

А. И. Сидоров

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И ЦЕРКОВНЫЕ ДРЕВНОСТИ

ТОМ V

А. И. Сидоров

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И ЦЕРКОВНЫЕ ДРЕВНОСТИ



Рекомендовано к публикации
Издательским Советом
Русской Православной Церкви
ИС Р15-421-1811

А. И. Сидоров

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ И ЦЕРКОВНЫЕ ДРЕВНОСТИ

Том 5

От золотого века
святоотеческой письменности
до окончания
христологических споров

Сибирская Благозвонница
МОСКВА
2017

УДК 230.1
ББК 86.37-4
С 34

Сидоров А. И.
С 34 Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 5: От золотого века святоотеческой письменности до окончания христологических споров. — М.: Сибирская Благозвонница, 2017. — 768 с.

ISBN 978-5-906853-23-3

Православное издательство «Сибирская Благозвонница» выпускает шеститомное собрание трудов известного современного православного ученого-патролога, профессора Московской духовной академии А.И. Сидорова под общим названием «Святоотеческое наследие и церковные древности». Пятый том — «От золотого века святоотеческой письменности до окончания христологических споров» — включает работы, написанные в течение почти двадцати восьми лет — с 1986 по 2014 год. Книга делится на три раздела, каждый из которых посвящается отцам Церкви и церковным писателям — видным представителям древнецерковной письменности и богословия определенного периода: I. Золотой век (IV–V вв.) (свв. Амвросий Медиоланский, Василий Великий и Прокл Константинопольский); II. Церковная жизнь, богословие и философия в VI веке (свт. Григорий Двоеслов, свт. Ефрем Антиохийский, Анастасий I Антиохийский, Феодор Раифский, Феодор Фаранский, Иоанн Грамматик Кесарийский и Иоанн Филопон); III. Монофелитские споры VII века и борьба за Православие (преп. Максим Исповедник и преп. Анастасий Синаит; различные вопросы истории догматической борьбы VII века и богословия этих известных отцов Церкви). Позиция проф. А.И. Сидорова характеризуется православностью взгляда, научностью метода и достаточной мерой популярности в изложении, поэтому предлагаемая читателям книга будет интересна не только преподавателям и учащимся духовных и теологических учебных заведений, но и всем тем, кого интересуют история Церкви и церковного богословия.

ISBN 978-5-906853-23-3

© Сидоров А. И., текст, 2017
© Оформление, Сибирская Благозвонница, 2017

Предисловие к пятому тому

Само название тома «От золотого века святоотеческой письменности до завершения христологических споров» указывает на один из важнейших периодов как истории Церкви, так и истории церковного богословия. По сути дела, данный период можно обозначить в качестве **эпохи**, определившей на многие столетия вперед фундаментальные параметры христианской жизни и культуры на греческом Востоке и на латинском Западе. Объемля хронологически почти четыре века (начало IV — конец VII века), эта эпоха поражает своим разнообразием в единстве. С одной стороны, это великое множество ярких и выдающихся отцов Церкви и церковных писателей, чьи творения составляют многоценную сокровищницу православного Предания, а с другой стороны, внутреннее единство многоликого хора выразителей Православия, своим мощным созвучием заглушающего диссонансы еретических течений. Богословским стержнем, определяющим такое единство, являлось предельно бережное и корректное выражение церковного учения о Лице Господа нашего Иисуса Христа, которое немыслимо было без целомудренного охранения тайны этого учения. Триадология, христология и сотериология неразрывно сплелись в живом единстве такой тайны, где каждое слово, понятие и термин, определяя и отграничивая отдельные нюансы ее, несли на себе отпечатления таинственной невыразимости Богооткровения. Великие отцы Церкви указанной эпохи, органично сочетая в своих творениях кажущиеся антиномии апофатического и катафатического богословия, наметили, вслед за лучшими представителями доникейской ортодоксии, основные вехи *царского пути*, которым и доныне продолжает шествовать Православная Церковь.

В данном томе отсутствует единый и цельный обзор главных тенденций и течений богословской мысли указанной эпохи. Здесь имеются скорее отдельные «шурфы», представленные в статьях разных лет в период протяженностью почти в 28 лет (1988–2015), позволяющие с различных аспектов и на разном уровне глубины уловить некоторые интуиции этих тенденций. Одновременно присутствует и задача показать, что таковые течения никогда не являются безликими, ибо великая сила церковного Предания как раз и заключается в том, что оно проявляется в личности его представителей, своим подвигом смиренномудрия отринувших себялюбивое «эго». Такой подвиг, созвучно сочетающий в себе житие и миросозерцание каждого носителя Истины Православия, позволял им очистить образ Божий в себе, искаженный грехопадением первого человека, и явить подлинный (и каждый раз неповторимый) обоженный лик истинного ученика Господа.

Раздел I «Золотой век (IV–V века)» представлен работами по святителям Амвросию Медиоланскому, Василию Великому и Проклу Константинопольскому. В короткой статье «Золотой век святоотеческой письменности и святой Амвросий Медиоланский как его представитель» дается общее представление об этом важнейшем периоде в истории святоотеческой письменности, его восточных и западных представителях и вкратце — месте среди них свт. Амвросия, его личности и славных деяний на пользу Церкви. В пространной статье «Святитель Василий Великий: жизнь, церковное служение и творения» дается обзор эпохи, жизни и творчества свт. Василия Великого, одного из трех великих отцов-Каппадокийцев, заложивших прочный фундамент всего последующего православного богословия. Работа «Святитель Прокл Константинопольский: жизнь и церковное служение» посвящена менее известному, но оттого не менее славному святому отцу, жившему на излете данной эпохи — в V веке и много сделавшему для победы над ересью Нестория, для

прояснения христологического догмата и для дальнейшего утверждения почитания в Церкви Пресвятой Богородицы.

Раздел II «Церковная жизнь, богословие и философия в VI веке» содержит ряд статей, посвященных этому важному в истории церковной мысли и письменности веку, который стал своего рода предваряющим этапом для так называемого богословского синтеза в трудах святых Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. Первой помещена работа, посвященная свт. Григорию Двоеслову, папе Римскому, «Жизнь и труды святителя Григория Великого (Двоеслова)», в которой подробно рассматривается драматичная эпоха истории Церкви и церковной письменности на Западе в V–VI веках и его личность, а также произведения этого великого отца Западной Церкви. Остальные же статьи данного раздела касаются сложных философско-богословских «сплетений» восточной церковной и христианской мысли данного периода конца V — середины VI века, прежде всего вопросов христологических споров и богословской терминологии, на примере некоторых не широко известных православных богословов, внесших важный вклад в развитие православной христологии и в борьбу с ересью монофизитства. Их имена в названиях статей говорят сами за себя: «Святой Ефрем, патриарх Антиохийский. Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского Собора», «Проблема "единого действия" у Анастасия I Антиохийского (К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров)», «Феодор Раифский и Феодор Фаранский (По поводу одного из авторов "Изборника Святослава" 1073 г.)» и «Иоанн Грамматик Кесарийский (К характеристике византийской философии в VI веке)». Своеобразным «инославным» дополнением к теме, делающим обзор еще более объемным, служит работа об известном монофизитском александрийском богослове и философе «Логика и диалектика Иоанна Филопона».

Наконец, раздел III «Монофелитские споры VII века и борьба за Православие. Преподобный Максим Исповедник, преподобный Анастасий Синаит и святитель Софроний

Иерусалимский» посвящен завершению эпохи христологических споров и напряженной борьбе Православия с ересью монофелитства в лице вышеперечисленных отцов Церкви, среди которых особенно выделяется преп. Максим Исповедник, которому и посвящено большинство статей данного раздела. Основную часть предваряет некоторый документальный обзор эпохи в двух работах: «История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (*Sermo III*) и Псевдо-Анастасия Синаита (*Synopsis de haeresibus et synodis* 18–26)» и «Монофелитская уния по свидетельству "Повествования о делах армянских"». Более обобщенно-«панорамное» продолжение этот обзор получает в статье «Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество», которая также касается жизни, деятельности и творений, и отдельных аспектов богословского наследия этого великого и одного из самых таинственных и глубоких богословов Церкви (статьи «Творческое наследие Максима Исповедника в древней Руси (По материалам "Изборника Святослава» 1073 г.)», «Некоторые аспекты экклесиологии преподобного Максима Исповедника (На материале документов, относящихся к последнему периоду жизни преподобного)», «Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преподобного Максима Исповедника ("Вопросоответы к Фалассию", 61)», «Преподобный Максим Исповедник и его эпоха в изображении Х. Урса фон Бальтазара», «Преподобный Максим Исповедник в изображении Ж.-К. Ларше», «Духовно-нравственные основы экзегезы преподобного Максима Исповедника по "Вопросоответам к Фалассию" (№ 65)»). Завершается раздел обзорной работой о сподвижнике преп. Максима в борьбе против монофелитства «Святитель Софроний Иерусалимский. Его жизнь и церковное служение» и статьей об еще одном, менее известном, но также оставившем важный след в богословии Церкви святом отце, — «Преподобный Анастасий Синаит и его творения».

А.И. Сидоров

РАЗДЕЛ I
ЗОЛОТОЙ ВЕК



ЗОЛОТОЙ ВЕК СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И СВЯТИТЕЛЬ АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ КАК ЕГО ПРЕДСТАВИТЕЛЬ[1]

В истории Церкви, церковной словесности и богословия период от Никейского Собора (325 г.) до Собора Халкидонского (451 г.) занимает исключительное положение. Не случайно он получил устойчивое наименование *золотого века святоотеческой письменности*, будучи одновременно и *золотым веком святоотеческого богословия*[2]. Именно в этот период (а точнее, эпоху – ввиду значительности указанного периода), когда Церковь подверглась мощному натиску ересей (арианской, аполлинаристской, несторианской и зарождающейся монофизитской), соблазнивших немалое число архипастырей, пастырей, монахов и мирян, в лоне Тела Христова, по благодати Божией, появился целый сонм выдающихся святостью и богомудрием мужей, которым Бог даровал преизобильный дар молитвы, слова, мысли и тайнозрения. Они появляются в различных областях христианского мира.

---

[1] Публикуется по: *Сидоров А.И.* Предисловие // *Адамов И.И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 3–12.

[2] На русском языке см. о нем: *Киприан (Керн), архим.* Золотой век Свято-Отеческой письменности. М., 1995; *Скурат К.Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая половина V в.). Учебное пособие по Патрологии. М., 2003.

Так, на греческом Востоке засияли звезды двух великих александрийцев — свт. Афанасия и свт. Кирилла, из которых первый был не только кристально чистый защитник Православия, ниспровергающий все хитросплетения арианствующих, но и мудрый апологет, неутомимый подвижник и добрый архипастырь. Что же касается второго, то обычно в свт. Кирилле видят главным образом несокрушимого борца против несторианства, и хотя в общем это верно, но нельзя оставлять в тени такие важнейшие грани его творчества, как толкования на Священное Писание и проповедничество (не говоря уже об апологетике), где богословский талант этого александрийского святителя раскрылся даже более полно, чем в его полемических трудах. В созвучии с великими александрийцами раздавался и триединый глас не менее великих каппадокийцев: святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, которых поддержал хотя и менее богатый оттенками, но твердый голос свт. Амфилохия Иконийского — ученика св. Василия и одаренного проповедника[1]. В Святой Земле расцвел внешне скромный, но глубокий талант свт. Кирилла Иерусалимского, «защитника апостольского учения», как назвал его блж. Феодорит; по определению отца Георгия Флоровского, он «не был самостоятельным богословом, но был замечательным учителем и свидетелем Истины»[2].

Несколько замечательных отцов Церкви просияло и в Антиохии, хотя здесь дело обстояло не всегда просто. Например, парадоксальна участь свт. Евстафия

[1] Ср. его характеристику: «Если отсутствие глубокого философского анализа догматических вопросов является слабой стороной его сочинений, то, наоборот, точное, чеканное выражение мысли составляет их силу» (*Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. I: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 259).

[2] *Флоровский Георгий, прот.* Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 46.

Антиохийского: соратник св. Афанасия Великого в борьбе с арианством, «он был, по причине широкой образованности, мудрости и красноречия, предметом удивления ученейших и красноречивейших своих современников, равно как и других мужей древности»[1]. Был... а стал одним из «пасынков судьбы», ибо от его многочисленных творений сохранились в основном одни лишь фрагменты. Аналогична участь и Диодора Тарсского — ревностного подвижника и горячего защитника Православия, одного из отцов Второго Вселенского Собора 381 года. Однако не только сочинения этого богослова не сохранились, но он и сам подпал под подозрение как один из предшественников Нестория[2]. Зато, по великой милости Божией, до нас дошли почти все многочисленные труды Златоустого отца, которого Восток и Запад «признали вселенским учителем, величайшим светильником мира, столпом Церкви, светом Истины, трубою Христовою, мудрым истолкователем таин, богоносным и боголюбезным Иоанном»[3]. Мудрый наставник христианского жития, св. Иоанн был не только глубочайшим знатоком Священного Писания и целомудренным толкователем его, но и весьма здравомыслящим догматистом, ясно осознающим пределы человеческого ума в постижении Богооткровенных истин. Во многом его преемником являлся блж. Феодорит Кирский, который, несмотря на искушения полемики со св. Кириллом Александрийским, занимает достойное место среди прочих представителей золотого

[1] *Кудрявцев Н.* Евстафий Антиохийский // Отд. оттиск из Богословского Вестника. Сергиев Посад, 1910. С. 1.

[2] Данное подозрение Н. Фетисов называет «одним из примеров грустного научного суеверия». Подробно см.: *Фетисов Н.* Диодор Тарский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 227–283.

[3] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. II. М., 1996. С. 226–227.

века. Один из крупнейших христианских экзегетов, яркий полемист, подвижник, историк Церкви и замечательный богослов, «Феодорит навсегда остался в Церкви с наименованием "блаженного" и учителя. Как с Халкидонского Собора он вышел православным, так и после тяжелого и небеспристрастного искуса в VI веке, чрез сто лет после кончины, он, по определению вселенского суда, сохранил за собою честь догматического авторитета; наряду с великими светилами вселенной его превозносили, превозносят и будут превозносить *как мужа божественного, как учителя великого, как незыблемый столп Православия*»[1]. В восточной части Сирии, входящей в пределы Персидской державы, где преобладал сирийский язык, творил на нем, помимо весьма своеобразного христианского писателя Афраата Персидского Мудреца, создавшего на сирийском языке так называемые тахвиты (числом 23), и чудный Ефрем Сирин. Поэт-богослов и незаурядный мыслитель[2], он и в жизни своей, и в своих творениях являл высокий образец следования Христу. Примечательно, что св. Ефрем Сирин был также и одним из представителей монашеской письменности, которая пышным цветом расцвела в эпоху золотого века. Среди многих творцов этой письменности можно указать в первую очередь преп. Макария Египетского, этого «богомудрого паломника Истины», по выражению преп. Иустина Поповича[3]. Находки большого

[1] *Глубоковский Н.Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. I. М., 1890. С. 349.

[2] В данном случае мы не совсем согласны с характеристикой отца Георгия Флоровского: «Менее всего он был мыслителем. Он оставался лириком и в своем богословии, певчем и певучем» (*Флоровский Георгий, прот.* Указ. соч. С. 222). «Лиризм» нисколько не является препятствием для глубины богословской мысли, чему ярким примером могут служить как св. Григорий Богослов, так и преп. Симеон Новый Богослов.

[3] См.: *Преп. Иустин Попович.* Путь богопознания // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. I. М., 2004. С. 237.

количества новых его творений, помимо широко известных «Духовных бесед», показывают чистоту Богомыслия и духовного опыта этого замечательного отца Церкви. И какие бы споры ни велись вокруг «проблемы авторства» его творений («проблемы», в основном выдуманной и искусственно раздутой внецерковными и антицерковными исследователями), эти творения, несомненно, составляют одну из лучших частей золотого фонда святоотеческого наследия. Среди прочих представителей монашеской письменности рассматриваемой эпохи можно указать на авву Евагрия Понтийского, строгого и ревностного подвижника и изысканного «любомудра в пустыне», судьба которого также парадоксальна: стяжавший известность среди современников как один из благодатных египетских старцев, он после смерти, вместе с Оригеном и Дидимом Слепцом, был осужден как еретик. Однако несмотря на это, замечательные по своей тайнозрительной глубине и удивительному знанию стратегии и тактики духовной брани, сочинения Евагрия как под его собственным именем, так и под именем преп. Нила Синайского вошли в известное «Добротолюбие» — сокровищницу святоотеческого опыта. Нельзя не упомянуть помимо преп. Марка Подвижника также и блж. Диадоха Фотикийского — малоизвестного подвижника и епископа, который в своих сравнительно немногочисленных, но драгоценных по духовной мудрости творениях «выступает как свидетель и выразитель отеческого Предания»[1].

Расцвет церковной письменности и церковного богословия охватил и западную часть христианского мира. Первым представителем золотого века здесь можно считать «западного Афанасия» — св. Илария Пиктавийского, который подвизается на поприще догматического богословия, истолкования Священного Писания

[1] *Скурат К.Е.* Великие учители Церкви. Клин, 1999. С. 53.

и проповедничества. «Слава о нем как о доблестном исповеднике и богослове, установившаяся у его современников, перешла в историю: и уже ближайшие к нему по времени знаменитые церковные деятели, каков, например, был блж. Августин, увенчали его память такими эпитетами: "сильнейшего защитника кафолической Церкви против еретиков, вселенского и славного учителя кафолической Церкви, — мужа, в изъяснении Писаний и в раскрытии догматов авторитетного"»[1]. Чуть позднее на церковно-исторической сцене является св. Амвросий Медиоланский, а еще позднее — блж. Иероним Стридонский. Прирожденный филолог, искренний почитатель изящной словесности, он стал монахом и ревнителем христианских аскетических идеалов. В личности и мировоззрении блж. Иеронима порой встречаются противоречия[2], но они, тем не менее, органично уживались в нем. Догматические споры, столь волновавшие христианское общество в IV–V веках, мало затрагивали блж. Иеронима, что, впрочем, не мешало ему принимать участие в них. Стихией этого ученейшего мужа была словесность: его перевод Священного Писания на латинский язык, знаменитая «Вульгата», став впоследствии богослужебным текстом Западной Церкви, определила многие параметры всей западной христианской культуры. Естественно, что такой перевод требовал от переводчика помимо таланта и серьезных знаний во многих областях человеческого ведения: филологии, истории, богословия и т. д., и блж. Иероним в этом плане превосходил многих своих

[1] *Орлов И.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийскаго. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. С. LVIII.

[2] Их, правда, иногда преувеличивают; см., например высказывание о духовном облике Иеронима — в нем «так странно сочетались аскетизм и тонкие вкусы, научность и поэзия, озлобленность и нежность, ненависть к миру и любование им» (*Диесперов А.* Блаженный Иероним и его век. М., 2002. С. 109).

западных современников[1]. Широко был он известен и как толкователь Священного Писания, хотя в своих толкованиях блж. Иероним во многом зависел от экзегезы Оригена, сочинения которого он также переводил на латинский язык. Наконец, «Вифлеемский отшельник», как называли его, выступал горячим защитником монашества и его идеалов против тех критиков аскетизма, которые уже появились среди западных христиан (Иовиниан и др.). Современником «Вифлеемского отшельника» был блж. Августин, в творчестве которого золотой век святоотеческой письменности достиг на Западе высшей точки развития. Общепризнано, что личность и миросозерцание блж. Августина, оказавшегося на переломе двух эпох — античной и средневековой, является во многом средоточием западного христианства[2]. По своей литературной плодовитости

[1] См.: «Даже великий Августин, похоже, испытывал благоговение перед огромными познаниями Иеронима в Библии. Хотя и считая нужным неоднократно выражать несогласие с вифлеемским ученым монахом, Августин, тем не менее, — не из ложной скромности, но из простой честности — писал ему: "Я не обладаю столь великим знанием Божественного Писания, как ты, и даже не мог бы обладать таким знанием, какое вижу у тебя"» (*Мецгер Б.М.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. М., 2002. С. 357).

[2] См., например, характеристику: «В своей личной жизни и в своих творениях он был одинаково восторженным проповедником и поборником тех двух начал, на которых зиждился наступивший период истории, — принципа аскетизма и веры в Церковь как высшую руководительницу человечества. Таким образом, Августин стал одним из главных строителей средневекового мировоззрения» (*Герье Н.* Блаженный Августин. М., 2003. С. 10). Также: «Августина признают (Гарнак) как бы центром в истории религиозного развития Запада, насколько он, с одной стороны, сосредотачивает в себе особенности западного христианства, которые можно было отчасти наблюдать и в предшествовавших ему представителях этого христианства, с другой — определяет своим влиянием дальнейшую его историю в области богословской мысли и религиозно-нравственной настроенности» (*Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на Западе в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 129–130).

он превосходит всех предшествующих западных христианских писателей, живших до него, охватывая своим умственным взором почти все области христианского вероучения. Догматист, полемист, философ, экзегет, проповедник и учитель христианской нравственности, блж. Августин, обладая горячим темпераментом, в пылу полемики впадал и в крайности, как то было, например, с его вызвавшим столько нареканий учением о первородном грехе, — именно эти крайности, существенным образом исказившие чистоту христианской веры, вызывали и вызывают весьма настороженное отношение к Августину в Православии[1]. Правда, как верно отмечается, блж. Августин «был не слишком логичен в своих построениях. Следуя пастырским нуждам, он забывал о своих теориях и становился реалистом»[2].

Среди сонма перечисленных выдающихся отцов золотого века св. Амвросий Медиоланский является,

[1] Поэтому «западное богословие, основанное на учении блж. Августина, как на краеугольном камне, считает Августина столпом Церкви, исключительным гением среди святых отцов и ставит его на первое место после апостола Павла по его значению для западной Церкви; но на восточную Церковь Августин всегда производил двойственное впечатление, вызывая, с одной стороны, удивление силою своей мысли и важными заслугами для Церкви в борьбе с ересями, особенно пелагианством, а с другой — недоумение странностью некоторых своеобразных мыслей. Своеобразные частные мнения встречались и у святых отцов восточной Церкви, и Церковь не осуждала за них святых отцов, но и не принимала самих мнений. Но своеобразные, странные для восточного христианина мнения Августина столь существенным образом вошли в его догматическую систему, придали последней столь своеобразную окраску, что восточная Церковь не нашла возможным причислить Августина к лику святых отцов, именует его лишь блаженным, каковое название в древней Церкви прилагалось ко всем уважаемым церковным деятелям и вообще благочестивым людям» (*Кремлевский А.* Первородный грех по учению блж. Августина Иппонскаго. СПб., 1902. С. 15).

[2] *Мейендорф Иоанн, прот.* Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2002. С. 282.

безусловно, одним из наиболее достойных. Сама жизнь его, римского аристократа и весьма влиятельного сановника, ставшего, по воле Божией и могущественному Промыслу Божиему, епископом, обнаруживает удивительную чистоту и цельность, благодаря чему «энергичный, прозорливый и ровный, благородный Амвросий»[1] стал управителем Церкви и заботливым архипастырем. Благородство, наверное, являлось одной из наиболее ярких черт личности Медиоланского святителя, которая производила неизгладимое впечатление на современников. Блж. Августин, испытавший воздействие этой благородной личности и под влиянием Миланского архипастыря сделавший решительный шаг в сторону религии Христовой, так описывает свою встречу с ним: «Я приехал в Медиолан к епископу Амвросию, к одному из лучших людей, известных по всему миру, благочестивому служителю Твоему, чьи проповеди неустанно подавали народу Твоему "тук пшеницы Твоей, радовали маслом, опьяняли трезвым вином". Ты привел меня к нему без моего ведома, чтобы он привел меня к Тебе с моего ведома. Этот Божий человек отечески принял меня и приветствовал мое переселение по-епископски. Я сразу полюбил его, сначала, правда, не как учителя Истины, найти которую в Твоей Церкви я отчаялся, но как человека ко мне благожелательного»[2]. Дружественных отношений между двумя замечательными святителями по ряду причин не сложилось[3], но, тем не менее, Медиоланский епископ

[1] *Карсавин Л.П.* История европейской культуры. I: Римская империя, христианство и варвары. СПб., 2003. С. 165.

[2] *Блж. Августин Иппонский.* Исповедь. V, 13 // *Блаженный Августин.* Исповедь / Перевод с латинского М. Сергеенко. М., 1992. С. 137–138.

[3] См.: «Августину не удалось завязать дружественных отношений с Медиоланским епископом и раскрыть перед ним душу в интимной беседе. Амвросий влиял на Августина не как близкий друг или внимательный собеседник, а как общественный деятель, личные чувства

дал мощный толчок духовному развитию будущего епископа Иппонийского. И блж. Августин не был в данном случае явлением исключительным, ибо св. Амвросий являлся властителем дум многих западных христиан (и в том числе матери блж. Августина — святой Моники).

Что же касается св. Амвросия как церковного писателя и богослова, то следует помнить, что хиротония во епископа была столь неожиданной для самого св. Амвросия, что он, не пройдя предварительной подготовки, вынужден был обстоятельствами стать дидаскалом (ибо учительское служение было неразрывно связано в это время и в последующие века со служением архиерейским). О себе самом он пишет так: «Я, будучи взят на священство непосредственно от трибунала и магистратуры (*de tribunalibus atque administrationis infulis*), стал учить вас тому, чему и сам еще не научился. Таким образом и вышло, что я начал учить (других) прежде, чем научился (сам). Поэтому мне одновременно надо и учиться, и учить»[1]. Это «учение» св. Амвросия было, судя по всему, многоплановым: и через общение с духовно-опытными людьми, и «литургическое» — через богослужение, и через молитву, и через чтение — Священного Писания и творений предшествующих церковных писателей. О последнем весьма показательное свидетельство оставил блж. Августин: когда

которого по большей части остаются неизвестными для тех, перед кем он выступает. Возникновению близости между Амвросием и Августином мешала прежде всего значительная разница в возрасте (почти четырнадцать лет), а затем обремененность епископа практическими обязанностями своего служения, не оставлявшими досуга для дружеских излияний, и, наконец, различие характеров» (*Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. II: Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 120).

[1] «Об обязанностях священнослужителей» (*De officiis ministrorum*), творение св. Амвросия Медиоланскаго / Перевод с латинскаго языка Гр. Прохоровым под редакцией профессора Казанской Духовной Академии Л. Писарева. М.; Рига, 1995. С. 35.

с Амвросием не было людей, «то в этот очень малый промежуток времени он восстанавливал телесные силы необходимой пищей, а чтением — духовные. Когда он читал, глаза его бегали по страницам, сердце доискивалось до смысла, а голос и язык молчали. Часто, зайдя к нему (доступ был открыт всякому, и не было обычая докладывать о приходящем), я заставал его не иначе, как за этим тихим чтением. Долго просидев в молчании (кто осмелился бы нарушить такую глубокую сосредоточенность?), я уходил, догадываясь, что он не хочет ничем отвлекаться в течение того короткого времени, которое ему удавалось среди оглушительного гама чужих дел улучить для собственных умственных занятий»[1]. Получив хорошее светское образование и зная греческий язык, Медиоланский епископ много читал греческих писателей — как сочинения Филона Александрийского, так и церковных авторов — Оригена, святых Афанасия Великого, Василия Великого и др., многому научаясь у них, особенно в экзегезе. Именно область толкования Священного Писания (так же как и область нравственно-аскетического учения) была наиболее близка духовным и умственным интересам Миланского архипастыря, — и в этих двух областях христианского вероучения и расцвел наиболее ярко его талант церковного писателя и богослова.

Один из русских исследователей его творчества отзывается о нем так: «Изучив восточных отцов, св. Амвросий не пошел дальше их, а равным образом не создал на Западе своей школы, ни даже литературного направления, несмотря на всю многочисленность своих сочинений. В этом случае ему недоставало самостоятельности и оригинальности. Может быть, это легко объясняется обстоятельством, что он не был способен к спекулятивному

[1] *Блж. Августин Иппонский.* Исповедь. VI, 3 // *Блаженный Августин.* Исповедь. С. 146.

мышлению, его ум был направлен на разрешение жизненно-практических вопросов, его дух больше интересовала область морали. В этом случае Амвросий остался римлянином, который не питал, вопреки грекам, особенного расположения к отвлеченному мышлению, сосредотачивая свое внимание почти исключительно на вопросах дня и дела»[1]. Как кажется, подобная характеристика довольно сильно искажает «мировоззренческий лик» св. Амвросия, делая из него «сугубого моралиста», ибо на самом деле он был достаточно серьезным и разносторонним христианским мыслителем. Более отвечает истине, на наш взгляд, следующая характеристика, данная уже одним западным ученым: «Св. Амвросий был для Запада почти тем же, чем Василий Великий на Востоке. Оба они были великим церковным деятелями, оба были людьми высоких духовных стремлений, осуществлявшихся ими с энергическою настойчивостью, оба обнаруживали любовь к власти, соединявшуюся со способностью к управлению, оба отличались известным величием внешности и — можно сказать — некоторым магнетическим влиянием, оба были безбоязненными защитниками Православия против ариан и императоров, принявших арианскую ересь, оба произвели глубокое впечатление на Церковь, хотя и более своею жизнью, чем своими творениями. Они знали и уважали друг друга. В спокойной важности и совершенной прямоте Амвросий превосходил своего великого современника, хотя он был гораздо ниже великого епископа Кесарийского по глубине и самобытности мысли. Василий признавал в Амвросии сродный себе характер, и Амвросий значительно пользовался творениями Василия. Западная Церковь на целое столетие получила отпечаток его внушительного характера, и следы его

[1] См. предисловие Г. Прохорова к уже указанному переводу «Об обязанностях священнослужителей», с. 17.

