них вера дарует людям сверхприродные дары, присоединяя тем самым к умопостигаемому то, что еще носит многострадальное одеяние вещества. Ведь именно вера дарует людям, топчущим почву и валяющимся на земле, знание того, что осталось непознаваемым для рода ангелов и прочих бестелесных сил. Она приводит их к царскому невообразимому престолу и устрояет точное просвещение от безначальной и несозданной природы, собственным блистанием просвещая мглу чувств. И если [пристало] к уму от здешнего что-то

---

[4] Или: материей.

[5] Или: удержание от страстей.

[6] Или: здравомыслие есть политическая аристократия (*ἐν ταῖς πολιτείαις ἀριστοκρατίαν*).

[7] Или: лучшая часть из равного (*τὴν ἀρίστην τοῦ ἴσου μερίδα*).

[8] См.: Флп. 4, 8.

[9] См.: 1 Кор. 13, 13.

плотное и туманное, то она стирает это и помогает ясно видеть то, что не достигшим зрится и недоступным постигается.

Надежда же удостаивает человека не грез, как кому-то может показаться, но, в современных обстоятельствах приготовляет к достойному держанию грядущего и удостаивает достоверного знания о том, что еще не произошло во времени, как будто оно уже наступило, предоставляя это разуму и приводя пред взором то, что едва ли можно было ожидать. Дело в том, что надежда преодолевает встречающиеся препятствия, соединяет вожделенное с вожделеющим, побеждая быстрое течение времени образом (scs̈sei) грядущего.

Что касается любви, то она есть главизна относящегося к нам таинства. Дело в том, что она умолила Бога-Слова, всегда на земли сущего, прийти плотским образом. Таким образом, обе добродетели друг дружке сопутствуют, ведь вера есть зерцало любви, а любовь является утверждением веры.

***

Мы веруем, что Бог-Слово бесстрастно воплотился, и благочестиво веруем. Сие есть основание нашего спасения. Но мы и любим Того, Кто ради нас принял зрак рабий, не претерпев при этом ни превращения природы, ни сделав приложения к Троице.

Таким образом, всякий христианин, не обогащающийся верой, надеждой и любовью, не есть тот, кем он себя считает, даже если он частенько думает, что подчинил тело и освободился от душевных страстей. Такой человек стяжает лишь нравственную добродетель, но не удостаивается победных венцов. Ибо он не достиг богословием распорядителя венцов всем честно подвизающимся в добродетели.

Так вот, вера, как я сказал, есть главизна всех благ, и она должна храниться безупречной. В нее не следует привносить ничего сомнительного от человеческих мудрований. Не следует ее также помрачать пошлым пустословием, но она должна пребывать внутри евангельских и апостольских пределов, и никто да не дерзнет перетолковывать то, чем мы спасены, и то, что мы начертали языком в крещении.

Ведь высота веры отражает любой приступ дерзости и наглости, не только человеческой, но и той, что возносится бестелесной природой. Как восклицает блаженный Павел: «Даже если мы или ангел с небес благовестит вам противное тому, что вы приняли, да будет проклят» (Гал. 1, 8). Ведь ангел поставлен служить, а не учить вере, и он обманщик, если не придерживается всего того, на что он поставлен, но дерзает на то, что выше его естества. Но если бы даже кто дерзнул вводить что-нибудь достоверное в отношении естества, то пусть новизна его проповеди будет отвергнута. Будем же хранить усердно то, что мы приняли, отверзая присно очи душевные, чуждые парения, к сокровищнице веры.

Что же мы восприняли из Писаний, разве не это самое? Что Бог сотворил словом мир и устроил прежде не бывшее творение; что законом естественным Он почтил разумное животное; что Он да-

ровал заповедь [человеку, имеющему] свободную волю, указав ему подобающее, чтобы он выбором наилучшего избежал вреда; и что вожделетельное стремление человека ко злу сделало ослушника изгнанником из рая; что устами отцов и патриархов, посредством закона, судей и пророков Создатель наказал природе отвращаться от греха и стремиться к праведной жизни; и, наконец, что грех возобладал посредством нашего желания, а дьявол, под предлогом человеческой оплошности, стал требовать совершенной гибели природы. Так что когда естественный закон помрачился, писаный оказался в пренебрежении, когда пророческое наставление стало поминаться как человеческое, а не как исхищающее [людей] из зла, тогда сам Бог, немыслимый и безначальный, неописуемое и всемогущее Слово, придя, воплотился (ибо сие стало возможно, когда Он восхотел) и, приняв зрак раба, стал плотию и родился от Девы, всячески желая показать, что Он действительно стал человеком.

Ведь неизбежно за естеством (*φύσει*) следуют начала (*ἀρχαί*), образы (*σχήματα*) и страсти. Евангелист не говорит, что Он явился в совершенного человека, но «стал плотью» (Ин. 1, 14), достигнув самой основы естества, самого начала рождения. Подобно тому, как рождающийся естественным образом (*κατὰ φύσιν*) человек не сразу становится совершенным по своим действиям (*ἐνεργείαις*), но само естественное становление (*καταβολὴν τῆς φύσεως*) начинается с возникновения плоти и со временем мало-помалу он получает силы, необходимые для совершения чувств и действий.

Так же и Бог-Слово, придя к самому началу и корню человеческого существования, сперва стал плотию, не превратившись в плоть (да не будет сего!), ведь божество пребывает чуждым изменению, поскольку изменяемость есть свойство текучей природы, ну а вечной и всегда пребывающей в таком состоянии [природе] свойственна неизменность. Скажем одним словом, воспользовавшись обоими выражениями Писания, и что «быть плоть» (Ин. 1, 14), и «воспринял зрак раба» (Флп. 2, 7), так что оба благочестно мыслимые становятся для нас семенами спасения.

Словом «быть»[10] евангелист намекает на нераздельность высшего единства (*ἄκραν ἑνώσεως*). Ведь подобно тому, как единицу (*μονὰς*) нельзя было бы почитать в двух единицах, ведь разъятая надвое единица уже не будет единицей, но двоицей, так же и Единое в высшем единстве не разделится надвое (*τὸ ἓν κατὰ τὴν ἄκραν ἕνωσιν οὐκ ἂν διαιρεθείη εἰς δύο*)[11].

Слово же «прият»[12] вопиет о неизменности естества, поскольку все, что возникает, возникает либо из не-сущего, как небо, не бывшее прежде, либо из уже сущего изменяется, как нильское течение пре-

---

[10] Или: возник, стал, *ἐγένετο*.

[11] Св. Прокл разъясняет здесь, почему восприятие Словом плоти, точнее, единение с Ним плоти, не разделяет Единое Слово. – *Прим. Г. И. Беневича.*

[12] Или: получил, *ἔλαβεν*.

вратилось из воды в кровь[13]. Ни одно из этих выражений не приложимо к Божественной природе (*φύσεως*): ведь присно безначальный ни произошел из не-сущего, ни неизменное Слово не переменилось из сущего. Поэтому с помощью обоих этих выражений, Божественное Писание, тонко указав и на неизменность божества и на нераздельность таинства, изрекло: «бысть» и провозвестило: «прият», – это произошло для того, чтобы первым явилась единственность Лица, а вторым провозгласилась неизменность естества (*φύσεως*).

Таким образом, стал Бог-Слово совершенным человеком, не окоротив неизменную природу чуда, превышающего разумение. Мы узнали об этом, впрочем, от веры, а не получили это в результате исследования. И став человеком, Он спасает состраданием (*τῶι ὁμοιοπαθεῖ*) сродный ему по плоти род, уплатив по долговому обязательству греха тем, что умер за все как Человек, упразднив имущего державу смертную, сиречь дьявола[14], будучи Богом, ненавидящим лукавство, и показав бессилие закона тем, что исполнил всякую праведность, а естеству (*τῇ φύσει*) возвратил первое благородство[15] тем, что почтил вочеловечением из земли Им же созданную природу (*φύσιν*).

Итак, есть один Сын. Поклоняясь единосущной Троице, мы не вносим четвертого числом, но один Сын безначально от Отца рожденный, Им же и вся веки, как мы веруем, возникли, совечная корени ветвь, неистечно от Отца воссиявший, невместимо от Ума исшедший и пребывший Словом. Хотя Он узрился на земле, но от Родителя не отделился. Он восхотел спасти то, что Сам создал, и вправду спас, поселившись во утробу, эту всеобщую дверь естества, которую Своим вселением благословил и рождением запечатал. И своим преестественным рождением Самого Себя Он явил вочеловечившимся вопреки здравому смыслу.

Таким образом, не Один – Христос, а другой – Божие Слово (да не будет такого!). Двух Сынов Божественная природа не познала. Единый породил Единородного. Посему здесь нет супружества рождающих, а там – нет двоицы Рождающихся. Во имя Иисус Христово всяко колено преклонится небесных и земных и преисподних[16]. И если есть другой Христос кроме Бога-Слова, неизбежно этот Христос будет просто человек, даже если он есть «храм Божий» по слову безрассудных[17]. Если Христос есть просто человек, то как небесные [силы] чтят Его, не по достоинству его естества, и преклоняют колена пред именем низшего? И каким образом нам тогда понимать пророческие гласы, вопиющие: «Бог наш на земли узрися и с человеки поживе» (1 Тим. 3, 16)? Ведь он называет видением явление (*φανέρωσιν*) во

---

[13] См.: Исх. 7, 20.

[14] Евр. 2, 14.

[15] =достоинство.

[16] Флп. 2, 10.

[17] Полемика с Феодором Мопсуестийским и единомысленными с ним. – *Прим. Г. И. Беневича.*

плоти и называет пребыванием временное жительство (*πολιτεία*) с людьми, во время которого Беззлобный, будучи у всех на виду, показал свое всемогущество как Вседержитель и одновременно будучи таковым, Он остался Самим Собой и тем, кем пожелал, Он стал им ради нас.

Если же для кого-то пелены и в яслях возлежание, и со временем плотское возрастание, и сон на корабле, и утомление путника, и своевременный голод, одним словом, все поистине подобающее ставшему человеком, стали соблазном, то пусть знают, что изображающие страдание отрицаяся естества (*φύσιν*), не веруют домостроительству. Те же, что не веруют домостроительству, лишают себя надежды на спасение.

Ведь если человек был помазан от начала мира в жизнь, следуя по иному пути, а не по этому пути (*ὁδόν*) естества, то пусть те, что любят споры, разоблачатся, и тогда пусть они запутаются в собственной чепухе.

Если же таково есть начало общей природы, а Бог-Слово поистине стал человеком, чего ради исповедующие природу отсекают страсти? Пусть они тогда выбирают одно из двух: либо, стыдясь страстей, пусть отрицаются естества (*φύσιν*) и, мысля по-манихейски, сопричтутся нечестивым, либо если им любезна польза от вочеловечения, то, признавши природу, пусть они не стыдятся сопутствующих природе страстей. Я удивляюсь повреждению ума у тех, кто проторяет новые пути обмана. Я, например, знаю и научен признавать благочестиво одного Сына и исповедую одну ипостась (*ὑπόστασιν*) воплощенного Бога-Слова. А поскольку существует один перенесший страсти и сотворивший чудеса, то чего ради, замалчивая божественнейшее, они выставляют напоказ смиреннейшее?[18]

Пусть станет предметом веры, что Он, будучи Богом и являясь Словом, и пребывая тем, чем был, стал плотью, и младенцем, и человеком. Никоим образом таинство не похуляется дерзостно, Сам Он и чудотворит, и страждет, показывая прикровенно при помощи знаков свое истинное бытие, а посредством своих страстей уверяя в происхождении того, что сам сотворил. Таким образом, мы исповедуем Единого и Того же вечно и в последние времена воплощенного Сына, не привнося в природу (*τῇ φύσει*) ничего чуждого и ничего чрезмерного на престол.

Но возможно, они спросят меня о том пресловутом вопросе, сплетая силлогизмы хуже, чем пауки. Если Троица, говорят они, единосущная, а Троица бесстрастна, и Бог-Слово в Троице зрится, то, значит, тем самым и Слово бесстрастно. Если же Бог-Слово бесстрастен, то иной распятый найдется у бесстрастного Бога-Слова. Поистине паучину ткут так говорящие[19], и на водах пишут рассуж-

---

[18] Св. Прокл, исходя из единства Сына Божия, настаивает, что неверно приписывать страдания «человеку» во Христе, но правильно говорить о страдании ипостаси воплощенного Слова. – *Прим. Г. И. Беневича.*

[19] См.: Ис. 59, 5.

дающие о таких пустых вопросах. Те, что хвалятся своей мудростью, поглупели, и помрачися неразумное сердце их[20]. Ведь загноившийся глаз не воспринимает чисто солнечные лучи, а болезнующий ум не может подойти к высоте веры.

Что же нам сказать? По чину Божества Троица единосущна и бесстрастна. И когда мы утверждаем, что Он пострадал, мы не говорим, что Он пострадал по чину Божества. Ведь Божественная природа не восприемлет никакого страдания. Однако, исповедуя Бога-Слова Единого от Троицы воплотившимся, мы даем повод вопрошающим с верою размышлять, *чем* (*δι' ὃ*) Он воплотился. Причина в том, что Бог-Слово пожелал упразднить страдания, пределом которых была смерть. Однако не знающая погибели природа не была способна воспринять страсти. Ведь если всякая страсть есть брань и борьба сложных существ, а в отношении нематериального (*περὶ δὲ τὸ ἄυλον*) и единичного (*μόνον*) нет никакой сложности, то стало быть, туда не достигает и страсть, где не имеется сложения. Возжелав, таким образом, испразднить мучающие разумную плоть страсти, как мы прежде сказали, среди которых царский терем занимает смерть, воплощается от Девы, как ведает то Само Слово Божие, и возображается в человека.

Это он благоволил. И истощает себя в зраке рабьем, не претерпев никакого ограничения Божества, и так спасает весь человеческий род, в плоти Своей потребив страсти, но Божество Свое сохранив бесстрастным.

Посему и Гавриил, возвещая власть и силу рождающегося, возопил к Марии: Сам убо спасет люди Своя от беззаконий их[21]. Люди [принадлежат] не человеку, но Богу, и не избавил бы мир от прегрешений вшедый в жизнь и начало бытия не получивший безукоризненное. Но при этом Сам, будучи неизбежно Богом и человеком, не разъемлемым надвое, но пребывающим единым, тем, что он родился от Девы, показал, что Он – человек, а тем, что без супружества и при сохранении родшей девою, Он засвидетельствовал, что Он – Бог, Спас миру Иисус Христос (Ин. 4, 42), пришедый на землю и пожив-ший с людьми[22].

Если же Христос есть просто человек, а не Бог-Слово, как же Он тогда основал вселенную в начале, если Его еще не было? Если же человек следует за творением (*δημιουργία*), то ясно, что Христос не даровал бытие тем, кто прежде него, а родившись позже, простым человеком. И как же тогда Павел возопил: «Един Господь Иисус Христос, имже вся» (1 Кор. 8. 6)? Если Христом все [произошло], явно, что Христос и есть Бог-Слово, как говорит евангелист: «В начале было Слово, и Слово было к Богу, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через него стало» (Ин. 1, 1). Если евангелист вопиет, что Словом вся быша, а Павел, истолковывая это, говорит: «Един

---

[20] См.: Рим. 1, 21–22.

[21] Мф. 1, 21.

[22] См.: Варух 3, 38 (ср.: 2 Пар. 6, 18).

Господь Иисус Христос, им же вся [быша]», то ясно, что Христос и есть Божие Слово.

Если поставить перед собой те выражения Писания, где Он назван Человеком: Петр, например, говорит: «Иисуса мужа от Назарета»[23], Павел говорит: «О Муже, Егоже предустави» (Деян. 17, 31), а Сам Господь говорит о Себе: «Что мя ищете убити человека?» (Ин. 8, 40), то пусть они поймут, что либо они покинули смысл Писания по дебелости, либо по лукавству обращают правильно написанное к своей злобе.

Ведь Христос поистине человек, но Он стал им, ранее не быв никем, кроме как Богом. Как Бог не создан, так и человек не призрачен, и как Он единосущен Отцу по Божеству, также Он единоплеменен (ὁμόφυλος) Деве по плоти, тем самым повсюду истина таинства сияет, а всякая ложь упраздняется. Если Дева родила не Бога, то эта Нетленная и не достойна большого удивления. Ведь многие иные женщины выносили праведных жизнью людей.

Если же речения пророческие, вострубляющие о грядущем неизреченном таинстве, вопиют: «Се дева во чреве примет и родит Сына и нарекут имя ему Еммануил» (Ис. 7, 14), а Гавриил толкуя это, говорит: «С нами Бог» (Мф. 1, 23), то чего ради они лишают славы рождшую, по причине снисхождения рожденного?

Пусть они, пожалуй, поразмыслят вот о чем: всякое рождаемое, как он говорит, является сродным рождающей. Если же рождающая – человек, то и рожденный неизбежно будет человек. Справедливо вы говорите, о, противники![24] Однако роженица, когда по природе (*κατὰ φύσιν*) придет ей срок родить, рождает сродное, а естественным родам предшествует растление, поелику смешение приводит к растлению[25]. Но там нет и помину об этом неприличии (ὕβρις), чудо совершилось скоро вопреки логике.

Там, где рождение преестественно, там и рожденный – Бог. Опять же, мы исповедуем Его Тем же, Кто произвел мир, дал Закон, говорил Духом в пророках, а в последние дни воплотился и уловил апостолов на спасение языкам и народам.

Убежим нечистых и мутных потоков лжи – я имею в виду богоборные ереси, безумие Ариево, разделяющее нераздельную Троицу, дерзость Евномиеву, запирающую знанием (γνώσει) непостижимое естество (φύσιν), беснование Македониево, отделяющее от Божества неотделяемый исходный Дух и нововводное и невиданое сие кощунство, во много раз превосходящее по кощунству жидовство (Ἰουδαϊσμός). Ведь они сущего Сына отрицают, лишая корень ветви.

---

[23] См.: Деян. 2, 22.

[24] Употреблен аттический оборот: слово οὗτος употребляется в значении пренебрежения: «эти ваши».

[25] Сама по себе концепция зачатия, видимо, такова: тлением (φθορά) называется defloratio, тогда как «смешение» (μῖξις) есть собственно coitus. Непонятным остается, где помещает эта концепция собственно зачатие (conceptio).

Они поистине вводят еще и иное, охуждая неосквернённую природу как многородную. Скажем вместе с Павлом: «Христос есть мир наш, сотворивый обоя едино» (Еф. 2, 14). Иудея и еллина Он крещением в единого нового создал человека, соединив силою то, что разошлось самой жизнью (*τῇ πολιτείᾳ*). Пусть убоятся осуждения новотворцы за нечестие, коли поистине расстоящиеся объединены в согласие (*συμφωνίᾳ*), а у них выходит – Соединивший на двоицу разделен.

Впрочем, опуская долгие рассуждения, я перехожу к краткому изложению правой веры. Если кто и вправду хочет понять, что Он есть единый и единственный Сын, сущий прежде Авраама[26], в последние дни возросший мудростью и возрастом[27] по плоти (Божество всегда обладает своим совершенством [и не нуждается в возрастании]), то пусть вопросит Павла, и тот громогласно возвестит благочестие, показуя, что, произошедый от иудеев по плоти, Он пребывает Богом превечным.

Говоря об иудеях и возвеличивая неблагодарный и богоборный народ за корень – Авраама и за семя – владыку Христа, он говорит так: от сих, глаголет, всыновление (ведь Бог возопил во пророках: «Сын первородный мой Израиль» (Исх. 4, 22)) и «слава» (Рим. 9, 4) [моя], ведь постоянные чудеса доставляли безмерную славу его питомым. И те заветы, которые сулили множество [потомков] и благоволение в отношении Авраама, и законодательство, начертанное на горе перстом Божиим, и обетования земли Палестинской, а также благословения через семя Авраамово всем народам, отцы которых восстали в ночи заблуждения как светила веры, из них же и Христос. Впрочем, Павел не дошел до этих пределов: откуда рождение от Марии, то есть бытие безначального Слова, – но сразу высказал «по плоти» для того, чтобы выразилось явление по плоти, а не происхождение по Божеству.

Кто же тогда есть этот Христос, рожденный от Девы, вошедший в вертеп, как ведал то Он Сам, в яслях возлегший, со временем по плоти возраставший, спустившийся до преисподних земли, перенесший все присущее плоти, чтобы уверовали, что Он воистину стал Человеком, не иным по отношению к снизшедшему, но сам был снизшедшим и взошедшим. Ведь сперва Он не взошел, но спустился, так что Он не возрастал в Бога, да не будет сего! Но по милосердию стал Человеком, ведь именно в этом мы нуждались. Об этом ты узнаешь не от меня или от кого-то иного, но от самого Павла, который от Отца во откровении узнал Сына и сказал: «Когда же благоволил Бог, избравший меня от чрева матери моея и призвавший благодатию своей открыть Сына своего во мне» (Гал. 1, 15). Так вот, пусть он тебя истинно научит, кто есть Иисус Христос, вопия: «От нихже Христос по плоти, сый над всеми Бог, благословенный во веки» (Рим. 9, 5).

---

[26] См.: Ин. 8, 58.

[27] См.: Лк. 2, 52.

И какой только лазейки не заграждают Павловы слова для клеветы любителям ругани? Он назвал его Христом, чтобы показать, что Он воистину стал Человеком. Он сказал, что Он от иудеев по плоти, чтобы показать, что от того момента, когда Он воплотился, Он пребывает единственным. Он назвал Его Сущим, чтобы громогласно возвестить о Его безначальности. Он сказал, что Тот надо всеми, чтобы возвестить о Нем как о Владыке всей твари. Он назвал Его Богом, чтобы мы не стали отрицать Его негубимую природу, введенные в заблуждение страстями и внешним обликом. Он назвал Его благословенным, чтобы мы поклонились Ему как Вседержителю, но при этом не стали бы хулить как товарища в рабстве. Он сказал: «во веки», чтобы показать, что Тот, Кто вечно создал эти веки своим словом, присно в них богословится. Поэтому, имея Христа и Сущим, и Богом, и Благословенным, поклонимся Ему, отвечая иноверным: «Если кто не имеет духа Христова, сей несть от него» (Рим. 8, 9). У нас же есть разум Христов, почему мы и чаем славы великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, Который воздаст благочестивым славные награды, а отметникам – воздаяние за дерзость.

Эти строки мы послали к вашей любезности, побужденные к тому записками[28], которые вы нам переслали. В них вы упоминаете, что некоторые коварные и зверовидные люди появились в вашей стране, желая лукавыми писаниями и противоречиями лжеименного знания[29] развратить простую и лишенную колдовской лести красоту православной веры.

Но я опять скажу вам словами блаженного Павла: «Глядите, как бы кто вас не стал для вас расхищающим своей философии и пустым обманом по преданию» (Кол. 2, 8.) злопыхательскому, а не Христову. «Основания бо инаго никто не может положити благочестивой вере, паче лежащего, еже есть Христос Иисус» (1 Кор. 3, 11). Поэтому «встаньте единым духом, единодушно сподвизайтесь в вере Евангельской, не колеблющеся ни о единем из сопротивных» (Флп. 1, 27–28), но, храня предания, которые вы приняли от святых и блаженных отцов, сущих в Никее, утвердивших православную веру, и от тех, кто был вместе со святыми и блаженными Василием и Григорием, и от прочих единомысленных с ними, «их же имена суть в книге жизни» (Флп. 4, 3).

Всю вместе с вами во Христе братию я и сущие со мной предостерегаем[30].

---

[28] Собственно, libelli – это книги, кодексы.

[29] = гностическими (in malam partem).

[30] Смысл глагола προσαγορεύω (обращаться, предупреждать) в данном случае не очевиден. Поскольку это окончание письма, то более вероятно понимание: «вас приветствуем».

СВ. ФЛАВИАН, АРХИЕПИСКОП КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ, И ПАПА РИМСКИЙ ЛЕВ ВЕЛИКИЙ О ЕРЕСИ ЕВТИХИЯ

Исторические обстоятельства начала полемики против нового христологического учения, провозглашенного Константинопольским архимандритом Евтихием, хорошо известны; мы лишь кратко остановимся на них, предваряя разбор и публикацию относящихся к этой полемике документов.

Евтихий (или: Евтих) (ок. 378 – после 454 г.) был прославленным подвижником, борцом против несторианства, активным участником III Вселенского собора в Ефесе. Он пользовался большим влиянием при дворе императора Феодосия Юнейшего через своего крестника евнуха Хрисафия, державшего в своих руках финансовую систему империи и игравшего важную роль при дворе.