церковных воззрений встречаются у многих выдающихся деятелей последующего времени»[1]. Впрочем, любые характеристики высвечивают, как правило, лишь какую-то часть духовного облика той или иной личности, а тем более личности великой, какой и был, вне всякого сомнения, св. Амвросий. Его творения являют собой зрелые плоды золотого века святоотеческой письменности на Западе, то есть того периода, о котором русский патролог сказал: «Церковная богословская наука не знает другого периода, который по широте и возвышенности мысли, глубине ее содержания, идейному богатству и разнообразию воззрений и энергии богословского творчества мог бы сравниться с тем, что она пережила в IV и V веках. В ее истории это время составляет эпоху, оставившую неизгладимые следы, и богословская письменность его по справедливости является идеалом истинной церковно-богословской науки. Все последующие за этим периодом поколения церковных богословов останавливаются пред ним в благоговейном изумлении, почитают священной обязанностью тщательное изучение творений великих отцов и учителей Церкви, из богатой сокровищницы их почерпывают назидание в правой вере и подлинно христианской жизни»[2].

---

[1] *Фаррар Ф.В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Т. II. М., 2001. С. 94–95.

[2] *Сагарда Н.И.* Древнецерковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.) — ее главнейшие направления и характерные особенности // Творения блаженного Феодорита Кирского. Приложение. М., 2003. С. 713.

СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ. ЖИЗНЬ, ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ И ТВОРЕНИЯ[1]

1. Жизнь и церковное служение

Ранние годы
Становление личности св. Василия

Родился святитель около 330 года в Кесарии Каппадокийской в состоятельной христианской семье. Его дед по матери, вероятно, претерпел мученическую кончину при гонениях начала IV века, а дед по отцу и бабка (Макрина Старшая) во время гонений при Максимине Дайе семь лет скрывались в лесах Понта от преследований язычников. Св. Григорий Богослов в «Надгробном слове Василию»[2] пишет: «Они убегают в один лес на понтийских горах (а таких лесов у них много, и они глубоки

---

[1] Публикуется по: *Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. С. 12–90.

[2] Здесь и далее в главе I цитируется в русском переводе: *Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский.* Творения: В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1, 2). С. 510–552 (далее — *Свт. Григорий Богослов.* Творения). Греческий текст (и примечания к нему): *Grégoire de Nazianze.* Discours 42–43 / Ed. par J. Bernardi // Sources chrétiennes. № 384. Paris, 1992. P. 116–307. Учитывается также и старое издание, содержащее ряд ценных комментариев: *Grégoire de Nazianze.* Discours funèbres / Ed. par F. Boulenger. Paris, 1908. P. 74–114.

и простираются на большое пространство), убегают, имея при себе весьма немногих спутников в бегстве и служителей к пропитанию. Другие станут удивляться частью продолжительности бегства, которое, как говорят, было весьма долговременно, длилось до семи лет или даже несколько больше, частью роду жизни людей, живших в довольстве, скорбному и, как вероятно, непривычному бедствованию их на открытом воздухе от стужи, жары и дождей, пребыванию в пустыне, вдали от друзей, без сообщения и сношения с людьми, что увеличивало злострадания видевших себя прежде окруженными многолюдством и принимавших от всех почитание (*τοῖς ὑπὸ πολλῶν δορυφορουμένοις καὶ τιμωμένοις*)[1]».

Макрина Старшая была духовным чадом св. Григория Чудотворца, сделавшего чрезвычайно много для распространения христианства в Малой Азии (Неокесарии). Сам св. Василий Великий позднее писал к неокесарийцам (Письмо 204, 6): «О вере же моей какое доказательство может быть яснее того, что воспитан я бабкою, блаженною женою, которая по происхождению ваша. Говорю о знаменитой Макрине, от которой заучил я изречения блаженнейшего Григория, сохранявшиеся до нее по преемству памяти, и которые и сама она соблюдала, и во мне еще с малолетства напечатлевала, образуя меня догматами благочестия (*τοῖς τῆς εὐσεβείας δόγμασιν*[2] — "православными догматами")»[3]. Это имело в дальнейшем большое значение

[1] *Букв.*: «тех, которые были [прежде] окружены почитателями (видимо, типа клиентов. — *А. С.*) и телохранителями (копьеносцами. — *А. С.*)». Это указывает на очень высокий социальный статус предков святителя.

[2] Греческий текст посланий св. Василия цитируется по изданию: *Saint Basil.* The Letters / With the English translation by R.J. Deferrari. Vol. I–IV. London; New York, 1926–1934.

[3] Здесь и далее письма свт. Василия Великого цит. по: *Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения:

для формирования богословских взглядов св. Василия[1]. Вскоре после гонений муж Макрины Старшей умер, а его сын, Василий Старший, женился на преп. Емилии[2].

В 2 т. Т. 2. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 3, 4). В сносках приводится общепринятая в науке нумерация писем и глав (через запятую) по изданиям «Патрологии» Миня.

[1] См. на сей счет вполне справедливое наблюдение Н.И. Сагарды: «Если принять во внимание, что сам св. Василий Великий выразительно подчеркивает, что он не переменял впоследствии мыслей о Боге, какие прежде имел, но что в нем возрастало то понятие о Боге, которое он приобрел с детства от блаженной матери своей и бабки Макрины, потому что с раскрытием разума он не менял одно на другое, но усовершал ими преподанные ему начала, — то этим само собою уже устанавливается, как несомненное, влияние богословских воззрений св. Григория на Василия Великого. Но так как и св. Григорий Нисский, брат Василия Великого, находился под теми же воздействиями и, кроме того, испытал на себе влияние св. Василия Великого, а св. Григорий Богослов, бывший в тесной дружбе со св. Василием, также знал символ св. Григория Чудотворца, то для нас будет совершенно очевидной основательность того мнения, что уверенность, с какою выступают великие каппадокийские богословы, и убеждение их в том, что их воззрения развились у них путем естественного процесса, могут быть объяснены только в том случае, если по достоинству будет оценен факт, что они находились под влиянием могущественной местной традиции, что их богословие имело корни в почве их родной страны и что живое предание связывало их с высокоуважаемым авторитетом доникейского периода, св. Григорием Чудотворцем, значение которого в области богословия нельзя считать угасшим даже и в IV веке» (*Сагарда Н.И.* Святый Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский: Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1915. С. 632–633).

[2] Св. Григорий Нисский в «Послании о жизни святой Макрины» (гл. 2) пишет: «Мать ее (Макрины Младшей. — *А.С.*) была столь добродетельной, что во всем руководствовалась Божиим повелением и так сильно стремилась к чистой и непорочной жизни, что и брак не избрала бы по своей воле. Но поскольку она была круглой сиротой, а в пору юности цвела такой красотой телесной, что молва о ней побуждала многих искать ее руки, возникла угроза, что если она не соединится с кем-либо по доброй воле, то ей придется вынести какое-нибудь нежелательное оскорбление, потому что обезумевшие от ее красоты уже

Василий Старший был преподавателем риторики, а позднее (наверное, незадолго до кончины, последовавшей где-то в 341–345 годах) его рукоположили во пресвитера. Благочестивый брак был счастливым и плодоносным: от него родились четыре сына и пять дочерей (или шесть дочерей, ибо точное число детей от брака Василия Старшего и Емилии остается неизвестным). Старшая из детей, Макрина Младшая, названная так в честь своей бабки[1] и рано избравшая путь аскетического жития, была сначала главной помощницей матери, а потом стала играть роль своего рода «духовной наставницы» всей семьи, оказав сильное влияние и на св. Василия[2]. Прочие сестры, судя по всему, благополучно вышли замуж, и память церковная о них

готовы были решиться на ее похищение. По этой причине, избрав человека известного и уважаемого за безупречность поведения (*τὸν ἐπὶ σεμνότητι βίου γνωριζόμενόν τε καὶ μαρτυρούμενον*) — то есть того человека, возвышенность и благочестие жизни которого были засвидетельствованы всеми, — она нашла в нем защитника своей жизни». Это сочинение цитируется по переводу: *Святитель Григорий Нисский.* Послание о жизни святой Макрины / Предисловие, перевод и комментарии Т.Л. Александровой. М., 2002. С. 17. Греческий текст: *Grégoire de Nysse.* Vie de sainte Macrine / Ed. par P. Maraval // Sources chrétiennes. № 178. Paris, 1971.

[1] Св. Григорий Нисский пишет: «Некогда же всеми почитаемой в нашей семье была другая Макрина, бывшая матерью моего отца и прославившаяся исповеданием Христа во время гонений, в честь которой и была названа родителями девочка» (Там же).

[2] Св. Григорий Нисский пишет так: «Несмотря на то что она столкнулась с его (Василия. — *А. С.*) самомнением по поводу своего ораторского дара, и пренебрежением ко всем принятым правилам, и надменным сознанием превосходства над всеми славными людьми провинции, она с такой быстротой направила его на стези истинного любомудрия (*πρὸς τὸν τῆς φιλοσοφίας σκοπὸν ἐπεσπάσατο* — "привлекла к цели любомудрия", то есть к идеалу монашеской жизни), что он, оставив все мирское тщеславие и презрев тягу к ораторским успехам, сам сделался сторонником той же трудовой и самостоятельной жизни и совершенным нестяжанием стал уготавливать себе беспрепятственный путь к добродетели» (Там же. Гл. 6). Кстати, сам св. Василий о своей сестре и ее влиянии умалчивает.

умалчивает. Из братьев после св. Василия (он был вторым ребенком в семье) родился Навкратий, о котором св. Григорий Нисский пишет, что он «природной одаренностью и телесной красотой, силой, и ловкостью, и способностями» выделялся «среди прочих». «Достигнув двадцать второго года жизни, он представил на суд публики речи собственного сочинения, после исполнения которых весь театр сотрясался от бурного одобрения слушателей. Однако велением Промысла Божиего он презрел все, чем занимался, и удалился от мира для жизни уединенной и нестяжательной; удалился в некоем сильном порыве духа, не взяв с собой ничего, кроме себя». Проведя в подвижнических трудах пять лет, Навкратий внезапно погиб на охоте — его преждевременная кончина принесла невыразимую скорбь матери и всей семье[1]. Третьим братом был св. Григорий Нисский, а четвертым — св. Петр, ставший впоследствии епископом Севастийским[2]. Таким образом, семья св. Василия была, несомненно, выдающейся.

---

[1] *Святитель Григорий Нисский.* Послание о жизни святой Макрины. Гл. 8–9. Как констатирует П. Мараваль в своем примечании к указанному изданию (см. сноску 6), обстоятельства смерти Навкратия достаточно темные (*Grégoire de Nysse.* Vie de sainte Macrine. P. 170–171).

[2] Св. Григорий Нисский пишет о Петре: «Он был последним отпрыском родителей, одновременно названным и сыном, и сиротой. Ибо как только он появился на свет, отец ушел из жизни. И тогда старшая из сестер, о которой наш рассказ, забрав его, малое время после самого рождения питавшегося от сосцов у кормилицы, стала вскармливать сама и дала ему наилучшее воспитание, с младенчества приохотив к священным наукам, с тем чтобы не дать его душе уклониться во что-либо суетное. И став мальчику всем: отцом, учителем, детоводителем, матерью, советчицей во всяком добром деле, она вырастила его таким, что он еще прежде, чем вышел из детского возраста, еще в цветущую пору нежного отрочества, уже устремился к высокой цели любомудрия и по природной одаренности приобрел навык во всяком ручном ремесле, без руководителя в совершенстве осваивая любое дело, обучение которому обычно дается с трудом и со временем. При этом он пренебрегал погоней за внешними знаниями (τῆς περὶ τοὺς ἔξωθεν τῶν λόγων ἀσχολίας),

Сам будущий святитель, вероятно, в детстве воспитывался своей бабкой — Макриной Старшей, унаследовав от нее многие лучшие черты христианского благочестия. Затем его воспитанием (в Неокесарии) занялся отец — Василий Старший. По словам св. Григория Богослова, «под сим руководством чудный Василий обучается делу и слову, которые вместе с ним возрастают и содействуют друг другу». Затем, после ранней смерти отца, св. Василий отправляется (видимо, около 346 года) в Кесарию Каппадокийскую для продолжения своего образования[1]. В Малой Азии Кесария была одним из главных центров образования, и не случайно св. Григорий Богослов называет ее «митрополией наук» («митрополией словесности» — *λόγων μητρόπολιν*); в ней, судя по всему, хорошо было поставлено преподавание риторики. Здесь молодой Василий сразу проявляет необычайные способности и, по свидетельству того же св. Григория Богослова, становится вскоре «риторомъ между риторами еще до кафедры софиста, философом между философами еще до выслушивания философских положений (*πρὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ δογμάτων*), а что всего важнее, иереем для христиан еще до священства». Чуть далее Григорий добавляет: «Главным его занятием было любомудрие, то есть отрешение от мира, пребывание с Богом, по мере того как чрез дольнее восходил он к горнему, а посредством непостоянного и скоропреходящего приобретал постоянное и вечно пребывающее». Судя по этой характеристике, основной целью молодого

считая достаточным учителем во всякой благой науке природный разум, и так, всегда беря пример с сестры и считая ее образцом всего доброго, в такой степени преуспел в добродетели, что своими достижениями на этом поприще казался ничуть не меньше великого Василия» (*Святитель Григорий Нисский.* Послание о жизни святой Макрины. Гл. 12).

[1] Св. Григорий Богослов сообщает: «Тогда поспешает он в Кесарию для поступления в тамошние училища» (*Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 13 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 516).

Василия было стяжание высшего любомудрия, то есть стяжание Премудрости Божией. Но путь к ней был еще достаточно долгим. Из Кесарии юноша отправляется в Константинополь, где пробыл сравнительно недолго, а затем перебирается в Афины, «обитель наук», по выражению св. Григория Богослова, где остается уже на длительный срок: 349–355 годы[1]. Здесь он теснейшим образом сдруживается со св. Григорием Богословом (с которым, возможно, познакомился еще в Кесарии)[2]. Вероятно, при первом знакомстве с этим городом и его учителями св. Василия постигло разочарование, ибо его друг говорит: «Когда, надеясь великого, вдруг получаем ожидаемое, тогда кажется сие нам ниже составленного мнения. И Василий подвергся сей же немощи, сделался печален, стал скорбеть духом и не мог одобрить сам себя за приезд в Афины, искал того, на что питал в себе надежды, и называл Афины обманчивым блаженством». Однако благодаря увещаниям друга это состояние довольно быстро прошло, да и дружба с Григорием приносила Василию велие утешение[3]. Сам Григорий свидетельствует: «Нам известны были две дороги: одна — это первая и превосходнейшая, вела к нашим

[1] Эта датировка приводится в кн.: *Rousseau Ph.* Basil of Caesarea. Berkeley; Los Angeles; London, 1998. P. 28.

[2] Сам св. Григорий по этому поводу говорит: «Афины приняли нас, как речной поток, — нас, которые, отделяясь от одного источника, то есть от одного отечества, увлечены были в разные стороны любовью к учености и потом, как бы по взаимному соглашению, в самом же деле по Божию мановению, опять сошлись вместе. Несколько прежде приняли они меня, а потом и Василия, которого ожидали там с обширными и великими надеждами; потому что имя его, еще до прибытия, повторялось в устах у многих» (*Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 15 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 518).

[3] См. у св. Григория: «Когда же, по прошествии некоторого времени, открыли мы друг другу желания свои и предмет оных — любомудрие, тогда уже стали мы друг для друга всё — и товарищи, и сотрапезники, и родные» (*Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 18 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 520).

священным храмам и к тамошним учителям; другая — это вторая и неравного достоинства с первою, вела к наставникам наук внешних. Другие же дороги — на праздники, в зрелища, в народные стечения, на пиршества — предоставляли мы желающим». Оба друга здесь явно отличались от общего настроя большинства учащихся[1]. И опять св. Василий явил свою даровитость: «Каждую науку изучил он до такого совершенства, как если бы не учился ничему другому. У него не отставали друг от друга и прилежание, и даровитость, в которых знания почерпают силу». В результате он стал словно «нагруженным ученостью кораблем», насколько то может вместить человеческая природа. Пора было возвращаться на родину, что и произошло в 355 или 356 году. Возможно, путь туда лежал через Антиохию, где оба молодых человека посещали лекции известного ритора Ливания. На сей счет имеется свидетельство Сократа Схоластика о них: «Проводя первую свою молодость в Афинах, оба они слушали процветавших тогда софистов Имерия и Проэресия, а потом в Антиохии Сирийской посещали Ливания и глубоко изучили риторику»[2]. Сохранившиеся несколько писем св. Василия к этому известнейшему

[1] См.: «Приток огромного числа учащихся, порой из самых отдаленных провинций Империи, создает там характерную атмосферу Латинского квартала: это обычная молодежь, буйная и недисциплинированная, доставляющая беспокойство имперской полиции и законодателям; беззаботная и порой легкомысленная: они тратят время на игры в мяч, они страстно увлечены и другими зрелищами, они придумывают глупые розыгрыши... Понятно, что все это не могло происходить без некоего оттенка безнравственности, но не следует слишком плохо думать об учащихся Поздней Империи. В стороне от повес были порядочные юноши, исполненные благочестия и добродетели: тому пример св. Григорий Назианзин и св. Василий в IV веке в Афинах, Захарий Схоластик и Север Антиохийский в конце V века в Бейруте» (*Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция). М., 1998. С. 301–302).

[2] См.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. IV, 26 // *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. С. 194. Это же свидетельство повторяется и у Созомена.

ритору-язычнику показывают, что добрые чувства к своему учителю святитель сохранил на всю жизнь[1]. Впрочем, существует некоторая неясность относительно того, когда будущий святитель учился у Ливания. Возможно, что он приезжал (вместе с другом Григорием) к этому ритору в Антиохию, а затем опять возвратился на какое-то время в Афины, но можно предполагать и то, что с Ливанием св. Василий познакомился еще в бытность свою в Константинополе, где Ливаний одно время также преподавал. Но в целом это вопрос довольно темный в биографии св. Василия.

Окончательный отъезд из Афин он сам объясняет следующим образом в письме к Евстафию Философу (то есть епископу Евстафию Севастийскому): «По молве о твоей философии оставил я Афины, презрел все тамошнее. С такою поспешностью проехал город на Геллеспонте (то есть Константинополь. — *А. С.*), с какою ни один Улисс не бежал от пения сирен. С удивлением, правда, взирал

[1] В одном из них (письмо 339) он, например, говорит: «А я теперь, чудный мой, беседую с Моисеем, с Илиею и с подобными им блаженными мужами, которые пересказывают мне свои мысли на грубом языке, — и что у них занял, то и говорю; все это верно по мыслям, но не обделано по слогу, как видно и из самого сего письма. Ибо если и выучился я чему у вас, то забылось это со временем» (*Свт. Василий Великий.* Письмо 339 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 934). Имеются также и послания Ливания к св. Василию. Правда, подлинность этой переписки иногда подвергалась сомнению некоторыми западными «гиперкритиками», однако здравомыслящие исследователи не поддерживают такой излишний критицизм (по крайней мере, относительно значительной части переписки). О том, что св. Василий учился у Ливания, свидетельствует св. Григорий Нисский (сам также ученик Ливания), который в письме к этому известному ритору называет старшего брата («удивительного Василия») учеником Ливания (*τοῦ σοῦ μὲν μαθητοῦ*), а своим «отцом и братом». См. текст и примечание: *Grégoire de Nysse.* Lettres / Ed. par P. Maraval // Sources chrétiennes. № 363. Paris, 1990. P. 198–199; рус. пер.: *Свт. Григорий Нисский.* Письмо 13, 4 // *Свт. Григорий Нисский.* Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 275.

на Азию, но поспешал к митрополии всех красот (то есть к Кесарии Каппадокийской. — *А. С.*). Когда же прибыл на родину и, поискав, не нашел там тебя — великое кое для меня приобретение, с этого времени было у меня уже много разных причин, служивших неожиданным препятствием. Непременно надобно было или сделаться мне больным и потому не видаться с тобою, или не иметь возможности ехать вместе, когда отправлялся ты на Восток, а наконец, когда, перенеся тысячи трудов, достиг я Сирии, и там не свидеться с философом, который отбыл к египтянам. Опять надобно было отправляться в Египет, совершить путь дальний и трудный, но и здесь не получить, чего домогался». Это высказывание св. Василия взято из его первого письма, которое датируется 357 годом и написано в Александрии[1]. Евстафий был известным подвижником, одним из родоначальников монашеского движения в Малой Азии, который оказал на св. Василия, как и на всю его семью, большое влияние (позднее они разошлись по серьезному догматическому вопросу о Святом Духе)[2]. Таким образом, данное послание показывает, что

[1] См.: *Saint Basile.* Lettres. T. 1 / Ed. par Y. Courtonne. Paris, 1957. P. 3; *Свт. Василий Великий.* Письмо 1 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 441.

[2] См.: *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998. С. 163–168; переизд.: *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. М., 2014. С. 111–113. Евстафий по возрасту годился св. Василию в отцы (родился приблизительно в 300 году). Судя по его биографии, в своих воззрениях он отличался неустойчивостью: в молодости примыкал к арианам, а уже под старость стал близок к македонянам, отрицающим Божество Святого Духа. Однако строгий, аскетический образ жизни и, вероятно, личное обаяние привлекали к нему многих христиан, жаждущих высшего совершенства. Ж. Грибомон считает, что Евстафий стал епископом Севастийским в 356 году (и пребывал им до 380 года), но это не совсем увязывается с путешествиями Евстафия, за

св. Василий уже к концу своей учебы в Афинах стал испытывать внутреннее влечение к подвижнической жизни. Однако ему еще предстояли искушения. После возвращения на родину он некоторое время занимался преподаванием риторики и одновременно был адвокатом (эти профессии в древности часто совмещались). В данном случае он следовал по стопам своего отца. Впрочем, светские занятия продолжались сравнительно недолго, хотя расставание с престижной профессией и, соответственно, с видным общественным положением далось нелегко, ибо св. Григорий Богослов замечает, что «Василия, как второго своего строителя и покровителя, удерживает Кесарийский город»[1]. Но зов Божий был сильнее всех земных «притяжений»: именно в это время св. Василий принимает Святое Крещение от престарелого Кесарийского епископа Диания, а затем отправляется в путешествие. Сам он свидетельствует (Письмо 223, 2) о том внутреннем преображении, которое и побудило его покинуть родные края: «Много времени потратил я на суету и всю почти юность потерял в суетном труде, с каким упражнялся в том, чтобы уразуметь уроки мудрости, обращенной Богом в юродство; когда же, наконец, как бы восстав от глубокого сна, обратил взор к чудному свету истины евангельской и увидел бесполезность мудрости *властей века сего преходящих* (1 Кор. 2, 6), тогда, пролив много слез о жалкой жизни своей, пожелал я, чтобы дано мне было руководство к церковному изучению догматов благочестия. И прежде всего предметом моего попечения было произвести некоторое исправление в нраве, развращенном долговременным обращением с людьми дурными. Итак, прочитав Евангелие и увидев там, что действительнейшее

которым «гонялся» св. Василий. См.: *Gribomont J.* Saint Basile. Évangile et l'Église. Mélanges. T. 1. Abbaye de Bellefontaine, 1984. P. 95–106.

[1] *Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 25 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 524.

средство к усовершенствованию — продать свое имущество, поделиться им с неимущими братиями и вообще не заботиться о сей жизни, не вдаваться душою ни в какое пристрастие к здешнему, *пожелал я найти какого-нибудь брата, избравшего этот путь жизни, чтобы с ним переплыть скоропреходящую волну сей жизни. И подлинно многих нашел я в Александрии, многих в прочих местах Египта, а иных в Палестине, в Келесирии и в Месопотамии; дивился воздержанию их в пище; дивился терпению в трудах, изумлялся неослабности в молитвах, тому, как преодолевали они сон, не уступая никакой естественной необходимости, всегда сохраняя в душе высокий и непорабощенный образ мыслей, в голоде и жажде, на стуже и в наготе* (2 Кор. 11, 27), не имея привязанности к телу, не соглашаясь употребить о нем сколько-нибудь заботы, но, живя как бы в чужой плоти, самым делом показали, что значит быть здесь *пришельцами* (Евр. 11, 13) и что значит иметь *жительство на небесах* (Флп. 3, 20). Подивясь сему и ублажив жизнь сих мужей, которые на деле показывают, что носят в теле своем мертвость Иисусову, пожелал и сам я, сколько было мне возможно, сделаться подражателем (ревнителем — ζηλωτὴς) оных мужей»[1]. Большую роль в этом внутреннем перевороте сыграл, видимо, пример Евстафия Севастийского: позднее они все-таки встретились, и между этим уже известным в христианских кругах епископом и св. Василием установились тесные дружеские отношения (в этой дружбе молодой Василий первоначально был, естественно, «ведомым»)[2]. Видимо, в конце 356 года св. Василий отправляется в указанное путешествие (точнее, паломничество), где и обретает первые уроки иноческого жития.

[1] *Свт. Василий Великий.* Письмо 223, 2 // *Свт. Василий Великий. Творения.* Т. 2. С. 755.

[2] Затем св. Василий испытал жестокое разочарование в этой дружбе, о чем свидетельствует его письмо 244, написанное к концу жизни.

По словам одного западного ученого, «Василий не был таким человеком, который делал бы что-либо наполовину. Когда он предался Богу, то предался Ему всецело»[1]. Он решает избрать отшельническую жизнь и удаляется в Понт, где уже в родовом поместье Аннеси (Анези, Анниса) подвизались члены его семьи (мать Емилия, сестра Макрина и др.). Но сам св. Василий избирает местом своих подвигов другой берег реки Ирис, куда он вскоре приглашает и своего друга Григория[2]. С этим важным периодом в жизни св. Василия связаны два его письма, 14 и 2, к св. Григорию Богослову[3]. В первом из них он весьма поэтически описывает место своего уединения: «Это — высокая гора, покрытая частым лесом, на северной стороне орошаемая холодными и прозрачными водами. По подгорью ее стелется покатая долина, непрестанно утучняемая влагами из горы. Кругом долины сам собою выросший

[1] *Фаррар Ф.В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви: В 2 т. М., 2001. Т. 2. С. 9.

[2] Руфин, описывая это, слишком сильно преувеличивает роль св. Григория (не говоря о хронологической неточности), замечая: «И когда он всего себя посвятил служению Богу, настолько был исполнен любовью к товарищу, что увел Василия с преподавательской кафедры и, взяв за руку, повел за собой в монастырь, и там, как передают, на протяжении тринадцати лет, отложив все светские книги греков, они обращались только к текстам Священного Писания и шли к пониманию их не через собственное толкование, а через писания более ранних писателей и их авторитет: известно, что те и сами приняли правильное знание из апостольского наследия. Особенно изучая их комментарии к пророкам, они тщательно разыскивали сокровища мудрости и знания, заключенные в глиняных сосудах». Текст «Церковной истории» Руфина цитируется по кн.: *Тюленев В.М.* Рождение латинской христианской историографии. С приложением перевода «Церковной истории» Руфина Аквилейского. СПб., 2005. С. 268. Внутреннее обращение обоих друзей, судя по всему, происходило примерно одновременно.

[3] Анализ этих писем и, соответственно, событий жизни двух великих друзей см. в кн.: *Pouchet J.-R.* Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondence. Une stratégie de communion. Roma, 1992. P. 93–97.

лес, из различных всякого рода деревьев, служит ей как бы оградой... Ибо немногого недостает, чтобы долине, по причине ограждающих ее отовсюду оплотов, походить на остров. С двух сторон прорыты глубокие овраги, а сбоку река, текущая со стремнины, служит также непрерывной и неприступной стеной и луновидными нагибами примыкает к оврагам, то доступы к подгорью заграждены. Один только есть в него вход — которым владеем мы». Далее св. Василий продолжает: «Из всего, что могу сказать о моем убежище, наиболее важно то, что, по удобству положения будучи способно произращать всякие плоды, для меня взращивает сладостнейший из плодов — безмолвие; потому что не только освобождает от городских мятежей, но и не заводит к нам ни одного путника, кроме встречающихся с нами на звериной ловле» (Письмо 14, 2)[1]. Второе послание посвящено как раз безмолвию, представляя собой и плод первых «исихастских опытов» будущего святителя, и восторженный гимн «исихии». Здесь он, в частности, говорит: «Надобно стараться иметь ум в безмолвии (*ἐν ἡσυχίᾳ*). Как глаз, который в непрестанном движении, то вертится в стороны, то обращается часто вверх и вниз, не может ясно видеть того, что перед ним, а, напротив того, если хочешь сделать зрение его более ясным, надобно устремить взор на один видимый предмет; так и ум человеческий, если развлечен тысячами мирских забот (*τῶν κατὰ τὸν κόσμον φροντίδων*), не может ясно усматривать истину» (Письмо 2, 2). Затем он, касаясь жизни в миру, пишет: «Каждый день приносит с собою омрачение души, и ночи, получая в наследство дневные заботы, обольщают теми же представлениями. Один только способ избежать сего; это — удаление от всего мира (*ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντός*). А удаление (*ἀναχώρησις*) от мира состоит не в том,

[1] *Свт. Василий Великий.* Письмо 14, 2 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 474–475.

чтобы телом быть вне мира, но чтобы душою оторваться от пристрастия (сочувствия — τῆς συμπαθείας) к телу»[1]. Эти два послания показывают, что св. Василий искренне и полностью устремился к тому идеалу исихии, который был внутренним движителем возникновения монашества (оставшись таковым и до сих пор в православном иночестве). Подобное решение избрать подвижническое житие определило всю последующую жизнь святителя[2]. Св. Григорий Богослов вскоре присоединился к Василию. Позднее он в своих письмах (4–6)[3] вспоминает об этом периоде своей жизни частично с шуткой, а частично всерьез. Из этих посланий видно, что друг Василия испытывал меньший энтузиазм и не столь воодушевлялся исихией, как сам Василий, хотя, конечно, и он понимал духовную пользу отшельнического жития.

Обычно считается, что в этом понтийском уединении оба друга и составили известную «Филокалию», то есть выдержки из книг Оригена. Такое убеждение зиждется на одном послании св. Григория Богослова к Феодору, епископу Тианскому[4]: «Праздник для меня — твое письмо. А еще лучше, что усердием предваряешь время праздника, доставляя мне предпразднество. Таков дар твоего благоговения; а я воздаю тебе важнейшим из всего, что у меня есть, — молитвами». Дальше следует фраза, которая в русском переводе звучит так: «Но чтобы у тебя было нечто на память о нас, посылаю тебе и святого Василия книжку

---

[1] *Свт. Василий Великий.* Письмо 2, 2 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 443.

[2] См.: *Vischer L.* Basilius der Grosse. Untersuchungen zu einem Kirchenväter des vierten Jahrhundert. Basel, 1953. S. 20.

[3] См. русский перевод: *Свт. Григорий Богослов.* Письма 1, 2, 4–6 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 2. М., 2007. С. 418–421.

[4] Русский перевод: *Свт. Григорий Богослов.* Письмо 115 // Там же. С. 493. Греческий текст: *Origène.* Philocalie, 1–20. Sur les Écritures / Ed. par M. Harl // Sources chrétiennes. № 302. Paris, 1983. P. 170.

Оригенова "Добротолюбия", заключающего в себе выбор полезного для любителей словесности». Однако греческий текст не столь однозначен[1] и может предполагать несколько иной перевод: «Но чтобы у тебя было нечто на память о нас, то есть [обо мне] и святом Василии, я посылаю книжку "Филокалии" Оригена, содержащую выдержки, полезные для любителей словесности». Другими словами, здесь нет точных указаний на то, что «Филокалия» была составлена святыми Василием и Григорием[2]. Потому это позднее послание (оно датируется 383 годом) св. Григория вряд ли может служить ясным и непререкаемым свидетельством в пользу того, что оба друга были составителями «Филокалии», создав ее в понтийском уединении. Конечно, они читали сочинения Оригена и знали их — об этом говорит, например, Созомен: оба друга, «презрев софистику и судебное ораторство, избрали жизнь любомудрственную по закону Церкви. Посвятив несколько времени изучению языческих философов, а потом ревностно занявшись изъяснением Священного Писания по книгам Оригена и других, частью предшествовавших ему, а частью следовавших за ним знаменитых истолкователей библейских книг, они в свое время оказали великую пользу единомышленникам отцов Никейских»[3]. Судя по этому сообщению,

---

[1] *"Ινα δέ τι καὶ ὑπόμνημα παρ' ἡμῶν ἔχῃς, τὸ δ' αὐτὸ καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου, πυκτίον ἀπεστάλκαμέν σοι τῆς Ὠριγένους Φιλοκαλίας ἐκλογὰς ἔχον τῶν χρησίμων τοῖς φιλολόγοις.*

[2] См. на сей счет анализ послания у М. Арль: *Origène.* Philocalie, 1–20. Sur les Écritures. P. 20–24.

[3] *Созомен.* Церковная история. VI, 17 // Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. СПб., 1851. С. 410. Ср. у Сократа: оба друга, «оставив софистику, избрали жизнь уединенную. Познакомившись несколько с философскими науками с помощью тогдашнего антиохийского преподавателя их, они вскоре за тем собрали книги Оригена и по ним учились изъяснять Священное Писание, ибо слава Оригена распространялась по всей вселенной. Изучая его сочинения, они сильно оспаривали ариан, и хотя ариане, в подтверждение своего учения, сами,

Ориген был одним из христианских писателей, изучаемых святыми Василием и Григорием, и ни о каком, даже легком, «оригенизме» их не может быть и речи. В общем же, согласно приведенным источникам, мы можем только констатировать, что в уединении оба будущих святителя не только предавались подвижническим трудам и молитвам, но и занимались Священным Писанием, изучая также творения предшествующих христианских писателей; некоторое время (надо полагать, не очень продолжительное) они уделяли и сочинениям античных философов.

Впрочем, отшельническое житие св. Василия продолжалось недолго (вероятно, 358–359 годы). Предположительно, в конце 359 года он возвращается в Кесарию, и епископ Дианий приближает молодого подвижника к себе, имея в виду вскоре рукоположить его. У св. Григория есть замечание, что Божие человеколюбие «неспешно возводит его на степень, не вместе омывает и умудряет, что видим ныне на многих желающих предстоятельства, удостаивает же чести по порядку и по закону духовного восхождения (*νόμῳ πνευματικῆς ἀναβάσεως*)». Это высказывание выявляет серьезную внутреннюю подготовленность Василия к священническому сану. Иногда считается, что в 360 году он, вместе с епископом Дианием, который уже посвятил его во чтеца, посещает Константинополь, где состоялся собор (или *colloquium*, как называет его А. Спасский), результатом которого было подписание так называемой «Никской формулы», в которой запечатлены были характерные черты омийства[1]. Но насколько достоверен факт участия

как казалось, свидетельствовали Оригеном, однако те обличали их и показывали, что они не понимают мудрости Оригена» (*Сократ Схоластик.* Церковная история. IV, 26 // *Сократ Схоластик.* Церковная история. С. 194). Но, как кажется, Сократ явно преувеличивает значение Оригена в становлении миросозерцания свв. Василия и Григория.

[1] О сложных перипетиях этого времени см.: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. М., 1995.

молодого Василия в этом соборе, сказать трудно: у нас есть только весьма смутное указание арианского церковного историка Филосторгия (*Филосторгий.* Церк. ист. II, 12) на некоего «другого Василия», участвующего в соборе, — связывать данное указание с личностью будущего святителя очень трудно. Однако можно с достаточным основанием предполагать, что Дианий, наряду с другими присутствовавшими в Константинополе епископами, подписал на соборе вероопределение («Никскую формулу»), не созвучное православному исповеданию (то есть Никейскому символу веры). Именно это событие послужило, скорее всего, причиной того, что св. Василий, после возвращения Дания, покидает Каппадокию и опять уезжает в свое уединение в Аннеси[1]. Впрочем, сам святитель (Письмо 51) отвергает как подлую клевету слух, будто он предал анафеме «блаженного Дания». По его словам, «с первых лет жизни воспитывался я в любви к Дианию и, взирая на сего мужа, видел только, как он почтен, как величественен, сколько имеет в лице священнолепия». Восхваляя своего епископа, Василий, правда, признается, что «перед кончиною его жизни, со многими из боящихся Господа в отечестве моем, скорбел я о нем тяжкою скорбью за подпись под изложением веры, принесенным из Константинополя Георгием. Потом по кротости нрава и по скромности он, чтобы удостоверить всех (*πάντας πληροφορεῖν*), призвал нас, уже впав в болезнь, от которой умер, и сказал: "Свидетельствую перед Господом, что, хотя в простоте сердца согласился я на принесенную из Константинополя грамоту, однако же нимало не имел мысль

С. 401–406; *Hefele Ch. J.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. Vol. I, 1. Paris, 1907. P. 956–959.

[1] См.: *Fedwick P.J.* Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Part I / Ed. by P.J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 7.

отвергать веру, изложенную Никейскими святыми отцами"». Как говорит св. Василий далее, «после такого удостоверения, уничтожив всякое сомнение в сердце, приступили мы... к общению с ним и прекратили свою скорбь»[1]. В 362 году Дианий отошел ко Господу, и его преемником по кафедре стал Евсевий.

Служение св. Василия в сане пресвитера и епископа

Новый Кесарийский предстоятель, Евсевий, «занимал высшую гражданскую должность в городе и отличался многими доблестями душевными, но не был еще запечатлен Божественным Крещением и потому не желал покориться избранию народному, сознавая трудность архипастырского служения, особенно в тогдашнее смутное время. Но народ, взяв его против воли, при содействии военной силы, вступившей тогда в город, представил епископам, убеждая их и даже насильно требуя, чтобы избранного сподобили Таинства и нарекли архиереем»[2]. Вскоре после хиротонии Евсевий ясно осознал необходимость в верном и знающем помощнике, которого он и нашел в лице св. Василия. Последний был рукоположен во пресвитера либо в том же 362 году, либо не намного позже — в 364 году[3]. Судя по письму св. Григория Богослова (Письмо 8), сам св. Василий не очень желал этого рукоположения[4], однако быстро смирился с ним. Вскоре

[1] *Свт. Василий Великий.* Письмо 51 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 536–537.

[2] *Агапит, архимандрит.* Жизнь святаго Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, и его пастырская деятельность. СПб., 1873. С. 142.

[3] Большинство исследователей склоняется к первой дате (см: *Rouchet J.-R.* Op. cit. P. 130).

[4] Св. Григорий пишет: «И ты взят в плен, как и я включен в список; потому что оба мы принужденно возведены на степень пресвитерства, хотя домогались и не этого. Ибо достовернее всякого другого можем

между недавно рукоположенным пресвитером и его епископом начались разногласия. Напрашивается предположение, что инициатива конфликта исходила от Кесарийского предстоятеля, потому что тот же св. Григорий Богослов в одном из своих посланий (16-е) к Евсевию (их всего три) замечает: «Если обойдешься с ним (Василием. — *А. С.*) как должно, то он будет служить тебе»[1]. В результате возникшего конфликта св. Василий удалился в Аннеси (вероятно, в 363 году). Трудно сказать, сколь долго продолжалось на этот раз уединение св. Василия, но можно предположить, что сравнительно недолго: где-то в 364 году состоялось его примирение с Евсевием, в котором главную роль сыграл св. Григорий Богослов[2], и молодой пресвитер опять вернулся в Кесарию.

Ситуация для христианской Церкви на Востоке в то время была отнюдь не благоприятной: правящий здесь император Валент, в отличие от западного императора Валентиниана, явно тяготел к арианству. По словам Сократа Схоластика, он, еще до восшествия на престол, «был более расположен к учению арианскому. Это предубеждение получил он оттого, что крещен предстоятелем

засвидетельствовать друг о друге, что нам по сердцу любомудрие тихоходное, которое держится низу. Но хотя, может быть, и лучше было бы, если бы не случилось с нами этого, или не знаю, что и сказать, пока не уразумею домостроительства Духа; однако же, поскольку это случилось, как мне, по крайней мере, кажется, надобно терпеть, особенно приняв во внимание время, которое уже развязало языки многим еретикам, надобно терпеть и не посрамить как надежду возложивших на нас свое упование, так и собственную жизнь свою» (*Свт. Григорий Богослов.* Письмо 8 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 2. С. 422–423).

[1] *Свт. Григорий Богослов.* Письмо 16 // Творения. Т. 2. С. 430.

[2] Ср. наблюдение: «Св. Григорий и письменно, и личными беседами примиряет их между собой и в лице св. Василия возвращает архиепископу незаменимого помощника, а Кесарийской церкви — твердого защитника Православия против нападений еретиков» (*Николай Виноградов, свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 651).

арианской церкви в Константинополе Евдоксием». Поэтому, когда он стал одним из двух императоров, то, «предположив возвысить общество ариан, был жесток к разномыслящим»[1]. Говоря более точно, Валент всячески поддерживал догматическое течение омиев (исповедовавших *подобие* Сына Отцу)[2], которое в строгом смысле слова вряд ли можно назвать подлинно арианским, но которое, конечно, ближе стояло к учению Ария, чем к учению защитников Никейского символа веры[3]. Имеется одно интересное повествование у Созомена, который сообщает, что Валент, следуя из Никомидии в Антиохию, прибыл в Каппадокию и здесь, по своему обыкновению (*ὅπερ εἰώθει*), стал ревностно преследовать правомыслящих (*τοὺς ὀρθόφρονας*) и их церкви передавать арианам. Таким противоправославным действиям императора способствовало то обстоятельство, что Василий в это время поссорился со своим епископом и удалился в Понт, где стал жить с монахами, любомудрствующими там (*τοῖς ἐνθάδε φιλοσοφοῦσι μοναχοῖς συνῆν*). Созомен передает мнение большинства, и особенно людей влиятельных и мудрейших (*τὸ δὲ πλῆθος καὶ μάλιστα οἱ κράτιστοι καὶ σοφώτεροι*), что причиной разрыва был Евсевий. Императору и сопровождающим

---

[1] *Сократ Схоластик.* Церковная история. IV, 1 // *Сократ Схоластик.* Церковная история. С. 169.

[2] Ср. суждение В.В. Болотова: «Церковная политика Валента имела целью объединить Восток под гегемонию "омиев". Партии, не имевшие общения с "омиями", подвергались преследованию. Сам Валент старался личным влиянием действовать в интересах "омиев". Нередко он, прибыв в какой-либо город, пользуясь произведенным им на народ впечатлением, ставил епископу альтернативу: общение с "омиями" или изгнание» (*Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 86).

[3] Основу течения омийства заложили Евсевий Кесарийский и Евсевий Никомидийский. Об отличии омийства от собственно арианства и позднейшего аномейства см.: *Самуилов В.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 42–53.

его всегда арианствующим епископам такое положение было на руку. Однако как только Василий услышал о прибытии императора, то он сразу же покинул Понт, вернулся в Каппадокию, примирился с епископом и укрепил Церковь своими беседами. Валент и еретичествующие епископы вынуждены были покинуть Каппадокию, не добившись здесь никакого успеха[1]. Источники не сообщают, состоялась ли в тот раз личная встреча Валента со св. Василием, но, судя по всему, нет.

Примерно в это же время св. Василий вступает в литературную полемику с аномейством: его главный догматический труд «Против Евномия» датируется приблизительно 360–366 годами[2]. Евномий, вместе со своим учителем Аэтием (или Аэцием), был главным представителем еретического течения аномейства (или «неоарианства»), которое являлось крайним развитием предшествующего арианства[3]. По словам русского церковного историка, «Аэций первый сделал опыт диалектического обоснования системы Ария»[4]. Исходным пунктом такого обоснования стал тезис, что сущность Божия выражается понятием «нерожденность», и постигая это, мы постигаем и само существо Божие. Далее, по свидетельству св. Епифания, этот еретик высказывался следующим образом: «Я так отлично знаю Бога и так разумеваю Его,

[1] См. русский перевод: *Созомен.* Церковная история. VI, 15 // Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. С. 405–407. Греческий текст по изданию: *Sozomène.* Histoire ecclésiastique. Livres V–VI / Ed. par J. Bidez et G.G. Hansen. Introduction et annotation par G. Sabbah // Sources chrétiennes. № 495. Paris, 2005. P. 314–316.

[2] Некоторые исследователи датируют его более узкими рамками 363–365 годов. См. предисловие к изданию: *Basile de Césarée.* Contre Eunome suivi du Eunome Apologie. T. 1 / Ed. par B. Sesboüe, G.-M. de Durand et L. Doutreleau // Sources chrétiennes. № 299. Paris, 1982. P. 44.

[3] О генезисе аномейства см.: *Kopeček Th.* A History of Neo-Arianism. Cambridge (Mass.), 1979. P. 76–197.

[4] *Самуилов В.* Указ. соч. С. 31.

что столько не знаю себя, сколько знаю Бога»[1]. Вторым тезисом следовало утверждение, что понятие «нерожденности», прилагаемое только к Отцу, означает невозможность для Сына быть подобным по сущности Отцу (а тем более быть единосущным Ему) или происходить из нее, ибо Сын так же изменяем по природе, как и все прочие твари. Поэтому, по оценке исследователя Хенсона, рационализм — самая характерная черта миросозерцания Аэция[2]. Евномий, став учеником Аэция[3], развил его тезисы. В частности, тезис о постижимости сущности Божией, связанный со своеобразной теорией имен, обрел у него полное раскрытие. Евномий, человек от природы одаренный, сумел, несмотря на то что был выходцем из низов, получить весьма солидное образование, стать опасным для своих оппонентов диспутантом, которого трудно было одолеть в словесных баталиях, и занять довольно видное место в христианском обществе IV века[4].

---

[1] *Свт. Епифаний Кипрский.* Панарий 56 (76), 4 // Творения иже во святых отца нашего Епифания, епископа Кипрскаго: В 6 ч. М., 1882. Ч. 5. С. 53.

[2] См.: *Hanson R.E.C.* The Search for the Christian Doctrine of God. Edinburgh, 1993. P. 611.

[3] По словам арианского церковного историка Филосторгия, «Евномий, по слуху о мудрости Аэция, пришел из Каппадокии в Антиохию и обратился к Секунду, а тот познакомил его с Аэцием, который в то время жил в Александрии. Оба они поселились вместе: один как наставник, другой как наставляемый в Божественных Писаниях» (см.: *Георгий Пахимер.* История о Михаиле и Андронике Палеологах // *Патриарх Фотий.* Сокращение церковной истории Филосторгия. Рязань, 2004. С. 381).

[4] На некоторое время он даже стал епископом Кизическим, но за свои еретические взгляды был изгнан с кафедры паствой. О жизни Евномия см.: *Hanson R.E.C.* Op. cit. P. 611–636. По словам Филосторгия, большого почитателя Евномия, он «с тех пор как удалился из Кизики, во все остальное время жизни даже не священнодействовал; хотя из единомышленных с ним епископов не было ни одного, кто бы без его согласия совершил какое-либо церковное дело» (Указ. соч. С. 409).

Основные положения своего лжеучения Евномий изложил в небольшом сочинении под названием «Апология»[1]. Именно против этого сочинения и выступил св. Василий. Так началась его борьба с арианством, которая продолжалась всю жизнь[2].

Служение св. Василия в сане пресвитера связано и с еще одним ярким эпизодом — оказанием помощи страждущим в период обрушившегося на Каппадокию голода весной и летом 369 года[3]. Бедствиям этого времени посвящена восьмая Беседа св. Василия. Архимандрит Агапит, парафразируя ее и привлекая другие источники, описывает бедствия так: «Зима была чрезвычайно холодная и без снегу, вследствие чего весь посеянный с осени хлеб вымерз. С наступлением весны и в продолжение всего лета небо было безоблачно, ясно, зной палящего солнца до того силен, что земля растрескалась и луч солнечный свободно проникал в глубины расселин. Но при таком изнурительном для всего живущего зное солнечном в продолжение всей весны и лета земля не оросилась ни одною каплею дождя. Следствием всего этого было то, что все травы погорели, хлебные семена, посеянные весною, или не взошли, или при самом своем появлении засохли, и взор человеческий нигде не встречал зелени, которая бы засвидетельствовала о продолжающейся еще жизни растительного царства на земле. Обильные и неиссыхающие источники оскудели, потоки больших рек до того иссякли, что по ним могли переходить малые дети»[4]. Кроме того, как пишет св. Григорий Богослов, «ниоткуда не было помощи, ни средств к облегчению зла (*букв.*: никакого

[1] Об этом сочинении и его издание см.: *Basile de Césarée.* Contre Eunome. T. 2 // Sources chrétiennes. № 305. Paris, 1983. P. 179–299.

[2] См. об этом: *Courtonne Y.* Un temoine du IVe siècle orientale: Saint Basile et son temps d'après sa correspondence. Paris, 1973. P. 107.

[3] См.: *Fedwick P.J.* A Chronology. P. 16.

[4] *Агапит, архимандрит.* Указ. соч. С. 262–263.

лекарства [для исцеления] бедствия — *οὐδέ τι φάρμακον τῆς κακώσεως*). Приморские страны без труда переносят подобные недостатки, потому что иным сами снабжают, а другое получают с моря. У нас же, жителей твердой земли, и избытки бесполезны, и недостатки невознаградимы, потому что некуда сбыть то, что у нас есть, и неоткуда привезти, чего нет. Всего же несноснее в подобных обстоятельствах бесчувственность и ненасытность имеющих у себя избытки. Они пользуются временем, извлекают прибыток в скудости, собирают жатву с бедствий»[1]. Это бедствие, обрушившееся на каппадокийцев, выявило лучшие черты личности св. Василия. Он прилагает все усилия, чтобы облегчить участь страждущих: увещевает богатых поделиться с бедными (часто бичуя обладающих большими средствами своим метким и ясным словом), собирает средства для покупки продовольствия, без всякого сожаления продавая и собственное имущество.

В 370 году умирает Евсевий, который, по словам св. Григория Богослова, «спокойно испустил дух на руках Василия». Казалось бы, вопрос о его преемнике решался сам собою[2], но довольно сильная оппозиция, исходившая не только от лиц другого догматического направления, но и от тех, которые преследовали свои собственные корыстные интересы, ставила возможность избрания св. Василия под сомнение. Следует учитывать и тот факт, что Кесария Каппадокийская, будучи митрополией, представляла собою не только важнейшую церковную кафедру,

[1] *Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 34 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 528–529.

[2] Тот же св. Григорий сообщает, что после примирения Евсевия со своим пресвитером «все церковное правление (*τὸ κράτος τῆς Ἐκκλησίας*) перешло к Василию, хотя на кафедре он занимал второе место, ибо за оказанную им благорасположенность получил взамен власть (*ἐξουσίαν*). И было какое-то чудное согласие и сочетание власти: один управлял народом, а другой — управляющим» (Там же).

но и являлась одним из главных центров политической жизни в Малой Азии. Разумеется, арианствующие, определявшие тогда религиозную политику в империи, имели серьезные виды на такую выдающуюся кафедру[1]. Св. Василий хорошо понимал опасность претензий еретиков для судеб Православия в Каппадокии, а поэтому постарался привлечь к избранию на Кесарийскую кафедру (и естественно, в свою поддержку) как можно больше верных Православию и известных своим благочестием епископов и клириков. Пригласил он св. Григория Богослова, но сделал это не совсем обычным способом: известил его, что тяжко болен. Естественно, св. Григорий тут же оправился в путь. Однако по дороге он узнал истинную причину своего вызова и, несколько обидевшись на друга, повернул назад[2]. Тем не менее как он сам, так и его престарелый родитель Григорий Старший поддержали избрание св. Василия, и тот стал архиепископом. «Престарелый епископ Назианский (то есть Григорий Старший. — *А. С.*) и Евсевий Самосатский находились в числе лиц, рукоположивших его»[3]. Св. Григорий Богослов прислал другу письменное поздравление[4].

---

[1] См.: *Bonis K. G.* Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im vierten Jahrhudert // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. P. 303.

[2] См. на сей счет его Письмо 40 к св. Василию: *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 2. С. 442–443.

[3] *Дюшен Л.* История древней Церкви: В 2 т. М., 1914. Т. 2. С. 261.

[4] См.: «Григорий не поехал в Кесарию, вероятнее всего, потому, что опасался, что избрание будет сопровождаться интригами и волнением, в которых он как "философ" не хотел принимать участия. А может быть, он не поехал просто потому, что почувствовал себя оскорбленным и обманутым. Тем не менее Григорий принял участие в избрании Василия: от имени своего отца он послал в Кесарию два письма, в которых поддержал кандидатуру Василия. По этому же поводу он писал Евсевию Самосатскому — тоже от имени отца. Когда же Василий был избран, на хиротонию отправился Григорий старший: Григорий младший, верный "философским" принципам, остался дома. Он, однако, послал Василию поздравление, в котором объяснял причины своего нежелания

Архипастырское служение св. Василия проходило отнюдь не безоблачно: испытания с самого начала этого служения подстерегали его со всех сторон. Сразу последовали внутренние нестроения: часть клириков и мирян откололась от вновь избранного епископа[1]; он испытал неприятности и противление даже от своего дяди, епископа Григория[2]. Серьезная опасность подстерегала св. Василия со стороны власть имущих: в первую очередь она исходила от очень могущественного в то время сановника — префекта претория Модеста и от самого императора Валента. Источники повествуют об этом достаточно противоречиво в деталях, но в главных моментах они совпадают друг с другом. События, судя по всему, разворачивались в 370–372 годах[3]. Св. Григорий Богослов, как первый по времени описывающий их, свидетельствует, что префект, «который скрежетал зубами на Церковь, принимая на себя львиный образ», призвал к себе святителя и был весьма дерзок с ним, среди прочего называя его просто по имени, а не обращаясь к нему как к епископу. В подобном же дерзком тоне префект задал и главный интересующий его вопрос: почему Василий не придерживается одинакового с царем богопочитания (*μὴ τὰ βασιλέως θρησκεύεις*), когда все другие подчинились в этом плане императору? На такой вопрос св. Василий ответил, что он не может поклоняться твари, будучи сам Божией

ехать в Кесарию: "Не поспешил я к тебе тотчас и не спешу... во-первых, чтобы сохранить честь твою и чтобы не подумали, что ты собираешь своих сторонников... во-вторых, чтобы и самому мне приобрести постоянство и безукоризненность"» (*Иларион (Алфеев), иером.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1990. С. 51).

[1] Об этом он пишет к Евсевию Самосатскому (Письмо 48): «Наши (*οἱ ἡμέτεροι*) нимало не оказались лучшими для нашего чаяния. Ибо после твоего отбытия, пришедши по стопам твоим, много наговорили и наделали неприятностей ("скорбей" — *λυπηρά*) и наконец удалились, утвердив у нас разделение (*τὸ σχίσμα*)».

[2] См.: *Pouchet J.-R.* Op. cit. P. 203–208.

[3] См.: *Rousseau Ph.* Op. cit. P. 351–353.

тварью и призванный быть богом [по благодати]. Кроме того, святитель быстро поставил Модеста на место, заметив, что хотя тот и принадлежит к высшему сословию (то есть к сословию ипархов — *illustres*), но его нельзя почитать более Бога. На прямые угрозы префекта подвергнуть его изгнанию, конфискации имущества и т. д. святитель с достоинством отвечал, что у него ничего нет и ему нечего терять. Сановник, изумленный ответами епископа, сказал, что никто никогда не говорил с ним с такой отвагой (*μετὰ τοσαύτης τῆς παῤῥησίας* — с такой уверенной свободой, предполагающей дерзновение по Богу). В ответ услышал: «Наверное, ты никогда не встречался с епископом». Приведенный в замешательство префект, которому св. Василий невольно внушил уважение, поспешил к Валенту предупредить его, что в лице Кесарийского предстоятеля они имеют дело с человеком неустрашимым. После этого настало время изумляться императору: на праздник Богоявления он прибыл в Кесарию и пришел со свитой на богослужение. Здесь он узрел ангельское благолепие, услышал Божии глаголы, произносимые с великим любомудрием епископом, и его необыкновенно благоговейное служение. Сердце императора дрогнуло, однако злые наветы превозмогли, и св. Василию определено было отправиться в ссылку. Но это постановление не было приведено в действие, ибо внезапная болезнь настигла сына императора: Валент, отчаявшись в не приносящих исцеление врачах, обратился к св. Василию — и, по молитвам последнего, больной сын императора получает облегчение. Правда, Валент затем опять поручает его опеке людей неправославного образа мыслей, и сын вскоре умирает. Так описывает эти знаменательные события св. Григорий Богослов[1].

Несколько в ином плане описывает встречу св. Василия с Валентом блж. Феодорит в своей «Церковной

[1] *Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 43–55 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 535–538.

истории» (IV, 19)[1]. Здесь говорится, что Валент послал к Каппадокийскому архипастырю, именуемому «светилом вселенной» (*ὁ τῆς οἰκουμένης φωστὴρ*), префекта, который стал ласково уговаривать св. Василия вступить в общение с арианствующими и не противостоять большинству епископов «ради малых догматических тонкостей» (*δι' ὀλίγην δογμάτων ἀκρίβειαν*), обещая святителю взамен дружбу императора. На это тот отвечал: «Напитанные Божественными учениями не согласятся уступить из Божественных догматов ни одной буквы (*συλλαβήν*) и, если бы понадобилось, потерпят за нее все виды смерти». Далее следует описание несчастий, обрушившихся на семью императора (помимо болезни сына, упоминается и тяжелый недуг императрицы), а затем Феодорит останавливается на встрече Валента со св. Василием, во время которой святитель «много говорил ему о Божественных догматах». Император был столь тронут собеседованием с Кесарийским архиепископом, что подарил часть своих поместий в этой провинции для пропитания больных и бедных, находящихся на содержании местной церкви. Правда, как отмечает блж. Феодорит, во второй свой приезд император все позабыл и опять стал уговаривать св. Василия присоединиться к арианствующим, но, встретив сопротивление, повелел заготовить указ о ссылке упорствующего предстоятеля. Однако подписать указ не смог, ибо все приносимые ему трости ломались. Валент увидел в этом перст Божий и перестал докучать св. Василию. Примерно в том же духе выдержано и повествование Созомена[2].

Описанный столь детально разными древнецерковными писателями эпизод встречи св. Василия с Валентом

[1] Русский перевод см.: *Блж. Феодорит Кирский.* Церковная история IV, 19 // *Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история. М., 1999. С. 155–157. Греческий текст: *Theodoret.* Kirchengeschichte / Hrsg. von L. Parmentier und F. Scheidweiler. Berlin, 1954. S. 242–246.

[2] См.: *Созомен.* Церковная история. VI, 16 // Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. С. 407–409.