Вопрос об учении Евтихия был поднят Евсевием Дорилейским на поместном соборе в Константинополе в 448 г., на котором обсуждались сначала совсем другие проблемы – административно-дисциплинарного характера. Председательствующий на соборе архиепископ Флавиан был потрясен выступлением Евсевия против прославленного и влиятельного Евтихия; тем не менее, после некоторого колебания и попыток погасить пожар новой полемики, ход делу был дан.

До нас не дошли сочинения самого Евтихия, поэтому о его учении можно судить лишь по тому, что о нем можно узнать от его противников. Суть обвинения против Евтихия, предъявленного Евсевием и подтвержденного поместным собором, состояла в том, что он учит о том, что у Христа было два естества до Воплощения – божеское и человеческое, но после их соединения в Нем стало одно естество. Под этим «одним естеством» он, очевидно, понимал «единую природу Бога-Слова воплощенную», т. е. ссылался на формулу св. Кирилла. Само по себе исповедание «единой природы Бога-Слова воплощенной», впрочем, не могло быть квалифицировано как ересь. Авторитет св. Кирилла был огромен. Однако Евтихий не только исповедовал эту формулу, но и отвергал, что после Воплощения можно говорить о двух природах во Христе, считая, что это с неизбежностью приводит к несторианству. Соответственно, он отвергал и «Формулу единения», подписанную в 433 г. между антиохийцами и александрийцами. Помимо этого, ересь Евтихия, в которой его обвинил собор 448 г., состояла в том, что он, по крайней мере изначально, т. е. до суда над

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

ним[1], отвергал единосущие нам Христа по плоти, и, таким образом, «человеческая составляющая» во Христе оказывалась, по Евтихию, исключительной, индивидуальной и принадлежащей только Самому Логосу. Все это весьма напоминало то, в чем в свое время обвиняли Аполлинария, когда говорили, что он учит о «небесном теле» Христа, составляющем с Божественным Логосом некое природное единство[2].

Евтихий не признал постановлений собора и, благодаря своим связям при дворе и поддержке со стороны тех, кто считал его последовательным защитником учения св. Кирилла, он вынес свое дело на общецерковное обсуждение. Помимо того, что он обратился за поддержкой к сменившему св. Кирилла в 444 г. его племяннику Александрийскому патриарху Диоскору, он попытался и перед папой Римским Львом представить дело так, что его обвинили несправедливо. Однако архиепископ Флавиан, твердо вступив после поместного собора 448 г. на путь противостояния ереси, несмотря на то, что двор и, в первую очередь, Хрисафий, был на стороне Евтихия, – не замедлил сообщить в Рим папе Льву относительно учения Евтихия и его осуждения в Константинополе. Письмо св. Флавиана, в котором излагается суть дела, равно как и богословские основания осуждения Евтихия, представлены в настоящей «Антологии».

Папа Лев, получив послание Флавиана, в ответ 13 июня 449 г. послал в Константинополь несколько посланий, в том числе послания императору Феодосию II и его сестре Пульхерии, но главным вероучительным документом, посланным папой в Константинополь, было послание к архиепископу Флавиану, вошедшее в историю под названием «Tomus Leonis». В этом послании папа Лев подтвердил правильность осуждения Евтихия и изложил свое собственное христологическое учение, на особенностях которого мы остановимся чуть ниже. Как бы то ни было, послание папы Льва к Флавиану сыграло существенную роль в дальнейшей христологической полемике в империи. Пожалуй, никогда ни до, ни после этого вероучительные документы, составленные папами римскими, не имели такого влияния на ход догматической полемики на Востоке, как в случае «Томоса папы Льва к Флавиану». Именно поэтому, несмотря на то, что данное сочинение не принадлежит к числу составляющих настоящую «Антологию» сочинений восточно-христианской богословской мысли, а принадлежит к латинской богословской традиции, мы включили его, хотя не включили, например, сочинения блаж. Августина. Сочинения Августина, в отличие от «Томоса к Флавиану», по крайней мере, вплоть до споров вокруг *Filioque*, не были существенным фактором богословской полемики и становления

---

[1] Евтихий под давлением собора согласился говорить, что Христос единосущен Своей Матери, но единосущие «нам» со всею ясностью так и не исповедал.

[2] См. статью, посвященную Аполлинарию, в данном томе «Антологии».

церковной догматики в Византии. Напротив, «Tomus Leonis» непосредственно тогда, когда он был написан, и в последующие века, как, впрочем, и до сих пор, является документом, отношение к которому в немалой степени определяет церковную принадлежность.

Что касается его исторической роли, то, как известно, римские легаты, которые должны были доставить послание папы к Флавиану, были отправлены немедленно в Ефес, где, по настоянию императора и патриарха Александрийского Диоскора, при поддержке большинства епископата в августе 449 г. состоялся собор, вошедший в историю под названием Ефесского разбоя (Latrocinium), как его назвал впоследствии папа Лев, или «разбойничьего собора», хотя изначально он задумывался как Вселенский собор и собирался по правилам созыва Вселенского собора[3]. Хотя «Томос к Флавиану» и был доставлен легатами на этот собор, но председательствующий на нем Диоскор, как известно, не дал огласить этот документ, что потом на Халкидонском соборе 451 г. ему было вменено в вину.

На разбойничьем соборе 449 г., благодаря усилиям и влиянию Диоскора, Евтихий был оправдан, а св. Флавиан и Евсевий Дорилейский были лишены сана, при этом Флавиан был отправлен в ссылку, где вскоре и скончался. Евсевий же отправился, чтобы подать апелляцию, в Рим, где был оправдан папой Львом, возмутившимся случившимся, когда он услышал рассказ Евсевия и своего легата диакона Илария, единственного высказавшего твердое возражение постановлениям этого собора. Св. Флавиан был признан исповедником православия на IV Вселенском соборе (451 г.), созванном в Халкидоне после смерти имп. Феодосия II усилиями папы Льва и императрицы Пульхерии и ее супруга имп. Маркиана. Но освящение хорошо известных событий, связанных с Халкидоном, не входит в наши задачи. Отметим лишь то, что на этом соборе «Томос папы Льва к Флавиану» сыграл значительную роль, хотя не стоит ее и преувеличивать, как это делается обычно. Богословский язык Халкидона, его постановления были во многом результатом творческого раскрытия православной христологии св. Проклом Константинопольским (см. его «Томос к армянам»), св. Флавианом, как и плодом усилий антиохийцев. Тем не менее, несомненно и то, что «Томос папы Льва к Флавиану» был единодушно принят на Халкидонском соборе, и в дальнейшем именно отношение к этому документу, более чем отношение к постановлениям самого собора, стало камнем преткновения между православными и теми, что не приняли Халкидон, считая себя аутентичными последователями св. Кирилла (впоследствии они образовали самостоятельную Церковь, которую православные именуют «монофизитской»).

Перейдем теперь к краткому разбору христологии, представленной в послании св. Флавиана к папе Льву, исповедании веры

[3] Этот пример показывает, что недостаточно соблюдения всех формальных условий для того, чтобы собор считался Вселенским, нужно еще, чтобы он был признан Вселенским Церковью на последующих соборах.

св. Флавиана и христологии самого папы Льва, представленной в «Томосе к Флавиану».

В первую очередь следует отметить, что во всех этих документах мы не найдем именования Девы Марии «Богородицей». Эта незначительная, казалось бы, деталь весьма существенна, если иметь в виду, что еще совсем недавно в полемике с Несторием исповедание Девы Марии «Богородицей» было своего рода признаком православия. Теперь же, когда реальной стала угроза монофизитства, в котором человеческая природа Христа умаляется в своем онтологическом статусе в отношении к Божественной, оба святителя, вероятно, посчитали необходимым воздержаться от этого именования. Как заметил недавно американский исследователь Филипп Барклифт[4], папа Лев, который вначале своего понтификата (440 г.) во время полемики с Несторием, активно пользовался именованием Девы Марии «Богородицей» (точнее, его латинским эквивалентом: Dei genetrix), когда началась полемика с монофизитами и сочувствующими им, стал избегать употребления этого именования, все больше сдвигаясь в сторону антиохийской богословской традиции. К этой теме мы еще вернемся.

Другим существенным моментом является то, что, если в исповедании веры Флавиана (оно было написано специально для императора, уже после собора 448 г.) мы еще можем найти выражение св. Кирилла «единая природа Бога-Слова воплощенная», которому дается православное толкование, расходящееся с толкованием Евтихия, то в «Томосе папы Льва» это выражение вообще не встречается. Несомненно, что папа Лев более энергично, чем Флавиан, отстаивает диофизитскую христологию, исповедующую две природы во Христе. Впрочем, следует вспомнить, что еще в начале полемики против Нестория, в 430 г., архидиакон Лев, будущий папа Римский, поручил составить трактат против Нестория прп. Иоанну Кассиану Римлянину, и уже в этом трактате, несомненно повлиявшем на папу Льва, полемика с Несторием шла с несколько иных позиций, чем у св. Кирилла[5].

---

[4] *Barclift P. L.* The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary // Church History. 66:2, 1997. Pp. 227ff.

[5] Прп. Иоанн Кассиан, в отличие от св. Кирилла, говоря о Воплощении, мыслит не только в рамках пары: Логос – плоть, но и в рамках христологической модели, где в качестве опосредующего между Логосом и плотью выступает душа Христа (такой подход можно найти уже у св. Григория Богослова в его антиаполлинарианской полемике, т. е. «Посланиях к Кледонию»). В частности, прп. Иоанн пишет, говоря о Христе: «Двое были одной плотью: Бог и душа, ибо в одной плоти Мужа, соединенного с Богом, находятся Бог и душа, как и Сам Господь говорит: "Никто не отнимает ее [душу] у Меня, но Я Сам отдаю ее" (Ин.10, 18). <…> Ты видишь, итак, здесь три: а именно, Бог, плоть и душа. Бог – говорит, плоть – то, в чем Он говорит, душа – то, о чем Он говорит» (Семь книг против Нестория 5.12). В целом, христология прп. Иоанна, к сожалению, плохо изучена. На Западе он получил репутацию полунесторианина, но это, судя по всему, не более справедливо, чем ложное обвинение его в полупелагианстве.

Как бы то ни было, именно прп. Иоанн Кассиан, видимо, первым ввел в западное богословие именование Девы Марии «Богородицей» (Dei genetrix); вместе с ним и, вероятно, под его влиянием это именование в полемике с Несторием стал употреблять и папа Лев. Однако когда началась полемика с монофизитством, папа Лев уже не прибегает к этому именованию и в целом все более сдвигается в сторону антиохийского богословия, так что не случайно, что у него чем дальше, тем больше начинаются конфликты со считавшими себя наследниками св. Кирилла монахами Египта и Палестины, делавшими больший акцент на единстве Христа, чем на различии в Нем двух природ[6].

Явная тенденция в направлении к т. н. симметричной христологии, когда подчеркивается практически параллельное (симметричное) значение Божественной и человеческой природ во Христе, каждая из которых имеет свое собственное действие, прослеживается и в «Томосе папы Льва к Флавиану». Здесь, в первую очередь, следует упомянуть знаменитую формулу:

> Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно (agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est): Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти (verbo scilicet operante quod verbi est et carne exsequente quod carnis est). Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию (Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis).

Именно эта формула, при определенном ее понимании, становилась впоследствии камнем преткновения для одних, но и источником, подтверждающим наличие во Христе двух природных действий, а не только двух природ, – для других. В первую очередь, в этой формуле могут показаться соблазнительными слова: «плоть исполняет свойственное плоти». Как их понимать? Разве не является Христос, т. е. Слово воплощенное, единственным субъектом всех действий – как по Божеству, так и по человечеству? Как можно говорить о плоти и ее действии, как будто разделяя ее со Словом, будто бы плоть не принадлежит Тому же Слову?[7] Для многих на Восто-

---

[6] См., в частности, написанный в 457 г. 96-й трактат папы Льва, направленный против египетских «евтихиан». Здесь же можно добавить, что в своих поздних сочинениях и проповедях Лев Великий пишет уже не только о воспринятой человеческой природе, но и о воспринятом «человеке», т. е. прибегает к антиохийской терминологии, оговаривая, впрочем, что речь не идет о двух Христах или двух сынах.

[7] Впоследствии прп. Максим Исповедник в своем учении о природном действии, т. е. о том, что действием обладает природа (как Божественная, так и человеческая), а не ипостась, даст православное оправдание подобного словоупотребления. Вместе с тем, Латеранский собор (649 г.), чьи решения в большой степени будут подготовлены прп. Максимом, подтвердит и основное христологическое положение св. Кирилла: «Если кто-либо, согласно нечестивым еретикам, разрушителям, тогда как во Христе Боге сохранено сущностное единство двух воль и двух действий, благочестиво преподаваемое святыми отцами, а именно – Бо-

ке эти слова папы Льва, как и то, что он не употреблял формулы св. Кирилла «единая природа Бога-Слова воплощенная», впоследствии стали камнем преткновения и поводом не принимать Халкидон, где «Томос папы Льва к Флавиану» был всецело одобрен.

Между тем, говоря о «Томосе папы Льва», надо отметить, что при всех тенденциях к т. н. симметричной христологии, в этом сочинении явно прослеживается и акцент на нераздельности связи Божества и человечества, как и Божественного и человеческого действия во Христе. Даже в приведенной выше фразе ясно сказано: «Каждое из двух естеств в *соединении с другим* действует»; т. е. единство Божества и человечества остается неизменным. Впоследствии именно этот аспект учения св. Льва будет развиваться в спорах с моноэнергистами прп. Максима Исповедника, который, впрочем, будет говорить о диоэнергизме, по крайней мере, в первый период споров о нем, в большей степени опираясь на Ареопагита (на его понятие о «новом богомужнем действии» из 4 письма, к Гайю), чем на «Томос папы Льва», хотя и последний будет привлекать в качестве вероучительного документа. Говоря же о богословии папы Льва в целом, следует отметить, что у него встречается не только учение о двух действиях во Христе, но и намечается учение о двух волях в Нем. В частности, в одном из трактатов папа Лев пишет, толкуя вольное принятие Креста в Гефсимании: Superiori igitur voluntati voluntas cessit inferior – «Итак, воля более низкая уступает воле более высокой»[8].

Что касается истории написания «Томоса папы Льва к Флавиану», то, как теперь признано в науке, он с высокой степенью вероятности был составлен на основе более ранних проповедей папы Льва по его поручению Проспером Аквитанским, который был близок с блаж. Августином. Это, в свою очередь, наложило печать на «Томос папы Льва», поскольку в нем чувствуются элементы христологии Августина и других латинских авторов, в первую очередь, Тертуллиана[9].

жественного и человеческого, вводит в безумии своем противоречия и разделения в Тайну [Его Воплощения], и если по этой причине он не передает слова Евангелия или апостолов о Спасителе и не приписывает их одному и тому же единому Иисусу Христу, Господу и Богу нашему, согласно блаженному Кириллу, чтобы видно было, что Он действительно есть одновременно Бог и человек, да будет осужден» (16-й анафематизм, цит. по изд.: Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. / Пер. Н. Соколовой, Ю. Куркиной. СПб., 2002. С. 203).

[8] Слово 56.2: PL 54, 327B. Как замечает А. Грилльмайер, в трактовке Гефсиманского моления св. Лев расходится с традицией, бывшей до него, в частности, со св. Афанасием, для которого в Гефсиманском молении плоть Христа лишь проявляет слабость, а победа над этой слабостью целиком приписывается Божеству (см.: PG 26, 1021B–C) (*Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London, 1965. P. 471).

[9] См. подробнее в статье: *Barclift P. L.* The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary…

Структура «Томоса папы Льва к Флавиану» следующая. После введения, в котором он соглашается с Флавианом, Лев, повторяя его, подчеркивает ошибки Евтихия, ссылаясь на Писание и задавая риторические вопросы. Далее он показывает отношение Христа к Отцу с помощью таких слов, как «совечный» (cosempiternus), «не последующий во времени» (non posterior tempore) или «неразделенный по сущности» (non divisus essentia). Затем, говорится о природах Христа, что важно для нашего искупления или для «восстановления человека» (reperando homini). Чтобы одолеть грех и смерть, было необходимо, чтобы Христос воспринял «нашу природу» (naturam nostram). В противовес точке зрения, согласно которой Христос имел лишь «форму человека» (forma hominis), Лев подчеркивает «реальность тела» (veritatem corporis) Христа с «духом и разумной жизнью» (spiritus vitae rationalis). Он говорит о том, что «свойства рода» (proprietas generis) человеческого в Нем никуда не исчезают. Будучи рожден от Девы и Святого Духа, Он соединяет две разные природы в «одном Лице» (una persona), т. е. в одной Личности.

Затем Лев переходит к диалектическому способу антитетического утверждения двух природ, противопоставляя человеческие свойства, такие как смертность и слабость, Божественной силе и вечности. «Природа непреложная» (natura inviolabilis) во Христе была соединена со «страстною» (passibilis). Однако они не стали одной смешанной природой с новыми свойствами, но остались двумя различными, «целыми» (integra) и «совершенными» (perfecta) природами, «без недостатка» (sine defectu), которые были «всецело тем, что Его [т. е. Божие], и всецело тем, что наше» (totus in suis, totus in nostris). Лев опять подчеркивает наше (nostra) в этом соединении, поскольку Христос-Посредник, в качестве нашего Искупителя, заплатил за наши грехи. Природы в Нем не меняли своих свойств и каждая «форма» (forma) (здесь: сущность) совершала то, что свойственно ей; это папа Лев показывает на ряде примеров. При этом он подчеркивает, что они действовали не независимо, но каждая действовала «в общении с другой» (cum alterius communione). Определенную проблему, которую придется решать далее православной христологии, представляет согласование «Томоса папы Льва» с «Двенадцатью анафематизмами» св. Кирилла против Нестория, особенно с четвертым анафематизмом:

> Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми ли о Христе или Им Самим о Себе, относит раздельно к двум Лицам, или ипостасям, и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только Слову Бога-Отца, – да будет анафема.

Кроме этого, следует отметить, что «Томос папы Льва» – один из ярчайших документов, свидетельствующих о понимании Римом своего главенствующего места в Церкви. Несмотря на одобрение христологического учения папы Льва на Халкидонском соборе, этот собор не признал исключительной роли Рима, поставив вровень с

ним Константинопольскую кафедру посредством 28 канона, который Рим так никогда и не признал.

Что касается изложения веры св. Флавиана, то это важнейший документ в истории Церкви, который, наряду с «Томосом папы Льва к Флавиану», лег в основание Халкидонского вероопределения. Именно здесь не только говорится о единой ипостаси Сына Божия, но эксплицитно отождествляются применительно к христологии понятия «ипостась» и «Лицо», при том что говорится и об одном Христе в двух природах: «Исповедуя Христа в двух естествах, после Его воплощения от святой Девы и вочеловечения, мы исповедуем в одной ипостаси и одном Лице одного Христа, одного Сына, одного Господа»[10]. Впоследствии именно эти формулы стали классическими для халкидонитов, в то время как антихалкидониты из монофизитов приняли в качестве своих другие выражения: «из двух природ» и «единая природа Бога-Слова воплощенная», считая, что именно эти формулы в наибольшей степени отвечают богословию св. Кирилла, наследниками которого они себя объявляли.

Г. И. Беневич

[10] ACO 2.1.1: 114.8–10.

ПОСЛАНИЕ
Флавиана, архиепископа Константинопольского, ко Льву, папе города старого Рима,
О ЗАБЛУЖДЕНИЯХ НЕЧЕСТИВОГО ЕВТИХИЯ[1]

<...> Необходимо было нам, когда мы увидели в настоящее время, как нарушается православная вера и возобновляются ереси Аполлинария и Валентина монахом Евтихием, не презирать этого, но для предостережения народа обнаружить это открыто. Ибо этот Евтихий, удерживая в себе скрытую болезнь развращенного учения, злоупотребляя нашею кротостию, недобросовестно и бесстыдно начал распространять между многими собственное нечестие, говоря, что прежде вочеловечения нашего Спасителя Иисуса Христа были два естества – Божеское и человеческое, а после их соединения в Нем стало одно естество; он не знает ни того, что говорит, ни того, что утверждает (1 Тим. 1, 7). Ибо единение двух сошедшихся во Христе естеств состоит не в том, будто эти естества слились своими свойствами вместе, воедино, но в том, что свойства естеств пребывают совершенными во взаимном общении. Присовокупил он еще и другое нечестие, утверждая, что тело Господа, образовавшееся от Марии, не есть нашего существа и не человеческого состава; но хотя и называет его человеческим, однако же не признает его единосущным нашим телам, ни родившей Его плоти. И это он говорил, несмотря на то, что в деяниях святого вселенского собора, бывшего в Ефесе, прямо сказано в посланиях против нечестивого Нестория так: «Хотя соединились вместе различные естества: но один есть Христос, Сын Божий, в двух естествах, не так, впрочем, чтобы уничтожилось в Нем различие естеств по причине их соединения, но лучше сказать, чрез неизреченное и непостижимое сочетание воедино божества и человечества для нас один стал Господь Иисус Христос». И это не неизвестно твоей святости, так как ты вполне читал деяния, бывшие в Ефесе. Евтихий, считая их за ничто, нимало не думает о том, что он подлежит наказанию, определенному на том святом вселенском соборе, так как чрез его слова и выражения многие простейшие в вере вводятся в заблуждение относительно сего предмета. Посему-то, когда он был обвинен достойнейшим уважения Евсевием[2] и после того, как, быв призван на собор, произнес собственными словами свойственное ему учение, мы осудили его, как чуждого истинной веры, что покажут вашей святости все действия, какие постановлены нами против него и о которых мы выскажем в сих наших пись-

---

© Г. И. Беневич, примечания, 2009.

[1] Тексты приводятся по изданию: Деяния Вселенских соборов. Т. 2. СПб., 1996.

[2] Евсевий, епископ Дорилейский, обвинивший архимандрита. Евтихия на поместном соборе в Константинополе 448 г.

мах. Справедливым считаю известить вас и о том, что тот же Евтихий, заслуживший справедливое каноническое осуждение, который своими последующими действиями должен бы загладить первые и совершенным покаянием и многими слезами умилостивить Бога, а также и наше сердце, сильно сокрушенное его падением, облегчить истинным раскаянием, не только ничего этого не сделал, но даже покусился совсем возмутить нашу церковь, публично распространяя на наши будто бы несправедливости жалобы, исполненные злоречия, и сверх сего принося моления благочестивейшему и христолюбивейшему императору, также полные высокомерия и дерзости, и таким образом попрал все божественные правила. Но когда шли таким образом дела, мы получили от вашей святости письма чрез достойного удивления нашего сочлена Пансофия, из которых узнали, что тот же Евтихий отправил к вам просьбы, исполненные всякой лжи и коварства, утверждая, что он во время суда предложил апелляционные жалобы и на меня и на самый этот святой собор, призывая быть судиею ваше святейшество, – чего никак не было им сделано. Он солгал и в этом деле, надеясь чрез ложь привлечь к себе благосклонность вашу. Итак, святейший отец, ты, который был возмущен всем тем, что поднято им и произведено как против меня, так и против святейшей Церкви, и что делается теперь, – со свойственною тебе правотою, действуй право, как этого требует священство, исполняя долг собственный и общий, и правило святых Церквей, а также укрепи веру благочестивейшего и христолюбивейшего императора нашего. Ибо дело наше требует только вашего утешения и защиты, чем должны вы, по собственному сознанию, привести все к миру и спокойствию. Ибо таким образом ересь, которая возникла, и смятения, которые произведены ею, при содействии Божием и чрез ваши письма, весьма легко низложатся, не будет нужды и в соборе, который уже объявляется, дабы чрез это каким-либо образом во всех концах не возмутились и святейшие Церкви. Я и все, которые со мною, приветствуем все братство, которое с вами. Будь невредимым о Господе, для Церкви и для нас, и молись за нас, благочестивейший и святейший отец!

СПИСОК С [ИЗЛОЖЕНИЯ] ВЕРЫ ФЛАВИАНА, ЕПИСКОПА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО, НАПИСАННОГО СОБСТВЕННОЮ ЕГО РУКОЮ И ПРЕДЛОЖЕННОГО ИМПЕРАТОРУ, ПО ЕГО ТРЕБОВАНИЮ

Флавиан, епископ константинопольский, благочестивейшему и христолюбивейшему императору нашему Феодосию [желает] всякого блага.