действительно очень важен, ибо проливает свет на характернейшую черту личности святителя — его непреклонное стояние за истину Православия. Поэтому нет ничего более ошибочного, как видеть в нем прежде всего гибкого и изощренного политика[1], ибо «главным своим делом св. Василий считал защиту православной веры от еретической смуты и восстановление церковного мира»[2]. Эта главная забота святителя о сохранении православной веры находит отражение и в его переписке[3]. Следует констатировать, что ситуация в Церкви во все время архиерейского служения св. Василия была угрожающей, особенно для христианского Востока, где православные выдерживали постоянный натиск арианствующих, которых активно поддерживала светская власть. Можно привести выдержки из двух писем св. Василия (90, 1 и 92, 2), адресованных западным христианам, — оба послания ярко свидетельствуют о печальном положении Православия на греческом Востоке. В одном святитель пишет: «В затруднении здешние дела, досточестнейшие братия; и при непрестанных нападениях противников, подобно какому-нибудь кораблю, который среди моря сокрушают один за другим следующие удары волн, Церковь изнемогает, если только не посетит ее вскорости благость Господня... А наши бедствия известны, хотя бы мы и не говорили о них, потому что ими оглашена уже целая вселенная. Пренебрегаются учения (*τὰ δόγματα*) отцов, уничтожаются апостольские предания,

[1] Такое видение, например, не чуждо А.А. Спасскому, который противопоставляет св. Василия св. Афанасию Великому и говорит: «Ничего героического в характере Василия не было; самое время, в какое он жил, уже не способно было порождать героев... Это был скорее опытный дипломат и светский епископ» (*Спасский А.А.* История догматических движений. С. 475–476).

[2] *Скурат К.Е.* Воспоминания. Труды по патрологии (I–V века). Яхрома, 2006. С. 336.

[3] См. на сей счет: *Courtonne Y.* Op. cit. Paris, 1973. P. 94–139.

в церквах получают силу изобретения нововводителей (*νεωτέρων ἀνθρώπων ἐφευρέματα*), люди только хитрословят (*τεχνολογοῦσιν*[1]), а не богословствуют, мирская мудрость первенствует, отринув похвалу Креста, пастыри изгоняются, а на их место вводятся *лютые волки*, расточающие стадо Христово (Деян. 20, 29). Молитвенные дома стоят пусты, без присутствующих, а пустыни наполнены сетующими. Скорбят старцы, сравнивая древнее с настоящим, а еще более достойны сожаления юноши, не знающие, чего лишены»[2]. Не менее яркая картина живописуется святителем и в другом письме: «Не одна церковь в опасности, даже не две или три церкви подвергаются жестокой этой буре — почти от пределов Иллирика до Фиваиды свирепствует зловредная ересь, лукавые семена которой брошены сперва злоименным Арием, а затем были глубоко укоренены многими, которые после Ария прилежно возделывали нечестие и произрастили теперь тлетворные плоды. Догматы благочестия извращены, уставы (*θεσμοί*) Церкви нарушены: любоначалие людей, не боящихся Господа, кидается за начальственными должностями, и председательство уже явно предлагается в награду за нечестие»[3].

---

[1] Этот глагол (*τεχνολογέω*), как и соответствующее существительное (*τεχνολογία*), обозначающие хитросплетения лукавой мысли и пустые словопрения, были у святых Каппадокийских отцов излюбленными словами, которыми ярко оттенялась суть еретического лжемудрия. Подобная «технология» была особенно характерна для аномеев, и в частности для Евномия. См.: *Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978. P. 1392. Не случайно в одной из схолий к сочинению Дионисия Ареопагита «О Божественных именах» говорится: «Надо вспомнить безумие Ария и Евномия, дерзнувших хитрословить (русский перевод неточен: "применять *наши* нормы". — *А. С.*) о неизреченной и сверхсущей сущности Единородного» (*Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. СПб., 2002. С. 214–215).

[2] *Свт. Василий Великий.* Письмо 90, 1 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 588.

[3] *Свт. Василий Великий.* Письмо 92, 2 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 592.

Опасность подобного положения трудно переоценить. А поэтому «для поддержания и в дальнейшем утверждения Православия на Востоке необходимо было прежде всего выяснить действительное положение дел, рассеять общее недоверие восточных епископов друг к другу, создать почву для взаимообщения и единения несомненно православных. Выполнение этой задачи взял на себя св. Василий, обнаружив при этом большой такт и величайшую снисходительность по отношению к заблуждающимся по неведению, чтобы по возможности не оттолкнуть никого от союза с Церковью, и в то же время с величайшим мужеством защищая истинное учение от покушения на его чистоту со стороны еретиков. С этой целью он вступил в сношение со многими выдающимися епископами того времени: св. Афанасием Александрийским, преемником его Петром, св. Мелетием Антиохийским, св. Евсевием Самосатским, св. Амфилохием Ионийским, св. Епифанием Кипрским, св. Асхолием Фессалоникийским, св. Амвросием Медиоланским, св. Дамасом Римским и др., побуждая всех к общей единодушной защите веры, прекращал раздоры между епископами, устраивал, насколько позволяли обстоятельства, собрания епископов, которых знал как православных, старался устранить недоразумения между ними»[1]. Естественно, что, радея прежде всего о единстве Православной Церкви, св. Василий стремился, насколько это было в его силах, сделать так, чтобы епископские кафедры занимали достойные архипастыри. Благодаря в первую очередь ему на кафедру в Иконии (бывшей тогда митрополией) избирается св. Амфилохий (двоюродный брат св. Григория Богослова)[2]. С молодым епископом, который стал

[1] *Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии I–IV веков. М., 2004. С. 628.

[2] См.: «В конце 373 года в Иконии после смерти Фаустина освободилась епископская кафедра. Жители Иконии обратились к Василию

его духовным чадом, у св. Василия сложились самые тесные отношения, продолжавшиеся до кончины Каппадокийского святителя[1].

Разумеется, что путь единства Церкви, который торил св. Василий, отнюдь не был усеян розами: многочисленные опасности и искушения подстерегали его здесь. Одним из таких искушений был конфликт Кесарийского архипастыря с Анфимом Тианским[2]. Император Валент, видимо исходя из чисто управленческих соображений, разделил большую провинцию Каппадокию на две провинции: Каппадокию I с главным городом Кесарией и Каппадокию II, центром которой стала Тиана[3]. В церковном отношении это имело следствием тот факт, что Анфим, быв-

---

Великому с просьбой дать им епископа. Он отклонил эту просьбу, так как хиротония епископа на Иконийскую кафедру превышала его права. Тем не менее он не остался безучастным в этом деле: он посоветовал жителям Иконии остановить свой выбор на Амфилохии, хотя это и не согласовывалось с каноническими правилами, запрещавшими возводить в сан епископа лиц, не прошедших низших степеней посвящения. Таким образом, Василий был хотя и непрямым, но все же главным виновником посвящения Амфилохия» (*Попов И.В.* Труды по патрологии: Святые отцы II–IV вв.: В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 241).

[1] Подробно см.: *Pouchet J.-R.* Op. cit. P. 405–439.

[2] См.: The Church in the Christian Roman Empire / Ed. by J.R. Palanque, G. Bardy etc. Vol. I. The Church and the Arian Crisis. London, 1949. P. 338–330.

[3] Город этот, находившийся на берегу большой реки, был очень удобно расположен: близ Киликийских ворот в горах Тавра, через которые осуществлялся переход из Киликии в Каппадокию. В области Тианы было очень сильно язычество, и хотя во II–III веках сюда проникало христианство «и в гонения Диоклетиана многие из христиан пострадали за Христа, истинному христианскому учению тианцы не были глубоко преданы: во времена арианствующего императора Валента был здесь собор в пользу арианского учения. Разделивши Каппадокию на две части, Валент сделал город Тиану митрополией второй Каппадокии» (*Терновский Ф.А.* Очерки из церковно-исторической географии: Области восточных патриархов Православной Церкви до IV века. Казань, 1899. С. 250–251).

ший до того в подчинении у Каппадокийского епископа, стал митрополитом (и весьма властным митрополитом). И вскоре между двумя митрополитами началась бесполезная борьба по «перетягиванию каната» церковной власти. Одной из невольных жертв этой борьбы стал св. Григорий Богослов, рукоположенный св. Василием во епископа Сасимы — бедного и забытого Богом уголка в Каппадокии; в результате этого рукоположения между старинными друзьями произошло серьезное недоразумение[1].

Глубокую озабоченность св. Василия вызывала и ситуация в Антиохийской церкви, связанная с так называемой «Антиохийской схизмой»[2]. Сам он в своем письме к св. Епифанию Кипрскому (258, 3) на сей счет пишет: «Что касается церкви Антиохийской — разумею же единомысленную с нами, — то даст Господь увидеть ее некогда соединенной! Ибо она в опасности всего скорее внять наветам врага, который злобится на нее за то, что там в первый раз водворилось наименование христиан. И как ересь там отделяется от Православия (*ὀρθοδοξίαν*), так и Православие делится само в себе (*αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡ ὀρθότης*)»[3]. Истоки указанной «схизмы» восходят еще к 330 году, и она продолжалась около полувека. Когда приблизительно в 330 (или 328) году первой жертвой «антиникейской реакции» стал св. Евстафий Антиохийский, отправленный в ссылку, то арианствующие завладели этой одной из самых важных в христианском мире кафедр. Однако в Антиохии продолжала существовать и небольшая группа православных («евстафиан»), которую впоследствии возглавил пресвитер Павлин (позднее он был

[1] Подробно см.: *Николай Виноградов, свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова. С. 654–656.

[2] См.: *Ortiz de Urbina I.* Nicée et Constantinople // Histoire des conciles oecuméniques. T. 1. Paris, 1963. P. 156–163.

[3] *Свт. Василий Великий.* Письмо 258, 3 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 860.

рукоположен во епископа Антиохийского), — именно эту группу поддерживал Рим и весь западный епископат. Когда в 360 году Евдоксий перешел с Антиохийской кафедры на Константинопольскую, то на освободившееся место был избран св. Мелетий[1] — человек по характеру необычайно кроткий и заботливейший архипастырь. Это избрание на некоторое время удовлетворило как православных, так и арианствующих[2], но затем св. Мелетий стал явно неугоден последним и несколько раз отправлялся в ссылку; в Антиохийской церкви возобладал, по выражению блж. Феодорита, «покровитель ереси Евзой»[3]. По своим догматическим воззрениям св. Мелетий примыкал, скорее всего, к омиусианству, о чем свидетельствует его проповедь, сохраненная св. Епифанием[4]. Для Каппадокийского

[1] О нем см.: *Сагарда Н.И., Сагарда А.И.* Полный корпус лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 949–951.

[2] Как говорит блж. Феодорит, «в ту пору святой Мелетий, управляющий одним армянским городом, недовольный необузданностью своих подчиненных (*τῶν ἀρχομένων*), удалился на покой и жил в другом месте. Ариане предположили, что он единомысленен и разделяет их учение ("общник их догматов" — *κοινωνὸν τῶν δογμάτων*), а потому упросили Констанция вверить ему бразды управления Антиохийской церковью... Но и защитники апостольских догматов, быв убеждены в здравомыслии великого Мелетия касательно учения веры, вполне зная чистоту (*букв.:* светлость — *λαμπρότητα*) и богатство добродетелей, согласились также на его избрание» (*Блж. Феодорит Кирский.* Церковная история. II, 31 // *Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история. С. 115).

[3] Там же. С. 116.

[4] См. русский перевод: *Свт. Епифаний Кипрский.* Панарий 53 (73) // Творения святаго Епифания Кипрскаго: В 6 ч. М., 1880. Ч. IV. С. 346–355. Греческий текст: *Epiphanius.* Panarion. Haer. 65–80 / Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1985. S. 303–308. Здесь св. Мелетий признает, что «Сын Божий есть Бог от Бога (*Θεός ἐκ Θεοῦ*) и произошел от Отца» бесстрастно и целокупно (*ὁλοκλήρως*), являясь «точным Образом Отца» (*χαρακτῆρα τοῦ Πατρός*). Хотя в этой проповеди св. Мелетия отсутствует специфичное для омиусиан обозначение Сына как «подобного по сущности» (*ὅμοιος κατ' οὐσίαν*) Отцу, но, по суждению одного православного исследователя, учение о Святой Троице здесь

святителя он был естественным союзником, и не случайно в приведенном выше письме к св. Епифанию св. Василий говорит об Антиохийском архипастыре так: «Мелетий первый стал дерзновенно за истину и добрым подвигом подвизался во времена Констанция, и церковь моя была с ним в общении, наиболее возлюбив его за крепкое и неуклонное противоборство [ереси]. И я, по благодати Божией, доныне пребываю с ним в общении и пребуду, если угодно сие Богу»[1]. Но «евстафиане», возглавляемые Павлином, не хотели идти ни на какой союз с «мелетианами». Св. Василий, считая, что единство православных в Антиохии, столь необходимое перед лицом арианской угрозы, может быть достигнуто только совместными усилиями христианского Востока и христианского Запада, четыре раза обращался в Рим для того, чтобы западный епископат изменил свою жесткую и негибкую позицию по отношению к св. Мелетию[2]. Однако «Василию не суждено было завершить задачу своей жизни с полным успехом. Антиохийский раскол не разрешился в единство. Союз с Западом осуществился лишь после его смерти. Но он был подготовлен Василием. А главное, он способен был как никто приобрести "мелетианам" доверие великого

полностью совпадает с этим догматическим течением, которое можно охарактеризовать как «не совсем удавшуюся богословско-теоретическую попытку выразить свое истинно-церковное веросознание в наиболее соответствующих терминах». Поэтому омиусианство нельзя считать «полуарианством», то есть обозначать тем термином, который встречается в старых работах (даже у православных ученых): оно было связующим звеном между «староникейцами» и «новоникейцами», особенно между св. Афанасием Великим и святыми каппадокийскими отцами (см.: *Виноградов В.* О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник. 1911. № 12. С. 727–755).

[1] *Свт. Василий Великий.* Письмо 258, 3 // *Свт. Василий Великий.* Творения. Т. 2. С. 860.

[2] См.: *Fedwick P.J.* The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto, 1979. P. 107–113.

Афанасия, и этот, умирая не в общении с Мелетием, смотрел с благословением на эту группу и видел в ней не врагов, а истинных друзей своего дела»[1].

Многообразна была деятельность св. Василия и по внутреннему устроению вверенной ему Богом церкви Каппадокийской. Прежде всего, самые энергичные меры принимаются им к развитию и укреплению монашеской жизни в Малой Азии[2]. Светоч идеала подвижнической жизни, который в молодости воодушевлял святителя, никогда не угасал перед очами его, а только делался с годами все ярче, обретал все более ясные черты. Св. Григорий Богослов восхваляет воздержание друга и его довольство малым (*ἐγκράτεια καὶ ὀλιγάρκεια*) и говорит, что у него один был хитон и одна была верхняя ветхая риза («рубище» — *τριβώνιον*); а «сон на голой земле, бдение, неупотребление омовений составляли его украшение; самою вкусною вечерею и снедию служили хлеб и соль — нового рода приправа и трезвенное и неоскудевающее питие, какое и нетрудившимся приносят источники»[3]. Строгое соблюдение христианского аскетического идеала позволило святителю стать законодателем подвижничества для малоазийских иноков, что, помимо его собственно аскетических сочинений, отразилось и в ряде писем св. Василия (особенно в 2 и 22)[4]. Поэтому св. Григорий замечает, что его другом были устроены «обители девства» (*οἱ παρθενῶνες*)[5]

[1] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 103–104.

[2] См.: *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм. С. 166–174; переизд.: Он же. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 4. С. 112–117. *Desprez V.* Le monachisme primitif. Des origins jusqu'au concile d'Éphèse. Abbaye de Bellefontaine, 1998. P. 347–368.

[3] *Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 61 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 541.

[4] См.: *Courtonne Y.* Op. cit. P. 424–455.

[5] В старом русском переводе стоит «обители дев», но, как отмечает Ж. Бернарди (*Grégoire de Nazianze.* Discours 42–43. P. 258–259), здесь речь может идти и о мужских монастырях.

и составлены письменные правила для подвизающихся в них. Еще он указывает, что в ту эпоху было много споров относительно «жизни отшельнической и смешанной» (*ἐρημικοῦ βίου καὶ τοῦ μιγάδος*)[1]. По словам св. Григория, оба эти вида подвижничества имеют как положительные, так и отрицательные стороны: первый, то есть жизнь отшельническая, характеризуется безмолвием (*ἡσυχίου*), постоянством и теснее соединяет с Богом, однако здесь подвизающийся особенно подвергается опасности гордыни (то есть ему угрожает быть «не без спеси» — *οὐκ ἀτύφου*), поскольку его добродетель не сравнивается постоянно с добродетелью других и не испытывается таким сравнением; второй, то есть «жизнь смешанная», в большей степени деятелен и полезен, но не избегает шумных волнений и беспокойств (*θορυβῶδες*). Св. Василий же удачно сочетал достоинства обоих видов иночества: построил скиты («аскетерии» — *ἀσκητήρια*) и монастыри (*μοναστήρια*) недалеко от тех братий, которые живут в общежитии и миру (*οὐ πόρρω δὲ τῶν κοινωνικῶν καὶ μιγάδων*), но одновременно и привел их в соприкосновение, и разграничил, чтобы и любомудрие не находилось вне общения, и жизнь деятельная не была лишена любомудрия (*τὸ πρακτικὸν ἀφιλόσοφον*)[2].

Эта характеристика, данная св. Григорием Богословом своему другу как одному из главных зиждителей малоазийского монашества, весьма примечательна. Изучив опыт предшествующих древнехристианских

[1] В старом русском переводе: «жизни пустыннической и уединенно-общежительной». Однако скорее прав Ф. Буланже, констатирующий, что *μιγάδες* в данном случае обозначает подвижников, живущих в миру (т. е. «смешанных с миром»), чтобы явить этому миру образцы христианской добродетели (см.: *Grégoire de Nazianze.* Discours funèbres. P. 104–107). См. также: *Lampe G.W.H.* Op. cit. P. 870; *Fedwick P.J.* The Church and the Charisma. P. 163.

[2] *Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 62 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 541.

подвижников, св. Василий попытался создать некий идеальный тип иноческого жития, сочетающий в себе лучшие черты как анахоретства, так и общежительного монастыря[1]. Поэтому святитель, став предстоятелем Каппадокийской церкви, серьезным образом преобразил существовавшее до него малоазийское иночество[2]. Судя по всему, св. Василий большое внимание придавал служению монахов миру, поручив им, в частности, попечение о больных и немощных. Позднее церковный историк Созомен, повествуя о малоазийских иноках, пишет: «Бóльшая часть их жила общинами (*κατὰ συνοικίας*) по городам и селениям: во-первых, оттого, что еще не освоилась с преданием предков, во-вторых, оттого, что в случае холодной зимы, которая, по свойству тамошней местности, бывает нередко, жить в пустыне казалось им делом невозможным. Славнейшими монахами, как я слышал, были там Леонтий, впоследствии управляющий Анкирской церковью, и Прапидий, который уже в старости епископствовал над многими селениями. Под своим началом имел он также Василиаду (*Βασιλειάδος*), то есть знаменитый странноприимный дом для бедных, построенный Кесарийским епископом Василием, от которого он с самого начала получил и доныне удерживает свое название»[3].

---

[1] Из древнеегипетских центров монашества к такому типу наиболее приближается, наверное, поселение иноков в Нитрии. См.: *Казанский П.С.* История православного монашества на Востоке: В 2 т. М., 2000. Т. 2. С. 28–33.

[2] См. нашу вступительную статью к кн.: У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной и аскетической и монашеской письменности / Вступительная статья, переводы и комментарии А.И. Сидорова. М., 2002. С. 42–44.

[3] *Созомен.* Церковная история. VI, 34 // Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. С. 459. Как отмечают издатели этого сочинения в «Христианских источниках», эта «Василиада» находилась в 1–2 милях от Кесарии и была одновременно гостиницей для странников и больницей (см.: *Sozomène.* Histoire ecclésiastique. P. 432–433).

Важное место в своей архипастырской деятельности св. Василий уделял и нравственному состоянию клира. По словам архимандрита Агапита, «показывая в себе пример всякой добродетели, рачительности об исполнении своих обязанностей, неутомимости в проповедании слова Божия, св. Василий требовал и от подчиненных ему епископов и пресвитеров соответствующих их сану совершенств и чистоты жизни, чтобы они не разрушали соблазнительным примером своей жизни то, что думали создать своим пастырским словом. Узнав, что некоторые из епископов берут с рукополагаемых деньги и, вместо сокрушения о своем беззаконном деле, стараются оправдать его тем, что берут деньги не до посвящения, а после посвящения, следовательно, как бы произвольный дар за труд, св. Василий, обличив их грех, угрожал отлучением от алтаря, если бы впредь повторились такие нечестивые дела»[1]. В переписке святителя это попечение о высоком нравственном достоинстве клириков прослеживается постоянно, и в данном отношении характерно, например, письмо 54, в котором он скорбит о нарушении отеческих канонов (*τῶν πατέρων κανόνες*), строгое соблюдение которых необходимо при рукоположении клириков. Естественно, что святитель заботился и о нравственности мирян, постоянно окормляя и духовно назидая свою паству. Материальное положение ее также было предметом постоянных попечений святителя. И не случайно св. Григорий Богослов восхваляет «человеколюбие, питание нищих и вспомоществование человеческой немощи» (*φιλανθρωπία καὶ πτωχοτροφία καὶ τὸ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας βοήθημα*) своего друга[2]. В общем можно сказать, что в истории Православной Церкви, преизобилующей яркими и многообразными

[1] *Агапит, архим.* Указ. соч. С. 398.

[2] *Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 63 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 541.

примерами высокой святительской и первосвятительской деятельности, служение св. Василия в сане епископа является одним из лучших и чистых образцов для каждого архипастыря и ни у кого не вызывает сомнения в своей безупречности[1].

Напряженное архипастырское служение св. Василия подорвало его и так слабое здоровье. Как пишет один православный ученый, «суровый, аскетический образ жизни, тягость его трудов и борьбы разрушительно отзывались на его духе и теле. В письмах его, писанных во время его епископства, слышится постоянная туга душевная, скорбное, угнетенное, тоскующее состояние духа неудовлетворенного и постоянно парализуемого в своих высоких стремлениях враждою и нападениями со стороны врагов Евангелия. Слабый здоровьем от природы, часто тяжко болевший, великий святитель скончался, не достигши и пятидесяти лет, оплаканный всею Церковью, оставив ей в своем лице светлый образ личности высокопросвещенной, глубоко благочестивой; архипастыря Церкви истинно мудрого и ревностного, неутомимого борца за веру и Церковь»[2]. Днем его кончины принято считать 1 января 379 года, хотя некоторые современные западные исследователи предполагают другую дату. Впрочем, это мнение можно проигнорировать как недостаточно обоснованное. Владыка Сергий (Спасский) отмечает: «По сказанию западных писателей, святое тело Василия Великого перенесено во Фландрию крестоносцами в 1099 году, глава же его, по свидетельству Иоанна Комнина, хранилась

[1] См. признание английской исследовательницы Ф.М. Янг относительно того, что достижения св. Василия как епископа можно считать огромными (enormous): *Young F.M.* From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background. London, 1983. P. 96.

[2] *Барсов Н.И.* Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3: Представители ораторски-практического типа проповеди IV века на Востоке. Харьков, 1895. С. 7.

в Афонской Лавре св. Афанасия. Но иеродиакон Зосима в 1420 году видел его главу в Царьграде в монастыре Панохран (Пречистыя Богородицы)»[1].

2. Творения

Жизнь, достаточно короткая и, в зрелом своем периоде, посвященная пастырским и архипастырским трудам, не оставляла святителю много времени для литературных трудов. И тем не менее его творения представляют собой яркую страницу в истории церковной письменности и православного богословия[2]. По сравнению с двумя другими великими Каппадокийскими святителями, св. Василия иногда называют «человеком дела»[3], однако нельзя не признать, что и слово у него не отставало от дела, являя глубину и масштабность богословского видения[4]. Не случайно

---

[1] *Архиепископ Сергий (Спасский).* Полный месяцеслов Востока: В 3 т. М., 1997. Т. 2. Ч. 2. С. 4.

[2] См. характеристику: «При всей своей богословской и литературной одаренности, св. Василий не был писателем по призванию. И не был систематиком в богословии. Очень немногое он написал без внешних практических поводов и целей. Отчасти это связано, конечно, с тем, что ему пришлось жить в трудные и беспокойные годы и всю жизнь бороться — и не только словом, но и делом — делом прежде и больше всего. Тем не менее его литературное наследие довольно велико» (*Флоровский Г. В.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931. С. 63). Можно, правда, несколько откорректировать это суждение: «писателями по призванию» не было большинство из отцов Церкви, поскольку их литературная деятельность определялась преимущественно «практическими» интересами.

[3] Так называет его крупнейший католический патролог конца XIX — начала XX века Отто Барденхевер (der Mann der Tat), считая св. Григория Богослова «мастером слова», а св. Григория Нисского — «князем в области мысли» (*Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. III. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 135).

[4] Ср. высказывание еще одного современного патролога: «Среди всех поглощающих его время [церковных] задач он остается великим богословом (the great theologian)» (*Quasten J.* Patrology. Vol. III. Westminster, Maryland, 1986. P. 208).

св. Григорий Богослов, хваля друга, замечает, что слово его было «[точным] толкователем мысли» (*τῶν νοηθέντων ἑρμηνευτήν*), а сочинения (*συγγράμματα καὶ πονήματα*) услаждали слух как монашествующих, так и подвижников, живущих в миру, как воздерживающихся от внешней деятельности, так и занимающихся ею, предающихся как внешнему любомудрию (*τὰ ἔξωθεν φιλοσοφούντων*), так и любомудрию христианскому[1]. О богатой литературной одаренности святителя свидетельствует и такой тонкий ценитель изящной словесности, как святой патриарх Фотий. Он говорит, что св. Василий является замечательнейшим (наилучшим — *ἄριστος*) во всех своих сочинениях; стиль (*λέξει*) его чист, ясен и силен, а по благочинию и чистоте мысли он никому не уступает первенства. Каппадокийского святителя патриарх называет «любителем» (*ἐραστὴς*) убедительности, приятности (сладости — *γλυκύτητος*) речи и ее великолепия. Вообще, свт. Фотий считает произведения святителя образцом ораторского искусства, нисколько не уступающим произведениям Платона или Демосфена[2]. С этой оценкой Константинопольского патриарха совпадает и оценка творений святителя русским патрологом архимандритом Киприаном (Керном): «В своих литературно-богословских и проповеднических творениях св. Василий выделяется ясностью своих мыслей, диалектикой, чистотою своего языка и изысканностью стиля, чем он, конечно, оправдал заслуженную славу своих афинских учителей»[3]. Можно еще добавить, что не только изящную изысканность слова, но и свою серьезную светскую образованность св. Василий поставил на служение Церкви.

[1] *Свт. Григорий Богослов.* Слово 43, 65–66 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 544–545.

[2] См.: *Photius.* Bibliothèque. T. 2 / Ed. par R. Henry. Paris, 1960. P. 109.

[3] *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. Париж, 1967. С. 61.

Не случайно его младший брат, толкуя Исх. 12, 35–36, замечает: «Многие приносят Божией Церкви, словно дар, полученное ими языческое образование, как, например, Василий Великий, который сумел за годы юности стяжать египетские богатства, а затем принес его Богу и украсил им Церковь — истинную скинию»[1].

Св. Василий Великий оставил после себя достаточно обширное литературное наследие[2], которое, как и сочинения прочих отцов, ученые обычно подразделяют на подлинные, сомнительные (*dubia*) и неподлинные («псевдоэпиграфы» — *spuria*)[3]. Кроме того, среди произведений

---

[1] *Святитель Григорий Нисский.* О жизни Моисея, 2 // *Святитель Григорий Нисский.* О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели / Перевод А.С. Десницкого. М., 1999. С. 54.

[2] Перечень сочинений святителя (с краткой аннотацией их) см. в известном справочнике: *Geerard M.* Clavis Patrum Graecorum. Vol. II. Brepols-Turnhout, 1974. P. 140–178 (далее — *CPG*).

[3] По поводу последних см. наблюдение А.А. Спасского: «Среди литературных памятников, оставленных нашему времени Древней Церковью, особую группу образуют так называемые *pseudepigrapha,* или *ложнонадписанные.* Этим термином обозначаются сочинения, дошедшие до нас в рукописях под именем какого-либо исторически известного церковного писателя, но на самом деле ему несомненно не принадлежащие, а появившиеся значительно позднее, иногда несколько веков спустя после его смерти. Таких ложнонадписанных сочинений очень много: по большей части они сопровождают собой литературное наследие наиболее знаменитых, пользовавшихся глубоким уважением церковных деятелей, не уступая, а иногда и превосходя своим объемом их подлинные творения. Никто и никогда не задавался целью на основании истории рукописей точно определить условия, способствовавшие возникновению этой массы подложного материала в памятниках древнецерковной письменности, да и такая задача едва ли осуществима ввиду того, что рукописей древних в строгом смысле, современных, например, писателям первых четырех веков, почти не сохранилось. Впрочем, общие причины, вызвавшие рассматриваемое дело, достаточно ясны уже из самой постановки книжного дела в древности. В те века, когда еще не было изобретено книгопечатание и книгу заменяла собой рукопись, которую достать и приобрести было и дорого, и трудно, судьба

святителя можно выделить (правда, с некоторой долей условности) несколько групп, исходя из их содержания.

Догматико-полемические творения

На первое место среди них можно поставить сочинение *«Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия»* (далее — *«Против Евномия»*) (*CPG* 2837), об обстоятельствах написания которого уже было сказано. До сих пор остается спорным вопрос о количестве книг этого произведения. Дело в том, что в достаточно богатой рукописной традиции сочинения иногда числятся три, а иногда — пять книг[1]. Причем последние две книги его по характеру и стилю явно отличаются от первых трех[2]. Привлекает внимание тот факт, что первое печатное издание «Против Евномия», вышедшее в Венеции в 1535 году, включало

литературного произведения всецело находилась в руках переписчиков. Переписчиков же было мало, да и те, какие имелись, не отличались желательной опытностью, а иногда и не владели надлежащей грамотностью» (*Спасский А.А.* Начальная стадия арианского движения и Первый Вселенский Собор в Никее: Исследования по истории Древней Церкви. СПб., 2007. С. 207–208). Можно только отметить, что А. Спасский, вообще находившийся под влиянием протестантского гиперкритицизма, слишком преувеличивает количество «псевдоэпиграфов», но они действительно обычное явление в древнецерковной письменности.