Ничто столько не требуется от священника Божия, просвещенного догматами божественными, как то, чтобы он был готов удов-

летворить всякому, требующему от него ответа относительно нашей надежды и благодати. Ибо не стыжусь благовествования Божия, потому что оно есть сила Божия во спасение всякому верующему. Поэтому, так как мы, по милосердию Царя всех – Христа Бога, соделались причастниками священнодействия благовествования, то право и неосужденно мудрствуем, всегда следуя Божественному Писанию и изложению [веры] святых отцов, собиравшихся в Никее, и в Константинополе, и в Ефесе при священной памяти Кирилле, который был епископом Александрийским; исповедуем одного Господа нашего Иисуса Христа, рожденного по божеству от Бога-Отца безначально прежде век, в последние же дни, для нас и для нашего спасения [родившегося] по человечеству от Девы Марии, совершенного Бога и совершенного человека, по восприятию разумной души и тела, единосущного Отцу по божеству и единосущного Матери по человечеству. Итак, исповедуя Христа в двух естествах, после Его воплощения от Святой Девы и вочеловечения, мы исповедуем в одной ипостаси, одном Лице, одного Христа, одного Сына, одного Господа. И не отрицаем, что одно естество Бога Слова воплощенное и вочеловечившееся[3], потому что из двух [естеств] один и тот же есть Господь наш Иисус Христос[4]. А тех, которые возвещают или двух сынов или две ипостаси, или два лица, а не проповедуют одного и того же Господа Иисуса Христа, Сына Бога живого, анафематствуем и признаем чуждыми Церкви; и прежде всех анафематствуем нечестивого Нестория, а с ним и мудрствующих так, как свойственно ему, и то же говорящих: и да отлучатся таковые от всыновления, обетованного истинно верующим. [*И после сего присовокупил и в замечаниях написал:*] Господи, Христе Боже, помоги нам! [*И еще:*] Это я написал своею рукою для удовлетворения вашего величества и для того, чтобы низложились злословящие наше благое и простое пребывание во Христе.

ПОСЛАНИЕ
Флавиана, архиепископа Константинопольского, ко Льву, архиепископу святой Римской Церкви

<...> Евтихий, бывший некогда пресвитером и архимандритом, который мыслил как будто согласно с нашим учением и держался его; но он подтвердил нечестие Нестория и за Нестория приготовился на брань, которая предпринята была против Нестория; а изложение веры, составленное 318 святыми отцами, и послание к Несторию, написанное священной памяти Кириллом, равным образом его же послание к восточным [епископам], с которыми все были согласны, пытался превратить, восстанавливая давнее учение

[3] Формула св. Кирилла.

[4] Св. Флавиан истолковывает здесь формулу «единая природа Бога-Слова воплощенная» в смысле единства Христа, Который из двух природ.

нечестивого Валентина и Аполлинария; и не убоялся он заповеди истинного Царя, сказавшего: «Всяк, кто соблазнит одного от малых сих детей, лучше бы ему было, если бы повешен был на нем жернов оселий и он потонул бы в глубине моря» (Мф. 18, 6). Отверг он своим вероломством всякую совесть и, сбросив с себя покров неверия, которым прикрывался, утверждал на нашем священном соборе, говоря решительно, что не должно исповедовать Господа нашего Иисуса Христа состоящим из двух естеств после Его вочеловечения, так как Он познается нами только в одной ипостаси, в одном Лице, и что самое тело Господа будто бы нединосущно нам на том основании, что, быв воспринято от нас, оно соединилось с Богом-Словом ипостасно; напротив, он говорил, что, хотя Дева, которая родила Его по плоти, единосущна нам, сам Господь не воспринял от Нее плоти, единосущной нам; и тело Господа не есть тело человеческое, называется же человеческим потому, что оно от Девы; таким образом он думал вопреки учению всех отцов. Но чтобы не распространить своего письма, я не стану говорить много; а о том, что мы сделали относительно его [Евтихия], мы послали письмо к вашему блаженству, в котором показали, что мы лишили его пресвитерства, так как он связал себя такими заблуждениями, и приказали ему не иметь в монастырях никакого значения, и отлучили его от нашего общения, дабы ваша святость, зная то, что сделано нами относительно его, удостоила своим объявлением о нечестии его всех епископов, находящихся под властию вашего блаженства, для того, чтобы кто-нибудь по неведению того, как он мыслит, не относился к нему как к православному, или письмом, или каким другим образом. Я и те, которые со мною, премного приветствуем все во Христе братство, которое находится с вашим благочестием. Будь невредим о Господе для нас и молись за нас, боголюбезнейший отец!

ОКРУЖНОЕ, ИЛИ СОБОРНОЕ, ПОСЛАНИЕ СВЯТЕЙШЕГО ЛЬВА, АРХИЕПИСКОПА ГОРОДА РИМА, ПИСАННОЕ К ФЛАВИАНУ, АРХИЕПИСКОПУ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОМУ (ПРОТИВ ЕРЕСИ ЕВТИХИЯ)

<...> Что по всей вселенной исповедуется устами всех возрожденных, того еще не понимает сердцем этот старик.

Поэтому, не зная того, что должно думать о воплощении Бога-Слова, и не желая потрудиться на широком поприще Священных Писаний, чтобы сподобиться света ведения, он должен бы был принять внимательным слухом по крайней мере то всеобщее и единогласное исповедание, которое исповедуют все верующие: «Веруем в Бога Отца вседержителя, и в Иисуса Христа, единородного Сына Его, Господа нашего, родившегося от Духа Святого и Марии Девы».

Этими тремя изречениями ниспровергаются ухищрения всех почти еретиков. Ибо когда веруем, что Бог есть и Вседержитель и вечный Отец, то этим уже доказывается, что Сын совечен Ему и ничем не разнствует от Отца: потому что рожден от Бога Бог, от Вседержителя Вседержитель, от вечного совечный, а не позднейший по времени, не низший по власти, не отличный по славе, не отдельный по существу. Он же, вечного Отца вечный Единородный, родился от Святого Духа и Марии Девы. Это временное рождение ничего не убавило у того божественного и вечного рождения и ничего к нему не прибавило, но всецело предало Себя на спасение заблудшего человека, чтобы и смерть победить, и «силою своею сокрушить дьявола, имущего державу смерти» (Евр. 2, 14). Ибо мы не могли бы победить виновника греха и смерти, если бы нашего естества не воспринял и не усвоил Тот, Которого ни грех не мог уязвить, ни смерть – удержать в своей власти. Он зачался от Духа Святого во чреве Матери Девы, которая как зачала Его пребыв девою, так и родила сохранив девство».

Но если он не мог почерпнуть точного понятия из этого чистейшего источника христианской веры, потому что он собственным ослеплением затемнил для себя блеск очевидной истины: то обратился бы к учению евангельскому, где Матфей говорит: «Книга родства Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамля» (Мф. 1, 1); поискал бы наставления также в проповеди апостольской, и, читая в Послании к Римлянам: «Павел раб Иисус Христов, зван апостол, избран в благовестие Божие, еже прежде обеща пророки своими в писаниих святых, о Сыне своем, бывшем от семене Давидова по плоти» (Рим. 1, 1–3), с благочестивою любознательностью приступил бы к книгам пророческим, и нашел бы обетование Божие, данное Аврааму: «И благословятся о семени твоем вси языцы» (Быт. 22, 17). А чтобы не недоумевать о свойстве сего семени, пусть последовал бы апостолу, который сказал: «Аврааму же речени быша обеты и семени его; не глаголет же: и семенем, яко о мнозех, но яко о едином: и семени твоему, иже есть Христос» (Гал. 3, 16). Пусть также внял бы внутренним слухом своим пророчеству Исаии, который говорил: «Се дева во чреве зачнет, и родит Сына, и нарекут имя ему Эммануил, еже есть сказаемо: с нами Бог» (Ис. 7, 14; Мф. 1, 23); прочитал бы с верою и сии слова того же пророка: «Отроча родися нам, Сын и дадеся нам, его же начальство на раме Его; и наречется имя Его: велика совета ангел, чуден, советник, Бог крепкий, князь мира, отец будущаго века» (Ис. 9, 6). Тогда не стал бы говорить, пустословя, будто Слово стало плотию так, что Христос, рожденный из девической утробы, имел образ человека, а не имел истинного тела [такого же, как тело] Матери. Не потому ли, может быть, он признает Господа нашего Иисуса Христа не имеющим нашего естества, что ангел, посланный к благословенной Марии, говорил: «Дух Святый найдет на тя, и сила Вышняго осенит тя; темже и рождаемое [от тебя] свято, наречется Сын Божий» (Лк. 1, 35), то есть, так как зачатие Девы было действие божественное, то и плоть зачатого не была от естества зачавшей? Но это рождение, исключительно удивительное и удивительно исклю-

чительное, должно быть понимаемо не так, чтобы необыкновенностью рождения уничтожилось свойство рода. Плодотворность Деве дарована Духом Святым, а истинное тело заимствовано от [ее] тела. И когда таким образом Премудрость созидала себе дом, «Слово плоть бысть, и вселися в ны» (Ин. 1, 14), то есть в той плоти, которую Оно заимствовало от человека и которую одушевило духом жизни разумной.

Таким образом, при сохранении свойств того и другого естества и при сочетании их в одно Лице воспринято величием уничижение, могуществом немощь, вечностью смертность. Для уплаты долга естества нашего, бесстрастное естество соединилось со страстною природою, дабы один и тот же, «Ходатай Бога и человеков, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2, 5), и мог умереть по одному [естеству, и не мог умереть по другому, как того и требовало свойство нашего врачевания. Посему истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в своем, всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас в начале, и что Он восхотел возвратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в человека искуситель и что прельщенный человек допустил [в себя]. И хотя Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он воспринял образ раба без скверны греха, возвеличивая человеческое, и не уменьшая божественного: потому что то истощание, по которому невидимый соделался видимым, и по которому Творец и Владыка всех тварей восхотел быть одним из человеков, было снисхождением Его милосердия, а не недостатком могущества. Посему Тот, Который, пребывая в образе Божием, сотворил человека, Он же самый соделался человеком, приняв образ раба. Оба естества сохраняют свои свойства без всякого ущерба. Как образ Божий не уничтожает образа раба, так и образ раба не умаляет образа Божия. А так как диавол хвалился тем, что прельщенный его коварством человек лишился Божественных даров и, обнажившись от блага бессмертия, подпал строгому приговору смерти, а он [диавол] в своем бедственном положении нашел некоторое утешение в том, что имел участника своей измены, что будто и Бог, по требованию своего правосудия, переменил свое определение о человеке, которого сотворил для такой чести: то открылась нужда в домостроительстве тайного совета для того, чтобы и неизменяемый Бог, Которого воля не может лишиться свойственной ей благости, исполнил, посредством сокровеннейшего таинства, первое о нас определение своей любви, и человек, впавший в грех по коварству злобы диавольской, не погиб вопреки Божественному намерению. «Итак, Сын Божий, низойдя с небесного престола, приходит в сии дольние [страны] мира и, не отлучаясь от славы Отца, рождается новым способом, новым рождением. Новым способом, – потому что невидимый в собственном [естестве] стал видимым в нашем, непостижимый благоволил соделаться постижимым, предвечный начал быть во времени, Господь вселенной восприял образ раба, сокрыв безмерность Своего

величия, бесстрастный Бог не возгнушался сделаться человеком, могущим страдать, и бессмертный – подвергнуться закону смерти. Новым же рождением рожден Он, – потому что непорочное девство не познало похоти, и между тем доставило вещество плоти. Итак, Господь принял от Матери естество, но не грех. А из того, что рождение это чудно, не следует, что естество Господа нашего Иисуса Христа, рожденного из утробы Девы, отлично [от нашего]. Ибо Тот, Который есть истинный Бог, есть вместе и истинный человек. И если уничижение человека и величие Божества взаимно соединились, то в этом единстве нет никакого превращения. Ибо как Бог не изменяется чрез милосердие, так человек не уничтожается чрез прославление. Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно: Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти. Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию. И как Слово не отпало от равенства в славе с Отцом, так и плоть не утратила естества нашего рода. Ибо один и тот же (об этом часто нужно говорить) есть истинно Сын Божий и истинно Сын человеческий: есть Бог, потому что «в начале бе Слово, и Слово бе у Бога, и Бог бе Слово» (Ин. 1, 1); есть человек, потому что «Слово плоть бысть, и вселися в ны» (Ин. 1, 14); Бог, потому что «вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть» (Ин. 1, 3); человек, потому что «рожден от жены, был под законом» (Гал. 4, 4). Рождение плоти есть обнаружение человеческого естества; а что Дева рождает, это есть знамение божественной силы. Младенчество Отрочати свидетельствуется бедными пеленами; величие же Всевышнего возвещается пением ангелов. Новорожденному человеческому [сыну] подобен Тот, Которого Ирод нечестивый хочет умертвить; но Господь вселенной есть Тот, Которому раболепно поклониться с радостью идут волхвы. Когда Он пришел принять крещение от предтечи своего Иоанна, тогда, дабы не утаилось, что под покровом плоти скрывается Божество, с неба возгремел глас Отца: «сей есть Сын мой возлюбленный, о немже благоволих» (Мф. 3, 17). Далее, Его, как человека, искушает диавольское коварство; и Ему же, как Богу, служат чины ангельские. Алкать, жаждать, утруждаться и спать, очевидно, свойственно человеку; но пять тысяч человек насытить пятью хлебами, но жене самарянской дать воду живую, от которой пиющий не будет уже более жаждать, но немокрыми ногами ходить по поверхности моря и утешением бури укрощать возмущение волн, без сомнения, есть дело божественное. Как не одного и того же естества дело – и плакать из сострадания по умершем друге, и его же, по удалении камня от четвородневной могилы, воскрешать к жизни силою одного слова, или – висеть на древе, и в тоже время превратить день в ночь и поколебать все стихии, или – быть пригвождеиным [ко кресту], и в то же время отверзать вере разбойника двери рая (о многом умалчиваем), так не одному и тому же естеству свойственно говорить: «Аз и Отец едино есма» (Ин. 10, 29), и: «Отец мой болий Мене есть» (Ин. 14, 28). Ибо хотя в Господе Иисусе одно Лицо – Бог и человек: однако иное то, откуда происходит общее того и другого уничижение, и иное то,

откуда проистекает общее их прославление. От нашего [в Нем естества] у Него есть и меньшее Отца человечество, а от Отца у Него есть равное с Отцом Божество.

По причине этого-то единства Лица, которое должно разуметь по отношению к тому и другому естеству, и о Сыне человеческом читаем, что Он «сшел с неба», тогда как Сын Божий восприял плоть от Девы, от которой родился, и обратно – о Сыне Божием говорится, что Он «распят и погребен», тогда как Он потерпел сие не божеством, по которому Единородный совечен и единосущен Отцу, а немощным человеческим естеством. Отсюда все мы и в Символе [веры] исповедуем Единородного Сына Божия распятым и погребенным, сообразно с сими словами апостола: «Аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли» (1 Кор. 2, 8). А когда сам Господь наш и Спаситель, научая своих учеников вере посредством вопросов, спросил: «Кого Мя глаголют человецы быти, Сына человеческаго?» И когда на их ответ, что различные различно об этом думают, Он сказал: «Вы же кого Мя глаголете быти? – Меня», то есть Сына человеческого, Которого вы видите в образе раба и в истинном теле; «за кого вы Меня считаете?» – тогда блаженный Петр, по вдохновению свыше и на пользу от своего исповедания всем народам, отвечал: «Ты еси Христос, Сын Бога живаго» (Мф. 16, 13–16). И достойно назван «блаженным» от Господа, и от сего первообразного Камня стяжал твердость и силы и имени своего – тот, который по откровению Отца исповедал одного и того же и Сыном Божиим, и Христом; потому что одно из сих [наименований], взятое отдельно от другого, не служило во спасение, напротив, одинаково было опасно исповедать Господа Иисуса Христа только Богом, а не вместе и человеком, или признать Его простым человеком, а не вместе и Богом.

По Воскресении же Господа, которое, конечно, есть Воскресение истинного тела, так как не иной кто воскрес, а Тот же, Кто был распят и умер, – что иное делалось в продолжение сорокадневного Его пребывания [на земле], как не то, чтобы чистота веры нашей была свободна от всякого мрака? Так, Он то беседовал с учениками своими, обращался и ел с ними, а тех из них, которых беспокоило сомнение, допустил осязать Себя тщательным и нарочитым осязанием; то входил к ученикам своим, тогда как двери были заперты, давал им Духа Святого дуновением своим и, даровав им свет разумения, открывал тайны Священных Писаний; то опять показывал рану в боку своем, и язвы от гвоздей, и все знаки недавнего страдания, говоря: «Видите руце мои и нозе мои, яко сам Аз емь; осяжите Мя и видите: яко дух плоти и кости не имать, якоже Мене видите имуща» (Лк. 24, 39). И все это для того, чтобы убедить, что в Нем свойства Божественного и человеческого естества пребывают нераздельно, и чтобы таким образом мы зная, что [в Нем] Слово не то же, что плоть, и исповедовали единого Сына Божия и Словом и плотию [вместе].

Сего-то таинства веры должно считать вовсе чуждым этого Евтихия, который в Единородном Божием не признает нашего естества ни в уничижении смерти, ни в славе Воскресения. И не ужаснулся

он суда блаженного апостола и евангелиста Иоанна, который сказал: «Всяк дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть; и всяк дух, иже разделяет Иисуса, от Бога несть, и сей есть антихрист» (1 Ин. 4, 2–3). А что значит разделять Иисуса, как не отделять от Него человеческое естество и бесстыдными вымыслами упразднять таинство веры, которым одним мы спасены? Слепотствуя же в отношении к природе тела Христова, он по необходимости с такою же слепотою будет безумствовать о ней в состоянии страдания Его. Ибо если он не считает креста Господня за призрак и не сомневается, что страдание, воспринятое за спасение мира, было истинное [страдание], то он должен признать и плоть Того, смерти Которого он верует. Пусть не говорит он, что не нашего тела был Тот человек, которого сам признает страдавшим, ибо отрицание истинной плоти есть отрицание и страдания плоти. Итак, если он приемлет христианскую веру и не отвращает своего слуха от проповеди евангельской, то пусть рассудит, какое естество, пронзенное гвоздями, висело на древе крестном, пусть размыслит: когда воин копием отверз бок распятого, откуда тогда истекла кровь и вода, для омовения Церкви Божией банею и [напоения] чашею. Пусть послушает и блаженного Петра, который проповедует, что освящение Духом бывает чрез окропление кровию Христовою (1 Пет. 1, 2). Пусть не мимоходом прочтет слово того же апостола: «Ведяще, яко не истленным сребром или златом избавистеся от суетнаго вашего жития, отцы преданнаго, но честною кровию яко агнца непорочна и пречиста Иисуса Христа» (1 Петр. 1, 18–19). Пусть не противится и свидетельству блаженного апостола Иоанна, который говорит: «И кровь Иисуса Сына Божия очищает нас от всякаго греха» (1 Ин. 1, 7), и в другом месте: «Сия есть победа, победившая мир, вера наша. Кто есть побеждаяй мир, токмо веруяй, яко Иисус есть Сын Божий? Сей есть пришедый и водою и кровию, Иисус Христос; не водою точию, но водою и кровию; и Дух есть свидетельствуяй, яко Христос есть истина; яко трие суть свидетельствующии: Дух, и вода, и кровь; и сии три едино суть» (1 Ин. 5, 4–6, 8), то есть дух освящения, кровь искупления и вода крещения. Сии три составляют одно и пребывают нераздельными; ни одно из них не отделяется от своего единства, так как Кафолическая Церковь живет и преуспевает тою именно верою, чтобы во Христе Иисусе не исповедовать ни человечества без истинного божества, ни божества без истинного человечества.

Евтихий, отвечая на пункты вашего допроса, говорил: «Исповедую, что Христос наш прежде соединения был из двух естеств; по соединении же исповедую одно естество». Удивляюсь, что столь безрассудное и столь нечестивое исповедание его не было порицаемо никакою укоризною со стороны судивших [его] и что эти слишком безумные и слишком хульныя слова оставлены без внимания, как бы не было выслушано ничего оскорбительного, – тогда как столько же нечестиво говорить, что Единородный Сын Божий был двух естеств до воплощения, сколько нелепо утверждать, что в Нем одно естество после того, как «Слово плоть бысть».

СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ

Биография[1]

Севир родился около 456 г. в Созополе (Писидия) в состоятельной языческой семье[2]. После того как в 485 г. умер его отец, Севир и два его старших брата отправились по настоянию матери в Александрию изучать грамматику, риторику, а также греческий и латинский языки, чтобы в дальнейшем заняться юридической практикой[3]. В Александрии Севир знакомится со своим будущим биографом христианином Захарием Схоластиком, который наставляет его в Священном Писании и текстах отцов[4]. В 487 г. будущий Антиохийский патриарх переезжает в Бейрут[5], где завершает свое юридическое образование и получает степень магистра юриспруденции[6]. Примерно в это же время он принимает крещение от нехалкидонитского священника в церкви Святого Леонтия в Триполи[7].

По окончании пятилетнего периода обучения, т. е. в начале 490-х гг. Севир, вопреки первоначальному замыслу вернуться на родину, подпав под влияние идей Петра Ивира (†491 г.), стал монахом знаменитой Газской обители, где в то время еще был настоятелем знаменитый авва[8]. Возможно, Севир даже лично встречался с Петром во время посещения Иерусалима в 490 г.[9] Недолго пробыв в общежительном монастыре, он удалился в пустыню близ Елевферополя, но вскоре чрезмерными подвигами подорвал свое здоровье. После кратковременного пребывания в монастыре святого Романа,

---

© Т. А. Щукин, статья, 2009.

[1] Лучшим очерком жизни Севира Антиохийского является соответствующая глава книги *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch. London, New-York, 2004. Pp. 3–31, на которую я в основном и опираюсь; см. также краткие статьи: *Knezevich L.* Severus of Antioch // The Coptic Encyclopedia. Vol. VII. 1991. Pp. 2123–2125; *Gregory T. E.* Severos // The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. III. New-York, Oxford, 1991. Pp. 1884–1885; *Torrance I. R.* Severus von Antiochien // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 31. Berlin, New-York, 2000. S. 184–186; о жизни Севира в контексте истории монашества в Палестине см.: *Bitton-Ashkelony B., Kofsky A.* The Monastic School of Gaza. Leiden, Boston, 2006. P. 32sqq.; в контексте отношений христианских и языческих интеллектуалов Александрии и Бейрута, в частности, в среде студенчества, см.: *Trombley F. R.* Hellenic Religion and Christianization. Vol. 2. Leiden, 1993. P. 1sqq. О патриаршестве Севира специально см.: *Darling R.* The Patriarchate of Severus of Antioch, 512–518 (Ph.D. diss.). Chicago, 1982.

[2] Об этом свидетельствует сам Севир, см.: Гомилия 27, PO 36.4: 563.

[3] *Захария Схоластик.* Житие Севира 11.

[4] Там же 52–53.

[5] Там же 46.

[6] *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch... P. 7.

[7] *Захария Схоластик.* Житие Севира 80–82.

[8] Там же 92–93.

[9] *Horn C. B.* Asceticism and Christological controversy in fifth-century Palestine. The career of Peter the Iberian. Oxford, 2006, P. 109.

настоятель которого, Евпраксий, помог Северу восстановиться для новых подвигов[10], он направился в Маюм близ Газы, где сначала подвизался под духовным руководством Феодора и Иоанна, учеников Петра Ивира, а затем на родительские деньги основал собственную обитель[11]. Около 500 г. Север был рукоположен во иереи епископом Магидонским (Памфилия) Епифанием[12].

С 508 г. Север выступил наряду с Филоксеном Маббугским как один из лидеров антихалкидонитской партии. Формальной причиной выхода Севира на церковно-политическую арену были нападки на него некоего халкидонитского богослова Нефалия Александрийского (египетского монаха, нубийца по происхождению)[13]. В Иерусалиме между ними состоялся публичный диспут, после которого Север был изгнан из Святого Города толпой священников и монахов, возглавляемых Нефалием. Север попытался прибегнуть к защите императора Анастасия, с 505 г. проводившего политику поддержки монофизитства[14], для чего вместе с 200 монахами отправился в Константинополь[15].