[1] Обзор этой рукописной традиции см. в предисловии к изданию: *Basile de Césarée.* Contre Eunome. T. 1. P. 98–131.

[2] Ср. на сей счет наблюдение А. Спасского: «Но сколько книг числом оставил Василий против Евномия, об этом молчат все свидетельства, и этот вопрос стал спорным со времени первого издания творений св. Василия и даже ранее. По свидетельству заметки, находящейся перед началом 4-й книги в *Cod. Reg. V*, уже в средневековой греческой Церкви мнения об этом предмете разделились: "...об этой книге, — гласит заметка, — у многих господствует различное мнение, так как одни приписывают ее св. Василию, другие же отвергают это, хотя и не осуждают [книгу,] как бы содержащую в себе что-либо абсурдное"» (*Спасский А.А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. СПб., 2005. С. 340–341).

только три книги, но затем стали издаваться (до появления критического издания) пять книг. Однако в XIX веке большинство патрологов пришло к выводу, который А. Спасский суммирует так: четвертая и пятая книги «ни по своей задаче и плану, ни по языку и стилю, ни по частным суждениям, высказанным в них, не могут быть приписаны авторству св. Василия. Они представляют собой произведение ложнонадписанное (*opus pseudoepigraphum*), то есть принадлежащее совершенно другому автору, неудачно скрывавшемуся (или скрытому) под именем Василия и обличавшему себя как общим характером, так и всеми подробностями своего труда»[1]. Приговор суровый и, казалось бы, обжалованию не подлежавший. Дело оставалось за малым — определить, по мере возможности, имя настоящего автора. Назывались в качестве наиболее вероятного создателя четвертой и пятой книг Аполлинарий Лаодикийский, св. Амфилохий Иконийский и, наконец, Дидим Слепец[2]. Но даже последнее имя, к которому склонялся целый ряд исследователей[3], вызывает определенные сомнения, и едва ли можно утверждать (на уровне более или менее вероятной гипотезы), что Дидим является автором этих книг[4]. Более того, один из крупнейших знатоков творчества св. Василия Великого, Б. Пруше, указал, что авторство Каппадокийского святителя относительно четвертой и пятой книг признавалось уже в конце V — начале VI века. Поэтому ученый предположил, что данные книги составляли особое сочинение святителя, которое было в древности присоединено к первым трем книгам

[1] *Спасский А.* Начальная стадия арианского движения. С. 232.

[2] См.: *Basile de Césarée.* Contre Eunome. T. 1. P. 61–64.

[3] С предельной категоричностью (совсем ненужной) высказывается это и в статье в «Православной энциклопедии» П.Б. Михайловым (М., 2004. Т. VII. С. 141).

[4] См.: *Bienert W.* «Allegoria» und «anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria. Berlin; New York, 1972. S. 10–12.

«Против Евномия». Таким образом, Б. Пруше признает авторство св. Василия[1]. В связи с чем указанные две последние книги «Против Евномия» вряд ли стоит однозначно относить к разряду *spuria*; они скорее принадлежат к *dubia*, то есть к тем сочинениям святого отца, вопрос о подлинном авторстве которых еще не решен.

Обращаясь к самому произведению, следует обратить внимание на зачин его, где говорится: «Если бы все, на кого призвано имя Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа (подразумеваются принявшие Святое Крещение. — *А. С.*), пожелали ничего не искать (*παρεγχειρεῖνται — букв.*: превратно рассуждать), кроме евангельской истины, довольствоваться же Апостольским Преданием и простотой веры, то и от нас в настоящее время не потребовалось бы слова, а, напротив того, и теперь, конечно, возлюбили бы мы то же молчание, какое предпочитали сначала». Приступить же к написанию сочинения, по словам автора, его заставили еретики, которые пытались отрицать Божество Единородного и «этой мирской и суетной мудростью (*τῇ ἔξωθεν ταύτῃ καὶ ματαίᾳ σοφίᾳ*) возмущали чистоту и простоту учения Духа Божия». Этими словами св. Василий ясно указывает на то, что собственно «ученое богословие», с его развитым понятийным аппаратом и изысканными умозаключениями, в Православии явление вторичное и, по сути дела, акцидентальное[2]. Подобное

[1] *Pruche B.* Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des Livres *Contre Eunome IV et V* attribués à saint Basile de Césarée // Studia Patristica. 1970. Vol. 10. P. 151–155.

[2] Как это верно изрекает один современный духовный писатель, «богословие рождается Церковью и возвращается к ней. Это — излияние духовной жизни и руководство на пути к полноте Царствия. По своей природе богословие, как таинство, находится вне всякой специализации. Оно относится ко всему "народу церковному". Отцы Церкви — это те, кто "посреде Церкви" воспел стройную "песнь богословия". Богословие "воспевается", произрастает в церковном пространстве живой общины верующих и приносит здесь плод сторицею.

так называемое ученое богословие — мера вынужденная, порождаемая полемикой с еретиками, а не представляет собою того, что исходит из «субстанции веры». Поэтому святитель, обращаясь к своему оппоненту, замечает (I, 5), что силлогизмы Аристотеля и Хрисиппа не нужны для нашего научения (*πρὸς τὸ μαθεῖν*) о Боге Слове. Впрочем, понуждаемый суемудрием Евномия, св. Василий четко структурирует свою полемику: он приводит основные тезисы евномиан, а затем последовательно и логично развенчивает их, используя в том числе и свое знание греческой философии. Другими словами, в православном вероосознании, согласно св. Василию, *разум* (или «ученое богословие») иерархически ниже *веры*, которая в *простоте* своей предоставляет человеку все нужное для спасения; с другой стороны, этот *разум* дополняет *веру*, будучи с ней единым и созвучным, то есть избегая опасности трансформироваться в суемудрие, — той опасности, которой обычно не видят еретики, уготавливая себе вечную погибель.

В данном случае Кесарийский архипастырь во многом следует пути, намеченному еще древнегреческими апологетами и Климентом Александрийским; единодушен он и со своим другом — св. Григорием Богословом. Последний, например, в одном из своих «Слов о богословии» (28, 28), говоря о познании вещей небесных, замечает: «Здесь да водит нас вера, нежели разум (*πίστις δὲ ἀγέτω πλέον ἡμᾶς ἢ λόγος*), если только уразумел ты свою немощь, когда рассматривал ближайшее к тебе, и узнал смысл познать то, что превышает разум (*λόγον ἔγνως τὸ γνῶναι τὰ ὑπὲρ λόγον*), а не остаться вовсе земным и преданным земле»[1].

Каждый верующий призван стать "богословской душой"» (*Василий, архимандрит.* Игумен Иверской обители на Афоне. Входное. Элементы литургического опыта таинства единства в Православной Церкви. Богородице-Сергиева пустынь, 2007. С. 277).

[1] *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 348. Русский перевод несколько исправлен по изданию: *Grégoire de Nazianze.* Discours 27–31

В другом Слове (29, 21) он говорит: «Ибо когда, оставив веру, предпочитаем ей силу разума (*τὸ τοῦ λόγου δυνατὸν προβαλλώμεθα*) и надежность ("авторитет" — *τὸ ἀξιόπιστον*) Духа расторгаем [своими] исследованиями и когда разум [наш] бывает препобежден величием [рассматриваемых] вещей (а это необходимо последует, поскольку исходит из немощного орудия — нашей мысли), тогда что будет? Немощь разума представляется [нам недостаточностью самого] таинства. И таким образом *истощание Креста* (*κένωσις τοῦ σταυροῦ*) провозглашается лепотой слова ("изяществом, изысканностью разума" — *τὸ τοῦ λόγου κομψὸν*), как это кажется [апостолу] Павлу (1 Кор. 1, 17). Ибо вера есть полнота нашего учения ("разума" — *ἡ γὰρ πίστις τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πλήρωσις*)»[1]. В общем же можно сказать, что подобный иерархический приоритет веры по отношению к разуму характерен не только для каппадокийских святых[2], но и для всех отцов Церкви[3]. Данную иерархию веры и разума св. Василий неукоснительно соблюдает

(Discours théologiques) / Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes. № 250. Paris, 1978. P. 164.

[1] Там же. С. 363; Ibid. P. 224.

[2] См.: *Pelikan J.* Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven; London, 1993. P. 215–217.

[3] Ср., например, свт. Кирилла Александрийского, который часто «высказывает недоверие к силе разума, особенно если разум остается без поддержки благодати Божией. Предостерегая от преклонения перед разумом, он дает решительное предпочтение вере перед разумом. "Только верою, — говорит он, — должно быть принимаемо то, что выше разума"; "Вера есть как бы вход, ведущий к разумению и открывающий ум восприятию божественного"; "Она питательница разумения". Поэтому-то св. Кирилл в самом начале несторианских споров подчеркивает, что вопросы, затронутые Несторием, выше сил человеческого разума, и напрасно берутся за решение этих вопросов слабыми силами человеческого разума» (*Тимофей Лященко, свящ.* Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия // Труды Киевской Духовной Академии. 1913. № 5. С. 102).

на протяжении всего рассматриваемого сочинения, стержневая ось которого — православное учение о единосущии Сына и Святого Духа с Отцом.

Тема единосущия трех Лиц Святой Троицы является центральной и во втором догматическом произведении Кесарийского архипастыря — «*О Святом Духе*» (*CPG* 2839)[1]. Начиная с Эразма Роттердамского, принадлежность трактата перу св. Василия иногда подвергалась сомнению, но в настоящее время никто из серьезных патрологов не впадает в подобное сомнение. Сочинение было написано святителем в 374–375 годах и адресовано св. Амфилохию Иконийскому. Как видно из названия, трактат посвящен раскрытию учения о Святом Духе, а это учение долго являлось как бы «темным пятном» в древнецерковном богословии. Что касается доникейской эпохи, то, по констатации русского исследователя XIX века иеромонаха Кирилла (Лопатина), «вера во Св. Духа и исповедание этой веры присущи всему этому времени, но учение о Св. Духе можно находить главным образом только у трех древнецерковных писателей — у Иринея, Тертуллиана и Оригена, причем этими писателями раскрыт был главным образом только вопрос о личном различии Св. Духа от Отца и Сына, и притом без уяснения существенной особенности Св. Духа по происхождению и без отличения ее от личной особенности по бытию Сына Божия; вопроса о единосущии Св. Духа с Отцом и Сыном в этот период только касались, но не раскрывали его; а вопрос об отношении Св. Духа к прочим Лицам Св. Троицы решался иногда субординатически. Неопределенность и неточность языка и неустановленность вопросов, по каким можно и нужно было излагать учение о Духе Святом,

[1] Мы ориентируемся на издание, снабженное солидным предисловием и комментариями: *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit / Ed. par B. Pruche // Sources chrétiennes. № 17 bis. Paris, 1968.

завершают собою то общее впечатление, какое выносится из анализа учения о Духе Святом за три первые века, именно — что эта часть христианской догматики за все это время не выходила еще из периода самого начального, так сказать — элементарного, раскрытия и обоснования»[1]. Правда, подобная «нераскрытость» учения о Святом Духе характерна, как отмечается, и для современного православного богословия[2], но следует признать, что в древнецерковном богословии она выступает куда более рельефно. Вопрос о Святом Духе не занимал особо и отцов Первого Вселенского Собора, ибо в Никейском символе веры о Нем лишь кратко говорится: «И в Духа Святаго»[3].

Ситуация изменилась лишь в середине IV века, и связано было это изменение с появлением различных форм ереси «духоборов» («духоборцев», «пневматомахов»)[4]. Помимо собственно ариан, которые, естественно, отрицали Божество Святого Духа, выступили еще так называемые «тропики», которые были одни из первых «духоборов». Против них и написал свои знаменитые «Послания

---

[1] *Кирилл (Лопатин), иеромон.* Учение святаго Афанасия Великаго о Святой Троице (сравнительно с учением о том же предмете в три первые века). Казань, 1894. С. 193. Ср. и наблюдение В.В. Болотова: «О Св. Духе писатели дооригеновского времени говорят вообще мало и в выражениях не всегда отчетливых; но мысль, что он исходит от Отца *чрез Сына*, уже имеет в Тертуллиане своего представителя» (*Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов: В 4 т. М., 1999. Т. 1. С. 123).

[2] «Таинство Третьего Лица Святой Троицы не намного более раскрыто и в современном богословии — "Дух Святой остается Лицом неявленным, сокровенным, скрывающимся в самом Своем явлении" (В.Н. Лосский). И эта общая сложность катафатического богословия о Святом Духе, присущая всему христианскому богословию, была отмечена уже очень рано» (*Максимов Ю.В.* Учение о Святом Духе в ранней Церкви. М., 2007. С. 172).

[3] Текст символа см.: *Hefele Ch.J.* Histoire des conciles. Paris, 1907. T. I. P. 454.

[4] См.: *Ortiz de Urbina I.* Nicée et Constantinople. P. 152–156.

к Серапиону» свт. Афанасий Великий, где весьма обстоятельно доказал Божество Святого Духа и Его единосущие с Отцом и Сыном[1]. К «духоборам» можно отнести и ту часть омиусиан, которые, принимая православную веру в Сына Божиего, не признавали Духа Богом и которые иногда именовались «македонианами»[2]. Македоний, бывший епископом Константинопольским (341–360 годы) и принадлежавший к омиусианам, после своего низложения «стал учить, — по словам Созомена, — что Сын есть Бог, подобный Отцу и по всему другому, и по существу (*κατὰ πάντα τε καὶ κατ' οὐσίαν ὅμοιον τῷ Πατρί*), а Духа Святого не признавал причастным тех же преимуществ (*πρεσβείων*), называя Его *служителем* (*διάκονον*), *исполнителем* (*ὑπηρέτην*) и другими именами, привычными Божиим Ангелам»[3]. У Македония было достаточно много последователей; к ним позднее присоединился и Евстафий Севастийский, который первоначально, вероятно, испытывал колебания в вопросе о Святом Духе[4]. Вообще, к моменту написания св. Василием рассматриваемого сочинения учение о Святом Духе в церковном сознании было определено еще очень зыбко[5]. Об этом свидетельствует

[1] Подробнее см.: *Кирилл (Лопатин), иеромон.* Указ. соч. С. 194–233.

[2] См.: *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 2007. С. 217–223.

[3] *Созомен.* Церковная история. IV, 27 // Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. С. 296.

[4] Об этом говорит одна его фраза, передаваемая Сократом: «Я не могу признать Святого Духа Богом, но не смею называть Его и тварию» (*Сократ Схоластик.* Церковная история. II, 45. С. 127).

[5] Ср. суждение на сей счет: «Молчал по поводу божественности Святого Духа не только Никейский Собор. В самом Писании, надо согласиться, "Дух не весьма ясно именуется Богом и не так часто упоминается, как сначала Отец, а потом Сын". Это молчание явилось источником немалых трудностей. Литургическая практика Церкви тоже не давала примеров поклонения Духу или молитвы к Нему» (*Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1: Возникновение кафолической традиции (100–600). М., 2007.

одно высказывание св. Григория Богослова, который, говоря о христианских богословах (*τῶν δὲ καθ' ἡμᾶς σοφῶν*)[1], замечает, что одни из них называют Святой Дух «действием» (*ἐνέργειαν*), другие считают Его «тварью» (*κτίσμα*), третьи — «Богом», а «иные не решались сказать о Нем ни того ни другого из уважения, как говорят они, к Писанию, которое будто бы ничего не выразило о сем ясно; почему они и не чтут, и не лишают чести (*ἀτιμάζουσι*), оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же сказать, весьма жалком расположении. Даже из признавших Его Богом одни благочестивы только в сердце (*букв.*: в мысли — *ἄχρι διανοίας*), а другие осмеливаются благочествовать и устами»[2].

Именно эта зыбкость церковного сознания относительно учения о Святом Духе и побуждала, видимо, св. Василия быть предельно осторожным в своих высказываниях о Нем. Поэтому он избирает тактику «домостроительства» (*οἰκονομία*), которую понимали и которую разделяли далеко не все православные[3]. Слова одного из таких «сугубых ортодоксов» передает в письме к другу св. Григорий Богослов: «Слышал я, как великий Василий богословствовал: об Отце и Сыне превосходно

С. 202). Правда, вряд ли можно столь категорично, как это делает немецкий исследователь Хаушильд, утверждать, что до середины IV века в христианском богословии не существовало «тринитарной проблемы» как таковой, поскольку это богословие развивалось в рамках одной «бинитарной схемы», то есть учения об Отце и Сыне, а Святой Дух исключался из богословской рефлексии (см.: *Hauschild W.D.* Die Pneumatomachen: Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. Hamburg, 1967. S. 7).

[1] В старом русском переводе эта фраза передана некорректно: «что же касается до мудрецов нашего времени», тогда как речь здесь идет именно о «наших», то есть христианских, мудрецах.

[2] *Свт. Григорий Богослов.* Слово 31, 5 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 377. Греческий текст: *Grégoire de Nazianze.* Discours 27–31 (Discours théologiques). P. 284.

[3] См.: *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1977. P. 260–261.

и весьма совершенно и как нелегко было бы сказать всякому другому; а в учении о Духе уклонился от прямого пути». Св. Григорию, по его собственным словам, пришлось возражать на подобное обвинение, сравнивая себя самого с другом: «Я стою не на виду, многим неизвестен; иные почти не знают, что мною бывает сказано и даже говорю ли я, поэтому и любомудрствую безопасно. О нем же много речей как о человеке, который известен и сам по себе, и по Церкви. Все сказанное им переходит в общую известность. Около него жестокая битва; еретики стараются ловить каждое голое речение из уст самого Василия, чтобы после того, как все уже вокруг захвачено, и этот муж, единственная почти оставшаяся у нас искра истины и жизненная сила, мог быть изгнан из Церкви, а зло укоренилось в городе и из этой Церкви, как бы из какой засады, разливалось по всей вселенной. Поэтому нам лучше быть бережливыми ("домостроительными") на истину, уступив несколько времени, которое омрачило нас, подобно облаку, нежели ясною проповедию привести истину в упадок. Ибо о том, что Дух есть Бог, нет нам вреда знать и из других речений, приводящих к тому же заключению; потому что истина заключается не столько в звуке, сколько в мысли. Но Церкви великий урон, если с одним человеком будет изгнана истина. Такой бережливости ("домостроительства") не одобрили присутствовавшие, называя ее неблаговременностью и даже насмешкою над ними». Далее св. Григорий просит друга: «Но ты, божественная и священная глава, научи меня, до чего нам должно простираться в богословии о Духе, какие употреблять выражения и до чего доходить в своей бережливости ("домостроительстве"), чтобы все это иметь в готовности для противников»[1].

[1] *Свт. Григорий Богослов.* Письмо 58 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 2. С. 456.

Этими причинами и объясняется тот факт, что в своем трактате «О Святом Духе» Кесарийский святитель нигде не называет третье Лицо Троицы Богом и не обозначает четко, что Оно единосущно первым двум Лицам[1]. В этом плане св. Василия Великого иногда невыгодно сравнивают и со св. Афанасием Великим[2], и со св. Григорием Богословом[3]. Несправедливость подобных суждений осознавал как никто другой св. Григорий Богослов, который в защиту своего друга произносит следующие знаменательные слова: «А что Василий преимущественно пред всеми исповедовал Духа Богом, сие доказывается тем, что он многократно, если только представлялся случай, проповедовал сие всенародно, а также и наедине с ревностью свидетельствовал перед теми, которые спрашивали. Но еще яснее выразил сие в словах ко мне, перед которым в беседе о таких предметах у него не было ничего сокровенного. И не просто подтверждал он это, но, что редко

[1] Подробно об этом см. предисловие к изданию: *Basile de Césarée.* Sur le Saint-Esprit. P. 79–110.

[2] «С почина св. Афанасия начинается длинный ряд отдельных трактатов о Духе Святом, по своему характеру близко напоминающих свой первичный образец. Замечательно, что некоторые из этих трактатов не только не возвышаются по своему достоинству над посланиями св. Афанасия к Серапиону, но даже стоят ниже их. С опасением, правда, получить упрек в несправедливости, мы высказываем это даже относительно св. Василия Великого. По нашему мнению, в раскрытии учения о Духе Святом он сделал менее св. Афанасия» (*Кирилл (Лопатин), иеромон.* Указ. соч. С. 231).

[3] Впрочем, справедливо замечание Н. Виноградова: «Если св. Василий Великий некоторое время не мог свободно и открыто выражать свое чистое учение о Боге Духе Святом, в видах собственной и общецерковной безопасности, то св. Григорий Богослов, находясь вне всяких стеснительных условий, имел полную возможность смело выступать на защиту попираемого еретиками православного догмата и, представив его во всем свете, поставить его на высоте христианского богословия» (*Николай Виноградов, свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова. С. 765).

делывал прежде, присовокуплял самые страшные на себя заклинания, что если не будет чтить Духа единосущным и равночестным Отцу и Сыну, то лишен будет Самого Духа. Если же кто хотя в этом признает меня участником его мыслей, то открою нечто, может быть, неизвестное многим. Когда, по тесноте времени, налагал он на себя осторожность, тогда предоставлял свободу мне, которого, как почтенного неизвестностью, никто не стал бы судить и изгонять из отечества, — предоставлял с тем, чтобы наше благовествование было твердо при его осторожности и моем дерзновении»[1].

Рассматриваемый трактат состоит из тридцати глав, разбивка на которые, вероятно, восходит к древнему времени, если не к самому святому автору его. В первой главе, представляющей собой введение к сочинению, он указывает непосредственную причину написания его: произнося вместе с народом молитвенное славословие Святой Троице, святитель использовал две формулы — слава Богу и Отцу «с (*μετὰ*) Сыном и со (*σὺν*) Святым Духом» и «через (*διά*) Сына во (*ἐν*) Святом Духе». В эпоху напряженных догматических споров подобные нюансы часто приобретали большое значение[2]. Св. Василий прекрасно это понимал, и потому во введении он говорит: «Не мимоходом

---

[1] *Свт. Григорий Богослов.* Письмо 58 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 2. С. 546–547.

[2] Так, Созомен, описывая столкновение православных и арианствующих в Антиохийской церкви, замечает: «Ибо и теперь, несмотря на обладание их (ариан. — *А. С.*) тамошними церквами, не весь клир и народ совершенно следует их мнениям, но, по обычаю составляя хоры для прославления Бога, каждый из них в конце песней произносит собственное свое верование (*букв.*: проявляет собственное свое произволение — *τὴν οἰκείαν προαίρεσιν ἐπεδείκνυον*): одни величают Отца и равночестного Ему Сына (*πατέρα καὶ υἱὸν ὡς ὁμότιμον ἐδόξαζον*), другие Отца в (*ἐν*) Сыне, выражая этим предлогом ту мысль, будто Сын занимает вторую степень (*δευτερεύειν τὸν υἱὸν*)» (*Созомен.* Церковная история. III, 20 // Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго.

выслушивать богословские слова (*φωνῶν*), но прилагать старание — в каждом речении и в каждом слоге открывать сокровенный смысл — есть дело не нерадивых в благочестии, но знающих цель нашего призвания, потому что мы обязаны уподобляться Богу, насколько это возможно для естества человеческого. Уподобление же невозможно без ведения (*ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως*); ведение же [приобретается] из наставлений (*ἐκ διδαγμάτων*). Слово есть начало научения, части же слова — слоги и выражения (*συλλαβαὶ καὶ λέξεις*), а поэтому рассматривать (*ἡ ἐξέτασις*) слоги не значит удаляться от цели». Тесная связь уподобления Богу и ведения («гносиса»), подспудно предполагающая идею обожения, органично вписывает св. Василия в традицию православного «гносиса», восходящую к самым истокам христианского богомыслия. Так, любимый ученик Господа «не может представить себе, чтобы можно было знать Бога, иметь правильное воззрение на Него и в то же время не определяться всецело этим знанием. Где есть познание Бога, там оно должно открываться во всех делах человека, и видимым знаком этого является соблюдение Его заповедей. Они суть выражение Его святой воли; ими определяется течение жизни, согласной с понятием о Его существе. Единственный путь доказать, что мы знаем Бога, что мы — истинные гностики, состоит в том, чтобы Божественные заповеди признать безусловно обязательными для нас выражениями Божественной воли, которая должна быть осуществлена в нашей деятельности»[1]. А подобное осуществление и ведет человека к богоподобию. Данные мысли св. Иоанна Богослова (и созвучные ему мысли св. апостола Павла) развил в конце II–III века Климент

С. 218. Греческий текст: *Sozomène*. Histoire ecclésiastique. T. 2 // Sources chrétiennes. № 418. Paris. 1996. P. 172–174).

[1] *Сагарда Н.И.* Первое соборное послание святаго Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова: Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 361.

Александрийский[1]. А затем они стали общим достоянием святоотеческого Предания, одним из выразителей которого и является св. Василий Великий[2]. Этот православный «гносис» принципиально отличается от кардинально противоположного ему *еретического гностицизма*, который св. апостол Павел называет *лжеименным знанием* (1 Тим. 6, 20) и представителей которого св. Ириней Лионский в своем сочинении «Против ересей» (II, 13, 10) определяет как «ложно называемых гностиками» (*falso cognominati gnostici*). Они извратили и узурпировали понятие γνῶσις («знание», «познание»; мы предпочитаем переводить как «ведение»), оторвав его от *веры* и *любви*, а поэтому их учение является «гносисом не настоящим, не подлинным, а подложным, извращенным, совсем не заслуживающим даже этого имени»[3]. В отличие от такого «лжеведения», православный «гносис», объемлющий в себе познание Бога, вещей Божественных и человеческих, немыслим вне

[1] Подробно см.: *Сидоров А.И.* Начало Александрийской школы: Пантен. Климент Александрийский // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 104–112, 128–131; *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013. С. 147–159, 187–190.

[2] Можно указать и более поздний пример преп. Максима Исповедника, который, говоря о созерцании и осуществлении добродетелей, рассуждает так: «Из них и божественное подобие показуется — из ве́дения, говорю, и добродетели — и посредством их хранится достойными непоколебимая любовь к одному лишь Богу, ради которой даруется им боголепно подаваемое достоинство сыноположения — непрестанно *ходатайствовати* к Богу и предстоять [Ему], подаваемое ко умолению [и] Исходатайствующего [им] само божественное подобие» (*Преподобный Максим Исповедник.* Амбигвы к Иоанну, 25 // *Преподобный Максим Исповедник.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. архимандрита Нектария. М., 2006. С. 119).

[3] *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 387.

теснейшей сопряженности его с верой и любовью. Стержнем такого истинного познания является глубокое убеждение, что «истинный христианский "гносис" неразрывно связан с нравственным усовершенствованием христианина — по существу обусловлен совершением "добрых дел", "хождением во свете"»[1].

Именно такое *рачение* о православном «гносисе» (неотделимом, естественно, от духовного преуспеяния) и заставляет святителя быть предельно внимательным к оттенкам и нюансам богословских высказываний. Различая тонкости употребления предлогов «с» и «в», он суммирует свою позицию в отношении двух упомянутых выше формул славословия Святой Троицы следующим образом (гл. 25): «Мы, в употреблении у верных находя оба речения, обоими пользуемся, будучи уверены, что тем и другим равно воздается слава Духу (*τὴν μὲν δόξαν τῷ Πνεύματι ὁμοίως ἀφ' ἑκατέρας πληροῦσθαι*)». Вообще, можно подчеркнуть, что идея равночестия Святого Духа с первыми двумя Лицами Святой Троицы является лейтмотивом всего трактата, причем для Кесарийского архипастыря определение «равночестный» (*ὁμότιμος*) служит эквивалентом и синонимом «единосущного» (*ὁμοούσιος*). Примечательно то, что свою аргументацию св. Василий опять направляет против «технологии» ариан (аномеев): по его словам, опираясь на нее (*ἐκ τῆς τεχνολογίας*), аномеи приходят к выводу, что «иное естество — причины, иное — орудия (*ὀργάνου*) и иное — места (*τόπου*)». Следовательно, согласно их воззрению, «Сын по естеству чужд (*ἀλλότριος*) Отцу, как и орудие чуждо художнику ("ремесленнику" — *τῷ τεχνίτῃ*), чужд и Дух, поскольку место или время отдельны от естества орудий или от естества действующих орудиями» (гл. 4). Противостоя этим суждениям радикальных ариан, святитель основывается целиком на Священном Писании и Священном

[1] *Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 391.

Предании. Помимо того, что здесь, как и в других его творениях, проявляется глубинное знание и понимание Писания, в трактате высказываются и некоторые общие экзегетические положения. Так, прообразовательное (типологическое) толкование является для него само собою разумеющимся и основополагающим принципом подхода к Ветхому Завету, и на сей счет он изрекает (гл. 14): «Прообразование есть выражение (проявление) ожидаемого через подражание (*ὁ τύπος προσδοκωμένων δήλωσις διὰ μιμήσεως*), которым назнаменательно ("доказательно" — *ἐνδεικτικῶς*) предуказывается будущее. Так Адам — прообразование будущего Адама, а камень прообразовательно (*τυπικῶς*) есть Христос, а вода из камня — прообразование живоносной силы Слова». Соответственно, подобное прообразовательное толкование для св. Василия неразрывно связано с духовным толкованием. В двадцать первой главе своего труда, изъясняя апостола Павла (2 Кор. 3, 14–18), он замечает, что прилепляющийся к голому разумению буквы (*ψιλῇ τῇ διανοίᾳ τοῦ γράμματος*), что характерно для иудейского толкования, закрывает покровом свое сердце, не понимая, что с пришествием Христовым прообразования перешли в действительность («истину» — *εἰς τὴν ἀλήθειαν*). Поэтому обращение к Господу есть духовное созерцание (*τὴν πνευματικὴν θεωρίαν*). Это типологическо-духовное толкование, восходя к Новому Завету, является фундаментом всей святоотеческой экзегезы, проявляясь, с различной интенсивностью, в творениях святых отцов[1]. Впрочем,

[1] Причем не только в творениях таких известных отцов, как святые Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский и пр., но и в сочинениях менее известных представителей древнецерковной письменности. Например, для св. Астерия Амасийского переход к Новому Завету от Ветхого есть «переход из пустыни в землю богатую и плодородную. Там был тип, образ того, что явилось впоследствии. Но этих образов будущего евреи не поняли разумно. Весь закон Моисеев со всеми его религиозными учреждениями и жертвами был

поставляя столь высоко Священное Писание, святитель отнюдь не пренебрегает и Священным Преданием, считая их равнозначными и равно необходимыми и для бытия христианства вообще, и для духовной жизни каждого христианина в частности, и также для всякого богословского рассуждения. Возражая своим оппонентам, он говорит (гл. 7): «Но не то удовлетворяет нас, что таково Предание отцов, ибо и отцы следовали намерению Писания (*τῷ βουλήματι τῆς Γραφῆς*), взяв за основание свидетельства, которые незадолго перед сим привели мы вам из Писания». Таким образом, ясно утверждается созвучие и единство Писания и Предания. Относительно последнего св. Василий подчеркивает значимость неписаного Предания. По его словам (гл. 27), «из догматов и проповедей (*κηρυγμάτων*), соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в письменном научении (*ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν*), а другие, дошедшие до нас от апостольского Предания,

---

только типом Нового Завета и христианского культа. "Моисей всем, что он делал, назнаменовал образы имеющего совершиться впоследствии: и устройством скинии, и воспоминанием труб, так же как обрезанием и опресноками, горькими травами. Всё это были указания жизни во Христе, подобия, предначертанные для тех, которые постепенно тайноводствовались к совершенству". Типология св. Астерия — ясна и определенна. Исключительный и единственный образ Ветхого Завета, скрывающийся в гаданиях и сени, — это "тайны нашей религии, уже давно открытые, но получившие исполнение в определенное время, когда совершилось богоявление Спасителя нашего во плоти"» (*Модест, архимандрит.* Св. Астерий Амасийский: Его жизнь и проповедническая деятельность. Сергиев Посад, 1911. С. 92–93). Можно еще указать на преп. Исидора Пелусиота, согласно которому «Ветхий Завет носил тень Нового, имел по отношению к нему прообразовательное значение; Завет же Новый просиял истиною вещей и догматов. Догматы, которые в законе Моисеевом и у пророков были прикровенны в типах и символах, в Евангелии раскрыты полно и совершенно; в нем открыта истина, сокровенная в законе» (*Иоасаф, иеромон.* Преподобный Исидор Пелусиот как толкователь Священного Писания. Сергиев Посад, 1915. С. 24).

приняли мы в тайне; но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия». В общем и целом, согласно св. Василию, «всякий заботящийся о служении должен твердо хранить Предание, которое Господь изрек, апостолы проповедовали, отцы соблюли, мученики утвердили»[1].

Таковы те основные моменты миросозерцания св. Василия, которые рельефно намечаются им в трактате «О Святом Духе». Конечно, в первую очередь его заботой, и в частности когда он рассуждает о различных вариантах славословий («доксологий»), является не допустить умаления (zu verkleinern) Святого Духа по сравнению с Отцом и Сыном[2], однако все богатство содержания этого произведения этим не ограничивается. В нем святитель касается также христологических проблем, учения о Домостроительстве спасения, нравственного богословия, аскетики и т. д. Можно констатировать, что данное сочинение представляет собой одно из самых серьезных с точки зрения «вероучительной насыщенности» творений Каппадокийского архипастыря.

Экзегетические сочинения

В первую очередь к ним можно отнести знаменитые «*Беседы на Шестоднев*» (*CPG* 2835), хотя по формально-жанровому характеру своему они принадлежат к проповедям[3]. Произведение содержит девять «Бесед» и посвящено толкованию начала Книги Бытия, вследствие чего

---

[1] *Пономарев П.П.* Святые отцы и писатели Церкви о Священном Предании // *Преподобный Викентий Лиринский.* О Священном Предании Церкви. СПб., 2000. С. 368.

[2] *Luislampe P.* Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea. Münster, 1981. S. 44–49.

[3] По характеристике Н.И. Барсова, «как гомилии, они представляют образец совершенства в своем роде» (*Барсов Н.И.* Очерки из истории христианской проповеди. Вып. 3: Представители ораторски-практического типа проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1895. С. 20).

«здесь является целый курс естествознания, изложенный применительно к целям христианского назидания»[1]. Раньше предполагалось[2], что эти проповеди были произнесены еще до того, как св. Василий стал епископом, однако доверительность общения с паствой, а также сознание собственного авторитета и ответственности за стадо Христово перед Богом говорят вероятнее о более позднем происхождении, поэтому рассматриваемые «Беседы» следует относить, скорее всего, к периоду архипастырского служения святителя[3].

Обращаясь к теме творения, св. Василий Великий имел за собою неоднозначную традицию толкования его не только в раннехристианском богословии, но и у Филона Александрийского, который посвятил этой теме трактат «О творении мира». В этом трактате Филон хотя и старается понимать повествование Моисея в буквальном смысле, но не может избежать присущего этому александрийскому экзегету аллегоризма. Поэтому «в формы библейского повествования Филон старается втиснуть излюбленные им идеи греческих философов, вследствие чего библейское повествование много теряет в своей простоте и непосредственности, а философские идеи оказываются чисто внешним образом привязанными к нему»[4]. Что же касается древнецерковных писателей, то первым (из известных нам) затронул указанную тему греческий апологет II века св. Феофил Антиохийский[5]. Но он только

---

[1] *Барсов Н.И.* Очерки из истории христианской проповеди.

[2] См.: *Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии I–IV веков. С. 636.

[3] См. предисловие к изданию, на которое мы опираемся: *Basile de Césarée.* Homelies sur l'Hexaéméron / Ed. par S. Giet // Sources chrétiennes. № 26 bis. Paris, 1968. P. 6–7.

[4] *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский: Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 248.

[5] О нем и его произведении см.: *Сидоров А.И.* Курс патрологии: Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 231–233; переизд.:

затронул данную тему, не углубляясь в нее, поскольку преследовал апологетические цели[1]. В своем труде «К Автолику» он противопоставляет повествование Книги Бытия языческим писателям таким образом: «Семидневного творения никто из людей не может надлежащим образом объяснить, ни изобразить всего домостроительства его, хотя бы имел тысячу уст и тысячу языков; даже хотя бы кто жил тысячу лет на этом свете, и тогда не будет в состоянии об этом сказать что-нибудь достойным образом, по причине превосходного величия и по богатству премудрости Божией, присущей в этом шестидневном творении. Многие писатели, подражая сему, пытались рассказать творение мира, и хотя они пользовались этим пособием к объяснению создания мира и природы человеческой, однако не сказали даже искры похожего на истину. Конечно, то, что сказано вашими (языческими. — *А. С.*) философами, историками и поэтами, по-видимому, достойно веры по изукрашенности их речи, но глупость и пустота их изложения обнаруживаются из того, что у них много бредней, а истины не находится ни малейшей частицы, ибо и то, что, по-видимому, сказано ими справедливого, смешано с заблуждением»[2]. Можно еще отметить, что изъяснение творения мира кратко дается и в первой гомилии «Проповедей на Книгу Бытия» Оригена, но это изъяснение, помимо краткости, страдает еще и присущим всей экзегезе Оригена недостатком — чрезмерной

Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникейские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 295–313.

[1] См.: «Творение мира он объясняет словами Библии и противопоставляет это баснословию языческих поэтов. Он не дает построчного толкования Моисеева рассказа о творении мира, как это впоследствии будут делать авторы Шестодневов, но ограничивается его пересказом» (*Киприан (Керн), архим.* Патрология. Париж; Москва, 1996. Т. 1. С. 145).

[2] *Свт. Феофил Антиохийский.* К Автолику. II, 12 // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 148.

превыспренностью толкования и его произвольностью[1]. Таким образом, видно, что св. Василий был первым в истории древнецерковной письменности автором, обратившимся к цельному и систематическому толкованию начальных стихов первой книги Ветхого Завета. Впрочем, основная и фундаментальная идея этого толкования была очевидной и непререкаемой для всей традиции раннехристианского богословия, поскольку «уже в первые три века с совершенной ясностью и определенностью проповедовалась в Церкви та истина, что мир произошел не сам собою, а Творец его есть Бог, Который создал его не как художник из готовой материи, а как истинный Творец, сильный производить все одною силою Своего хотения и всемогущества, силою, свойственною Ему одному как Богу»[2]. Естественно, что и св. Василий полагает данную идею в основу всех своих рассуждений о творении мира.

Отмечается, что в своем «Шестодневе» святитель предстает прежде всего «*богословом и учителем благочестия*, беседующим с народом с церковной кафедры», а уже затем «*естествоучителем*, сообщающим нам немало и научных сведений о предметах видимого мира, так что он может служить для нас *в некоторой степени* как бы представителем современных ему ученых-естествоиспытателей»[3]. Можно добавить, что этот момент в «Шестодневе» хотя и присутствует, но все же отступает не только на второй, но даже и на третий план. Примечательно, что в девятой гомилии святитель противопоставляет «словеса Духа» (*τὰ τοῦ* Πνεύματος *λόγια*) «объюродившей мудрости» (*ἠγήσομαι*

[1] См.: *Сидоров А.И.* Экзегетические труды Оригена: Гомилии на Ветхий Завет // Альфа и Омега. 2004. № 2 (40). С. 108–110.

[2] *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов): В 5 т. Киев, 1898. Т. 3. С. 30.

[3] *Николай Благоразумов, прот.* Св. Василий Великий как богослов-естествоучитель. М., 1891. С. 6–8.

τῆς μωρανθείσης σοφίας), то есть естественно-научным изысканиям, полагая эти «словеса» несравненно выше таковой мудрости (IX, 1). Поэтому свою задачу он понимает не в том, чтобы созерцать и рассматривать устроение видимого мира исходя из мудрости мирской, а в том, чтобы руководствоваться высшей мудростью. А это предполагает определенный подвиг, *аскезу*, созерцателя, а также его внутреннюю готовность усмотреть в красоте зримого мира его незримого Художника и Устроителя (VI, 1). Таким образом, познание видимого бытия, согласно св. Василию, есть не только и не столько интеллектуальный и эстетический процесс, сколько *нравственное* усилие человека. Следствием этого является то, что наблюдение над природой дает человеку много поучительных примеров. Так, у бессловесных тварей есть «чувство будущего», а поэтому «и мы должны не к настоящей жизни прилепляться, но иметь всякое попечение о будущем веке». Пример животных, отыскивающих то, что для них спасительно, указывает на наличие в нас естественных добродетелей и т. д. (IX, 3). Поэтому тварный мир предстает во многом как *училище благочестия и нравственности*, а не является мертвым объектом научных поисков и изысканий человека.

Уже в древности «Шестоднев» св. Василия критиковали за якобы отсутствие «научности» и философской глубины, вследствие чего св. Григорий Нисский вынужден был защищать брата. Правда, Нисский архипастырь отмечает, что читавшие сочинение св. Василия «дивятся» ему «не меньше, как и любомудренному сказанию самого Моисея», но в то же время указывает, что некоторые не уразумели «цели написанного им в "Шестодневе", а поэтому винят его в том, что не сообщил им ясного ведения о солнце» и т. д. При этом обвинители и порицатели св. Василия не понимали, что он, «беседуя в церкви многолюдной при таком стечении народа, по необходимости соображался с приемлющими слово. В таком числе слушателей хотя

много было способных разуметь слова более возвышенные, однако же большая часть не могла следовать за более тонким разысканием мыслей; как люди простые, трудящиеся, занятые сидячими работами, как собрание жен, не учившихся таким наукам, и толпа детей, и престарелые по летам, — все они имели нужду в такой речи, которая удобопонятным наставлением посредством видимой твари и того, что в ней хорошего, руководила бы к познанию все Сотворившего». Поэтому, как считает св. Григорий Нисский, его брат имел преимущественное попечение о том, «чтобы предложить слово полезное для простоты слушающих и чтобы вместе толкование его, указуя на многоразличные учения внешнего любомудрия, удовлетворяло несколько и слушателей, способных разуметь высшее; и, таким образом, и для простого народа было оно понятно, и в сведующих возбуждало удивление»[1].

Подобное «оправдание» св. Григорием Нисским сочинения своего брата обычно используется и в новое время[2]. Еще предполагается, что сам Нисский святитель исправил сей «недостаток» св. Василия[3]. При этом как-то упускается

[1] *Свт. Григорий Нисский.* Защитительное слово о Шестодневе // Творения святаго Григория Нисскаго: В 8 ч. М., 1861. Ч. 1. С. 1–5.

[2] Так, отец Киприан (Керн) говорит о «Шестодневе» следующее: «Это — доступное для широких слоев простого народа объяснение 1-й главы кн. Бытия, а не научно-апологетический труд» (*Киприан (Керн), архим.* Золотой век Свято-Отеческой письменности. М., 1995. С. 82). Ср. также: «Его "Шестоднев" (как и у святителя Иоанна Златоуста) является, по сути, популярным, предназначенным для церковной проповеди богословием» (*Леонид Цыпин, свящ.* Так чем же являются Дни Творения? Центральная проблема экзегетики Шестоднева. Киев, 2005. С. 31).

[3] См.: «Так как св. Василий имел в виду не философское изложение творения, а простое церковное поучение, в котором по необходимости должен был сообразоваться со степенью развития своих слушателей, то св. Григорий взялся теперь восполнить этот пробел. Он назначил свое сочинение для людей образованных, а потому представил изложение христианской космогонии на новых, чисто

из виду последняя фраза приведенного выше высказывания св. Григория Нисского, указывающая на широту аудитории Кесарийского архипастыря: ему внимал и простой народ, и люди образованные. Следуя как проповедник средним, или царским, путем, он и не ставил целью *научное исследование* происхождения тварного бытия. Более того, св. Василий сознательно отстранялся от подобного подхода. Первая гомилия весьма показательна в этом плане. Здесь святитель прямо говорит о том, что исследование относительно сущности каждого из сущих бесполезно, поскольку не служит «к назиданию Церкви» (*εἰς τὴν τῆς Ἐκκλησίας οἰκοδομὴν*), а кроме того, подобное изыскание приводит к кружению мысли, так как рассудок (*λογισμός*) не обретает предела. Поэтому следует ограничивать свою мысль, ясно осознавая, что простота веры крепче всяких логических доказательств (I, 9–11). Впрочем, это не означает отвержения всякого исследования — только оно должно направляться Святым Духом, быть благодатным и не уклоняться от «намерения Писания» (II, 1). Таковы принципы, намеченные св. Василием, которые, надо отметить, определили основы православного подхода к научному познанию, что, например, отчетливо проявляется у выдающегося русского святителя Феофана Затворника[1].

философских началах» (*Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 52).

[1] Так, говоря о правильном отношении христианина к внешней мудрости и к научному образованию, он рассуждает: «Из предметов сей мудрости избирай нужнейшее по твоему состоянию, то особенно, к чему чувствуешь себя привязанным, равно как и то, в чем преимущественно надлежит нужда братиям твоим, христианам. А в образе исследования старайся начала каждой изучаемой тобою науки освятить светом небесной мудрости или даже внесть их туда из сей области. Других же начал, неприязненных ей, не только не должно принимать, но надо гнать их и преследовать» (*Святитель Феофан Затворник.* Православие и наука: Руководственная книга изречений и поучений / Составил игумен Феофан (Крюков). М., 2005. С. 647–648).

Наконец, рассматриваемые «Беседы» Каппадокийского святителя оказали сильнейшее влияние на всю последующую христианскую традицию в плане богословского осмысления творения мира. В частности, св. Амвросий Медиоланский, создавая свой «Шестоднев», во многом опирался на почти одноименное произведение Кесарийского архипастыря, так что «иногда даже считали "Шестоднев" Амвросия простым переводом "Шестоднева" Василия», хотя это и не так, поскольку Медиоланский святитель внес немало новых по сравнению со св. Василием идей в трактовку творения мира[1]. Сочинение св. Амвросия в значительной степени запечатлело западное средневековое видение мира, а через него влияние «Шестоднева» св. Василия проникло на христианский Запад. Еще более сильным было это влияние на православном Востоке, в том числе и в славянских странах: здесь воздействие девяти «Бесед» св. Василия было не только прямым, но и через «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского, который, кстати, активно читался и переписывался на Руси[2].

[1] См.: *Адамов И. И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 112–113.

[2] Можно констатировать, что миросозерцание этого болгарского церковного писателя определялось не только св. Василием и вообще каппадокийской христианской традицией, но и Севериаком Габальским, тяготеющим скорее к Антиохийской школе. По суждению двух светских исследователей, «его Шестоднев — это оригинальная, самостоятельная работа, в которой воспроизводятся влиятельные в христианском мире источники, но проводится и собственная точка зрения. Без сомнения, болгарский автор ориентировался на Шестодневы знаменитых предшественников, и тем не менее его труд по популярности может поспорить с Шестодневами Василия Великого и Севериана Габальского. Создавая свой Шестоднев, Иоанн экзарх не проявил оригинальности с точки зрения богословской формы. В русле христианской традиции он развил на славянской почве зародившийся в Византии жанр богословской литературы, дававший трактовку библейской книге Бытия» (*Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна, экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 2001). Сам Иоанн с истинно христианским смирением

В заключение «Шестоднева» св. Василий упоминает о сотворении человека, но здесь он предельно краток, обещая: «В чем же человек имеет образ Божий и как участвует в подобии, о сем, если даст Бог, будет сказано в следующих беседах». И две такие «Беседы» сохранились, хотя вопрос об авторстве их до сих пор остается нерешенным, ибо, начиная с Эразма Роттердамского, одни ученые приписывают их св. Василию Великому, другие его брату — св. Григорию Нисскому[1]. Во многом это объясняется сложностью и запутанностью рукописной традиции. Существуют три редакции этих двух «Бесед», составляющих единое произведение: краткая, пространная и подвергшаяся переработке. Из 33 манускриптов 19 представляют краткую редакцию, 3 — пространную и 11 — отредактированную. Первая обычно носит название «*О сотворении (происхождении) человека по образу [Божиему]*», а вторая — «*О человеке*». Весьма важно, что

определяет задачу своего труда так: «Эти же шесть Слов, господин мой, мы не сами составили, в одном случае дословно брали [текст] из Шестоднева Василия Великого, в другом случае заимствовали у Иоанна, а иное от других, которых мы когда-либо прочитали. Так мы составили это [произведение], подобно тому как некто, мимо которого проходит властитель, захотел бы построить ему дворец. Так как он не имел ничего, чтобы это сделать, он был бы вынужден идти к богатым, чтобы попросить у них [необходимое], у одного мрамор, у другого — кирпич, и воздвиг бы [он] стены и выложил пол мрамором, [используя все,] что выпросил у богатых. И желая покрыть [дворец] крышей и не имея кровли, достойной этих стен и мраморного пола, сплел бы он плетенку из прутьев [и создал стропила] и покрыл их соломою и сплел дверь из прутьев и так создал запор. Так следует [поступать] каждому, кто ничего не имеет в своем доме. Таков ведь и наш нищий ум, не имея в своем доме ничего, от чужого составил эти Слова. Прибавил и от своего бедного дома собственные слова, подобные соломе и прутьям. Если Владыка милостив к нему, то принимает все как его труды» (*Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Указ. соч. С. 658–659).

[1] Мы опираемся на издание, снабженное солидным предисловием: *Basile de Césarée.* Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XI de l'Hexaéméron) / Ed. par A. Smets et M. Van Esbroeck // Sources chrétiennes. № 160. Paris, 1970.

краткая редакция в рукописной традиции почти всегда приписывается св. Василию, а в некоторых манускриптах эта редакция примыкает непосредственно к его «Шестодневу». Сама структура двух «Бесед» и методы толкования в них Священного Писания сходны «Шестодневу». В целом указание на эти факты, а также ряд других аргументов А. Сметса и М. ван Эсбрука, глубоко и досконально изучивших рукописную традицию, представляются вполне убедительными. Обе «Беседы» (точнее, их краткая редакция) принадлежат, скорее всего, св. Василию Великому. Впрочем, даже если его брат, то есть св. Григорий Нисский, вероятно знакомый с этим произведением Кесарийского святителя, приложил руку к редактированию, это нисколько не изменяет сути дела. В любом случае перед нами одно из первых святоотеческих творений, целиком посвященное теме антропологии.

Зачин первой «Беседы» сразу же констатирует преемственность сочинения от «Шестоднева». Здесь же св. Василий подчеркивает, что тема происхождения и устроения человека имеет важнейшее значение для нас, поскольку без самопознания, как предполагается, невозможно само спасение человека. А подобное самопознание наш ум обретает лишь посредством Священного Писания. Но это постижение Писаний и, соответственно, самопознание достижимо лишь в Церкви, поскольку только в ней возможно понимание и объяснение Писаний: она обладает верой, которая сильнее и основательнее всякого доказательства и объяснения (I, 3: *ἀποδείξεως βεβαιοτέραν*). Подобное церковное восприятие Священного Писания, которое, по выражению священномученика Илариона, есть «одно из проявлений общей благодатной жизни Церкви»[1], предполагает, что следует обращать внимание

[1] *Священномученик Иларион (Троицкий).* Творения: В 3 т. М., 2004. Т. 2. С. 154.

как на внешнюю сторону повествования, так и на глубинный смысл богословия священных текстов (I, 4: *ὅρα ἱστορίαν μὲν σχήματι, θεολογίαν δὲ δυνάμει*). В отношении творения человека, описанного в Быт. 1, 27, такой подход указывает на мысль, что человек есть произведение всех Лиц Святой Троицы[1], хотя между тварью и Творцом наличествует, естественно, «онтологическое зияние». Однако наряду с этим «зиянием» между человеком и Богом существует и «иконологическое соответствие», которое ясно выражено в библейском повествовании об образе Божием. Следуя александрийской традиции, намеченной еще Филоном, а затем воспринятой в христианском понимании Климентом Александрийским[2], св. Василий мыслит этот образ как «внутреннего человека» или как разум, то есть он исключает из понятия образа Божия «внешнего человека» или тело. Впрочем, как замечает отец Киприан (Керн), «не самое свойство разумности, не нечто заключенное в субстанции ума составляет этот образ, а способность и стремление его к Богу. В естестве человека заложен порыв, некая подвижность к духовному»[3]. Благодаря своему мыслящему и духовному началу человек и владычествует над всеми прочими тварями (I, 7–8). Если в понимании *образа* как разума или «внутреннего человека» св. Василий ориентируется преимущественно на предшествующую александрийскую традицию, то в своем проведении четкого различия между *образом* и *подобием* он вносит серьезный вклад в святоотеческую антропологию,

[1] Ср. у преп. Анастасия Синаита, который, объясняя Быт. 1, 27, замечает: «"Богом" же здесь [Священное] Писание, конечно, называет Отца и Сына и Святого Духа» (*Преп. Анастасий Синаит.* Слово первое об устроении человека по образу и по подобию Божию // *Преподобный Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. С. 31–32).

[2] См.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 104–110.

[3] Там же. С. 146–147.

ибо у позднейших отцов Церкви это различие стало обычным явлением[1]. По его суждению, *образом* мы обладаем по творению, а *подобие* стяжаем своим произволением (I, 16: *ἐκ προαιρέσεως κατορθοῦμεν*); причем такое подобие невозможно стяжать вне Церкви и ее Таинств, ибо только в Церкви мы облекаемся во Христа, без Которого нет никакого подобия Божия (I, 17). Если несколько раскрыть эту мысль святителя, то понятие подобия здесь следует понимать как нечто чрезвычайно близкое к идее обожения, а экклесиологическое измерение этой идеи было само собою разумеющимся постулатом для всего святоотеческого Предания[2]. Еще одна мысль св. Василия заслуживает внимания: женщины, наряду с мужчинами, обладают честью быть по образу Божию (I, 18) — эту мысль разделяли не все представители древнецерковного богословия[3]. Можно еще подчеркнуть, что для св. Василия хотя

[1] См., например, у преп. Иоанна Дамаскина: «Выражение *по образу* обозначает мыслящее и обладающее свободною волею; выражение же *по подобию* — подобие через добродетель, насколько это возможно» (*Преп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение Православной веры. II, 12 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 209).

[2] Ср. учение свт. Григория Паламы: «Церковь — "новая тварь", созданная Христом посредством Его Воплощения и соединения всего под единой Главой — Им Самим (Еф. 1, 10). Небо и земля соединились во Христе, и в Нем образовалась единая Церковь, имеющая небесную и в то же время земную природу, в которой собраны вместе Ангелы и верующие. Цель Церкви — обóжение верующих, поэтому Григорий Палама называет ее "причастием обожения"» (*Мандзаридис Г.* Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 52).

[3] По крайней мере, у св. Дионисия Александрийского есть одно высказывание, которое позволяет думать, что данная мысль не разделялась им. Говоря о Еве, он замечает, что она «первая получила рану греха» и своими советами «обольстила того, кто почтен был образом Божиим и свободен от всякой порочности» (*Свт. Дионисий Великий.* Фрагменты из толкований на книгу Иова // Творения

образ Божий заключен в разумном начале человека, но это совсем не означает пренебрежения началом телесным, поскольку плоть «дана нам для служения» (*εἰς ὑπηρεσίαν*) и она должна «наполняться» добрыми делами (II, 6). Сама телесная структура человека с ее устремленностью горé, а не долу, как у животных, а также то, что плоть «лепится» Божиими руками, входят в представление о высшем назначении этой любимой твари Божией (II, 15–16)[1]. Таким образом, человек, при всей своей ничтожности перед Богом, велик (II, 2: *οὐδὲν ἄνθρωπος καὶ μέγα ἄνθρωπος*).

Эти основные идеи, лишь бегло намеченные в данных «Беседах» св. Василия, позволяют считать их одним из лучших произведений святоотеческой письменности, посвященных специально антропологической тематике.

св. Дионисия Великого, епископа Александрийского / Перевод, примечания и введение свящ. А. Дружинина, под редакцией экстраординарного проф. Л. Писарева. СПб., 2007. С. 127).

[1] Схожая идея прослеживается и у св. Григория Нисского, согласно учению которого сама телесная природа человека «носит в себе ясные знаки его владычественного положения в здешнем мире» (*Мартынов А.* Антропология св. Григория Нисского: Опыт исследования в области христианской философии IV в. // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1886. № 37. С. 73). Ср. также одно рассуждение блж. Феодорита, который, процитировав Пс. 118, 73, говорит: «Под *руками* же Божиими разумеем не какие-либо телесные части, но зиждительную Божию силу, потому что бесплотное и неописанное естество не сложно... но просто, не имеет вида и очертания и все объемлет. Посему, слыша сказание Моисеевой истории, что *взя Бог персть от земли* (Быт. 2, 7), вникаем в буквальный смысл и уразумеем, какое особенное расположение имеет Бог всяческих к естеству человеческому. Ибо, сие давая разуметь, великий пророк сказал, что все прочее Бог всяческих сотворил словом, а человека создал руками. Как в рассуждении прочих тварей под велением разумеем не словесное приказание, а изволение и хотение, так и в рассуждении человека в создании тела уразумеем не делание руками, но особенное рассуждение Божие к сей твари» (*Блж. Феодорит Кирский.* Сокращенное изложение Божественных догматов. 9 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 33).

Еще одним экзегетическим произведением св. Василия являются «*Беседы на псалмы*» (*CPG* 2836). Всего сохранилось 18 таких «Бесед», хотя некоторые патрологи подлинными из них признают только 13 (на псалмы 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61 и 114)[1]. Правда, данный вердикт вряд ли стоит считать окончательным, ибо позднейшие исследования могут внести в него уточнения.

В начале первой «Беседы» святитель ярко характеризует духовное значение Псалтири и ее место среди прочих книг Ветхого Завета: «Иному учат пророки, иному бытописатели; в одном наставляет Закон, а в другом — предложенное в виде приточного увещания; Книга же псалмов объемлет в себе полезное из всех книг. Она пророчествует о будущем, приводит на память события, дает законы для жизни, предлагает правила для деятельности. Вкратце сказать, она есть общая сокровищница добрых учений и тщательно отыскивает, что каждому на пользу. Она врачует и застарелые раны души, и недавно уязвленному подает скорое исцеление, и болезненное восставляет, и неповрежденное поддерживает; вообще же, сколько можно, истребляет страсти, какие в жизни человеческой под разными видами господствуют над душами. И при сем производит она в человеке какое-то тихое услаждение и удовольствие, которое делает рассудок целомудренным». Трудно лучше и точнее охарактеризовать Псалтирь, чем это сделал св. Василий, и его определение этой ветхозаветной книги остается классическим во всей истории святоотеческой письменности[2].

[1] См.: *Quasten J.* Patrology. Vol. III. Westminster, Maryland, 1986. P. 218.

[2] Во многом эту характеристику повторяет позднее Евфимий Зигабен, который, в частности, говорит: «Книга псалмов — это общедоступная лечебница, где излечивается всякая болезнь, это верное лечебное врачебное средство; и что весьма достойно удивления, так это то, что слова ее приличествуют всем людям — особенность, свойственная одной этой книге» (Толковая Псалтырь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха). Киев, 1882. С. 5).