Император поручил Северу составить официальное исповедание веры, которое получило название «Типоса». Данный документ толковал Энотикон в антихалкидонитском смысле, но прямо не осуждал ни Льва Великого, ни Халкидонский собор. Хотя все восточные патриархи (из которых три – Македоний Константинопольский, Илия Иерусалимский и Флавиан Антиохийский – были православными) приняли этот документ, конфликта между Филоксеном, Севиром, Александрийским патриархом Иоанном III Никиотом, с одной стороны, и тремя православными патриархами, с другой, – остановить было уже невозможно. В частности, когда император собрал в Сидоне собор с целью примирить Александрию и Антиохию, Филоксен и Север выступили резкими противниками такого объединения. Более того, была предпринята неудачная попытка возвести Севира на антиохийскую кафедру. Впрочем, монофизитская партия осуществила эту задачу уже на собравшемся вскоре соборе в Лаодикии: Флавиан был низложен и бежал в г. Петру. А уже 6 ноября 512 г. Север стал патриархом Антиохийским. Во время церемонии возведения на патриарший престол Север прямо анафематствовал Халкидон-

---

[10] *Захария Схоластик.* Житие Севира 95–96.

[11] Об этом упоминает Георгий Аравийский в Гомилии памяти святого Севира, патриарха Антиохийского (*Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch... P. 7; *Bitton-Ashkelony B., Kofsky A.* The Monastic School of Gaza... P. 34).

[12] *Захария Схоластик.* Житие Севира 98–100.

[13] Подробно о Нефалии см.: *Moeller C.* Nephalius d'Alexandrie // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 40, 1944/1945. Pp. 73–140; *Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, Louisville (KY), 1995. Pp. 23–24, 47–52.

[14] См.: *Эбрук, ван, М.* Перспективы в изучении Церквей Кавказа // http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1037.

[15] *Захария Схоластик.* Житие Севира 103–105; *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch... P. 8.

ский собор и тех, кто исповедует «две природы после соединения», а также огласил собственное исповедание веры, которое поддержали тринадцать епископов[16].

Когда Север стал патриархом, ему пришлось заботиться об укоренении в умах паствы не только монофизитского вероучения (а противником его было не только мнимое несторианство халкидонитов и несторианство действительное, но также мессалианство и манихейство), но и элементарных нравственных понятий. Свои проповеди, в частности, он обращал против увеселительных состязаний на местном ипподроме, за которыми нередко следовали погромы и бунты, против пренебрежения к бедным, больным и голодным, которых было особенно много в Антиохии в первой четверти VI в.[17], против увлечения обычаями языческой[18] и иудейской религий[19]. Удручала Севира также бедность Антиохийской Церкви, которая вынуждала его зачастую заботиться о ее материальном благосостоянии в ущерб пастырской деятельности[20]. Сам он старался вести крайне аскетическую жизнь и отменил многие неблагочестивые обыкновения прежнего патриарха[21].

Север проводит политику на повсеместное утверждение учения о единой природе. Он составляет Синодик с исповеданием веры и списком анафем, и отравляет их Иоанну Александрийскому и Тимофею Константинопольскому. В 513 г. он собирает собор в Антиохии, где окончательно подтверждается его избрание на патриаршество и анафемы против Льва Великого и Халкидонского собора. Новоявленный патриарх удаляет из диптихов имена всех халкидонитских епископов и возвращает в них Диоскора и Тимофея Элура. Он также тщательно следит за чистотой богословских взглядов и благочестием новопоставляемых епископов и священников[22].

5 апреля 518 г. умирает Константинопольский патриарх-монофизит Тимофей, а его сменяет «центрист» Иоанн Каппадокийский. 9 июля в мир иной отходит и император Анастасий. Его место занимает латиноязычный (а значит, по определению не монофизит) Юстин, друг Виталиана, православного полководца, еще в 514 г. поднявшего бунт против императора, и духовного чада смещенного Севиром Флавиана Антиохийского. Политическая диспозиция складывалась явно не в пользу монофизитской партии. Севира сначала вызывают в Константинополь, а затем посылают комита Востока Иринея с полномочиями задержать патриарха. Однако последний

---

[16] О последовательности событий см. в изд.: *Halleux de, A.* Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie. Louvain, 1963. Pp. 64–75.

[17] Особенно см.: Гомилии 19, 28, 33 (*Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch... P. 15).

[18] Этому посвящена гомилия 72.

[19] См., например: Гомилия 79, PO 20.2: 321.

[20] См., например: Гомилии 47, 54 (*Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch... Pp. 14–15).

[21] *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch... P. 19.

[22] Ibid., pp. 18–19.

сумел бежать, и в сентябре 518 г. на корабле отплыл из Селевкии в Александрию, т. е. в Египет, который после восшествия на престол Юстина, положившего своей задачей идеологическое единство империи под знаменем халкидонской веры, стал прибежищем высылаемых епископов-монофизитов и оплотом антихалкидонизма[23].

Следующие почти двадцать лет Север никогда не имел постоянного места обитания, скитаясь по обителям Египта. Известно, что он не оставил дел антиохийского патриархата, управляя им через доверенных лиц[24], и заботился о сирийских монахах-монофизитах, спасавшихся в Египте от гонений.

В 527 г. императором становится Юстинин Великий, который ставил своей целью воссоединение православных и монофизитов и понимал, что эту задачу тяжело осуществить без поддержки монофизитских лидеров и, прежде всего, Севира (Филоксен Маббугский умер в 523 г.). К тому же, прямо сочувствовала монофизитам жена Юстиниана Феодора[25]. В 532 г. Юстиниан объявил амнистию шести монофизитским епископам, скрывающимся в египетской пустыне, и вызвал их в Константинополь для проведения переговоров об унии: среди них был и Север, который сперва отказался, сославшись на свой преклонный возраст, но зимой 534/535 гг., когда Юстиниан повторил свою просьбу, он все-таки поехал в Константинополь, в сопровождении большой группы нехалкидонитского духовентсва, и по приезде занял один из императорских дворцов. Север, несомненно, имел влияние на Феодору. Вероятно, с его подачи патриархом Александрийским стал севирианин Феодосий, а Константинопольский патриарх Анфимий, хотя и был халкидонитом, вступил в общение с монофизитской партией[26].

Ситуация резко изменилась весной–летом 536 г., когда умер Феодосий и был смещен Анфимий. Юстиниан, стремившийся к союзу с Римским папой Агапитом, в мае-июне созвал собор в Константинополе, на котором были осуждены Север и Анфимий, а в августе выпустил специальный указ, которым отправил в ссылку всех последователей Севира и Анфимия[27]. С помощью Феодоры Север снова бежал в Египет, где жил попеременно в нескольких обителях под Александрией. Последним его местом пребывания стал город Ксоида, где он скончался 8 февраля 538 г.[28] Позже его мощи были переданы монастырю в Энатоне[29].

---

[23] Последовательность этих событий излагает Евагрий Схоластик: Церковная история 4.4.

[24] В Сирии доверенными лицами Севира были два архимандрита Иоанна (они упоминаются, например, в письмах 22, 27 (Brooks)), а в Палестине некий Феодор (см., например: Письма 26, 116 (Brooks)). См.: *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch... Pp. 26–27.

[25] *Евагрий Схоластик.* Церковная история 4.10.

[26] Там же 4.11.

[27] ACO 3: 119.26–123.11.

[28] *Иоанн Асийский*, фр. 8, PO 2.3: 305.

[29] *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch... P. 31.

Сочинения

Упоминавшийся выше Нефалий в 508 г. последовал за Севиром в Константинополь. Пребывая там, он написал работу под названием «Апология собора в Халкидоне», в которой, опираясь на таких отцов, как Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Прокл Константинопольский и Кирилл Александрийский, он отстаивал диофизитскую позицию. Север ответил на этот трактат сочинением «К Нефалию». Нефалий 1) настаивал на выражении «в двух природах»[30], т. е. предполагал различие природ после соединения, 2) принципиально использовал термин «ипостасное единство», вместо «природное единство»[31]. Не вполне понятно, как он интерпретировал сами понятия «природа» и «ипостась» – ясно только то, что он их различал. Весьма вероятно, что позиция Нефалия, как бывшего монофизита, не так уж сильно отличалась от позиции Севира.

В это же время (между 508 и 511 гг.) Севир издал трактат «Филалет» («Любитель истины»), представляющий реакцию на попавший в его руки дифизитский флорилегий конца V в. с отрывками из Кирилла Александрийского. «Филалет» содержит попытку монофизитской интерпретации наиболее соблазнительных с его точки зрения фрагментов сочинений Кирилла.

Ко времени патриаршества Севира относится его полемика с аполлинаристом Сергием Грамматиком, которая началась, судя по всему, в 513 г. и продолжалась вплоть до изгнания Севира в 518 г. Инициатором ее был Сергий, написавший три письма к Антиохийскому патриарху и получивший на каждое из них ответ («Три письма к Сергию Грамматику»). Кроме того, Сергий в ответ на третье письмо Севира написал трактат под названием «Апология». Эту полемику характеризует особенное внимание к учению о двойственности Христа по сущности и свойствам, которое отрицал Сергий, полагая, что Христос является единственной единичностью нового богочеловеческого вида[32].

В начальный период изгнания Севиром был написан трактат «Против нечестивого Грамматика», адресованный пресвитеру Иоанну Грамматику Кесарийскому, составившему около 511 г. «Апологию Собора в Халкидоне». Севир ознакомился с ним еще во время своего патриаршества, но ответить смог только в 519 г. Иоанн Грамматик был первым богословом, который попытался применить к христологии триадологическую терминологию Каппадокийских отцов. В частности, он настаивал на том, что две природы во Христе являются общими природами Божества и человечества. Севир, в свою очередь, полагал, что общее существует либо частным обра-

---

[30] *Север Антиохийский.* Второе слово к Нефалию, CSCO 120: 9, 16–18.

[31] Там же 12.29–13.1.

[32] Об этой полемике имеется специальная монография: *Torrance I. R.* Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite. Norwich, 1988; см. также: *Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition... Pp. 159–182.

зом в единичности, либо как отвлеченное понятие, и что если Христос воспринял общую природу человечества, то Он воплотился во всех единичностях человеческого рода[33].

В 520–527 гг. Север вел полемику с Юлианом Галикарнасским, с которым он был знаком еще по Константинополю, где они совместно выступали против патриарха Македония, а потом встретился в египетском монастыре Энатон в 518 г. Памятниками этой полемики стали «Три письма к Юлиану», «Против томоса Юлиана», «Против предположений Юлиана», «Против прибавлений Юлиана», «Против Апологии Юлиана», а также «Апология Филалета». Позиция Юлиана состояла в том, что во Христе по соединении нет различия не только природ (в смысле частных природ, т. е. идеальных единичностей, не имеющих никаких эмпирических определений), но также сущностей (в значении вторых сущностей Аристотеля), свойств и действований[34]. По этой причине Юлиан, полагая (при формальном признании единосущия нам Христа по плоти), что Христос есть Бог по природе, настаивал на нетленности человечества Христа с момента рождения, тогда как Север полагал, что тело Христа стало нетленным только после Воскресения[35].

От Севира Антиохийского дошел корпус из 315 посланий, большое количество гомилий, а также некоторые литургические произведения, в частности гимны.

Практически все произведения Севира сохранились лишь в переводе на восточные языки, прежде всего на сирийский, и кроме того, на саидский диалект коптского (коптские переводы имеют важнейшее значение, поскольку дают более полную версию текста в отличие от сирийских, которые зачастую опускают спорные и малопонятные места), а также на арабский и эфиопский. На греческом сохранились лишь небольшие фрагменты в сочинениях сторонников Халкидона.

Историко-философские предпосылки триадологии и христологии Севира

Чисто исторических сведений относительно того, какие философские течения повлияли на богословские построения Севира Антиохийского, недостаточно. Можно предположить, что всерьез изучать философию он мог во время пребывания в Александрии в 485–487 гг., когда еще был язычником. Менее вероятно, что фило-

---

[33] *Север Антиохийский.* Против нечестивого Грамматика 2.17.

[34] См., например: *Юлиан Галикарнасский.* Фрагмент 72: «Тем, кто дерзает утверждать, что после невыразимого и немыслимого соединения сохраняются две природы, две сущности, два свойства или две энергии, равно как два лица или две ипостаси, да будет анафема!» (*Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 62).

[35] О полемике Севира и Юлиана подробно см.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. Pp. 177–187.

софия занимала его в период обучения в Бейруте (с 487-го до начала 490-х гг.), во-первых, по причине того, что он уже де-факто был христианином, а во-вторых, в Бейруте, славящемся своими юристами, не было сколь-нибудь значительной философской школы[36], и если даже занятия философией имели место, то вряд ли они существенно скорректировали философские установки Севира.

Захарий Схоластик не упоминает, чтобы Севир посещал какие бы то ни было философские лекции. Среди его учителей он называет софиста Иоанна Скорописца и выдающегося ритора Сопатра[37]. В Бейруте Севир посещал школу юриста Леонтия[38]. Из языческих авторов, которых читал Севир, упоминается лишь ритор Либаний[39] (учитель имп. Юлиана и великих Каппадокийцев, популяризатор неоплатонизма). Однако следует учитывать одну особенность жития, составленного Захарией, которое является основным источником по александрийскому периоду жизни Севира. Несмотря на то что автор был очевидцем описываемых им событий, из биографии патриарха Антиохийского полностью исключены какие-либо идейные искания. Если Захария опускает то, что Севир был язычником[40], неудивительно, что и факт приобщения к языческой мудрости им не освещен. При этом Захария описывает несколько эпизодов обращения язычников из среды александрийских студентов (φιλόπονοι) и их полемику с языческими риторами, что предполагает не только знакомство, но и на определенном этапе погружение в сферу языческой мысли. Вполне вероятно, что нечто подобное имело место и в случае Севира. Это подтверждает его арабское житие, которое, хотя и контурно, но передает факт обращения Севира от ложной философии к истинной – христианской[41].

Какие философы могли иметь влияние на Севира? Во-первых, конец V в. – это время Аммония Александрийского, который руководил Александрийской школой с 570 до 517 гг. (а возможно, и до 527 г.). Известно, что лекции Аммония посещал Захария Схоластик. А последователь Севира Иоанн Филопон и вовсе был непосредственным учеником и издателем текстов Аммония. Таким образом, исторически весьма вероятно, что философские установки Аммония непосредственно через тексты или более опосредованно влияли на монофизитского богослова. Не имея возможности подробно останавливаться на этом вопросе, укажем, что это влияние выразилось прежде всего в *специфическом учении об общем и единичном,* которое состоит в том, что отношение этих логических категорий опосреду-

---

[36] *Hall L. J.* Roman Berytus: Beirut in Late Antiquity. London, New-York, 2004. Pp. 209–213; *Hitti K.* History of Syria: Including Lebanon And Palestine. Vol. 1. Piscataway (NJ), 2004. Pp. 325–327.

[37] *Захария Схоластик.* Житие Севира 12.

[38] Там же 47.

[39] Там же 13.

[40] *Allen P., Hayward C. T.* R. Severus of Antioch... P. 5.

[41] *Афанасий Антиохийский.* Житие Севира 7.

ется некой *идеальной единичностью*, которая предшествует *единичности реальной*, но существует лишь в ней[42].

Второе имя, которое следует упомянуть, – Порфирий. Трактат последнего «О воздержании» был популярен у александрийского студенчества и использовался в полемике против языческой обрядовой практики. Однако содержанием этого трактата была не только критика примитивной религиозности, но и космология, пневматология, а также демонология. Так что александрийские «филопоны» были вполне подкованы в учении Порфирия. Знал трактат «О воздержании» и Север: в одном из писем он на него ссылается (надо заметить, что это вообще единственная ссылка на языческого автора во всем корпусе писем). И судя по всему, он знал не только этот трактат «Порфирия». Роберта Чеснат указывает на интересную гипотезу Севира о природе астрологии, излагаемую им в 120 гомилии: вместо рассматриваемой звезды астрологу является бес и вводит его в заблуждение. Чеснат предполагает, что здесь мы имеем дело с аллюзией на платоническое учение о демонах, живущих на звездах[43]. Уточняя, можно сказать, что это, определенно, отсылка к демонологии Порфирия и к его трактовке астрологии: философ полагал, что благие демоны могут сообщать человеку о его судьбе с помощью расположения звезд[44].

Следует указать на две примечательные параллели с Порфирием, которые могут послужить исходной точкой для дальнейшего исследования. 1) Учение Порфирия об ипостаси Единого, которое одновременно и предшествует интеллектуальной триаде, и является ее элементом, на наш взгляд, практически идентично учению Севира о различении сущности Божества и общего сущности, которому причаствуют ипостаси Троицы[45]. 2) Учение о Душе как одном из равночестных членов этой триады (второй неоплатонической ипостаси)[46] имеет определенные параллели в христологии Севира, а именно: а) душа является Демиургом и непосредственно обращена к космосу[47]; б) именно та высшая душа воплощается в теле, хотя и посредством своего частного проявления[48]. Порфирий первый ввел в оборот «антропологическую парадигму» при описании *природного* соединения

---

[42] См., например, красноречивый пассаж: *Аммоний Александрийский.* Введение в трактат Порфирия «О пяти терминах»», P. 42 (Busse).

[43] *Chesnut R. C.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, Jacob of Serug. Oxford, 1976. P. 22, n. 5.

[44] Об этом учении Порфирия сообщает Евсевий Кесарийский: Приуготовление к Евангелию 6.1.1.

[45] См. кратко о богословии Порфирия и, в частности, о двойственности учения о Едином: *Strange S. K.* Porphyry and Plotinus' Metaphysics // Studies on Porphyry // Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplementary. 98, 2007. Pp. 17–34.

[46] См., например: *Августин.* О Граде Божием 10.23.

[47] Об учении Порфирия о Душе как демиурге см.: *Прокл.* Комментарий на Тимея I, 307.1–4, 322.1–4, 431.20–23.

[48] См., например: *Августин.* О Граде Божием 10.30.

Божества и человечества. Точнее сказать, соединение души и тела и было для Порфирия «боговоплощением». В одном из фрагментов, приведенных у Немесия Эмесского, Порфирий говорит о соединении души и тела как вхождении без изменения одной сущности (т. е. ипостаси) в другую по своей природе (т. е. сущности), без нарушения своего единства и с сохранением себя как единого источника действия[49]. Хотя концепция Порфирия о независимости души от тела нашла свое применение и в халкидонитских кругах[50], она вполне может быть сопоставлена с Севировым учением о соединении самобытной и несамобытной ипостасей.

Среди церковных богословов, оказавших особое влияние на Севира, прежде всего стоит назвать св. Кирилла Александрийского, авторитет которого в монофизитских кругах был столь велик, что в патрологической науке даже закрепился термин «кирилло-севирианская традиция»[51], правильность которого, впрочем, многими подвергается сомнению. Ключевым пунктом, в котором, как считал Север и вслед за ним многие исследователи, его учение совпадало с Кирилловым, было учение о «Единой природе Бога-Слова воплощенной». Сходство богословия того и другого заключалось в 1) *исповедании единства богочеловеческого субъекта* и в 2) *использовании для этой цели одной и той же богословской формулы*. Различия в богословии св. Кирилла и Севира Антиохийского, прежде всего, следующие[52]. 1) Кирилл отличает природу Слова до воплощения и природу воплощенную, тогда как для Севира они тождественны. 2) Воплощенная природа, по Кириллу, нетождественна ипостаси Богочеловека, тогда как для Севира одно может служить определением для другого. 3) Кирилл нигде не говорит, что воплощенная природа составилась из двух природ, тогда как Север утверждал подобное многократно. 4) Человеческая природа Христа у Кирилла имеет не индивидуальный, а общий характер, тогда как Север говорит о человечестве Христа как о несамобытной ипостаси (=природе). Таким образом, вне зависимости от употребления терминов «природа» и «ипостась» наиболее существенным расхождением между Кириллом Александрийским и Севиром Антиохийским была *трактовка первым соединившихся реальностей как общих, а вторым – как частных.*

---

[49] *Немесий Эмесский.* О природе человека 3.138–144 (Einarson).

В частности, кардинал Алоизий Грильмайер аргументированно показывает зависимость от Порфирия Леонтия Византийского: *Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition... Pp. 201–210. Об антропологической парадигме в христологических спорах и о ее философском бэкграунде см.: *Uthemann K. H.* Kosmos, Christus, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie. Berlin, New-York, 2005. S. 103–206.

[51] См., например: *Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition... Pp. 80, 82, 180 etc.

[52] Первые три из нижеперечисленных различий сформулированы в изд.: *Давыденков О., иерей.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. Сс. 103–106. См. также: *Аурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… Сс. 110–113, 119–121, 135–138.

Меньшее значение имеет для Севира логика и терминология отцов IV в. – прежде всего, великих Каппадокийцев. Севир полагал, что выработанная ими терминология, понимание природы как общего и ипостаси как индивидуального бытия применима в триадологии, но не работает в христологии. Это было одним из существенных расхождений Севира с халкидонитами начала VI в., прежде всего, с Иоанном Грамматиком, который в своем трактате «Апология Собора в Халкидоне» ссылался именно на тексты Каппадокийцев[53].

Наконец, нельзя не упомянуть о том, что Севир был первым, кто упомянул в качестве богословского авторитета Дионисия Ареопагита. Имя святого Дионисия встречается впервые в письме Севира к некому игумену Иоанну[54]. Конечно, для Севира более всего важна была концепция Ареопагита о «новом богомужном действии»[55], которое он интерпретировал в смысле единого действия сложной природы Христа[56].

Богословие. Все богословие Севира если не сводится, то, во всяком случае, имеет главной целью одно – *обоснование реального, а не иллюзорного единства Божества и человечества во Христе.* Сообразно этому, главными врагами в богословских и церковно-политических войнах, которые Севир вел на протяжении по крайней мере 30 лет (508–538 гг.), были мнимые (в большей степени) или действительные несториане (с последними Севир сталкивался, пребывая на Антиохийской кафедре), которые мнимо или действительно либо исповедовали двухсубъектность Христа, либо предполагали в Нем такую степень разделенности Божества и человечества, которая, по мнению Севира, логически вела к двухсубъектности. Побочной, но все-таки довольно важной задачей богословских построений Севира, решение которой требовала уже внутримонофизитская полемика, была задача *обоснования относительной двойственности Христа* – его единосущия как с другими ипостасями Троицы так, и со всем человеческим родом.

Богословие

Общая установка

Севир исходит из *принципиальной невоплотимости общего в единичном.* Эта установка по-разному реализуется в его учении о тварной сущности (т. е. в формальной логике и физике), в триадологии и христологии.

В тварных вещах «сущность» строго означает «общее», как род и вид вещи[57]. Каждая единичность является носителем тех свойств того или иного вида, которые этот вид отличают от других видов,

---

[53] *Давыденков О.* Христологическая система Севира Антиохийского... С. 74–75.

[54] Учение отцов о воплощении Бога-Слова 309 (Phanourgakis, Chrysos).

[55] *Дионисий Ареопагит*, Послание 4 (К Гаю Монаху). 1.19.

[56] См.: *Давыденков О.* Христологическая система Севира Антиохийского... Сс. 139–142.

[57] Там же 2.1.

охватываемых более общей реальностью рода. Сущность – это не только логическое «общее», но и нечто действительно присутствующее во всей совокупности охватываемых ею единичностей[58]. Далее, патриарх Антиохийский различает «ипостась» и «лицо». Под первым термином он понимает не просто всякую единичность, но единичность как принцип, безотносительно к тому, существует ли она как нечто эмпирически определенное или нет; под вторым же он мыслит только реальную (т. е. данную в опыте и обладающую индивидуальными свойствами) единичность. Например, реальная единичность «вот этого» человека обладает лицом, а идеальные единичности (ипостаси) души и тела – нет[59]. Следовательно, для Севира индивидуальное бытие не тождественно реальному бытию. Общее воплощается в единичности вне связи с возникновением реальной вещи, а значит, логически раньше этого возникновения. Единичность вне эмпирических определений представляет из себя только «чистую» частность общего. Поэтому *реальная единичность, по Севиру, есть то, что причаствует общему частным образом, а общее (сущность) – то, что присутствует во всех реальных единичностях сразу, но никогда целиком в каждой из них по отдельности.* Для пояснения нужно сказать, что отождествление индивидуального и реального предполагает полное присутствие общего в каждой единичности, поскольку в таком случае единичность образуется не с помощью становления чем-то частным, а с помощью прибавления индивидуальных особенностей.

Триадология. Общая сущность Троицы мыслится Севиром как нечто отличное от того, что присутствует в Каждой ипостаси в качестве Их общего содержания. «Общее сущности» не совпадает с «самой (=целой) сущностью». Можно сказать, что сущность Троицы предполагает два момента: в собственном смысле «сущность», как нечто обособленное, чему не причаствует ни одна из ипостасей по отдельности, но которая воплощена в Трех ипостасях посредством «общего сущности», и «общее сущности» – то, чему причаствует Каждая ипостась по отдельности. Ипостась, причаствуя «общему сущности», является «совершенным Богом», но никогда в этом причастии не исчерпывает всей сущности[60].

Возможно, попытка преодолеть эту иерархичность Троицы привела Иоанна Филопона к необходимости совершенно отказаться от понимания «сущности» как чего-то действительно существующего. Ученик Аммония посчитал, что учение о «частной сущности» невозможно сочетать с умеренным реализмом (общее реально существует в единичностях), которого формально придерживался Севир, и пошел другим путем, но не «назад к Аммонию», который принимал как реальное общее (роды и виды-до-многого), так и идеальные

---

[58] *Он же,* Третье послание к Сергию Грамматику (см.: *Torrance I. R.* Christology After Chalcedon... P. 218sqq.).

[59] *Он же,* Против нечестивого Грамматика 2.4.

[60] Там же 2.17.

единичности, а «вперед» к номинализму, сводя и идеальное, и реальное бытие к бытию единичности.

Христология

Переходя к освещению основного раздела богословия Севира Антиохийского, а именно, к его христологии, мы, сообразно общей цели, должны ответить на три основных христологических вопроса: 1) Что соединилось во Христе? 2) Как произошло соединение того, что соединилось? 3) Каков результат этого соединения.

1) Оборотной стороной учения Севира о том, что общая сущность не воплощается в единичном целиком, является его понимание ипостаси как чего-то, что само по себе не зависит от конкретных определений своего бытия, и от самого главного определения единичного бытия – бытия как самостоятельной вещи. Т. е. идеальная единичность – это не только то, что не связано временем, местом, состоянием и положением, но и то, что не связано бытием в качестве «вот этой вещи». Если в логике и физике такое тонкое различение реальной и идеальной единичностей является лишь интеллектуальным конструктом, поскольку количество реальных и идеальных единичностей совпадает, то в христологии, или в учении о сложной природе, это различение приобретает ключевой характер. Действительно, признать, что во Христе соединились две «реальные» единичности, т. е. две ипостаси со своими акциденциями, означало бы принять несторианскую точку зрения; представленное же Иоанном Грамматиком учение халкидонитов, что во Христе соединились общие сущности, было для Севира абсурдом. Выход Антиохийский патриарх нашел в совершенно оригинальном учении о несамобытной ипостаси. По его мнению, хотя и природа Бога-Слова, и человеческая природа суть не общие, а частные природы (=ипостаси), между ними есть существенная онтологическая разница: *природа Слова является самобытной ипостасью* (Которую Севир также отождествляет с Лицом), т. е. реальной единичностью, в то время как *человечество Христа есть несамобытная ипостась*[61]. Последнее понятие является абсолютной новостью во всей византийской философии, и если толковать его в отрыве от философского фона, который составляет учение Аммония Александрийского об идеальной единичности, то оно воспринимается как нелепица. Действительно, ипостась – это именно то, что существует самобытно. Однако у Аммония и, вслед за ним, у Севира речь идет о такой единичности, которая еще не получила определения реальности и, следовательно, о ней нельзя сказать, самобытна она или нет, ведь нельзя существовать самобытно, не существуя реально.

2) Севир, вслед за Диоскором Александрийским, принимает формулу «из двух природ» (используя также синонимичную ей «из двух ипостасей»), однако решительно отказывается от халкидонитской формулы «в двух природах». Таким образом, по его мнению,

[61] *Он же*, Против нечестивого Грамматика 2.4.

во Христе следует, наряду с различением самих природ, признавать также различение двух модусов бытия природ – обособленного (до соединения) и состояния после соединения. При этом, Север прямо отрицает какое-либо временное предсуществование человеческой природы Христа[62] как несторианскую точку зрения. Природа же Слова (которая, как мы уже знаем, не является общей природой Троицы) остается тождественной Себе до и после Боговоплощения[63]. Тем самым, соединение состоит, во-первых, в том, что человеческая природа получает действительное существование, т. е. приобретает качественные определения, и в том числе главного качества – бытия как «вот этой» вещи в ипостаси Слова, а во-вторых, в том, что новые качества приобретает природа Слова, а именно, становится конкретным человеком Иисусом Христом, обладающим телом и разумной душой. Поэтому, поскольку нет реального различения природ (ведь реальным существованием обладает только одна из природ, а вторая – всегда идеальна), *реальность Боговоплощения состоит в том, что две единичности получают один и тот же набор свойств*, т. е. определяются в бытии как одна и та же единичность, тогда как *идеальность* состоит в наличии во Христе идеальной единичности, бытие которой предполагает сообразный ему способ познания, который сам Север, формально следуя традиции Кирилла Александрийского, называет «различением в умозрении»[64]. Эта идеальная, или относительная двойственность природы Иисуса Христа обеспечивает столь же умозрительное единосущие Христа и всего человечества.

3) Север, отрицая во Христе двойственность как общих природ (халкидонизм), так и реальных единичностей (несторианство), признает двойственность единой природы, выражающуюся в двойственности ее свойств, которая, впрочем, также скорее связана с невозможностью для человеческого ума воспринимать их в единстве. Различие свойств указывает не на действительное различие природ, но на различие моментов или аспектов (т. е. того, что существует лишь в умозрении) одной и той же единой реальности – «единой сложной природы»[65].

Эта же логика работает и в трактовке Севиром «нового богомужного действия», волений и действований ипостаси Иисуса Христа. Он, несомненно, признает во Христе двойственность энергий ипостаси. Одни из них относятся к Божеству, как, например, чудотворение или хождение по водам, другие – к человечеству, как, скажем, страдание или смерть[66]. Однако источником действия и воления

---

[62] См., например: *Он же,* Второе слово к Нефалию, CSCO 64: 21.

[63] См., например: *Он же,* Второе послание к комиту Экумению 16 (Brooks).

[64] *Давыденков О., иерей.* Христологическая система Севира Антиохийского... Сс. 218–231.

[65] *Север Антиохийский.* Первое послание к Сергию Грамматику (*Torrance I. R.* Christology After Chalcedon... P. 149).

[66] Вопросу о различении свойств посвящено, например, Первое послание к комиту Экумению.

является единая Богочеловеческая ипостась[67], а различия действий трактуются точно так же, как различия свойств ипостаси. Действительно, источником действия, по Северу, вообще может быть только единичность. Но поскольку энергия есть действительность единичности, то идеальная единичность имеет свою энергию только в качестве энергии той единичности, в которой она получает реальность. В качестве же *своей* энергии она имеет ее сообразно своему онтологическому статусу только идеально, т. е. в умозрении.

***

В данной «Антологии» представлены отрывки из писем Севира Антиохийского, в которых, по нашему мнению, его богословское учение представлено в наиболее интегральной форме.

Т. А. Щукин

[67] *Север Антиохийский.* Первое послание к Сергию Грамматику (*Torrance I. R.* Christology After Chalcedon... P. 153).

Севир Антиохийский

ПЕРВОЕ ПОСЛАНИЕ К КОМИТУ ЭКУМЕНИЮ

О СВОЙСТВАХ И ДЕЙСТВОВАНИЯХ

<...> Недопустимо предавать анафеме тех, кто говорит о свойствах природ, то есть Божества и человечества, из которых состоит единый Христос. Плоть не прекратила своего существования в качестве плоти, даже если она стала плотью Бога, и Слово не отступило от Своей природы, даже если Оно ипостасно соединилось с плотью, которая обладает разумной и мыслящей душой. Напротив, было даже сохранено различие и свойство в смысле естественных определений природ, из которых состоит Еммануил, поскольку плоть не превратилась в природу Слова и Слово не изменилось в плоть. Мы имеем в виду, что природы сохранили естественные определения, а не то, что те, которые были природно соединены, обособленно и частным образом отъяты и отделены одна от другой: это утверждение тех, что рассекают нашего единого Господа Иисуса Христа на две природы. Ибо, поскольку признано единство в ипостаси, должно, чтобы те, которые соединены, не разъединялись одна с другой. Но есть единый Сын и единая природа Бога Слова воплощенная. <...> Следовательно, те, что исповедуют единую воплощенную природу Бога Слова и не смешивают части, из которых она состоит, признают также свойство тех, что были приведены в единство (а свойство есть то, что существует в качестве проявления естественных различий), а не то, что мы должны приписывать действия человечества только человеческой природе, а действия Божества – отдельно Богу-Слову. Напротив, они признают отличие, не привнося разделения: ибо закон единства не вносит разделения <...> Если Еммануил, будучи составлен из Божества и человечества, которые имеют совершенное бытие сообразно их собственному логосу, един, а ипостасное единство являет без смешения различие тех, что были соединены в одно в домостроительном единстве, разделения же не приемлет, то принадлежащее человечеству по природе стало принадлежностью божества Слова, а то, что принадлежало Самому Слову, стало принадлежностью человечества самого по себе, которое ипостасно соединилось с Ним. <...> Григорий Богослов в «Послании к Кледонию» написал следующее: «Как природы смешиваются, так и именования, взаимно переходя одно в другое согласно закону соединения природ»[1]. Пускай не смущает тебя выражение «смешиваются». Ибо он употребил его весьма недвусмысленно и безо всякой опасности, желая обозначить основное соединение. Ведь там, где имеет место объединение чего-либо бестелесного с телом, от смешения не проис-

---

© Т. А. Щукин, перевод, примечания, 2009.

[1] *Григорий Богослов.* Послание 101.31 (Первое послание к пресвитеру Кледонию).

ходит никакой опасности. Ибо, очевидно, что перемешиваться друг с другом посредством слияния и, так сказать, выходить за пределы своей природы, есть особенность жидких тел. Таким образом, мы предаем анафеме не тех, что исповедуют свойства природ, из которых состоит единый Христос, но тех, что разделяют свойства и относят их к каждой природе отдельно. Если единый Христос разделен, а Он разделен одним тем, что они говорят о двух природах после соединения, за природами, которые рассечены в двойственность и разделены ради обособленного различения, следуют действия и свойства, которые суть производное разделения <...> Далее, если Слово изменило человечество, которое Оно ипостасно соединило с Собой, – не в Свою природу, ибо Оно осталось тем, чем Оно было, но в Свою славу и действие, и то, что явно принадлежит плоти, стало принадлежностью Самого Слова, – как мы можем допустить, чтобы каждая из сущностей совершала свои собственные действия? Напротив, мы должны предать анафеме тех, что заключают единого Христа в двух природах и говорят, что каждая из них совершает собственные действия. Велико различие между делами совершенными и сделанными Христом. Некоторые из них – поступки, подобающие Божеству, в то время как другие – человеку. Например, ходить и скитаться в телесном облике по земле – это бесспорно человеческое. Но даровать тем, у кого изувечены ноги и кто не может ходить по земле так же хорошо, как здоровые люди, – это прилично Богу. Единое воплощенное Слово совершало и то, и другое, а не так, что одна природа совершала одно, а другая – другое. Нам нельзя, исходя из того, что совершенные дела различны, определять, ввиду этого, что действуют две природы. Как гласит Томос Льва: «Ибо каждая из природ сохраняет принадлежащее ей свойство неумаленным»[2], распределяя свойства по двум природам. Лев поступает как тот, кто разделяет единого и святого Христа на две природы, потому что сохраняет постоянным и неподвижным свойство составляющих Эммануила природ, которое явлено в естественных определениях. <...> Но Бог-Слово не попускал Своей плоти всецело испытывать свойственные ей страсти, так что ее свойство сохранилось неумаленным. <...> Если Он иногда попускал своей плоти по домостроительству испытывать свойственные ей страсти, Он не сохранил ее свойство неумаленным. Ибо представляется, что во многих случаях она не испытала того, что явно очевидным образом присуще ее природе. Ибо она была соединена со Словом, Творцом природы. Следовательно, Слово, Которое стало воплощенным, ходило по водам, и после Своей смерти от раны, нанесенной копьем, стало виновником потока спасения, хлынувшего из его бока. Далее, после Воскресения он пришел, когда двери были закрыты, и явился ученикам в доме. Им Он также позволил прикоснуться к Себе, показывая, что эта Его плоть была осязаема, тверда, одной сущности с ними, но также и превос-

[2] *Лев Великий.* Послание 28.3: PL 54, 765A (К епископу Флавиану Константинопольскому о лукавстве и ереси Евтихия).

ходила тление. Тем самым Он опроверг учение о призрачности Воскресения. [Учение,] которое, следовательно, принадлежит тем, кто делит единого Христа на две природы и разлагает единство, чтобы сказать: «Каждая из природ сохраняет свое свойство неизменным». Но те, что верят, что после того, как Бог-Слово ипостасно соединился с плотью, которая обладала разумной душой, Он совершил все Свои деяния через нее и изменил ее не в Свою природу (да не будет!), но в свою славу и действие, больше не отыскивают того, что явно принадлежит плоти без умаления. То, что явно принадлежит по природе Божеству, стало по причине соединения принадлежностью этой плоти. Но если они в безумии отделяют плоть от Бога-Слова, говоря о двух природах после соединения, то она тогда ходит своими путями, следуя своей природе, и сохраняет свои свойства неумаленными по правилу нечестивца. Однако дело обстоит не так (да и как это возможно?), и в действительности совсем по-другому: ибо соединение отрицает разделение. <...> Он владел собой, когда голодал, равно и когда уставал после путешествия и когда принимал другую человеческую страсть, так как не подчинялся греху, чтобы явить вочеловечение истинным и без видимости <...> Нам следует предать анафеме тех, что разделяют единого Христа. Они разделяют Его, говоря о двух природах после соединения, и вследствие этого распределяют действия и свойства между природами. <...>

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ К КОМИТУ ЭКУМЕНИЮ
О ТОМ ЖЕ ПРЕДМЕТЕ

<...> Исповедуя Еммануила в двух природах, считать то, из чего Он состоит, общим, охватывающим многие ипостаси (это является свойством общего), – вещь крайне гнусная и глупая. Она подкрепляет ложно возводимое на нас нечестивцами обвинение, что мы-де, по их мнению, воображаем две природы до соединения: ведь до вочеловечения Слова предполагается бытие целого человечества и, конечно, Божества. <...> Называете ли вы плоть, обладающую разумной душой, которую Бог-Слово вольно соединил с Собой ипостасно безо всякого изменения, частной или общей, то есть одной обладающей душой ипостасью или целой человеческой общностью? Очевидно, что если вы желаете дать благочестивый ответ, вам следует сказать: одним обладающим душой телом. Таким образом, мы говорим, что и невыразимое соединение ипостаси Бога-Слова произошло так же: ибо сходятся в природное соединение не целое Божество и целое человечество вообще, но частные ипостаси. <...> Тем самым, имело место природное соединение не общих сущностей, а ипостасей, из которых был составлен Еммануил. И не думай, что к ипостасям всегда прилагается определенное лицо, так что можно было подумать, будто мы подобно нечестивому Несторию говорим о соединении лиц. <...> Когда ипостаси существуют самобытно, как, например, ипостаси Петра и Павла, которых соединила власть апостольства, то будет

иметь место соединение лиц или собрание братьев, а не природное соединение единой ипостаси, происшедшее из двух, что не предполагает смешения. Ведь именно за такие слова относительно вочеловечения были осуждены те, что придерживаются нечистых учений Нестория. Они сначала представляют дело так, что младенец существует сам по себе отдельно, так что ему даже приписывается определенное лицо, а затем по присоединении к нему Бога-Слова нечестиво вводят соединение лиц в вере. <...> Однако, когда ипостаси не существуют самобытно, как в случае любого человека среди нас, то есть того, кто составлен из души и тела, но без смешения познается в соединении и составлении, будучи различаем только в сознании и являя единую ипостась из двух, никто не будет столь несведущ, чтобы сказать, что такое соединение есть соединение лиц. Хотя ипостась Бога-Слова существовала прежде или, вернее, была прежде всех веков и времен, вечно пребывая с Богом – с Отцом и Святым Духом, плоть, обладающую разумной душой, которую Он соединил с Собой, не существовала прежде единства с Ним и не была отдельным лицом, предназначенным для Него. <...> Следуя боговдохновенным словам святых отцов и исповедуя, что наш Господь Иисус Христос из двух природ, мы принимаем как отдельные ипостаси сами по себе, из которых Еммануил был составлен, так и естественное соединение их, и не доходим до общностей и сущностей целого Божества и человечества вообще. Ибо ясно, что целое Божество явлено в Троице, а человечество вообще обращает ум к целому человеческому роду. Итак, что же это, если не нелепость и нечестие для нас говорить, что Троица соединилась с человеческим родом, если Святое Писание говорит яснее, чем труба: «Слово стало плотию, и обитало с нами» (Ин. 1, 14), то есть одна из трех ипостасей, которая была разумно и ипостасно соединена с обладающей душой плотью? При этом мы не отрицаем, как мы писали в других письмах по различным случаям, что мы часто встречаем мужей, которые обозначают ипостаси именем сущности. <...> Но мы избегаем говорить, что Еммануил из двух сущностей также, как мы исповедуем, что Он – из двух природ, мы избегаем, даже если понимать сущности как ипостаси, как нечто ненаучное, и потому, что не нашли достаточного количества свидетельств у богоносных отцов. <...>

ПЯТОЕ ПОСЛАНИЕ К ЭКУМЕНИЮ, КОТОРОЕ НАЧИНАЕТСЯ СЛОВАМИ: «КОГДА Я ПРОЧИТАЛ ПОСЛАНИЕ, ПРЕДНАЗНАЧЕННОЕ ДЛЯ БОГОЛЮБИВОГО ПРЕСВИТЕРА ПЕТРА...»

<...> Не исповедуется нами обособленность природ, из которых состоит Еммануил, – этого мы избегаем. Так же как мы поддерживаем единство без смешения (обособленность – это то, что выражено в естественных определениях), распределяя и разделяя свойства по каждой из природ. <...>

ПОСЛАНИЕ К ЕВСЕВИЮ СХОЛАСТИКУ, КОТОРОЕ НАЧИНАЕТСЯ СЛОВАМИ: «ТАК КАК ТЫ ВОЗРАЗИЛ МНЕ В СВОЕМ ПИСЬМЕ...»

<...> Мы снова скажем, что «сущность» означает общее, а «ипостась» частное, тогда как «естество» и «природа» имеет иногда значение общего, а иногда частного или обособленного. Это основано на различном использовании этих терминов, которое обнаруживается у святых отцов. Ибо ты узнал, что и «сущность» иногда употребляется в частном значении «ипостаси», и «ипостась» по случаю также бывает употребляема вместо сущности. По этой причине мы склоняемся к тому, чтобы не прибегать к такому словоупотреблению как ненаучному.

ПОСЛАНИЕ К МАРОНУ, НАЧИНАЮЩЕЕСЯ СЛОВАМИ: «КОГДА НААМАН СИРИЕЦ...»

<...> Достаточно, я думаю, было сказано о сущности и ипостаси. Но имя «природа» иногда ставится на место сущности, а иногда на место ипостаси. Ибо даже целый человеческий род мы в общем смысле называем природой, как например: «Всякое естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено естеством человеческим» (Иак. 3, 7). С другой стороны, мы говорим об одной природе в связи с отдельным человеком, как то Павлом, или Петром, или тем же Иаковом. Следовательно, там, где мы именуем все человечество единой природой, мы используем имя «природа» в родовом смысле вместо «сущности», однако там, где мы говорим, что существует единая природа Павла, имя «природа» употребляется вместо «единичной ипостаси». Так, мы называем Святую Троицу единой природой, употребляя термин «природа» вместо «сущности» – термина, означающего род. <...> Но когда мы говорим: «Единая природа Бога-Слова воплощенная»... мы используем термин «природа» вместо термина «нечто единичное», обозначая единую ипостась самого Слова, подобно тому как мы обозначаем ипостась Петра, или Павла, или любого другого отдельного человека. Следовательно, также когда мы говорим: «Единая природа, которая стала воплощенной», мы не настаиваем на таком словоупотреблении, но после прибавления «единая природа Слова» ясно обозначает единую ипостась. Однако тот самый человек, который богохульно называет единого Христа двумя природами, использует имя «природа» вместо – «нечто единичное», говоря, что Слово Божие – это одна природа, а человек от Марии, как они выражаются, – другое. Ибо они не доходят до такой степени глупости, чтобы сказать, что используют имя «природа» вместо «нечто общее», то есть в том же смысле, что и «сущность». Ведь если Святая Троица – одна природа и все человечество – одна природа, в том же смысле, как любая вещь, которая

представляется таковой в соответствии с этой логикой, окажется, что Святая Троица (какая чушь!) воплотилась во все человечество, то есть в весь человеческий род. Однако Святое Писание научает нас, наставляя, что Бог-Слово только один из трех ипостасей воплотился и вочеловечился. Ибо «Слово стало плотию, и обитало с нами» (Ин. 1, 14). Напротив, когда ты услышишь эти вещи, ты, возможно, скажешь, что нам следовало говорить о различии между природами, из которых Еммануил, чтобы не оказалось, что мы сами повторяем и используем то же самое выражение, как эти гордые мужи. В таком случае, давай откажемся от исповедания единства, поскольку и они дерзают говорить о единстве, которое состоит в соединении чести. И поскольку они говорят о двух природах после соединения, и мы не будем вести речь о том, что соединение произошло из двух природ, и отвергнем даже само их упоминание. <...> Учти, что мы должны равно исповедовать различие между природами, из которых единый Христос, и избегать рассечения надвое, и превозносить единого Сына и Христа и единую природу Бога Слова воплощенную.

ПОСЛАНИЕ К МАРОНУ, КОТОРОЕ НАЧИНАЕТСЯ СЛОВАМИ: «КОГДА НЕСКОЛЬКО ВРЕМЕНИ НАЗАД Я ПОЛУЧИЛ ПИСЬМО ОТ ВАШЕЙ МИЛОСТИ...»

<...> Одно и то же говорить, что Бог Слово соединился с плотью, обладающей разумной душой, по природе, по ипостаси или по сущности. <...>

ПОСЛАНИЕ К МАРОНУ

Но власть не допускающего смешения и изначального соединения предохраняет тех, кто был соединен, от беспорядка и позволяет двум существовать в одной ипостаси, и одном лице, и одной природе Слова воплощенной.

ПОСЛАНИЕ К ЕЛЕВСИНИЮ, КОТОРОЕ НАЧИНАЕТСЯ СЛОВАМИ: «КОГДА ЯВИЛСЯ ВЕЛИКИЙ МОИСЕЙ...»

<...> Там, где мы исповедуем единого из двух, Господа, и Сына, и Христа, и единую природу Слова воплощенную, мы толкуем различие как то, что содержалось в естественных определениях природ, из которых Христос. Однако если мы говорим о двух природах после соединения, которые по необходимости существуют сами по себе и обособленно, словно разделены надвое, а соединены связью брат-

ства (если нам следует называть это единством), понятие различия расширяется до разделения и не останавливается на природных определениях. Но поскольку в обычае у врагов истины возводить обвинения на нас в вещах, которые противоположны их лукавым мнениям, и порицать нас за принятие какого-то смешения, или слияния, или сращивания, или фантазии в Божественном и невыразимом вочеловечении, после общего размышления мы решили прояснить посредством определения и различения то, что в этом нуждалось. Ты говоришь относительно таинства Христа, что ты не признаешь ни различия природ, ни их особости, поскольку под «различием» ты понимаешь также «разделение». Поэтому ты вслед за этим положил себе за правило следующие слова: «Когда мы стараемся отделить и различить разумную природу от неразумной, сверхчувственную от чувственно воспринимаемой, или сотворенную от несотворенной, вместе с различием между этими вещами мы также устанавливаем разделение и обособление?» Эти положения были заявлены тобой сколь возможно добротно и разумно, так что там, где есть разумное и неразумное, или чувственно воспринимаемое и сверхчувственное, или сотворенное и несотворенное, каждая из них остается самобытной и является в собственной ипостаси, то есть обладая самобытным, обособленным и отдельным существованием. Ибо здесь под различием также понимается разделение, и из различия качеств, которые природно присущи каждой реальности особо, мы познаем разделение. Следовательно, когда имеет место сочетание или природное соединение вещей, которые различаются в роде и не одной сущности друг с другом, – я имею в виду сверхчувственное и чувственно воспринимаемое, – имеющее целью единое живое существо, что мы видим в случае человека, сохраняется разделение надвое, ведь его не допускает понятие единства, наряду с различием и особостью, которые содержатся в естественных определениях того, что сошлось воедино, поскольку тело не прекратило быть телом и душа не перешла в природу тела. То же самое и даже нечто более высокое следует мыслить относительно Еммануила.