Данное произведение проясняет и некоторые черты экзегезы св. Василия. Здесь явна тенденция сочетать буквальный смысл («историю») с духовным («анагоге»), что, например, проявляется в самом начале «Беседы на двадцать восьмой псалом». Обращает на себя внимание и филологическая культура автора: он старается учитывать помимо «Септуагинты» также переводы Акилы и Симмаха («Беседа на тридцать седьмой псалом» — если, конечно, она принадлежит перу св. Василия). Но главное в рассматриваемом сочинении — это всецелая ориентированность на вопросы духовно-нравственной жизни христианина. Здесь, в частности, встречается учение о «двух путях» (в «Беседе на первый псалом»), восходящее к самым истокам христианской письменности[1]; оно показывает глубинную связь нравственного богословия св. Василия с древнецерковным Преданием. В той же «Беседе» автор обращается к знаменитому образу лествицы, говоря: «Упражнение в добродетели уподобляется лествице, той именно лествице, которую некогда видел блаженный Иаков, которой одна часть была близка к земле и касалась ее, а другая простиралась даже выше самого неба. Посему вступающие в добродетельную жизнь должны сперва утвердить стопы на первых ступенях и с них непрестанно

[1] У св. Василия говорится: «Два есть пути, один другому противоположные, — путь широкий и пространный и путь тесный и скорбный. Два также путеводителя, и каждый из них старается обратить к себе. На пути гладком и покатом путеводитель обманчив: это лукавый демон, и он посредством удовольствий увлекает следующих за ним в погибель; а на пути негладком и крутом путеводителем добрый Ангел, и он через многотрудность добродетели ведет следующих за ним к блаженному концу». Ср. в «Послании Варнавы»: «Два пути учения и власти, один — света, другой — тьмы. Но велико различие между этими двумя путями. На одном поставлены светоносные Ангелы Божии, на другом — ангелы сатаны. Бог есть Господь от веков и в века; сатана есть начальник времени беззакония» (Послание Варнавы. 18 // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 50).

восходить выше и выше, пока, наконец, чрез постепенное преспеяние не взойдут на возможную для человеческого естества высоту»[1]. В рассматриваемом творении встречается и похвала бедности («Беседа на четырнадцатый псалом»), характерная особенно для древнего монашества: «Мы, бедные, отличаемся от богатых одним — свободою от забот; наслаждаясь сном, смеемся над их бессонными ночами; не зная беспокойств и будучи свободны, смеемся над тем, что они всегда связаны и озабочены». Здесь же («Беседа на сто пятнадцатый псалом») подчеркивается превосходство веры над всяким рассудочным доказательством (*ἀπόδειξις*) и логическими методами (*τὰς λογικὰς μεθόδους*), поскольку именно на вере зиждется все таинство богословия (*τὸ τῆς θεολογίας μυστήριον*). Можно сказать, что «Беседы на псалмы» св. Василия представляют собой сочинение, написанное весьма искусно: полифоничность тем здесь гармонично сочетается в единое целое.

Что же касается *«Толкования на пророка Исаию»* (*CPG* 29110), в котором изъясняются первые шестнадцать глав этой ветхозаветной книги, то оно хотя и числится

[1] Образ этой «Лествицы» использовал св. Григорий Нисский (возможно, не без влияния старшего брата): «Горя́ желанием не потерять из-за уже достигнутого ту высь, которая еще осталась перед ней, душа делает свое вознесение непрерывным, находя в каждом достижении толчок к новому взлету. В одном только виде деятельности — труде ради добродетели — наша сила от работы увеличивается, начальный порыв не истощается от труда, а, напротив, возрастает. Поэтому мы скажем, что и великий Моисей, постоянно возвышаясь, никогда не останавливался и не полагал никакого предела своему восхождению. И, однажды ступив на лестницу, которую, как говорит Иаков, установил Бог (Быт. 8, 12–13), он постоянно восходил на следующую ступень и не переставал подниматься, поскольку каждый раз видел, что над ступенькой, которой он уже достиг, возвышается еще одна» (*Святитель Григорий Нисский.* О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. С. 82–83). С преп. Иоанна Лествичника этот образ стал классическим в святоотеческой письменности.

в русском переводе среди творений св. Василия Великого, но, по мнению большинства патрологов, принадлежит к числу творений сомнительных (*dubia*)[1]. И действительно, тяжеловесность мысли и стиля в этом произведении явно выбивается из общего настроя прочих творений святителя. А поэтому вряд ли его стоит считать за подлинное творение св. Василия, хотя оно представляет несомненный интерес для истории древнецерковной экзегезы.

Проповеди (Беседы)

Рассмотренные выше экзегетические творения св. Василия написаны в жанре гомилий (проповедей, бесед), и можно сказать, что данный жанр является излюбленным в творчестве святителя. Прочие беседы обычно выделяют в особую группу, и среди них подлинными признаются 28 гомилий[2]. Иногда их подразделяют на различные типы (догматические, экзегетические, нравственные и т. д.), но такое подразделение, на наш взгляд, весьма и весьма условно. Так, *«Беседа 16»* (*CPG* 2860), посвященная изъяснению самого начала четвертого Евангелия, включает в себя и краткие полемические экскурсы против савеллианства и арианства, и философские сюжеты о смысле понятия «начало» (ἀρχή) вкупе с различием «слова внутреннего» и «слова произнесенного», восходящим к стоицизму, но осмысленным и преображенным уже в раннехристианском богословии. Если обратиться к блестящей как по содержанию, так и по форме проповеди *«О том, что Бог не виновник зла»* (*«Беседа 9»*; *CPG* 2853), то в ней сразу бросается в глаза одно характерное свойство: вопросы христианской онтологии и учение

[1] См.: *Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии I–IV веков. С. 638; *Quasten J.* Op. cit. P. 218–219.

[2] Краткий обзор этих гомилий приводится в уже цитированной статье о св. Василии в «Православной энциклопедии» (С. 144–146).

о Домостроительстве спасения здесь искусно сочетаются с животрепещущими темами нравственного богословия, — и все это прочно зиждется на незыблемом основании Священного Писания. Трактуя в этой проповеди извечную проблему человеческого бытия, сформулированную в вопросе «Откуда зло (*unde malum*)?», св. Василий дает на него четкий ответ: «Зло есть лишение добра»; а так как Бог творит только благо, то «не от Бога зло»: оно, как и грех, «зависит от нашего произволения». Этот ответ остается классическим в православном богословии, и он доныне, в различных своих вариациях, повторяется православными мыслителями[1].

[1] См., например: «Если добро есть нечто субстанциальное, существенное и необходимое, как явившееся в этом мире согласно Божественному плану мироздания или согласно идее истинного бытия, то зло, следовательно, есть нечто случайное, не субстанциальное, то, чему бы не следовало быть, что несогласно с волею Божией и что не входило как составная и необходимая часть в Божественный план мироздания, что не создано Богом и с чем человек может и должен вступить в борьбу» (*Тимофей Буткевич, прот.* Зло, его сущность и происхождение: В 2 т. Киев, 2007. Т. 1. С. 36). И «виновником зла, по свидетельству Божественного Откровения, был не Бог, а созданный Им человек, как свободно-разумное существо, злоупотребившее дарованной ему свободой» (Там же. С. 62). Однако возникает вопрос: как же быть с падением Денницы, предполагающим существование зла и лукавого до человека? Думается, что ответ может быть следующий: без грехопадения человека падший Ангел ничего бы не мог изменить в мироздании. Его зло было лишь потенциальным и могло обрести свою действенность и актуальность только посредством человека — образа Божиего. По словам того же православного автора, Божественное Откровение представляет «факт грехопадения прародителей с психологической точки зрения совершенно ясным и вполне понятным. Дело в том, что, кроме свободы воли человеческой и разума, оно указывает еще как на особый фактор в процессе искушения на действие змея-искусителя, или диавола, который, будучи злым существом и превосходя человека своими интеллектуальными силами, окончательно подавил своими доводами еще не окрепший рассудок прародителей, так что он не мог оказать, под таким давлением, надлежащего влияния на волю, с тем чтобы удержать ее от нарушения данной заповеди» (Там же. С. 72–73).

Конечно, среди этого достаточно обширного гомилетического наследия св. Василия имеются и «монофонические» произведения. В частности, «*Против савеллиан, Ария и аномеев*» («*Беседа 24*»; *CPG* 2869) представляет собой опыт «популярного богословия», ибо здесь доступным для многих слушателей языком намечаются основные черты православного учения о Святой Троице. Тому же учению посвящено краткое, но чрезвычайно содержательное и строго выдержанное в духе православной акривии богословское эссе «*О вере*» («*Беседа 15*»; *CPG* 2859). Св. Василий, понимая насущность затронутой им темы ведения Бога («ныне всякий слух отверст к слушанию богословия, и таковым слушанием не может насытиться Церковь»), четко расставляет акценты в тонком соотношении апофатики и катафатики: мы не можем высказываться о Боге, каков Он есть [Сам в Себе] (*ὅσος ἐστὶν ὁ Θεός*), но можем постичь Его только так, как это доступно нам (*ὅσον ἡμῖν ἐφικτόν*). Переходя к описанию тайны Святой Троицы, Кесарийский архипастырь не только подчеркивает единство естества Отца и Сына, но и стремится, как это констатирует исследователь Дреколль, включить пневматологию в органичное целое триадологии[1]. Столь же «монофоничны», хотя и в ином аспекте, и две первые «*Беседы о посте*» (*CPG* 2845, 2846), целиком посвященные теме воздержания. Кроме этой, классической для святоотеческой письменности темы, они примечательны и содержащимися здесь образцами той «аскетической экзегезы», которая характерна и для самого св. Василия, и для многих отцов Церкви. Вообще же можно сказать, что в его гомилиях нравственно-аскетическая тенденция явно преобладает, сообщая им особую

[1] См. об этом: *Drecoll V.H.* Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Nenizäner. Göttingen, 1998. S. 162–165.

«подвижническую тональность». Даже в такой христианско-культурологической проповеди, как *«К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями»* (*«Беседа 22»*; *CPG* 2867), она определяет всю перспективу авторского видения античной культуры. Сам св. Василий выступает здесь как зрелый муж, умудренный жизнью: «И настоящий мой возраст, и упражнение во многих уже делах, и достаточное изведание всяких и всему научающих перемен сделали меня опытным (*ἔμπειρον*) в делах человеческих; почему едва вступившим в жизнь могу указать как бы самый безопасный путь». И этот путь он ясно обозначает: подготовка здесь, в этой бренной и скоропреходящей жизни, к жизни другой — вечной и нетленной, которая столь же превосходит первую, как душа превосходит тело. Такая эсхатологическая перспектива, неразрывно связанная с подвижничеством, молитвой и доброделанием, определяет и христианский подход к внешней мудрости и светскому образованию. Они являются только пропедевтикой или предварительной подготовкой к постижению высшей мудрости, содержащейся в Священных Писаниях («священных словесах» — *Ἱεροὶ Λόγοι*), которые «образуют нас посредством [учений] таинственных» (*δι' ἀπορρήτων ἡμᾶς ἐκπαιδεύοντες*). А подобная пропедевтика необходимо является аскетическим приуготовлением: «Нам предлежит подвиг (*ἀγῶνα*), важнейший всех подвигов, — подвиг, для которого все должны сделать, для приготовления к которому надобно трудиться по мере сил, беседовать и со стихотворцами, и с историками, и с ораторами, и со всяким человеком, от кого только может быть какая-либо польза к попечению о душе». Постижение внешних наук, согласно святителю, должно служить главной цели: стяжанию добродетелей и очищению души. А это очищение предполагает такой императив: «Не должно служить телу, кроме крайней необходимости, а душе надобно доставлять все лучшее, любомудрием,

как от темницы, освобождая ее от общения с телесными страстями, а вместе и тело соделывая неодолимым для страстей». Только в этом случае внешняя мудрость может иметь raison d'être и служить путем к истинному, то есть христианскому, любомудрию[1].

Указанная «подвижническая тональность» целиком определяет также экзегетическую проповедь *«На начало Книги Притчей 1, 1–5»* (*«Беседа 12»*; *CPG* 2856). Исходя из различия трилогии Соломона, как «этики», «фисиологии» («естествословия») и «духовного преуспеяния», — различия, намеченного еще Оригеном[2], — св. Василий видит в первой книге трилогии «учение жизни». А это учение ведет к познанию премудрости, которую кесарийский проповедник определяет классической формулировкой: она есть «знание вещей Божественных и человеческих, а также их причин»[3]. А такое знание опять же предполагает очищение от страстей, то есть аскезу, «ибо тайны спасения повергать пред всеми без разбора и принимать одинаково всех, даже не имеющих ни чистой жизни, ни разума испытанного и точного, походит на то же, что в нечистый сосуд вливать многоценное миро». Для св. Василия само собою разумеется, что богомыслие невозможно мыслить без доброделания, ибо «истинная мудрость есть распозна-

[1] Подобный подход, естественно, нисколько не исключает и положительной оценки некоторых достижений античной словесности и философии. См. на сей счет предисловие к изданию рассматриваемой гомилии: *Saint Basil.* The Letters. Vol. IV. London, 1934. P. 370–371.

[2] См.: *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. 2005. № 2 (43). С. 82–84.

[3] Такое определение мудрости восходит еще к философии стоиков; аналогичное определение дает и Филон Александрийский. В христианской письменности оно встречается у Климента Александрийского: истинная мудрость «есть знание вещей Божеских и человеческих с причинами их» (*Климент Александрийский.* Строматы. II, 6 // Строматы, творение учителя Церкви Климента Александрийскаго / Перевод Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 35).

ние того, что должно делать и чего не должно делать. Кто следует ей, тот никогда не отступит от дел добродетели и никогда не будет проникнут пагубою порока». Не менее аскетична по своему настрою и гомилия *«На слова: Внемли себе* (Втор. 15, 9)» (*«Беседа 3»*; *CPG* 2847). Она вся сосредоточена на той идее внутреннего делания, неразрывно связанного с постоянным бдением, молитвой и «исихией», которая составляет сердцевину монашеского подвига. Сам святитель опытным путем постиг истину, что «большая часть греха совершается в стремлении произволения», а поэтому Господь «прежде всего повелел нам иметь чистоту во владычественном начале». Для св. Василия такая чистота особенно важна, ибо «телесные действия имеют много препятствий, а кто грешит произволением, у того грех совершён быстротою мыслей (или: совершается так же скоро, как бегут его мысли)». Вследствие чего главное внимание всякого христианина должно быть обращено на *внутреннего человека*: «Не радей о плоти, потому что преходит; заботься о душе, существе бессмертном». Естественно, что плоти следует уделять полезное ей — «пропитание и покровы», но нельзя выходить за пределы минимальных телесных потребностей, ибо это грозит порабощением души. Такая «аскетическая тональность» характерна и для многих других проповедей святителя. Неудивительно, что она становится преобладающей и доминирующей в собственно аскетических произведениях.

Аскетические творения

В эту группу произведений обычно включается 13 сочинений, но некоторые из них относятся к разряду *dubia* и *spuria*[1]. Рукописная традиция этих творений весьма за-

[1] См.: *Quasten J.* Op. cit. P. 211. Греческий текст этих сочинений см.: *Βασίλειος ὁ Μέγας.* Μέρος Γ. // Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων καὶ Εκκλησιαστικών Συγγραφέων. Т. 53. Αθήναι, 1976.

путана, и констатируется, что сам корпус аскетических произведений св. Василия складывался постепенно, на протяжении длительного времени[1]. Из них хронологически первым (написанным, вероятно, в понтийском уединении в 360–361 годах) является сочинение под названием «*Нравственные правила*» (*CPG* 2877; иногда оно именуется *Moralia*). Сочинение включает в себя 80 «правил», многие из которых еще подразделяются на главы; каждое «правило» или каждая глава состоят из более или менее кратких сентенций, к которым присоединяются подборки цитат из Священного Писания. По жанру произведение напоминает «учительные книги», которые известны были уже в древнехристианской письменности[2]. Определенное сходство наблюдается также и с жанрами, получившими расцвет в древней монашеской литературе: «Апофтегмами» («Древний патерик») и «Главами». Священное Писание становится центральной осью и основой всего сочинения не только потому, что выдержки из Библии составляют большую часть его, но и вследствие того, что Писание, по мысли автора, определяет всю жизнь христиан как учеников Господа. Поэтому «слушатели, наставленные в Писании, должны испытывать (*δοκιμάζειν*), что говорят учители, и согласное с Писаниями принимать, а несогласное отметать и держащихся таковых учений (*διδάγμασιν*) еще более отвращаться» (Правило 72, 1). Или, как говорится в другом месте, «не должно просто и без исследования (*ἀνεξετάστως*) увлекаться людьми, ко-

[1] В изучение рукописной традиции, которое выявило этапы становления корпуса, основной вклад внес Ж. Грибомон. Изложение результатов его исследований приведено в уже упоминавшейся статье о св. Василии в «Православной энциклопедии» (Т. VIII. С. 146–148). См. также: *Rousseau Ph.* Op. cit. P. 354–359.

[2] См.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. С. 288–316; переизд.: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникейские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 365–399.

торые носят на себе личину истины, но надобно узнавать каждого по признакам, какие даны нам в Писании» (Правило 28). Священное Писание служит не только путеводителем в вероучительных вопросах, но и позволяет нам ориентироваться в здешнем временном бытии: «По признакам (*ἰδιωμάτων*), объявленным нам в Писании, узнавая о настоящем времени, каково оно, и соображаясь с сим, должно располагать свои дела» (Правило 17). Собственно говоря, все нормы поведения христиан и их внутреннее устроение души регламентируются Божиими глаголами. Вследствие чего они, «как ученики Христовы, которые сообразуются с тем единственно, что во Христе видят или от Христа слышат» (Правило 80, 1), должны направлять жизнь свою к единственной цели — Царству Небесному. Исследователь Федвик назвал «Moralia» св. Василия «руководством (the manual) для подвижников, живущих в миру»[1], но, на наш взгляд, стоит признать это произведение и руководством вообще для всех христиан.

Центральное место среди всех аскетических творений св. Василия занимают два рода «Правил» (*CPG* 2875–2876), которые в нынешней их форме называются «*Правила, пространно изложенные*» (*Regulae fusius tractatae*) и «*Правила, кратко изложенные*» (*Regulae brevius tractatae*). Они написаны в жанре «вопросов и ответов» и содержат, соответственно, 55 и 313 «вопросов», которые претерпели две или три (согласно Й. Кастену, опирающемуся на исследования Ж. Грибомона) авторские редакции. Вряд ли их можно назвать в строгом смысле «правилами» или «уставами» иноческой жизни, написанными в духе, например, «Устава преп. Венедикта», но несомненно, что здесь св. Василий, суммировав как соборный опыт предшествующего и современного ему монашества, так и личный духовный опыт, определил ряд основных направлений развития

[1] *Fedwick P. J.* The Church and the Charisma. P. 22.

подвижнического жития, — эти тенденции остались незыблемыми и после его кончины. Известный западный патролог Барденхевер называет рассматриваемые «Правила» «катехизисом учения о добродетелях и обязанностях» (ein Katechismus der Tugendund Pflichtenlehre)[1], но вряд ли эти два произведения стоит ограничивать слишком узкими рамками катехизиса. Если верить Созомену, то определенное влияние на св. Василия оказал в данном случае Евстафий Севастийский, которому даже приписывалась «Аскетическая книга» святителя[2]. Однако, учитывая логику развития отношений св. Василия с Евстафием, здесь можно говорить не только о влиянии, но и об определенном расхождении во взглядах между святителем и Севастийским архиереем вкупе с кругом его последователей, которые в своих аскетических воззрениях шли дальше самого Евстафия, тяготея к «аскетическому анархизму», сходному с мессалианством[3].

---

[1] *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. III. S. 141.

[2] Этот церковный историк в своем очерке истории древнего монашества говорит: «У армян, пафлагонян и обитателей припонтийских начало монашеской жизни ("монашеского любомудрия" — *μοναχικῆς φιλοσοφίας*) положил, говорят, предстоятель церкви Севастийской в Армении Евстафий. Он ввел правила касательно всех частей благоговейного поведения — какие, то есть, употреблять яства и от каких воздерживаться, какие носить одежды, какие соблюдать обычаи — и начертал весь образ строгой жизни, так что Аскетическую книгу (*Ἀσκητικὴν βίβλων*), надписанную именем Василия Каппадокийского, некоторые приписывают Евстафию» (*Созомен.* Церковная история. III, 14 // Церковная история Эрмия Созомена Саламинскаго. С. 199).

[3] Ср. мудрое рассуждение на сей счет свт. Феофана: «Преобразовать иночество имел в мысли Василий Великий не словом, а делом. То есть устроивши общежительный монастырь и в нем показавши порядки, как следует собираться воедино и жить сообща, опытом доказывая вместе, сколь это приспособительно к целям иночества. У них там (в Кесарии) было какое-то братство, собранное Евстафием, но порядки их, хотя не худые, не совсем удовлетворяли св. Василия, который сначала и прилагался было к ним, но потом отшатнулся,

В обоих «Правилах» Каппадокийский архипастырь затрагивает самый широкий спектр проблем — как духовной жизни вообще, так и специальных вопросов, касающихся устроения и ритма монашеской жизни. Образцом этой иноческой жизни он поставляет первохристианскую общину, где все было общее (Деян. 2, 44; 4, 32; ср.: *Правила пространные,* 7). Это предполагает постоянное отречение от своего греховного «я», то есть от ветхого человека в себе, стержнем и как бы «энергийным началом» которого является самолюбие или себялюбие (*φιλαυτία*) — тот грех, конец которого «есть погибель» (*Правила краткие,* 54)[1]. Вследствие чего, как говорит св. Василий, «нам надлежит отречься от самих себя (то есть от своей «филаутии». — *А. С.*), а потом уже следовать Христу» (*Правила пространные,* 6). А отречение от ветхого человека с его грехами, страстями и похотями немыслимо без стяжания добродетелей, в основе которых лежит любовь к Богу и к ближнему. Эти две грани единой любви нерасторжимы, поскольку «кто любит ближнего, тот исполняет свою любовь к Богу» (*Правила пространные,* 3). И не случайно современный православный патролог верно подметил на сей счет: «Основная заповедь для аскетов — любовь. И от напряженной, закаленной в подвиге любви ожидал св. Василий Великий мир для мира. Может быть, с особенной силой он настаивал на выполнении этой заповеди именно в противоположность тому раздору и распаду, ко-

ради неправоверия Евстафия, а вероятно, и учеников его. Где же неправоверие, там не ищи ничего истинного: все одна личина» (Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. М., 1994. С. 219).

[1] В святоотеческой аскетике грех себялюбия обычно рассматривается как почва, «на которой и из которой вырастают все страсти, заимствуя от нее питательные соки и всецело определяясь ею в своих характеристических особенностях» (*Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 301).

торый видел кругом и в среде христианской и о котором не раз говорил с болью и горечью»[1].

Стяжание любви и прочих добродетелей для святителя немыслимо без обретения внутренней собранности духа или «нерассеянности (неразвлеченности) мысли» (*Правила пространные,* 5). Подобная собранность необходима в любом ремесле и науке (*τέχνη ἢ ἐπιστήμη*), а тем более такая собранность требуется в «подвижничестве согласно Евангелию Христову» (*ἄσκησις τῆς κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*), целью которого является благоугождение Богу. Эта «нерассеянность» успешно достигается «в удалении от мирских попечений и в полном отчуждении от развлечений» (*ἐν τῇ ἀναχωρήσει τῶν μεριμνῶν τοῦ κόσμου, καὶ τῇ παντελεῖ ἀλλοτριώσει τῶν περισπασμῶν*).

К этой теме св. Василий возвращается неоднократно в своих «Правилах», высказываясь, например, об уме, «нерассеянно (*ἀμετεωρίστως*) и с усиленным вожделением» подвизающемся в благоугождении Богу (*Правила краткие,* 197), или о способах достижения «нерассеянности в молитве» (*Правила краткие,* 201). В данном случае св. Василий органично вписывается в общую святоотеческую традицию[2]. Практически речь идет у него о стяжании исихии,

---

[1] *Скурат К.Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV — первая половина V в.). Сергиев Посад, 2003. С. 73.

[2] Например, преп. Исидор Пелусиот, обращаясь к одному монаху, желает, чтобы Бог даровал ему «ум нерассеянный» (*νοῦν ἀμετεώριστον*) (PG. T. 78. Col. 269). Также и преп. Марк Подвижник говорит о том, что через благодать Бог «приводит нас не только к познанию (ведению — *εἰς γνῶσιν*), но и в навык священной добродетели, то есть неразвлекаемой молитвы (*τῆς ἀπερισπάστου προσευχῆς*)», о которой речь идет у святого апостола Павла (1 Фес. 5, 18); у этого же апостола есть указание (Рим. 12, 2) на «нерассеянность ума» (*τὸ ἀμετεωρίστὸν τοῦ νοὸς*). См.: Преподобнаго и богоноснаго отца нашего Марка Подвижника Нравственно-подвижнические слова. Сергиев Посад, 1911. С. 127. Греческий текст: *Marc le Moine.* Traités. T. 2 / Ed. par G.-M. de Durand // Sources chrétiennes. № 455. Paris, 2000. P. 36–38. Далее этот преподобный отец

а поэтому Каппадокийского святителя, безусловно, можно считать одним из представителей раннего исихазма, если пользоваться термином «исихазм» для «обозначения того пути, что является духовным стержнем Православия»[1].

Подобная внутренняя «нерассеянность», во многом тождественная исихии (хотя сам этот термин св. Василий в «Правилах» не употребляет), предполагает отречение от мира, которое для святителя (*Правила пространные,* 8) есть прежде всего отвержение диавола и всех дел его, то есть плотских страстей и всех пристрастий к миру. Такое отречение приводит к разрешению (или расторжению) уз этой вещественной и временной жизни (*λύσις μὲν τῶν δεσμῶν τῆς ὑλικῆς ταύτης καὶ προσκαίρου ζωῆς*), что способствует легкому переходу в Царство Божие. Отмечается, что в святоотеческой аскетике это отречение (*ἀποταγὴ*) от мира есть следствие глубокого и искреннего покаяния (*μετάνοια*)[2]. Для св. Василия «образ покаяния» (*ὁ τρόπος τῆς μετανοίας*) напрямую зависит от внутреннего душевного расположения человека, решившего изменить свою жизнь. А это внутреннее расположение зависит, в свою очередь, и от внешних условий; в конкретном случае подразумевается внешнее устроение монашеской жизни, которому св. Василий уделяет значительное место в своих «Правилах». Здесь он касается и одежды, «приличной христианину», то есть монаху (*Правила пространные,* 22), и трапезы, которую вкушают странники (*Правила пространные,* 20), и многих других деталей

говорит: «Невозможно душе вновь явить себя по образу Божию, как только благодатью Божией и верой, если человек с великим смиренномудрием пребывает в нерассеянной молитве» (*Преп. Марк Подвижник.* Нравственно-подвижнические слова. С. 50. Перевод исправлен по греческому тексту: *Marc le Moine.* Traités. T. 2. P. 50).

[1] *Архимандрит Плакида (Дезей).* «Добротолюбие» и православная духовность. М., 2006. С. 146.

[2] См.: *Miquel P.* Lexique de désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien. Abbaye de Bellefontaine, 1986. P. 138.

обыденной жизни иноков и инокинь. Как уже говорилось, устраивая малоазийское монашество, Каппадокийский архипастырь опирался на опыт предшествующих и современных ему подвижников, но при этом был вполне самостоятелен и творчески подходил к чужому духовному опыту. По суждению свт. Феофана, «общежительные порядки заводимы были самым делом. Указателями для них служили восточные образцы в применении их к местным условиям. Но св. Василий что ни вводил, вводил не потому только, что так видел или хотел, а потому, что так требовал дух жизни мироотречной. Почему все заводимое им старался осмыслить, чтобы исполняющие то исполняли разумно, с убеждением, что иначе нельзя»[1]. Плодами такого осмысления и явились «Правила».

Относительно прочих аскетических творений св. Василия можно сказать кратко. Сюда относятся несколько «*Прологов*», из которых первый (*CPG* 2878) является в русском переводе вступлением в «Правила, кратко изложенные», а третий (*CPG* 2881) — таким же вступлением в «Правила, пространно изложенные». Еще один «*Пролог*» (*Prologus V* — *CPG* 2883) в русском переводе значится как «*Слово о подвижничестве*»; он признается принадлежащим либо самому св. Василию, либо одному из его учеников. Помимо этого один небольшой «*Пролог*» (*Prologus VI* — *CPG* 2884) был издан Ж. Грибомоном (перепечатан в указанном греческом издании, *σ*. 11–12); он имеет чисто информативное значение. Небольшой аскетический трактат «*О суде Божием*» (обозначаемый *Prologus VII* — *CPG* 2885) и сочинение «*О вере*» (обозначаемое *Prologus VIII* — *CPG* 2886) представляют несомненный интерес не только как аскетические произведения, но и как вероучительные сочинения, позволяющие нам полнее уяснить догматические воззрения святителя. Наконец, можно отметить, что к числу «Прологов»

[1] Древние иноческие уставы. С. 227–228.

иногда относят также письмо 2 к св. Григорию Богослову (*CPG* 2879) и «Беседу 25» преп. Макария Египетского (*CPG* 2887). Другие аскетические произведения св. Василия обычно признаются либо сомнительными, либо неподлинными. Среди них достойны упоминания *«Предначертание подвижничества»* (*CPG* 2888), *«Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве»* (*CPG* 2889), *«Слово о подвижничестве. Чем должно украшаться монаху?»* (*CPG* 2890), *«Слово о подвижничестве»* (*CPG* 2891 — начало: «Человек сотворен по образу и подобию Божию»). Впрочем, следует подчеркнуть, что констатация сомнительности или неподлинности имеет довольно часто не абсолютный, а лишь относительный характер, ибо всегда (особенно в связи с находкой новых рукописей) вопрос о подлинности того или иного сочинения может быть пересмотрен. Кроме того, такая констатация нисколько не умаляет значимости этих произведений (если, конечно, они не содержат еретических взглядов или положений): подобные «псевдоэпиграфы» могут принадлежать либо другим отцам Церкви, либо заслуживающим всяческого уважения церковным и православным авторам, имена которых начертаны на небесах.