ПОСЛАНИЕ К ЕЛЕВСИНИЮ ЕПИСКОПУ, НАЧИНАЮЩЕЕСЯ СЛОВАМИ: «В СЛОВЕСНЫХ РАСПРЯХ...»

<...> Различие, которое проявляется в естественных определениях, есть различительное основание, подлежащее существованию Божества и человечества. Ибо одно безначально, не сотворено, бестелесно и неосязаемо, в то время как другое – сотворено и имеет начало и временно и осязаемо, как существо плотское и плотное. Мы никоим образом не утверждаем, что это различие было устранено соединением. Этого достаточно, чтобы отказаться от того недостойного предположения, что «различие в определениях» не имеет безусловного значения и что, напротив, слово «естественные» было прибавлено, дабы показать, что только в разуме и благодаря тонко-

му измышлению существует то, что мы можем знать о том, какова каждая из природ, которая пришла в единство, исполнила единую ипостась и явно показывает, что Еммануил – един из двух противоположностей, я имею в виду, Божества и человечества. <...> Разделение понимается как то, что сопровождает различие, если разрозненные природы или ипостаси существуют самобытно, но не когда единое лицо и единая воплощенная природа или ипостась Бога-Слова исполняется сращением двух. <...>

АПОЛОГИЯ
В ОТВЕТ НА 15-Й ИЗ ТЕХ ВОПРОСОВ, ЧТО БЫЛИ ПОСЛАНЫ ФОМОЙ СИНКЕЛЛОМ

Мы, следовательно, полагаем, что то, к чему стремились составившие противный истине собор в Халкедоне – отвергнуть исповедание того, что Христос из двух природ, и ввести вместо этого исповедание, что Он – в двух природах, как желает сборище Нестория, и стать гнусными и нечестивыми, как они. Мы же никогда не исповедуем того же учения, что и те, которые открыли ворота для измышлений Нестория. Мы требуем противоположного, чтобы одно было публично провозглашено, а другое полностью отвергнуто и изгнано в соответствии с канонами Святой Церкви. <...> Как никто не скажет, что имя и действительность разделения и единства – тождественны, так же и они сами, возможно, отвергнут одно и утвердят другое.

ПОСЛАНИЕ К ФОМЕ СИНКЕЛЛУ,
В КОТОРОМ СЕВИР ПОКАЗЫВАЕТ, ЧТО ОДНО И ТО ЖЕ ГОВОРИТЬ О СОЕДИНЕНИИ ВО ХРИСТЕ И О СОЕДИНЕНИИ ИЗ ДВУХ ПРИРОД ИЛИ ДВУХ ИПОСТАСЕЙ

<...> Ипостаси, или природы, пребывая в составлении без преуменьшения его степени, и не существуя отдельно и самобытным существованием, восполняют единое лицо единого Господа и Христа и Сына, и единой воплощенной природы и ипостаси Слова... особенность природного соединения – в том, что ипостаси приходят в составление, и в том, что они совершенны без преуменьшения, но не сохраняют обособленного существования, чтобы быть исчисленным в двух и иметь свое собственное лицо, отмечающее каждую из них, которые не могут, наверное, составить союз в славе. Итак, ясно, что природы, или ипостаси, если они не составлены в одно в ипостасном соединении без смешения, не восполняют единого Христа и Сына и Господа, и единую природу Бога-Слова воплощенную.

ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ

Corpus Leontianum

Ученые, которые во второй половине XIX в. приступили к изучению богословских воззрений Леонтия Византийского, имели в распоряжении конгломерат текстов[1], единство которому придавало 1) личное имя автора – «Леонтий» и 2) время создания текстов: не позже второй четверти VI в., а именно, периода оформления двух ветвей монофизитства – севирианства и юлианизма. Этот корпус содержал следующие сочинения (приводим их в том порядке, как они даны у Миня):

1) «Толкования на книгу Феодора, боголюбивого аввы и мудрейшего философа, постигавшего Божественные и внешние писания», или «О сектах» (De sectis) (PG 86a, 1193–1268); 2) «Три книги против несториан и евтихиан» (Contra Nestorianos et Eutychianos) (PG 86a, 1267–1396); 3) «Против тех, что говорят о двух ипостасях Христа, но не исповедует в Нем единого сложения», или «Против несториан» (Contra Nestorianos) (PG 86a, 1399–1768[1]); 4) «Вопросы к тем, что утверждают, что Господь наш Иисус Христос есть единая сложная природа, а также свидетельства святых и разбор их веры», или «Против монофизитов» (Contra Monophysitas) (PG 86b, 1769–1902); 5) «Тридцать глав против Севира» (Capita Triginta contra Severum) (PG 86b, 1901–1916); 6) «Опровержение силлогизмов Севира» (Solutio argumentorum a Severe objectorum) (PG 86b, 1915–1946); 7) «Против тех, что предлагают нам некие сочинения Аполлинария, ложно подписанные именами святых отцов», или «Против аполлинаристских подлогов» (Adversus fraudes Apollinaristarum) (PG 86b, 1947–1976); 8) «Проповедь на преполовение Пятидесятницы, на слепорожденного и на слова: "Не судите по наружности" (Ин. 7, 24)» (PG 86b, 1975–1994); 9) «Проповедь на Святую Пятницу Великой Седмицы, на страдание Господа, и на Иова» (PG 86b, 1993–2004); 10) Пять фрагментов (PG 86b, 2003–2016)[2]; 11) «Сборник о

© Т. А. Щукин, статья, 2009.

[1] Corpus Leontianum дошел в 12 рукописях X–XVIII вв. (только две содержат полный текст сочинений Леонтия). Первым печатным изданием является: *Majus A.* Scriptorum veterum nova collectio. Romae, 1837. T. 9. Текст Маи воспроизведен в издании Миня (PG 86a, 1186–1768; PG 86b, 1769–2016), которым до сих пор пользуются ученые. Критическое издание было подготовлено Брайаном Дейли еще в середине 1970-х годов, но так и не увидело свет; см.: *Daley B. E.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Ph.D. diss.). Oxford, 1978.

[2] Все фрагменты являются более или менее точными цитатами из известных сочинений Леонтия Византийского. Кроме первого, который сохранился в двух ватиканских кодексах, все они дошли в составе флорилегия (тематического сборника цитат) «Учение отцов» (*Diekamp F.* Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione. Münster, 1907). См. подробнее: *Соколов В.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // *Леонтий Византийский.* Сборник исследований. М., 2006. С. 138 и далее.

священных предметах» (Collectanea de rebus sacris) (PG 86b, 2017–2100). Рукописная традиция приписывает Леонтию также авторство 12) «Флорилегия о тленном и нетленном» (Florilegium de corruptibili et incorruptibili)[3].

Довольно рано было установлено, что корпус включает в себя сочинения нескольких авторов. Никогда не подверглось сомнению, что «Против несториан и евтихиан», «Тридцать глав против Севира» и «Опровержение силлогизмов Севира» написал один человек, которого условно, следуя палеографическим данным, называют Леонтием Византийским[4]. «Против несториан» и «Против монофизитов» рукописная традиция приписывала другому автору – Леонтию Иерусалимскому. Научный консенсус на данный момент следует традиционной точке зрения[5]. Дискутируемой остается принадлеж-

---

[3] Флорилегий сохранился в одном афонском кодексе XI в.: *Roberge R.-M.* Index des manuscrits patristiques étudiés. T. 1. Laval, 2008. P. 73.

[4] Принадлежность этих трех трактатов одному и тому же автору доказал еще Фридрих Лоофс (*Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schiftsteller der griechische Kirche. Leipzig, 1887), и с тех пор этот факт не подвергается сомнению.

[5] Лоофс предполагал, что «Против несториан» и «Против монофизитов» в изначальном виде были созданы Леонтием Византийским (=автор «Против несториан и евтихиан» etc.) (*Loofs F.* Leontius von Byzanz... S. 183–194). Точка зрения Лоофса была общепринятой вплоть до середины XX в., т. е. до публикаций Марселя Ришара, который аргументированно доказал, что «Против несториан» и «Против монофизитов» написаны другим автором, а именно «Леонтием Иерусалимским» (см. прежде всего: *Richard M.* Leonce de Jerusalem et Leontius de Byzance // Melanges de science religieuse. 1, 1944. Pp. 35–88). Мнение Ришара приняли крупнейшие исследователи Леонтия Брайан Дейли (*Daley B.* The Origenism of Leontius of Byzantium // The Journal of Theological Studies. 27:2, 1976. P. 333), Дэвид Эванс (*Evans D.* Leontius of Byzantium: An Origenist Christology. Washington, 1970. P. 1sqq.) и кардинал Алоизий Грилльмайер (*Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London – Louisville (KY), 1995. P. 186). Однако предпринимались попытки на новых основаниях вернуться к гипотезе Лоофса (см.: *Watt J. H. I.* The Authenticity of the Writings ascribed to Leontius of Byzantium // Studia Patristica. 7, 1966. Pp. 321–336; *Rees S.* The Literary Activity of Leontius of Byzantium // The Journal of Theological Studies. 19:1, 1968. Pp. 229–242; *Fracea I.* Ὁ Λεόντιος Βυζαντινός. Βίος καὶ Συγγράμματα [κριτικὴ θεώρηση]. Ἀθήνα, 1984. Σσ. 217–246). Лучшим доказательством нетождественности этих двух авторов является различие их терминологии (см. перечень неологизмов Леонтия Иерусалимского: *Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition... Pp. 282–286) и богословских систем (в частности, мы находим у автора «Против несториан» и «Против монофизитов» исповедание двух воль во Христе, крайне необычное для середины VI в. (см.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. Сс. 168, 519–520), а также различение между ипостасным и природным единством, которого нет у Леонтия Византийского (см.: *Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition... P. 276sqq.]). Ришар датировал «Против несториан» и «Против монофизитов» ближайшим временем после смерти Севира в 538 г. С новой датировкой выступил Дирк Краусмюллер, отнеся время написания трактатов к VII в. (*Krausmuller D.* Leontius of Jerusalem, a theologian of the

ность Леонтию Византийскому трактатов «О сектах»[6] и «Против аполлинаристских подлогов»[7]. Он не является автором Проповедей[8], «Сборника о священных предметах»[9] и «Флорилегия о тленном и нетленном»[10].

7th century // The Journal of Theological Studies. 52, 2001. Pp. 637–657). С возражениями выступил издатель трактата «Против монофизитов» Патрик Грей (*Grey P.* Leontius of Jerusalem, Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae. Oxford, 2006. Pp. 38–40). Защита тезисов Краусмюллера и некоторые новые аргументы в пользу датировки трактатов VII в. см.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии... Сс. 517–521.

[6] Лоофс полагал, что De sectis – это переработанная неким Феодором версия части недошедшего большого сочинения Леонтия Византийского (*Loofs F.* Leontius von Byzanz... S. 144sqq.). Рис и Ришар отвергли принадлежность De sectis Леонтию Византийскому и предположили, что этот трактат создан неизвестным автором Леонтием Схоластиком в конце VII в. (*Rees S.* The "De Sectis": a Treatise Attributed to Leontius of Byzantium // The Journal of Theological Studies. 40, 1939. Pp. 346–360; *Richard M.* Le traité «De Sectis» et Léonce de Byzance // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 35, 1939. Pp. 695–723). Мишель Ван Эсбрук путем анализа грузинского перевода трактата, который соответствовал более ранней версии, лучше укладывающейся в хронологические рамки жизни Леонтия, показал, что трактат De sectis вполне *мог изначально принадлежать* автору «Против несториан и евтихиан», но был переработан неким Феодором (возможно, Феодором Раифским) между 543 и 551 гг. (*Esbroeck, van M.* La date et l'auteur du De sectis attribué à Léonce de Byzance // After Chalcedon. Studies in theology and church history. Leuven, 1985. (Orientalia lovaniensia analecta 18). Pp. 415–424). Датировку Эсбрука отвергает Уве Майкл Ланг (*Lang U. M.* The Date of the Treatise *De Sectis* Revisited // Orientalia lovaniensia periodica. 29, 1998. Pp. 89–98). Игнорируя тезисы Ланга, отстаивает точку зрения Эсбрука Филиппо Карционе (*Carcione F.* Il De Sectis di Leonzio Scolastico: un testimone della scuola calcedonese in Egitto al tempo del Patriarca Zoilo // Studi sull'Oriente Cristiano. 6:1, 2002. Pp. 101–120).

[7] Наиболее авторитетный исследователь AFA Тилье относит трактат к категории dubia: *Tuilier A.* Remarques sur les fraudes des Apolhnaristes et des Monophysites // Texte und Textkritik. Berlin, 1987. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv fur die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 133). S. 581–590.

[8] Проповеди принадлежат Леонтию, пресвитеру Константинопольскому, от которого сохранились и другие гомилетические произведения. Наиболее современное (неполное – некоторые проповеди остаются в рукописях: см.: *Geerard M.* Clavis Patrum Graecorum. Vol. III. Turnhout, 1979. (Vol. IIIa. Turnhout, 2003). Pp. 7899–7900) издание: *Datema C., Allen P.* Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae. Turnhout, 1987. (Corpus Christianorum. Series Graeca 17). По мнению издателей, Леонтий Константинопольский жил в середине VI в. (*Datema C., Allen P.* Leontii presbyteri... P. 37).

[9] Текст, безусловно, является компиляцией VII в. См.: *Соколов В.* Леонтий Византийский... С. 164 и далее.

[10] См.: *Richard M.* Le florilege du cod. Vatopedi sur le corruptible et l'incorruptible // Museon. 86, 1973. Pp. 249–273.

Биография[11]

Местом рождения Леонтия был Константинополь[12]. Floruit его приходится на 530-е гг., а значит, он родился где-то между 480 и 490 гг. В молодости Леонтий принадлежал к числу последователей Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского[13], но порвал с ними благодаря неким «божественным мужам», «которые не только очистили его душевные очи от всей той грязи, но и наполнили их священным светом из книг богомудрых учителей»[14]. Этими «божественными мужами» были палестинские оригенисты[15]. Леонтий становится учеником одного из их лидеров – Нонна[16]. Вместе с ним в 514 г. при игумене Павле он был принят в Новую Лавру, но уже через полгода, когда Павла сменил Агапит, Нонн и Леонтий, а также, видимо, Домициан и Феодор Аскида были изгнаны из монастыря за исповедание оригеновской идеи «предсуществования»[17] и поселились в Педиаде, районе между Аскалоном и Елевферо-

---

[11] Исследователи называют следующих персонажей, упоминающихся в документах юстиниановой эпохи, тождественных автору «Против несториан и евтихиан»: 1) Леонтий-«оригенист» из «Жития Саввы» Кирилла Скифопольского; 2) апокрисиарий Леонтий Иерусалимский (которого нельзя путать с автором «Против несториан» и «Против монофизитов»), участник собеседования с монофизитами 532 г.; 3) игумен Леонтий, участник Константинопольского собора 536 г.; 4) Леонтий схоластик Византийский, автор «De sectis» (см. прим. 6). См.: *Loofs F.* Leontius von Byzanz... S. 226sqq.; *Richard M.* Leontius de Byzance etail-il origeniste? // Revue des études Byzantines. 5, 1947. Pp. 31–66; *Evans D.* Leontius of Byzantium... Pp. 147–185 (это лучшая реконструкция жизни Леонтия); *Daley B. E.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition… ; *Esbroeck, van M.* La date et l'auteur du De sectis.... Если после обстоятельного исследования Эванса первые три отождествления принимаются почти всеми учеными, то 4 – лишь Лоофсом и ван Эсбруком, который, впрочем, использует совершенно новый материал.

[12] *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis. Leipzig, 1939. (Texte und Untersuchungen 49.2). S. 176.11. (=*Кирилл Скифопольский.* Житие Саввы (pp. 85–200), Житие Кириака (pp. 222–235)).

[13] См.: *Леонтий Византийский.* Против несториан и евтихиан 3: PG 86a, 1357C7sqq., 1360D8–12.

[14] Там же. PG 86a, 1360A12–15.

[15] Написанные с *антиоригенистических* позиций агиографические произведения Кирилла Скифопольского являются, по сути, единственным источником по истории движения оригенистов в иудейской пустыни в первой половине VI в. См. подробнее: *Patrich J.* Sabas, leader of Palestinian monasticism: a comparative study in Eastern monasticism, fourth to seventh centuries. Washington, 1995. Pp. 331–348; *Gray P. T.* The Sabaite Monasteries and the Christological Controversies (478–533) // The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven, 2001. (Orientalia Lovaniensia Analecta 98). Pp. 237–244.

[16] Сохранилась схолия, которая указывает на учительство Леонтия у Нонна: PG 86a, 1273C9–1276A1. Ср.: *Кирилл Скифопольский.* Житие Кириака: 229–230 (Schwartz).

[17] *Кирилл Скифопольский.* Житие Саввы: 124, 128 (Schwartz).

полем[18]. Некоторое время спустя оригенисты обратились к патриарху Иерусалимскому Иоанну за разрешением вернуться в Новую Лавру, но тот, по настоянию Саввы Освященного и Агапита, отклонил их прошение. После смерти Агапита в 520 г., новый игумен Мамас тайно вернул оригенистов в монастырь[19]. В 531 г. Леонтий отправляется в Константинополь в составе делегации палестинских монахов, возглавляемой св. Саввой. Последний намеревался упросить Юстиниана прекратить уничтожение самаритян, восставших против дискриминационной политики императора[20]. Юстиниан в это время проводил политику примирения с монофизитами, и в Константинополь в 531 г. прибыло множество епископов и монахов, амнистированных императором. Леонтий, вовлеченный в полемику с ними, участвуя в диспутах в Царском Портике, открыл свои оригенистические воззрения и навлек на себя гнев св. Саввы, который не только прекратил с ним общение, но и посоветовал Юстинианану осудить Леонтия как еретика, обвиняя его не только в оригенизме, но и в арианстве и несторианстве[21]. Однако Леонтий не только не был осужден, но, напротив, позже имел влияние при дворе Юстиниана, сдружившись с казначеем Святой Софии Евсевием. Вместе они участвуют в собеседовании с монофизитами в 532 г.[22] Благодаря рекомендациям Евсевия, в 536 г.[23] старые знакомые Леонтия, Домициан и Феодор Аскида, заняли епископские кафедры Анкиры и Кесарии Каппадокийской[24]. В этом же году Леонтий участвовал в созванном, чтобы осудить монофизитскую ересь, Константинопольском соборе. В соборных постановлениях Леонтий упоминается шесть раз – как «монах, игумен и представитель всей пустыни», «имеющий слово над святыми отцами пустыни» и «игумен, монах своего монастыря и тот, кто над святыми отцами в пустыне и на Иордане»[25], будучи в действительности одним из представителей делегации палестинских оригенистов[26]. В сентябре 537 г. Леонтий вновь подвизался в Палестине: Кирилл Скифопольский упоминает его в связи с принятием в Новую Лавру сорока оригенистов, изгнанных из Великой Лавры игуменом Геласием, который решил очистить ее от

---

[18] *Patrich J.* Sabas, Leader of Palestinian monasticism... P. 333.

[19] *Кирилл Скифопольский.* Житие Саввы: 124.15–125.25 (Schwartz).

[20] Там же 171.1sqq. О самаритянских восстаниях см.: *Crown A. D., Pummer R., Tal A.* A Companion to Samaritan Studies. Tuebingen, 1993. Pp. 199–201. О связях палестинских монастырей с самаритянской общиной Иерусалима см.: *Binns J.* Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314-631. Oxford, 1996. Pp. 138–139.

[21] Кирилл Скифопольский. Житие Саввы: 176.3–20, 179.8–10 (Schwartz); *Evans D.* Leontius of Byzantium... Pp. 150–153.

[22] *Иннокентий Маронийский.* Послание к пресвитеру Фоме, ACO 4.2: 170.2–7.

[23] *Evans D.* Leontius of Byzantium... P. 154.

[24] *Кирилл Скифопольский.* Житие Саввы: 188.24–189.9 (Schwartz).

[25] ACO 3: 37.1sqq., 50.30, 130.24, 145.34sqq., 158.29, 165.30, 174.7.

[26] *Evans D.* Leontius of Byzantium... Pp. 162–167.

последователей Оригена. Этот случай стал поводом для начала «монашеской войны», в которой Леонтий выступил как один из «полководцев» оригенистской партии[27]. Около 540 г. в Палестину прибыл друг Леонтия Евсевий, возвращавшийся с собора в Газе. Ничего не зная о ереси, но поддавшись уговорам друга, он вынудил Геласия встать перед выбором: либо вернуть оригенистов в Великую Лавру, либо изгнать из нее наиболее активных антиоригенистов. Геласий выбрал второе и выдворил из обители «Стефана, Тимофея и иных четырех братьев», которые отправились в Антиохию с намерением «просветить» патриарха Ефрема насчет ересей Оригена и тех беспорядков, которые творят оригенисты в окрестностях Иерусалима. Патриарх, узнав обо всем этом, анафематствовал оригенистов (в том числе, видимо, и Леонтия). В ответ сторонники Нонна исключили патриарха Ефрема из диптихов. В это время Леонтий уже вновь был в Константинополе[28]. В 543 г., когда был издан эдикт Юстиниана против оригенистов, Леонтия Византийского, по свидетельству Кирилла Скифопольского, уже не было в живых[29].

Сочинения

Леонтий Византийский входил в кружок оригенистов-халкидонитов, члены которого однажды настояли на том, чтобы он письменно зафиксировал те возражения и те положительные вероисповедные формулы, которые он до этого излагал в полемике с константинопольскими «несторианами», «севирианами» и «афтартодокетами». Леонтий с неохотой согласился[30]. Сперва он, видимо, составил (примерно в одно и то же время) три самостоятельных трактата: 1) «Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия» (Contra Nestorianos et Eutychianos I) в жанре вопросов и ответов, 2) «К тем из наших, что присоединились к растлевающему учению поклонников нетления» (Contra Aphthartodocetas) в жанре диалога и 3) «Победа и триумф над сокрытым и существеннейшим учением несториан и их предшественников» (Deprehensio et Triumphus super Nestorianos) в жанре проповеди. Затем он издал их под одной обложкой, написав для этого издания специальное предисловие. Издатели латинского пе-

---

[27] *Кирилл Скифопольский.* Житие Саввы: 190.3–29 (Schwartz). У Кирилла Скифопольского мы имеем дело с почти эпическим сюжетом: Леонтий собирает монахов всех окрестных монастырей, за исключением обители святого Феодосия, где был игуменом Софроний Армянский, который не позволил своим монахам участвовать в беспорядках, и устраивает поход на Великую Лавру, чтобы «сравнять ее с землей». Наступавших остановил опустившийся на землю густой туман, в котором они заблудились и долго плутали, пока не оказались близ вифлеемского монастыря святого Маркиана за несколько километров от Великой Лавры.

[28] *Кирилл Скифопольский.* Житие Саввы: 191.1–25 (Schwartz).

[29] Там же 192.12–26 (Schwartz).

[30] См.: *Леонтий Византийский.* Против несториан и евтихиан 1: PG 86a, 1273A1–1276D4.

ревода в XVII в. дали этому богословскому сборнику имя «Против несториан и евтихиан»[31].

Богословская линия, проводимая в первой книге трактата «Против несториан и евтихиан», встретила серьезный отпор в монофизитских кругах и, в первую очередь, со стороны знаменитого мыслителя Иоанна Филопона[32], последовательно применявшего в богословии концепции александрийского неоплатонизма, и прежде всего, учение о «частных сущностях». Именно последняя концепция подверглась критике и принципиальному переосмыслению в трактате Леонтия «Опровержение силлогизмов Севира».

Сочинение «Тридцать глав против Севира» воспроизводит ход мысли трактатов «Против несториан и евтихиан» и «Опровержение силлогизмов Севира», а потому вторично для осмысления богословия Леонтия Византийского.

По мнению Эванса, которое пока никем аргументированно не оспаривалось, все три трактата были изданы в Константинополе между 540 и 543 гг.[33], т. е. в последний период жизни Леонтия.

Богословие

Философская мысль Леонтия в своем развитии имела два этапа. Содержанием первого является *обоснование непосредственного соотношения общего и единичного* (первая книга «Против несториан и евтихиан»); второго – *обоснование того, что процесс индивидуации общего не отменяет непосредственности соотношения общего и единичного* («Опровержение силлогизмов Севира»). Попытка доказать, что общее присутствует в единичном совершенным, а не частным образом, обусловлена полемикой с теми богословскими концепциями, которые настаивали на том, что Воплощенное Слово восприняло не общую человеческую природу, а некую человеческую индивидуальность – в понимании

---

[31] *Evans D.* Leontius of Byzantium... Pp. 7–8.

[32] Ричард Кросс осторожно говорит, что оппонентом Леонтия был «человек, выступающий от имени Севира», защитник учения о «частных природах» (*Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies. 10, 2002. P. 254). В. М. Лурье прямо утверждает, что Акефал в «Опровержении силлогизмов Севира» – это Иоанн Филопон (*Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии... С. 334sqq.). Согласно словам самого Леонтия, причиной написания данного сочинения являются «некие иные возражения», выдвинутые монофизитами после издания «Против несториан и евтихиан»: *Леонтий Византийский.* Опровержение силлогизмов Севира: PG 86b, 1916C, 1936C.

[33] *Evans D.* Leontius of Byzantium... Pp. 2–3. Грильмайер отмечает, что в сочинениях Леонтия нет никакого специального интереса к богословию Севира Антиохийского, хотя Леонтий и Севир могли лично контактировать при дворе Юстиниана в 534–536 гг. (*Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition... Pp. 183–184). Это «психологический» аргумент в пользу датировки Эванса: трактаты были созданы и опубликованы, вероятно, после смерти Севира († 538 г.) во время второго константинопольского периода Леонтия (540–543 гг.).

несториан, реальную индивидуальность Иисуса Христа, а в понимании монофизитов (и прежде всего, основных оппонентов Леонтия, севириан) – индивидуальность идеальную (т. е. лишенную любых индивидуальных свойств).

В первой книге «Против несториан и евтихиан» Леонтий стремится последовательно провести строгую демаркационную линию между реальным бытием, которым может обладать лишь единичность, и идеальным, которым, напротив, обладает только общее. Такое же желание быть последовательным прослеживается и в словоупотреблении Леонтия. Термины «сущность» и «природа» он строго соединяет с понятием общего, а «ипостась» и «лицо» – с понятием единичного. Однако у Леонтия имеется довольно тонкое различие как между «сущностью» и «природой», так и между «ипостасью» и «лицом».

Леонтий несколько раз указывает, что в обоих случаях пары терминов являются синонимами[34]. Но также он акцентирует и их различие[35]. Сущность в чем-то тождественна природе, а в чем-то отлична; то же самое можно сказать и о второй паре. Разобравшись с этой терминологией, мы поймем и ключевое понятие богословия Леонтия Византийского: «соединение по сущности»[36].

Сущность, по Леонтию, – это то, чем должно обладать нечто, чтобы быть[37], поскольку она вообще есть то, что существует, «существующая вещь»[38]. Она нетождественна как тому, что обладает ей, т. е. ипостаси[39], так и привходящему, т. е. качествам, которые «имеют бытие в ином и не созерцается в самом себе»[40]. Однако она существует лишь в единичности, будучи, в терминологии Леонтия, «воипостасной»[41]. А единичности, в которых осуществляется одна и та же сущ-

---

[34] О тождестве природы и сущности: «…Понятие ипостаси и *сущности, или* лица и *природы*…» (*Леонтий Византийский.* Против несториан и евтихиан I: PG 86a, 1273A1–2); «…Если не существует плоти, лишенной сущности, *то есть* не имеющей *природы*…» (PG 86a, 1277B4–6); «…Невоипостазированной природы, *то есть сущности*…» (PG 86a, 1280A1–2). О тождестве лица и ипостаси особо: «…Лицо, ипостась, индивидуум, субъект... я не различаю…» (PG 86a, 1305C9–11).

[35] Например, Леонтий в начале трактата спрашивает у несториан: «Обладает ли она [плоть Господа] *сущностью, или природой,* или частью природы?» (PG 86a,1277A8–9). Ср.: PG 86a, 1277A14–15. Об ипостаси и лице самый яркий фрагмент: PG 86a, 1277D3–4.

[36] Примечательно, что при постоянном утверждении синонимичности понятий сущности и природы, Леонтий нигде не говорит о «соединении по природе».

[37] PG 86a, 1277A11sqq.

[38] PG 86a, 1277D8–9: πρᾶγμα ὑφέστως.

[39] PG 86a, 1277 1.

[40] PG 86a, 1277D4–10.

[41] Там же. Ср.: PG 86a, 1280A1–3; 1300A8–10; также: О сектах 8: PG 86a, 1240–1241. Соглашаясь с кардиналом Грилльмайером, что значение этого термина для понимания богословия Леонтия со времен Лоофса (*Loofs F.* Leontius von Byzanz... S. 65–68) и Юнгласа (*Junglas J. P.* Leontius von Byz-

ность, называются «единосущными»[42]. Поскольку не бывает сущности вне единичности, сущности нет и без качеств, которые «взаимно восполняют сущность» и «сущностно сказываются» о ней[43], т. е. делают сущность действительной и индивидуализируют ее. Более того, сущность настолько неотделима от бытия-в-единичном, что Леонтий даже считает возможным говорить о том, что «разумные сущности могут возрастать и умаляться в добродетели»[44], хотя становление и пространственно-временные характеристики не определяют вещь, т. е. не относятся к ее сущности[45]. Поскольку сущность является всегда действительной вещью, она имеет и логическое измерение, а именно, мыслится как вид, составляемый единичностями, в которых осуществляется сущность[46].

Понятие природы у Леонтия Византийского содержит как общие с сущностью, так и новые определения. Быть причастным природе означает быть в качестве единичной вещи[47]. Но природа, так же как и сущность, не существует без ипостаси, т. е. вне единичности[48]. Ипостась и природа взаимозависимы: уничтожение природы ведет к уничтожению ипостаси и наоборот[49]. Однако ипостась и природа нетождественны: некорректно сводить небезыпостасное бытие к бытию ипостасью[50]. Бытие ипостаси целиком включает в себя бытие природы, т. е. логос бытия, в то время как бытие природы не включает в себя то, что делает ипостась ипостасью, – «логос самостоятельного бытия»[51]. В формально логическом отношении при-

---

anz. Studien zu semen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908. S. 127) сильно преувеличено (*Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition... Pp. 193–198), все же, нельзя не сказать, что в системе Леонтия он выполняет важную функцию. А именно, сам термин «воипостасное» и его отождествление с сущностью, как общим par exellence, призваны указывать на *полное воплощение общего в единичном*, чего не было в системе Севира Антиохийского (см. статью, посвященную Севиру, в данном томе «Антологии»). Среди оригинальных интерпретаций данного термина следует отметить гипотезу Дэвида Эванса, который полагает, что Божественная природа Слова и человеческая плоть «воипостазируются» в tertium quid – в Иисуса Христа, тождественного Noûç'у Евагрия Понтийского (*Evans D.* Leontius of Byzantium... Pp. 134–136).

[42] PG 86a, 1280A10–12.

[43] PG 86a, 1280B1–4.

[44] PG 86a, 1284A4–6.

[45] PG 86a, 1281D4–8.

[46] PG 86a, 1292A3–6: «...Ничто из того, что причисляется к одному и тому же виду, не является иносущным...»; ср.: PG 86a, 1305B3, и особенно B15: выражение «другой вид сущности» (т. е. наиболее общего рода) наиболее явно акцентирует формально-логическое значение термина сущность.

[47] PG 86a, 1277B4–7.

[48] PG 86a, 1276D6: «...нет природы безыпостасной».

[49] PG 86a, 1277C1–2.

[50] PG 86a, 1277D11sqq.

[51] PG 86a, 1280A3–7: «...Природа – это не ипостась, потому что нет логической обратимости: ведь ипостась – это еще и природа, но приро-

рода соотносится с ипостасью как вид, или логически общее, с единичным[52]. Природа, помимо бытия в единичности, обладает своими природными особенностями и энергиями[53], которые определяют бытие или небытие природы[54].

В чем же различие между природой и сущностью? 1) Нельзя сказать, что уничтожение единичности ведет к уничтожению сущности, поскольку последняя нетождественна тому, что ее индивидуализирует, в то время как Леонтий это прямо говорит о природе. 2) Природе принадлежит все, что свойственно единичности, кроме бытия единичностью, в то время как сущность четко отличается даже от того, что характеризует именно ее. Действительно, Леонтий не различает природу и природные особенности в том же смысле, в каком сущность отличается от существенных и присущностных свойств (в первой книге «Против несториан и евтихиан» об этом различении просто ничего не сказано)[55].

Итак, при том, что и сущность, и природа есть такое идеальное бытие, которое не имеет никакого существования, отличного от реального, и поэтому в логическом отношении рассматривается только как общее *для* единичного, они являются тождественными, на чем постоянно настаивает Леонтий. Однако они различаются не сами по себе, а по отношению к определениям реальности: «сущность» есть *абстрактно* (т. е. чисто умозрительно) взятое идеальное бытие вещи до всех ее качественных определений, в то время как «природа» есть то, что берется вместе со всеми своими определениями и, более того, с определениями той единичности, в которой она существует.

Говоря о природе, мы довольно ясно обозначили онтологический статус ипостаси у Леонтия Византийского: ипостась – это то,

---

да – не есть также ипостась. Природа принимает логос бытия, а ипостась – кроме того, свой индивидуальный логос» (Οὐ μὴν ἡ φύσις ὑπόστασις, ὅτι μηδὲ ἀντιστρέφει· ἡ μέν γὰρ ὑπόστασις καὶ φύσις, ἡ δὲ φύσις οὐκέτι καὶ ὑπόστασις· ἡ μὲν γὰρ φύσις, τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται, ἡ δὲ ὑπόστασις, καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι). Леонтий довольно внятно говорит о том, чем ипостась отличается от природы. Это вовсе не «ипостасные» особенности, которые, очевидно, являются столь же общими, как и природные и потому существуют до единичного бытия, но λόγος τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι.

[52] PG 86a, 1280A7–10, 1285B–1288C, 1289D4–1292C1. На формально-логическом понимании природы Леонтий строит полемику против монофизитов. Поскольку природа – это вид, то число природ вовсе не обязательно должно совпадать с числом ипостасей (PG 86a, 1292C7–8), как говорят монофизиты (1276D5sqq.). Поэтому множество ипостасей могут причастновать одному виду (8–10) и, наоборот, одна ипостась может причастновать двум.

[53] PG 86a, 1269C2–5.

[54] PG 86a, 1281A4sqq.,1285D,1289C7sqq., 1292B12–C1, 1305B11–C1.

[55] Возможно, природа имеет также еще и то отличие, что может служить источником действия (PG 86a, 1269C2–5) именно в силу своей «большей определенности» к реальному бытию, в то время как сущность только изменяет свой модус бытия.

что существует после всех определений реального бытия и получает место в бытии благодаря индивидуализирующему логосу. Однако Леонтий кроме термина «ипостась» использует для обозначения реальной единичной вещи еще и термин «лицо». Несмотря на то что последняя лексема используется автором крайне редко, в одном месте он определенно высказывается о том, чем эти два термина различаются: «Не одно и то же ипостась и воипостазированное. <...> *Ипостась определяет лицо* характеризующими идиомами, а воипостазированное показывает, что оно не является привходящим»[56]. Леонтий, говоря о противоположности сущности и лица, стремится показать, что эти два понятия занимают строго асимметричные позиции в процессе индивидуации: сущность «деиндивидуализирует» природу, отделяя себя от своих определений, а лицо, напротив, обособляет ипостасные особенности, которые были общими, до первой – ипостасной индивидуации, так что лицо оказывается совокупностью непрпродных (или присущностных) признаков, отделенных индивидуальным логосом, творящим бытие ипостаси.

Некоторые пояснения к этой системе были даны Леонтием в более позднем трактате «Опровержение силлогизмов Севира»[57]. Надо сказать, что в этом сочинении мы имеем дело с несколько иным терминологическим оформлением учения. Леонтию уже нет необходимости различать сущность и природу, поскольку для его оппонентов существует другая пара терминов: природа в значении вида и природа в значении индивидуума, за которыми стоит такое представление о способе индивидуации, которое предполагает возникновение единичности до приобретения ею реальности, т. е. до ипостаси. В пику этому Леонтий выдвигает учение о двух модусах бытия природы, по сути тождественное учению о сущности и природе в первой книге «Против несториан и евтихиан», а именно учение 1) о природе как виде (или общем) и 2) о *природе, индивидуализи-*

[56] PG 86a, 1277C13, D3–5.

[57] Большинство исследователей приходят к тому заключению, что в первой книге «Против несториан и евтихиан» и в «Опровержении силлогизмов Севира» мы имеем дело с двумя разными богословскими позициями: в «Против несториан и евтихиан» частные природы (в смысле идеальных единичностей) отрицаются, а в «Опровержении силлогизмов Севира» – признаются. Такой точки зрения придерживались Ришар (*Richard M.* Leonce de Jerusalem et Leonce de Byzance // Melanges de science religieuse. 1, 1944. Pp. 35–88), Грильмайер (*Grillmaier A., Hainthaler T.* Christ in Christian Tradition... P. 193), а из самых последних исследователей – Лурье (*Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии... Сс. 334–346). Брайан Дейли (*Daley B.* A Richer Union: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ // Studia patristica 24, 1993. Pp. 239–265) пытается увидеть учение о частных природах еще в «Против несториан и евтихиан». Кросс (*Cross R.* Individual Natures...) полагает, что в «Опровержении силлогизмов Севира» мы, действительно, имеем дело с учением отличным от «Против несториан и евтихиан», однако не похожим и на севирианскую концепцию частной природы. Мы полагаем, что учение об индивидуализированной природе, «открытое» Кроссом, содержится уже в первой книге «Против несториан и евтихиан».

рованной прежде единичности посредством акциденций (τὶς φύσις). Леонтий настаивает на тождестве природы во множестве и в чем-то одном[58], или вида и индивидуальной природы[59]. Логический переход природы из одного модуса в другой осуществляется за счет соединения ее с акциденцией[60], которая также является чем-то общим[61]. С другой стороны, ипостась получает бытие благодаря причастию комбинации вида и акциденции[62]. В итоге индивидуация природы, фактически, тождественна возникновению ипостаси[63]. Ипостась, однако, имеет существенные отличия от индивидуализированной природы: она 1) отделена от того, что существует наряду с ней, и того, что составляет одну с ней природу, и, как следствие, она 2) единосущна, т. е. причастна общему, а не сама является общим[64].

Определив подобным образом общефилософские установки Леонтия, несложно охарактеризовать его христологическую систему. *В ипостаси Слова пришли в соединение общие природы Божества и человечества, индивидуализированные посредством отличительных характеристик.* В «Опровержении силлогизмов Севира» Леонтий говорит о том, что своими ипостасными особенностями, которые, по Леонтию, есть нечто общее и принадлежат природе ровно так же, как они принадлежат ипостаси, Христос отличается как от Отца, так и от своей Матери и прочих людей[65]. По соединению каждая из природ сохраняет эти отличительные свойства[66], благодаря чему становится возможным *существенное и воипостасное соединение* (καθ' οὐσίαν... καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις)[67], т. е. такое соединение, в котором индивидуализированная природа, чтобы стать единичностью, во-первых, получает самостоятельное (воипостасное) бытие, и, во-вторых, становится единосущной с другими единичностями этой же общности. Тем самым, *соединение по сущности есть полная индивидуация общего в реальной единичности.* Эта индивидуация «проходит» в два «этапа», или имеет два уровня. И переход ко второму уровню невозможен без

---

[58] *Леонтий Византийский.* Опровержение силлогизмов Севира: PG 86b, 1917A7–B8.

[59] PG 86b, 1917B9–10: «*Акефал*: Принимаешь ли ты частную природу? (τὴν τίνα... φύσιν). *Православный*: Да, но *тождественную* виду».

[60] PG 86b, 1917C4–7. Здесь идет речь о том, что человечество Христа отделяется от других индивидуальных природ индивидуальными свойствами. Проще говоря, с понятием «человек» соединяются понятия «иудей», «из рода Давида», «Сын Марии» (наши примеры), но это еще не конкретный Иисус Христос – это еще только совокупность его отличительных свойств.

[61] PG 86b, 1917A13–15.

[62] PG 86b, 1917B11–13.

[63] PG 86b, 1917C15–D1.

[64] PG 86b, 1917C1–3.

[65] См. прим. 60.

[66] См., например: PG 86a, 1941A.

[67] *Леонтий Византийский.* Против несториан и евтихиан 1: PG 86a, 1300A9–10.

первого. Сначала происходит «внешнее» соединение существенного и несущественного общего, т. е. природы как вида и акциденций. Таким образом возникает то, что должно стать единичностью, т. е. некая потенция единичности. То, почему именно эта комбинация общих характеристик соединяется с другой в одной ипостаси, Леонтий объясняет Божественной волей[68], которую, на наш взгляд, вполне можно отождествить с индивидуальным логосом[69]. Действительно, Божественная воля – это то, что делает единичность единичностью в случае сложных природ (это говорит сам Леонтий), но ведь, как сказано выше, единственное, чем ипостась отличается от индивидуализированной природы, – это индивидуальный логос. Следовательно, по мысли Леонтия, насколько ее можно реконструировать, Бог творит единичности во всей их эмпирической определенности, и именно с ними соприкасается, что, конечно, само по себе является отрицанием бытия как реального общего, так и идеальной единичности.

Т. А. Щукин

[68] См.: *Он же.* Опровержение силлогизмов Севира: PG 86b, 1940B3–12. Здесь Леонтий говорит о том, что не только Божество и человечество, а также душа и тело, но и материальные элементы соединяются не по закону природы, а по Божественной воле, но и материальные элементы не соединяются без Божественной воли. Дэвид Эванс полагает, что данное место служит доказательством оригенизма Леонтия: соединение духовного начала с телесным (материальные элементы также состоят из эйдоса и материи) происходит только по икономии, а значит, не тождественно соединению по сущности, которое относится только к соединению духовного с духовным (см.: *Evans D.* Leontius of Byzantium... Pp. 54–55sqq.). Можно возразить Эвансу, что все три соединения (Божества и человечества, души и тела, формы и материи), по сути, описывают вообще все, что есть. Леонтий всего-навсего говорит, что любая тварная единичность (включая ипостась Иисуса Христа) существует по Божественной воле; по природе же соединяются лишь вид и акциденции единичности.

[69] См. прим. 51.

Леонтий Византийский

ПРОТИВ НЕСТОРИАН И ЕВТИХИАН

<...> Кн. 1

1. Я позволил себе изложить и объяснить понятие ипостаси и сущности, или лица и природы (ведь это одно и то же), двояко запутанное и затемненное нынешними мудрецами. <...>

Они говорят: «Если вы полагаете, что в одном Христе две природы, и если воипостазированной природы не существует, тогда получается, что и ипостасей две». <...> Вы говорите, что в действительности существует одна природа? Нет, говорят, но одна природа воплощенная. Ладно, ничто не мешает присовокупить более приятное вам выражение. Мы принимаем от вас одну, как вы утверждаете, природу Слова. Но пускай будет состязание о второй. Эта вторая природа, как мы полагаем, существует наряду с той, что в Логосе. У вас она обычно называется плотью. Что скажете об этой плоти? Обладает ли она сущностью, или природой, или частью природы? А если частью, то, ваша воля, какой? Половину, треть, или иную какую малую часть вы хотите указать? Или если позаимствовать у вас тот же самый логический ход, существует ли плоть, не обладающая сущностью или не имеющая части в природе? Как вы преодолеете эту трудность? Если существует плоть, не обладающая сущностью или пребывающая вне природы, укажите, будучи чем и каким образом она существует, и мы будем удовлетворены. Но если вводить несуществующую плоть, которая становится предметом речи, или неизреченную, которая существует, есть признак крайнего невежества, как вы обойдете тезис, который сами нам предложили? Итак, если не существует плоти, лишенной сущности, то есть не имеющей природы, и природы не воипостазированной тоже не бывает, то, следовательно, не будет и не воипостазированной плоти. Итак, впору вам, следуя вами провозглашенному закону, что не существует невоипостазированной природы, или совершенно убрать природу из плоти, или допустить две ипостаси в Господе. Ведь если не существует невоипостазированной природы, а природу Слова вы признаете, тогда позволите Слову иметь также и ипостась. Но остается вопрос о плоти. Если она, не обладая собственной природой, достойна именования, то в таком случае, пожалуй, она имеет и ипостась. А не имея ипостаси, лишается сверх того и природы. <...> К тому же... если не существует невоипостазированной природы и если вы исповедуете две природы в Господе, то будет в Нем и две ипостаси. <...>

Не одно и то же ипостась и воипостазированное, точно так же, как сущность и то, что в сущности. Поскольку ипостась показывает единичность, а воипостазированное – сущность. Ипостась опреде-

---

© Т. А. Щукин, перевод, примечания, 2009.

ляет лицо характеризующими идиомами, а воипостазированное показывает, что оно не является привходящим, которое в ином имеет бытие, и не созерцается в самом себе. Таковы все качества, которые называются сущностными и присущностными, из которых ни одно не является сущностью, то есть реальной вещью, но всегда созерцается подле сущности, как цвет в теле или знание в душе. Следовательно, тот, кто говорит, что не бывает природы невоипостазированной, говорит правду, но не доводит свое рассуждение до верного конца, сводя то, что не существует без ипостаси, к бытию ипостаси. Точно так же, как если бы некто сказал, и правильно сказал бы, что не существует бесформенного тела, а затем вывел бы, что форма есть тело, но в теле не созерцается. Таким образом, невоипостазированной природы, то есть сущности, пожалуй, вовсе не может быть. Однако природа – это не ипостась, потому что нет логической обратимости: ведь ипостась – это еще и природа, но природа – не есть также ипостась. Природа принимает логос бытия, а ипостась, кроме того, свой индивидуальный логос. Природа обладает логосом вида, а ипостась показывает единичность. Природа показывает характир всеобщего, а ипостась отделяет от общего свое. Короче говоря, вещи единой природы по преимуществу называются единосущными и логос их бытия является общим. Разделение же относится к ипостаси. Или они по природе тождественны, а различаются по числу, или составлены из разных природ, получая также друг в друге общение бытия. Так вот, таким образом, я говорю, что они общаются по бытию не как дополняющие сущность друг друга, что можно наблюдать в сущностях и в тех вещах, что существенно сказываются о них (они называются качествами), но как различные по природе и сущности, которая созерцается не сама по себе, но вместе с составленным и соединенным с ней. То же самое можно обнаружить в отношении других вещей, в частности, души и тела, у которых общая ипостась, природа же особенная и логос отличный.

2. Но человек, говорят, хотя и составился из вещей разного вида, но ни одна из них без другой не получила бытия. Слово же существует и прежде человеческой природы. Человек составился из несовершенных частей. А Христос имеет совершенные части. Именно поэтому с достаточным основанием они могут и не называться частями. Итак, каким образом ты помещаешь ничем не подобное человеческое смешение в Слово и воплощение? Одни, защитники враждебного учения и разделения, это и говорят. Иным же нравится использовать это сравнение не подобающим образом, но весьма грубо, в смысле совпадения с образцом того, что как бы есть его явленное отображение. Что образ человека – не наше изобретение, но то, что мы восприняли свыше, передавая, как говорится, от отца к сыну, свидетельствуют писания богомудрых мужей, в которых оно используется для объяснения соединения. Неудачно обращаются с образом те, что заставляют его существовать тем же способом, что и первообраз. Ибо образ не был бы образом, если бы не имел несходного. Мы ведь используем образ человека не по причине пред-

существования или сосуществования, или несовершенства частей. Оставим празднолюбцам говорить, что природы несовершенны и не существуют сообразно логосу бытия <...> Мы воспользовались примером для объяснения того, что Слово по самой сущности соединяется с взятым у нас телом и никогда без него не созерцается, хотя и сохраняет в соединении различие, так же как не изменяется и человек-в-себе, поскольку ни в той, ни в другой природах особенности не смешиваются. Действительно, как наша душа не превратилась из невидимой и бессмертной в видимую и смертную, так и Слово не стало видимым и смертным, хотя и наша душа и Слово оказались в смертном теле. Как человеческая природа, будучи составленной из души и тела, сохраняет неизменно и то, и другое из названного, так и Спаситель, составленный из божества и человечества. Некоторые же рассматривают образ, в чем он подобен и в чем неподобен, и празднословят об этом. Как например, если бы мы прилагали сияние солнца к Слову и Отцу, из-за сосуществования и совечности, то вредили себе, поскольку тем самым демонстрировали безыпостасность Сына.