Особое место занимает трактат в двух книгах *«О Крещении»* (*CPG* 2896), который тесно примыкает к аскетическим творениям св. Василия. Начиная с XVII века подлинность этого трактата оспаривалась некоторыми учеными, но в XX веке исследования, проведенные такими серьезными знатоками творчества св. Василия, как Ж. Грибомон, У. Нери и др., рассеяли эти сомнения, и в настоящее время вряд ли можно с достаточными основаниями отрицать авторство Кесарийского святителя[1]. Личное знакомство

[1] См. предисловие к изданию, на которое мы опираемся: *Basile de Césarée.* Sur le baptême / Ed. par J. Ducatillon // Sources chrétiennes. № 357. Paris, 1989. P. 7–12.

с этим сочинением также оставляет впечатление, что оно написано св. Василием и имеет многие черты сходства с «Нравственными правилами». Судя по всему, трактат представляет собою стенографическую запись (осуществленную «тахиграфами», то есть скорописцами) устных собеседований святителя с паствой, среди которой большинство составляли, вероятно, монахи; датируется он, скорее всего, 366 годом. Отмечается и характерная черта трактата: он более чем наполовину составлен из фраз и выражений, восходящих к Священному Писанию, причем доля новозаветных выражений значительно превосходит ветхозаветные[1]. Это также сближает данное произведение с «Нравственными правилами». Что же касается содержания его, то первая книга, состоящая из трех глав, начинается с увещания стать учениками Господа еще до принятия Святого Крещения. А таким учеником Господа становится всякий человек, приходящий ко Христу, чтобы следовать Ему, то есть слушать слова Его, верить в Него и подчиняться Ему как Владыке, Царю, Врачу и Учителю истины в надежде на жизнь вечную, незыблемо пребывая в таком расположении. Это предполагает избавление от греха и угнетения или тирании диавола (*τῆς καταδυναστείας τοῦ διαβόλου*). Более того, быть учеником Господа, согласно святителю, значит не только презирать житейские блага и необходимые для жизни вещи, но и стать выше своих социальных и родственных связей, обусловливаемых законом и естеством (*τῶν πρὸς ἀλλήλους νενομισμένων κατὰ τε νόμον καὶ φύσιν δικαίων καθηκόντων ὑπερφρονεῖν*). Об этом и говорит Господь в Мф. 10, 38 (*кто не берет креста своего и не следует за Мною, тот не достоин Меня*), в Мф. 10, 37 и других местах Евангелия. Таким образом, аскетическое мироощущение, пронизывающее все творения св. Василия, здесь выступает очень рельефно.

[1] *Basile de Césarée.* Sur le baptême. P. 33–45.

Во второй главе первой книги говорится непосредственно о Таинстве Крещения, которое мыслится как *рождение свыше* (Ин. 3, 3) и необходимое условие вхождения в Царство Небесное. Условием этого горнего рождения является «предваряющая благодать Божия» (*προλαβούσης χάριτος τοῦ Θεοῦ*), позволяющая нам действовать в духе любви Христовой и по вере, а также вступать на путь умерщвления грехов. Встать на такой путь было бы невозможно, если бы в Вочеловечении Господа не осуществилось «Домостроительство отпущения наших грехов», явившее великое человеколюбие Божие. Говоря о Крещении во имя трех Лиц Святой Троицы, святитель начинает со Святого Духа, подчеркивая, что рожденные от Духа становятся духом. Исходя из высказывания святого апостола Павла *наше жительство на небесах* (Флп. 3, 20), св. Василий замечает, что тело свое мы влачим как тень на земле (*τὸ μὲν σῶμα ὡς σκιὰν περισύροντες ἐπὶ τῆς γῆς*), а душу соблюдаем как сожительницу обитателей неба (*τὴν δὲ ψυχὴν συμπολιτευομένην τοῖς ἐπουρανίοις φυλάσσοντες*)[1]. После крещения во имя Святого Духа, когда мы во внутреннем человеке своем рождаемся свыше благодаря обновлению ума (Рим. 12, 2), мы получаем крещение во имя Единородного Сына Божия, когда, сбросив ризу ветхого человека, облачаемся в нового человека по Христу. Заключительным этапом Таинства служит крещение во имя Отца, когда мы становимся чадами Божиими.

В третьей же, самой короткой главе первой книги речь идет о Евхаристии, которая неразрывно сопряжена с Таинством Крещения и которую св. Василий называет «пищей жизни вечной» (*τροφὴν ζωῆς αἰωνίου*).

[1] Ср. «Изречения Секста», где говорится: «Одно тело твое пусть возвращается в землю, душа же пусть всегда пребывает с Богом» (*Небольсин А.* Изречения Секста — памятник древнецерковной письменности // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998. С. 219).

Вторая книга по структуре и по форме существенным образом отличается от первой. Она содержит 13 сравнительно небольших по объему глав и написана в жанре «вопросов и ответов». Например, в зачине книги стоит следующий вопрос: «Должны ли все крестившиеся во Евангелие Господа нашего Иисуса Христа быть мертвыми для греха и жить для Бога в Иисусе Христе?» Приведя многочисленные цитаты из Нового Завета, автор отвечает на вопрос, естественно, утвердительно: крестившийся в мертвость Христа (Рим. 6, 6) умертвил себя для мира и, конечно же, для греха. Вторая глава касается чистоты сердца и совести священников, приступающих к совершению Таинств (ἱερατεύειν): для св. Василия, опять ссылающегося на святого апостола Павла (2 Кор. 7, 1 и 6, 3–4), внутренняя чистота является необходимым условием священнического служения. Продолжая эту тему, святитель в третьей главе указывает на необходимость той же чистоты для всех приобщающихся Святых Таин в Евхаристии. В четвертой главе он рассуждает о внутреннем созвучии различных Божиих глаголов и заповедей, которые внешне иногда кажутся противоречащими друг другу. По мнению автора, эти глаголы и заповеди взаимно дополняют и объясняют друг друга, а потому опасно следовать какой-либо одной заповеди, оставляя без внимания или пренебрегая прочими. В таком же духе выдержаны и остальные главы. В целом же рассматриваемое сочинение св. Василия дает сравнительно мало материала для понимания конкретных деталей Таинства Крещения и Евхаристии, как они совершались в IV веке, отличаясь в этом плане, например, от известных «Огласительных поучений» св. Кирилла Иерусалимского[1]

[1] Ср. характеристику их: «В "Поучениях" св. Кирилла историк находит много ценных данных для картины богослужения IV века в церкви Палестинской, главным образом в отношении таинств» (*Киприан (Керн), архим.* Золотой век Свято-Отеческой письменности. С. 144).

или от «Огласительных гомилий св. Иоанна Златоуста»[1]. Трактат св. Василия «О Крещении» посвящен преимущественно субъективной нравственно-аскетической подготовке человека к участию в церковных Таинствах, поэтому он органично вписывается в общий контекст аскетических творений Кесарийского святителя.

Заключая обзор этих творений, можно сказать, что все они пронизаны духом Священного Писания, прежде всего — Нового Завета. Естественно, что в органичный синтез аскетического богословия св. Василия включались и отдельные элементы античного миросозерцания (преимущественно греческой философии)[2], но они здесь занимали подчиненное место. Аскетические сочинения св. Василия, как и его деятельность по укреплению и организации малоазийского монашества, позволяют считать святителя одним из великих вдохновителей монашества[3], но при этом следует всегда помнить, что для него жизнь подвижническая и жизнь христианская были тождественны[4]. Сущностное содержание аскетического богословия св. Василия в новое время ярко выразил свт. Игнатий Брянчанинов: *«монашеское жительство есть жительство по евангельским заповедям»*. По словам русского святителя, «изучая Евангелие, стараясь исполнять его веления делами, словами, помышлениями, ты будешь следовать завещанию Господа и нравственному преданию Православной Церкви. Евангелие в непродолжительное время возведет тебя

[1] См. предисловие И. В. Пролыгиной к русскому переводу их: *Святитель Иоанн Златоуст.* Огласительные гомилии. Тверь, 2006. С. 27–61.

[2] См. характеристику св. Василия: «Ни один подвижник до него не обладал таким знанием Писания и мирской мудрости» (*Gribomont J.* Saint Basile // Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique. Aubier, 1961. P. 103).

[3] См.: *Сидоров А. И.* У истоков культуры святости. С. 43.

[4] См.: *Deseille P.* L'Évangile du désert. Des premiers moines à saint Bernard. Paris, 1965. P. 35.

от младенческого возраста к зрелому возрасту о Христе»[1]. И в данном случае, как и в других, единство двух святых отцов Церкви, разделенных огромным временным пространством в полтора тысячелетия, являет непреходящее единство и внутреннее созвучие православного духовного Предания.

Письма

Эпистолярное наследие составляет существенную часть всего литературного творчества св. Василия. По характеристике одного русского ученого, «письма св. Василия, величайший памятник древности церковной, отличаются необыкновенной чистотой стиля, величием и красноречием и содержат бесконечное разнообразие предметов. В них заключается вся история его времени, списанная с натуры, различные направления умов, взаимно противоположные интересы каждой партии, побуждения, которые заставляли действовать ту или другую из них, и оружия, которыми они пользовались. Состояние церквей восточных и западных обрисовано здесь живыми и естественными чертами. Василий рассуждает в них о весьма многих вопросах, касающихся учения, церковного благочиния и нравственности, и решает их с таким же знанием, как и мудростью. Он пишет письма утешительные и увещательные, которые очень поучительны и очень сильны; и даже те письма, которые служили только изъявлением учтивости, написаны очень умно и исполнены глубоких мыслей»[2]. По мнению того же ученого, послания святых Афанасия Великого и Иоанна Златоуста «не могут вынести сравнения с письмами Василия как со стороны легкости и необыкновенной

[1] Свт. Игнатий Брянчанинов. Приношение современному монашеству. 2, 3 // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. М., 2003. Т. 5. С. 35.

[2] *Чистович И. А.* Письма святаго Василия Великаго // Христианское чтение. 1866. Ч. 1. С. 13–14.

приятности их изложения, так и по отношению к разнообразию и важности их предметов. О них можно сказать, что они изобилуют образцами всех родов стиля»[1].

В первом серьезном издании посланий св. Василия, появившемся в XVIII веке (издание Марана — Гарнье), числилось 365 писем, из которых около сорока, как установлено, не принадлежат святителю[2]. Его переписка охватывает широкий круг лиц: хотя из 325 подлинных писем только 121 указывает на конкретные имена получателей, а 56 других позволяют установить род деятельности и должности их, тем не менее спектр социальных и церковных связей св. Василия представляется очень внушительным. В частности, среди его адресатов значится 38 епископов, 10 священников, 32 подвижника, подвижниц и диаконисс (а также 12 аскетических общин) и 45 имперских и муниципальных чиновников[3]. Конечно, по широте охвата лиц переписка св. Василия уступает эпистолярному корпусу преп. Исидора Пелусиота, среди получателей писем которого значится 172 клирика (1239 писем), 63 монаха (150 писем), 138 мирян, в число которых входят и 24 язычника (549 писем)[4]. Однако следует учитывать то обстоятельство, что сборник посланий преп. Исидора, в который входит около двух тысяч писем, занимает вообще уникальное место в древнецерковной письменности по своей объемности и значимости. Но можно с несомненностью констатировать: эпистолярное наследие св. Василия имеет большее значение, чем переписка св. Иоанна Златоуста, насчитывающая более двухсот писем, большинство из которых достаточно кратки и написаны преимущественно

[1] *Чистович И. А.* Письма святаго Василия Великаго. С. 4.

[2] См. весьма компетентное предисловие А. Петрова к изданию русского перевода: *Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Письма. М., 2007. С. 3–32.

[3] См.: *Pouchet J.-R.* Op. cit. P. 33–34.

[4] См.: *Evieux P.* Isidore de Peluse. Paris, 1995. P. 21.

за короткий срок в изгнании (404–407 годы)[1]. В частности, послания св. Василия явно превосходят эту переписку богатством и разнообразием тем, ибо любимым предметом писем Златоустого отца «служит раскрытие мысли о пользе и значении для христианина постигающих его страданий»[2]. Послания же св. Василия, в силу разнообразия содержания, подразделяются на несколько групп: дружеские, утешительные, рекомендательные, канонические, нравственно-аскетические, догматические и пр. письма[3]. Группируют их еще и в хронологическом порядке — соответственно основным периодам жизни святителя.

Наибольший интерес, конечно, представляют нравственно-аскетические и догматические послания. Что же касается последних, то здесь опять не ясен вопрос об атрибуции того или иного послания. Например, нет ясности в отношении знаменитого письма 38, которое иногда приписывается св. Григорию Нисскому; однако тот факт, что уже на Халкидонском Соборе оно цитировалось как принадлежащее св. Василию, а также свидетельство рукописной традиции и характерные стилистические особенности указывают скорее на авторство Кесарийского святителя[4]. Оно посвящено различию и взаимному соотношению понятий «сущность» и «ипостась», и «здесь, пожалуй, впервые прозвучала отчетливо формулировка ответа на вопрос о Божественном Триединстве»[5]. Имея в виду прежде

---

[1] См.: *Богдашевский Д. И.* Святый Иоанн Златоуст по его письмам. Киев, 1908. С. 1–2.

[2] Там же. С. 19.

[3] См. уже указанное предисловие А. Петрова, с. 22–28; *Quasten J.* Op. cit. P. 222–226.

[4] См. примечание к изданию: *Saint Basil.* The Letters. Vol. I. P. 197; а также: *Saint Basile.* Lettres. T. 1. P. 81.

[5] *Иванченко А. В., Михайловский А. В.* К публикации 38-го письма св. Василия Великого // Историко-философский ежегодник — 95. М., 1996. С. 268.

всего это послание, В.В. Болотов заявил достаточно ясно: «Василий Великий первый в истории построения учения (о Святой Троице. — *А. С.*) твердо высказывается за ту схему, которую мы привыкли встречать в нашей догматике; он утвердил ту богословскую почву, на которой мы стоим, и, так сказать, создал наш богословский язык»[1]. Несколько по-иному обстоит дело с письмом 8, представляющим собою по сути догматический трактат, где излагается православное учение о Святой Троице: ныне это послание практически единодушно рассматривается как произведение Евагрия Понтийского (обычно оно называется «Послание о вере»)[2], бывшего в молодости учеником св. Василия Великого, а затем ставшего выдающимся подвижником и замечательным аскетическим писателем (ряд его творений вошел в наше «Добротолюбие»), — к сожалению, в славе подвига ради Христа он не пребыл до конца, ибо в какой-то момент своей жизни отпал в ересь оригенизма[3].

---

[1] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 89. Впрочем, можно несколько откорректировать это суждение нашего замечательного историка Церкви: предшественником св. Василия в этом плане был один из главных представителей омиусианства — Василий Анкирский. Именно ему «принадлежит честь первого провозвестника так называемой новоникейской тринитарной терминологии — точного разграничения понятий *οὐσία* и *ὑπόστασις*, в течение десятилетий смущавших христианский православный Восток и Запад и являвшихся огромным препятствием на пути их церковно-догматического единения» (*Орлов А.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. С. 251).

[2] См.: Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты / Перевод, вступительная статья и комментарии А.И. Сидорова. М., 1994. С. 23. Здесь же текст перевода этого послания и комментарии, см.: С. 142–156, 328–360.

[3] См.: *Сидоров А.И.* Жизненный путь Евагрия Понтийского // Труды Минской Духовной Академии. № 3. 2005. С. 35–49; переизд.: *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. М., 2014. С. 513–544.

Весьма большое значение для понимания многих аспектов богословия св. Василия имеют письма 233–236, написанные к св. Амфилохию Иконийскому — менее известному, но очень благодатному «четвертому Каппадокийскому отцу Церкви», который почитал Василия «как своего друга, отца и руководителя»[1]. Первое из них посвящено преимущественно теме богопознания. Видя в уме средоточие человеческой личности или «то, что по образу Творца» (*τὸ κατ' εἰκόνα*), св. Василий выделяет в нем две силы (*δίτται δυνάμεις*): лукавую (бесовскую) и благую (Божественную) — именно вторая сила возводит нас к подобию Божию (*πρὸς τὴν Θεοῦ ὁμοίωσιν*); кстати, здесь святитель еще раз подчеркивает различие *образа* и *подобия Божия*. Такое возведение к *подобию* невозможно без благодатных даров Святого Духа, и оно открывает путь к познанию Бога, ибо нашему уму дарована способность суждения (*τὸ τοῦ νοῦ κριτήριον*) для постижения истины, а Бог есть Сама Истина. Таким образом, если ум действует в соответствии со своим естеством, созданным Богом, то ему доступно (разумеется, в пределах тварного бытия) познание Божественного, а если ум «поврежден бесами», то он обращается к различного рода нечестию. Следует сказать, что в этом сравнительно небольшом послании св. Василий не только набрасывает некоторые важнейшие черты своей антропологии, но и намечает характерные интуиции всего святоотеческого учения о человеке. Прежде всего, здесь предполагается, что познание не может существовать вне нравственного состояния человека, то есть гносеология, по учению самого святителя и вообще всех отцов Церкви, немыслима без нравственного богословия[2].

[1] *Попов И.В.* Труды по патрологии: В 2 т. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 241.

[2] Ибо нравственное богословие нельзя представить без воли — одного из стержневых начал личности человека, вследствие чего воля в святоотеческой антропологии обычно не отделяется от разума

И в контексте всего православного вероучения это естественно, ибо в грехопадении «ум потускнел, помрачился, сделался больным. Он утратил свое совершенство. То же самое происходит всякий раз, когда человек совершает грех»[1]. Во-вторых, ум является энергийным началом в человеке, и действие его всегда должно быть направлено к соединению с Богом, а «единство ума с Богом есть состояние, но в то же время и движение, поскольку совершенству нет предела»[2]. Отсюда следует, что «ум, как образ Божий, обладает жизнью только тогда, когда соединяется с Богом, становясь мудрым и благим. Такова жизнь ума. Апостол Павел пишет: *Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его?* (1 Кор. 2, 16). Естественное состояние ума заключается в соединении с умом Христовым. Тогда он озаряется и просвещается»[3]. Эти размышления современного православного богослова выдержаны в духе св. Василия, воззрения которого были развиты в последующей святоотеческой антропологии вплоть до завершения поздневизантийской эпохи святоотеческого богословия[4].

и ума. Ср., например: «С разумно-словесной способностью, по учению Дамаскина, высказанному, впрочем, очень рано — уже у Иустина и Иринея, неразрывно связана у человека свобода воли, потому что "все разумное самовластно". Разум был бы излишним, если бы он не дан был человеку для обсуждения и свободного выбора» (*Пантелеимон (Успенский), иеромон.* Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина // Святоотеческая христология и антропология: Вып. 1. Пермь, 2002. С. 85).

[1] *Иерофей (Влахос), митр.* Православная психотерапия: Святоотеческий курс врачевания души. Сергиев Посад, 2004. С. 132.

[2] Там же. С. 126.

[3] Там же. С. 130.

[4] См., например, учение о человеке св. Григория Паламы: «Антропология Паламы меньше всего напоминает собой нечто застывшее. Человек в изображении святителя — весь в динамике, в движении, в пути. Ему надлежит полагаться на волю Божию, совершить окончательный выбор между добром, которое вечно, и злом, которое несубстанциально, и, неуклонно следуя этому выбору, прокладывать

Следующее письмо (234) замечательно своим различением сущности и действований (энергий) Божиих, благодаря которому св. Василий ниспровергает всю аргументацию аномеев. Ключевым тезисом святителя здесь является положение, что сущность Божия — проста, а действия Его — разнообразны (*αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἁπλῆ*). «Но мы утверждаем, что познаем Бога из Его действий, но не обещаем приблизиться к самой сущности. Ибо действия Его нисходят к нам, а сущность Его остается неприступной (*ἀπρόσιτος*)». Важность данного тезиса хорошо характеризует владыка Василий (Кривошеин): «Дело не идет здесь только об интеллектуальном акте с нашей стороны, посредством которого мы различаем в Боге Его сущность и Его действия, но скорее о движении Бога, в котором Он, оставаясь недоступным и единым в Своей сущности, умножает Себя и нисходит к нам в Своих энергиях, без того чтобы простота Его сущности

свой путь в мире. Для того чтобы верно определить, что есть добро, а что есть зло, у человека есть врожденный советник — разум (*ὁ νοῦς*). А чтобы следовать добру на практике, реализуя его в своей жизнедеятельности, следует должным образом распорядиться свободой воли (*τὸ αὐτεξούσιον*), которая, наряду с разумом, относится к сущностным чертам душевно-духовной природы человека, созданной по образу Божию» (*Макаров Д. И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 203). Хотелось бы добавить, что «динамика» учения о человеке св. Григория Паламы, как и всей святоотеческой антропологии, есть частный момент «статики», ибо «путь» человека в этом мире должен завершиться покоем Царства Божия. Впрочем, и этот покой представляется в определенной степени некоей «динамичной статикой», ибо в Царстве Божием также есть движение: человек постоянно приближается к Богу, но не может никогда до конца (как тварь) соединиться с Ним как Творцом. Однако такая «динамичная статика» Царства Божия не является дурной бесконечностью, ибо представляет собой движение в покое («исихии»), как бы непрерывное духовное преуспеяние по восходящей. Ср. учение св. Григория Нисского: *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 344–351.

нарушалась бы этим»[1]. В поздней Византии указанное различие сыграло фундаментальную роль в исихастских спорах, и великий столп Православия св. Григорий Палама опирался на него, полемизируя с еретиками Варлаамом и Акиндином[2].

Та же тема продолжается и в письме 235, только здесь святитель делает акцент на вопросе познания проявлений (энергий) Божественной сущности. Особое внимание он уделяет понятию «ведение», в котором он оттеняет многозначность данного термина (*πολύσημόν ἐστι τὸ τῆς γνώσεως ὄνομα*). Подобная многозначность предполагает, что можем одновременно и знать, и не знать что-либо. Так, мы можем знать какого-либо человека, например Тимофея, по его характеру и прочим своеобразным свойствам, но не знать его сущности. Также, зная самого себя, то есть зная, каков я есть, я не постигаю, тем не менее, своей сущности. Тем более это относится к познанию сущности Божией: хотя мы обладаем постижением (*σύνεσις*) Бога как Творца, разумеем чудеса Его, соблюдаем заповеди и имеем «сродство» (*ἡ οἰκείωσις*) с Ним, но знать Его сущность нам не дано[3].

---

[1] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды 1952–1983 гг.: Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 240.

[2] Используя названное различие, св. Григорий Палама подчеркивает, среди прочего, *реальное присутствие* Бога в мире. «Каков модус этого таинственного Божественного присутствия, возможного несмотря на абсолютную трансцендентность Божества, нельзя понять человеческим рассудком. Но от этого оно не становится менее достоверным. Свт. Григорий Палама в этом вопросе придерживается древней традиции. Недостижимый Бог таинственным образом приближается к человеку в Своих энергиях» (*Георгий Флоровский, прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 389). Среди нескольких святоотеческих свидетельств отец Георгий отмечает и указанную цитату из Письма 234 св. Василия.

[3] Ср. в данном плане верное наблюдение В. Лосского: «Не следует полагать, что Василий Великий, отрицающий возможность сущностного познания вещей, проповедовал гносеологический пессимизм. Наоборот, он противополагает интеллектуализированному

Наконец, последнее из указанных писем к Амфилохию (236) касается нескольких тем. Из них следует обратить внимание на первую по важности — проблему неведения Христа, связанную с толкованием Мк. 13, 32, — именно это место Евангелия аномеи использовали для доказательства неподобия сущности Сына и Отца. Вообще в арианских спорах данная проблема приобрела особую актуальность[1], ибо уже «ариане первого поколения» соотносили неведение Сына, как и прочие Его человеческие немощи, с единым Лицом Слова, Который, как считали они, был тварью и, соответственно, ограничен в Своем ведении; эту же проблему подняли и позднейшие «неоариане», то есть аномеи. Возражая им, св. Василий решительно отрицает наличие неведения по Божеству у Господа, хотя и допускает «домостроительное неведение» Его по человеческому естеству. Кроме того, в рассматриваемом послании имеется и небольшой экскурс в область богословской терминологии: различие между понятиями «сущность» и «ипостась» святитель соотносит с различием *общего* и *отдельного* (*τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον*). Отсюда им делаются выводы и относительно соотношения Лиц Святой Троицы. Данный экскурс позволяет еще раз утверждать о принадлежности письма 38 перу св. Василия.

и обедненному миру Евномия мир чрезвычайно богатый и для мысли неистощимый: пассивному сущностному откровению, запечатленному Богом в душах, он противополагает всю действенность и активность человеческого познания и одновременно всю его объективность. Потому что воспринимаем мы именно реальные свойства объектов, даже если имена, которыми мы их определяем, не выражают того, чем они являются по своей сущности» (*Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. М., 2000. С. 181).

[1] См. на сей счет наше исследование: *Сидоров А. И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа и его решение в контексте святоотеческого Предания // Богословский вестник. № 56. 2005–2006. С. 233–238; переизд.: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1. М., 2011. С. 302–348.

Если обратиться к нравственно-аскетическим посланиям святителя, то здесь, помимо уже указанного письма 2, являющегося одним из первых исихастских сочинений, обращают не себя внимание еще несколько писем. Так, весьма важным представляется письмо 22, имеющее заголовок «О совершенстве в монашеской жизни». Хотя этот заголовок принадлежит, скорее всего, более позднему времени, он отражает ряд сущностных черт содержания послания, которое заключает в себе некий эскиз жизни братий в киновии. Поэтому во многих моментах рассматриваемое послание сближается с «Правилами» св. Василия, отличаясь от них, правда, отсутствием тщательно подобранных цитат из Священного Писания[1]. Впрочем, как говорит сам святитель в начале послания, Богодухновенное Писание служит источником норм иноческого жития — здесь он опять полностью единодушен с древнеегипетскими отцами-подвижниками, в центре духовной и даже обыденной жизни которых всегда находилось Священное Писание, хотя многие из них, будучи неграмотными, воспринимали Писание только на слух[2]. Кроме того, в письме 22 отражается еще одна характерная черта аскетических взглядов св. Василия: он мыслит иноческое житие как идеал вообще христианской жизни, говоря не о *монахах*, а просто о *христианах*. Поэтому он, в частности, заявляет: «христианин должен иметь образ мыслей, достойный небесного звания (см. Евр. 3, 1), и жить достойно Евангелия Христова (Флп. 1, 27)». Вследствие чего указанное послание скорее следовало бы назвать «О совершенстве жизни христианской»[3]. Это совершенство,

[1] См.: *Pouchet J.-R.* Op. cit. P. 179.

[2] См.: *Burton-Christie D.* The Word in the Desert; Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. Oxford, 1993. P. 107–108.

[3] Можно отметить, что св. Григорий Нисский, развивая мысли старшего брата и высказываясь о значении и смысле имени «христианин», говорит, что «христианство есть подражание Божескому

согласно св. Василию, немыслимо без молитвы, а потому он говорит в одном из своих писем (174): «Молитва будет нам и добрым помощником в сей жизни, пока мы живем в этой плоти, и отходящим отсюда послужит достаточным напутствием (ἐφόδιον — "дорожным припасом") к будущему веку». Можно еще констатировать, что в своих посланиях святитель часто утешает скорбящих, напоминает им о бренности земного бытия, как это ясно видно из письма к Нектарию (5), потерявшему единственного сына.

Именно в нравственно-аскетических письмах особенно рельефно проступают те характерные черты личности св. Василия, которые верно подметил один русский ученый: «Строгий аскет, великий подвижник духа, он, разумеется, стоял целою головою выше того нравственного уровня, до которого достигала современная ему жизнь; обличаемые им пороки, которые составляли камень преткновения немощи человеческой, увлекшейся их минутною прелестью, были нестрашны, несоблазнительны для него самого; для него это были как бы детские увлечения, которые он давно победил в себе, подчинил строгому голосу рассудка и закона Божия и всю пустоту, суетность и ничтожность которых он видит со всею ясностью. Для него только одна добродетель представляет нечто устойчивое и постоянное, чуждое превратности и мимолетности житейских интересов, — это единственное истинное и вечное сокровище духа, неотъемлемое даже смертию; только она одна может и должна быть достойной задачей человеческой

естеству». Соответственно, и христианин должен подражать благим действиям («энергиям») Божиим, а это означает, что следует «отчуждаться от всякого зла, стараясь быть чистыми от осквернения им, сколько возможно, делом, словом и помышлением. В этом состоит истинное подражание Божескому и окружающему Бога небесного совершенству» (*Свт. Григорий Нисский.* К Армонию о том, что значит звание «христианин» // *Святитель Григорий Нисский.* Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 209–210).

жизни и деятельности. Отсюда его речь никогда не унижается до потворства пороку, до смягчения его значения для человека; отсюда тон ее — всегда возвышенно-спокойный, уверенный, убедительный, невольно отвлекающий мысль от тленного, земного к вечному и небесному»[1].

Упомянем и канонические послания святителя, из которых наиболее важными представляются три послания к свт. Амфилохию Иконийскому (188, 199, 217). Они являются важнейшими каноническими документами и вкупе с некоторыми другими сочинениями св. Василия определяют существенные моменты нашего церковного права[2]. Имеются в письмах св. Василия и весьма ценные сведения относительно богослужебной жизни его времени. Так, в послании 93 речь идет о Евхаристии: по словам святителя, «мы приобщаемся (*κοινωνοῦμεν*