Знай же, что человек не состоит из несовершенных частей, сообразно логосу того, каким образом существует одна из частей, поскольку в отношении определения целого человека части не принимают логоса целого, именно как целого. Ибо чего не достает душе, обладающей отдельной и самосущей жизнью, чтобы быть сущностью бестелесной и самодвижной? Ведь ясно, что она бессмертна и неразрушима. А что не достает телу, чтобы быть телом? Поэтому и те, которые дают определения, говорят, что тело трехмерно, и что физическое тело обладает способностью к органической жизни. И то, и другое определение они уместно прилагают к нашему телу. Стало быть, взятые сами по себе эти вещи не несовершенны, хотя в отношении к ипостаси целого, в котором пребывают части, они называются несовершенными. И, пожалуй, не погрешает тот, кто толкует и таинство Христово в соответствии с этим образом. Ибо Христос будет несовершенен и как Бог, лишенный человечества, и как человек, лишенный Бога. Отсюда двойное определение совершенства: одно называется совершенством само по себе, а другое – представляется совершенным в отношении[1]. Действительно, Слово совершенно, обладает полнотой, и является причиной совершенства, и душа человека совершенна, если рассматривается сообразно определению своего собственного существования. Слово не есть совершенный Христос, сколь бы не был совершенен Бог, пока человечество не составляется с Ним. И душа не есть совершенный человек, сколь совершенной сущностью она бы не обладала, пока тело не мыслится одновременно с ней. Кроме того, следует заметить, что временные и пространственные характеристики не входят в определения вещей. Ибо единственный логос они получают и без них. Действительно,

[1] Возможно, имеется в виду: *Григорий Богослов.* Послание 101.41–43 (Gallay) (Первое послание к пресвитеру Кледонию).

всякое определение есть определение нынешней вещи, а не того, что в дальнейшем из нее получается. Иначе ничто из того, что становится, поскольку оно не пребывает, не восприняло бы того определения бытия, которое есть. И все то, что становится, переменяется во все и тлеет. И все разумные сущности, способные возрастать и умаляться в добродетели, и в один момент времени иметь одно состояние, в другой – другое, созерцаются в движении. Ибо тварной природе не свойственно оставаться в одном и том же состоянии. Ведь о Боге и только о Нем одном в собственном смысле говорится: «Ты – тот же» (Пс. 101, 28).

ОПРОВЕРЖЕНИЕ СИЛЛОГИЗМОВ СЕВИРА

<...> *Возражение Акефала*: Слово, воспринимая человеческую природу, восприняло ее созерцаемую в виде или в единичности?

Православный: А ты что же полагаешь, одна отличается от другой?

Акефал: Конечно! Ведь одна природа созерцается во множестве, а другая в единственном числе.

Православный: Ты не ответил на мой вопрос! Ведь если она созерцается и во многом, и в одном, нет предмета исследования, ведь и то, и другое допустимо. Действительно, природа остается той же самой и будучи самой собой, и будучи иной. Ибо созерцание одной и той же природы в одном и во многом производит созерцание вещей, в которых есть одно и многое, но не делает природу единой и многой. Как в случае с белым и выбеленным, те вещи, в которых созерцается белизна, суть и одно и многое. Потому что они таким образом существуют, что у них, очевидно, один и тот же смысл природы относится и к одному и многому. И какой бы ты смысл ни вкладывал в понятие природы самой по себе, он окажется тождественным тому, что созерцается в «этой» вещи и произведет не многие природы из одной, но причастие многих единичностей одной природе, и не одну природу из многих, так что один будет причастовать многим, если, причаствуя ей, был составлен из различных природ.

Акефал: Принимаешь ли ты частную природу?

Православный: Да, но тождественную виду.

Акефал: Чем же от нее отличается ипостась?

Православный: Тем, что, причаствуя ей, производит иное, но не отличное.

Акефал: А природа не является ли иной по отношению к другой?

Православный: Ничуть, пока она не станет единосущной и отдельной от сосуществующих и соположенных. Ибо так возникают ипостаси.

Акефал: А разве человечество Христа не отделило свою особенность от общего с помощью определяющих свойств?

Православный: Да, конечно, но это имеет отношение не к Слову, а к роду людей, из которых Христос телесно составился, поскольку и Само Слово определяющими свойствами отделилось от общего Бо-

жества, как Сын и Слово, – не теми, что отделилось от человечества самого по себе, но одними от Отца и Духа, а другими – от Матери и людей. С помощью определяющих свойств крайних природ Он воспринимает общение и соединение с Самим Собой, единосущием крайних природ и иносущием частей соединяясь и различаясь, и противоположно производя различие крайними природами. Действительно, в них тождество сущности соединяет, а инаковость ипостаси разделяет. Поэтому инаковость сущности разделяет, а тождество ипостаси соединяет.

Акефал: Но ты, пожалуй, не скажешь, что ипостась указывает на отдельное и само по себе существующее – ведь это делает число, и прежде всего, двойка, – но обозначает нечто помимо этого. Ибо всякое число – в количестве, и только единица не имеет количества. Если же единица не имеет количества и потому неделима, то количество и разделение принадлежат двойке, а равно и всякому числу.

Православный: Вовсе нет! Раз уж ты напомнил о числе и о том, что ему присуще, необходимо сказать, что оно двойственно: с одной стороны, число есть некое «вообще» и «само по себе», а с другой – оно созерцается в отношении и в вещи, как белое, белизна и выбеленное. Сама по себе природа числа не соединяет и не разделяет, потому что не имеет вещей в качестве подлежащих. Это похоже скорее на то, как «верх» и «низ» говорится по отношению к восходящему и спускающемуся, но само говоримое ни с чем не связно и не есть ни то, ни другое. Потому что воспринимает и то, и другое: и «вверху» говорится по отношению к тому, что внизу, и «внизу» – к тому, что вверху. Определяется же «верх» и «низ» отношением восходящего и нисходящего. Точно так же число само по себе не разделяет и не соединяет. Но и то, и другое воспринимает благодаря качеству отношения. Так обстоит дело с двойкой, четверкой и шестеркой. Ибо если ты созерцаешь сами единицы, из которых составлено число, то на них же оно и разделяется. Если видишь множество единиц, то из них составляется число. Ибо если сложить два и два, получится четыре. А четверка в свою очередь разделяется на два и два. Поэтому лучше всего сказать, что природа числа нисколько не определена, – она не разделяема и не соединяема. Она утверждается в сплетении и сложении вещей. Невежественно полагать в качестве закона, что число по природе необходимо ведет к разделению вещей. Напротив, независимо от природы соединяемых или разделяемых вещей, число производит показатель того, сколько подлежащих, но не логоса и числа, разделяющего и соединяющего их. Я уж не говорю о том, что сама природа числа, или количества, как говорят те, кто сводит все, что связано с числом, к количеству, есть и непрерывность, и дискретность. Количество есть и совокупность частей, имеющих обособленное положение, и совокупность не имеющих. Ибо мы говорим: «всего десять локтей» в случае дерева, не разделяя числом и единства дерева длиною в десять локтей. Опять же, говоря: «десять модиев», мы познаем их в разделении. Также обстоит дело и с другими вещами.

Если число прилагается к природам, то, прежде всего, устанавливает не количество их, а разнородность. Ведь когда мы говорим: «три природы лошади, человека и быка», мы обозначаем не разъединенность их по количеству, но различие по виду. Если же Петра, Павла и Иоанна мы называем «тремя людьми», то обозначаем, скорее, их разделение, и при том утверждаем, что их именно столько. Так и в Святой Троице: мы принимаем три ипостаси и исповедуем одну природу их и сущность, не мысля ни одну из ипостасей бессущностной, но и не прилагая разделяющего исчисления сущностей, зная, что таким образом в Троицу привносится иносущие. И ариане, которые также об этом размышляли, ипостасям, которые составляют сущность, приписывали особые сущности, сочетая Троицу с иносущием. Также и в домостроительстве: говоря о двух природах, мы показываем их не разделяющее различение по виду, отвергая число ипостасей природ, хотя они и небезыпостаны. Как там отвергается число сущностей, и ни одна из ипостасей не бессущностна, так и здесь утверждается, что безыпостасное невозможно. Мы очень хорошо знаем, что даже у разнящихся и ипостасью, и сущностью, как, например, в случае конкретной лошади, конкретного быка и конкретного человека, природа – это не разделение, а различение. Также и ипостась являет разделение, а не то, что принадлежит подлежащему как таковому. Ну а если речь идет о тех вещах, которые познаются не в себе самих, но существуют и получают бытие друг в друге, природа – и в богословии, и в домостоительстве, и во всякой вещи – укажет не на разделение, а на различение.

Акефал: Общеизвестно, что ипостась и природа, или сущность, в богословии не тождественны. Однако они тождественны в домостроительстве. Ибо если новизна таинства обновила природы, по божественному Григорию[2], то она должна, я полагаю, обновить и понятия. Так что, по его мнению, применительно к обоим случаям она приспосабливает смысл и определение иного.

Православный: Я не знаю, что может быть безумнее этого! Ибо определения вещей сказываются синонимично и о вещах одного рода, и о вещах одного вида, как показывают люди, искусные в подобных вещах. Ибо если, просто определяя сущность, мы говорим, что существование чего-либо налицо, то все то, что имеет общение в имени сущности, будет иметь общение и в определении, сколь бы не было велико различие сущностей. Ибо мы говорим, что существует сущность – и Бог, и ангел, и человек, и животное, и растение. И всем передается общий логос сущности, показывая их бытие, но не то, что или как они суть. Ибо это совместно являют особые определения каждой вещи. Потому что дело обстоит так, что категории выявляют вещь, синонимично сказываясь о друг над другом расположенных родах, а роды и отличия сказываются о видах и единичностях. Подобным образом единичности причаствуют сущности и

---

[2] *Григорий Богослов.* Слово 39: PG 36, 348D (Слово на святые светы явлений Господних).

живому, телесному и бестелесному, разумному и неразумному, чувственному и мыслительному, не в большей или меньшей степени, но одинаковым и общеупотребимым и, вообще говоря, определенным образом. Кроме того, опора на положения, которые являются взаимообусловленными, отвергается при построении доказательства. Подобным образом некто доказывает что-либо, а в качестве свидетеля посылает самого себя, и убеждает в своем достоинстве тем, что сам об этом сказал. Стало быть, если доказательства относительно животворящей и святой Троицы и великого домостроительства Бога-Слова, единого от Троицы, даже опирающиеся на отцов, построены и теперь строятся не на всеобщих значениях и определениях терминов сущности и ипостаси, или лица и природы, то вывод будет случайным и не доказательным. Предположим, кто-то скажет, что сущность и ипостась, или же лицо и природа, применительно к богословию определяют и обозначают общее или частное, но применительно к домостроительству будет использовать эти термины иначе. Однако говорить, что благодаря новому таинству они в богословии так определяются, а в домостроительстве иначе, есть, прежде всего, удел тех, кто не знает, что таинственнейшее из всех таинств – Сам Бог, Который сокрыт и от святых серафимов и на Которого, как сказал великий Григорий, взирает таинство земное[3]. О Нем поистине умолкнет всякое слово, всякое разумное движение прекратится, оказавшись превыше слова и ума. Явленное таинство сокрытого в Боге настолько сильнее явлено, чем само таинство, насколько то, что превыше природы, переходит в явленное природы. И разве только определение ипостаси и сущности обновляется в домостроительстве? Или также всякое понятие и всякое имя и глагол? И что это за случайный выбор именно этого, а не всех? Но раз нет природы, то нет и слова о ней, как сказал Василий Великий[4]. <...>

[3] *Григорий Богослов.* Слово 15: PG 35, 920C (Слово в память святых мучеников Маккавеев).

[4] *Василий Кесарийский.* Против Евномия 5: PG 29, 521.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (*Г. И. Беневич*).....5

Богословие II–III веков. Полемика с гностицизмом

Св. Ириней Лионский (*Г. И. Беневич*).....27

Св. Ириней Лионский. Против ересей (фрагменты).....36

Климент Александрийский
(*А. И. Иваненко, В. Р. Рокитянский, А. М. Шуфрин*).....47

Климент Александрийский

Педагог (фрагменты).....68

Строматы (фрагменты).....70

Ориген (*А. И. Иваненко*).....80

Ориген. О началах (фрагменты).....83

Триадологические и христологические споры IV века

Св. Александр Александрийский (*Д. С. Бирюков*).....99

Послание Александра, епископа Александрийского,
к Александру, епископу Константинопольскому.....107

Арий (*Д. С. Бирюков*).....116

Арий

Талия*[1] (фрагменты).....132

Послание к Александру Александрийскому*.....137

Астерий-софист (*Д. С. Бирюков*).....139

Фрагменты и пересказ положений
из «Синтагматиона» Астерия.....146

Маркелл Анкирский (*Ф. Г. Беневич*).....148

Маркелл Анкирский. Против Астерия* (фрагменты)
(пер. А. Ю. Братухина).....160

Анфима, епископа Никомедии и мученика,
из того, что он написал Феодору о Святой Церкви*
(пер. Ф. Г. Беневича).....167

Письмо Маркелла, епископа Анкирского,
к папе Римскому Юлию.....171

Письмо диакона Евгения к Афанасию Александрийскому*
(пер. Ф. Г. Беневича).....173

Св. Афанасий Александрийский (*Г. И. Беневич*).....176

Св. Афанасий Александрийский. Против ариан (фрагменты).....189

Подобосущники (*Д. С. Бирюков*).....197

[1] Звездочками помечены новые переводы или новые редакции старых переводов.

Послание Анкирского собора (фрагменты)....207

Памятная записка Василия и Георгия
и их приверженцев (фрагменты)....214

Аэций (*Д. С. Бирюков*)....220

Аэций. Синтагматион* (фрагменты) (пер. Д. С. Бирюкова)....231

Евномий (*Д. С. Бирюков*)....235

Евномий.
Апология* (*пер. Г. И. Беневича*)....248
Апология на Апологию* (пер. Д. С. Бирюкова)....267

Св. Василий Кесарийский.
Полемика с Евномием (*Д. С. Бирюков*)....269

Св. Григорий Богослов.
Триадология и антиарианская полемика (*Д. С. Бирюков*)....291

Св. Григорий Богослов.
Слово 20, О поставлении епископов
и о догмате Святой Троицы (фрагменты)....302
Слово 28, О богословии второе (фрагменты)....304
Слово 29, О богословии третье,
о Боге Сыне первое (фрагменты)....309

Св. Григорий Нисский. Полемика с Евномием (*Д. С. Бирюков*)....315

Св. Григорий Нисский. Против Евномия* (фрагменты)....323

Св. Иоанн Златоуст. Полемика с аномеями (*Г. И. Беневич*)....331

Св. Иоанн Златоуст. Против аномеев (фрагменты)....337

Аполлинарий Лаодикийский (*Г. И. Беневич*)....348

Аполлинарий Лаодикийский. Подробное изложение веры *
(пер. Г. И. Беневича)....358

Леонтий Византийский. Против аполлинаристских подлогов
(пер. Г. И. Беневича)....367

Полемика с аполлинарианами Каппадокийских отцов
и св. Епифания Кипрского: христологический
и антропологический аспекты (*Г. И. Беневич*)....369

Св. Григорий Богослов.
Послание к Нектарию,
епископу Константинопольскому (фрагменты)....379
Первое послание к пресвитеру Кледонию,
против Аполлинария (фрагменты)....379
Второе послание к пресвитеру Кледонию,
против Аполлинария (фрагменты)....383

Св. Епифаний Кипрский. Панарион (фрагменты)....386

Св. Григорий Нисский. Против Аполлинария (фрагменты)....388

Формирование антропологических концепций

Св. Григорий Нисский (*Д. С. Бирюков*).....397
Св. Григорий Нисский.
Об устроении человека (фрагменты).....406
Большое огласительное слово (фрагменты).....415
Немесий Эмесский. О природе человека (фрагмент).....418
Схолии (*А. М. Шуфрин*).....434
Нил Анкирский. Адаптация «Руководства» Эпиктета (*Г. И. Беневич*).....448
Эпиктет. Руководство* (фрагмент) (пер. А. М. Шуфрина).....454

Оригенизм

Евагрий Понтийский (*Ю. Н. Аржанов*).....465
Евагрий Понтийский. Послание к Мелании* (пер. Ю. Н. Аржанова).....477
Книга святого Иерофея (*Ю. Н. Аржанов*).....498
Книга святого Иерофея* (фрагмент) (пер. Ю. Н. Аржанова).....508

Христологические споры V–VI веков

Несторий (*Г. И. Беневич*).....531
Несторий.
Послание к Целестину, папе Римскому.....544
Другое послание к Целестину (фрагмент).....546
Послание к Кириллу, не одобренное всеми отцами, бывшими на святом соборе (фрагмент).....546
Учение и анафемы, направленные против анафем Кирилла.....549
Св. Кирилл Александрийский (*Г. И. Беневич*).....551
Св. Кирилл Александрийский. Двенадцать глав против тех, которые дерзают защищать мнения Нестория как правые (фрагмент).....562
Св. Прокл, архиепископ Константинопольский (*Г. И. Беневич*).....582
Беседа Прокла, епископа Кизического, говоренная в присутствии Нестория в Великой константинопольской церкви (фрагмент).....594
Прокла, архиепископа Константинопольского, Томос к армянам* (пер. А. В. Муравьева).....596
Св. Флавиан, архиепископ Константинопольский, и папа Римский Лев Великий о ереси Евтихия (*Г. И. Беневич*).....606
Послание Флавиана, архиепископа Константинопольского, ко Льву, папе города старого Рима, о заблуждениях нечестивого Евтихия (фрагмент).....614

Список с [изложения] веры Флавиана,
епископа Константинопольского,
написанного собственною его рукою
и предложенного императору, по его требованию.....615

Послание Флавиана, архиепископа Константинопольского,
ко Льву, архиепископу святой Римской Церкви (фрагмент).....616

Окружное, или соборное, послание
святейшего Льва, архиепископа города Рима, писанное
к Флавиану, архиепископу Константинопольскому
(против ереси Евтихия) (фрагмент).....617

Севир Антиохийский (*Т. А. Щукин*).....623

Севир Антиохийский.

Первое послание к комиту Экумению
о свойствах и действованиях* (фрагмент) (пер. Т.А. Щукина).....637

Второе послание к комиту Экумению о том же предмете*
(отрывок) (пер. Т. А. Щукина).....639

Пятое послание к Экумению, которое начинается словами:
«Когда я прочитал послание, предназначенное
для боголюбивого пресвитера Петра...»* (фрагмент)
(пер. Т. А. Щукина).....640

Послание к Евсевию Схоластику, которое начинается словами:
«Так как ты возразил мне в своем письме...»* (фрагмент)
(пер. Т. А. Щукина).....641

Послание к Марону, начинающееся словами:
«Когда Нааман сириец...»* (фрагмент) (пер. Т. А. Щукина).....641

Послание к Марону, которое начинается словами:
«Когда несколько времени назад я получил письмо
от вашей милости...»* (фрагмент) (пер. Т. А. Щукина).....642

Послание к Марону* (фрагмент) (пер. Т. А. Щукина).....642

Послание к Елевсинию, которое начинается словами:
«Когда явился великий Моисей...»* (фрагмент)
(пер. Т. А. Щукина).....642

Послание к Елевсинию епископу, начинающееся словами:
«В словесных распрях...»* (фрагмент) (пер. Т. А. Щукина).....643

Апология в ответ на 15-й из тех вопросов, что были посланы
Фомой синкеллом* (фрагмент) (пер. Т. А. Щукина).....644

Послание к Фоме синкеллу, в котором Севир показывает,
что одно и то же говорить о соединении во Христе
и о соединении из двух природ или двух ипостасей*
(фрагмент) (пер. Т. А. Щукина).....644

Леонтий Византийский (*Т. А. Щукин*).....645

Леонтий Византийский.

Против несториан и евтихиан* (фрагменты)
(пер. Т. А. Щукина).....658

Опровержение силлогизмов Севира* (фрагмент)
(пер. Т. А. Щукина).....661

Научно-учебное издание

АНТОЛОГИЯ ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

ОРТОДОКСИЯ И ГЕТЕРОДОКСИЯ

Том I

Редактор издательства: *В. Н. Подгорбунских*

Ответственный редактор: *Д. С. Бирюков*
Верстка *монахиня Кассия (Т. А. Сенина)*
Корректор: *Т. Г. Шарипо*

Подписано 9.09.2009.
Тираж 4 000 экз. (2-й завод).
Заказ № 10342.

При участии храма Казанской иконы Божией Матери

Издательство Русской христианской гуманитарной академии
191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
E-mail: info@rhga.ru
http://rhga.ru/

Издательство «Никея»
121471, Москва, ул. Рябиновая, стр. 19
E-mail: nikeabooks@yandex.ru
http://www.nikeabooks.ru/

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Владимирская книжная типография»
600000, г. Владимир, Октябрьский проспект, 7

При участии издательской группы серий Smaragdos Philocalias и Византийская философия были выпущены следующие книги:

Нонн из Хмима, *Деяния Иисуса,* Москва, 2002,416 с. [серия Scrinium Philocalicum, том I; отв. ред. Д. А. Поспелов; пер. с др.-греч. Ю. А. Голубца, Д. А. Поспелова, А. В. Маркова; статьи иеромонаха Григория (В. М. Лурье), С. Н. Харизматина, Д. А. Поспелова, К. С. Анатольева; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. подготовлена изд. «Индрик»].

Деяния апостола Андрея, Москва, 2003, 296 с. [серия Scrinium Philocalicum, том II; пред., пер. и комм. А. Ю. Виноградова; науч. ред. Д. А. Поспелова; кн. подготовлена изд. «Индрик»]

Д. Е. Афиногенов, *«Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия,* Москва, 2003, 192 с. [текст, пер. и комм. Д. Е. Афиногенова; серия Scrinium Philocalicum, том IV; кн. подготовлена изд. «Индрик»].

Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологиче-ские споры VII столетия, Москва, 2004, 528 с. [серия Smaragdos Philocalias, том I; отв. ред. Д. А. Поспелов; пер. с др.-греч. Д. Е. Афиногенова; пер. с сир. А. В. Муравьева; статьи Д. А. Поспелова и иером. Дионисия (Шлёнова); подг. критич. греч. текста А. Ю. Виноградова и Д. А. Поспелова; науч. комм. Д. А. Поспелова и Д. Е. Афиногенова; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. подготовлена при участии общины храма Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках].

Прп. Паисий Величковский, *Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII-XIX вв.,* Москва, 2004, 368 с. [серия Smaragdos Philocalias, том II; сост. П. Б. Жгун и М. А. Жгун; общ. ред. Д. А. Поспелова и О. А. Родионова; подг. слав, текста П. Б. Жгун и М. А. Жгун; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. опубликована при Русском на Афоне Свято-Пантелеимоновом монастыре].

Великий Патерик или великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция, Москва, 2005, 136 с. [серия Bibliotheca Hesychastica, том I; пер. с др.-греч. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова; вступ. статья А. Л. Хосроева; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. опубликована пустынью Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря Новая Фиваида (Братство святителя Григория Паламы)].

Мар Афрем Нисибинский (прп. Ефрем Сирин), *Юлиановский цикл,* Москва, 2006, 240 с. [серия Smaragdos Philocalias, том III; предисл., пер. с сир., комм, и указ. А. В. Муравьева; научн. ред. Д. А. Поспелова; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. опубликована изд. «Инфорес» и Фондом «Наследие Православного Востока» при участии храма Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках и поддержке Фонда Св. Димитрия Солунского (Братство святителя Григория Паламы)].

Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и монофизитством, Санкт-Петербург, 2007 [серии Византийская философия, т. 1, Smaragdos Philocalias; сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин].

Прп. Максим Исповедник, Письма, Санкт-Петербург, 2007 [серии Византийская философия, т. 2, Smaragdos Philocalias; пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич; предисл. Ж.-К. Ларше].

Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, *Полемика с Акиндином,* Святая гора Афон, 2009, 270 с. [серия Smaragdos Philocalias; издание подготовил А. Г. Дунаев].

Георгий Факрасис, *Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров,* Святая гора Афон, Москва, 2009, 200 с. [серия Smaragdos Philocalias; пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков]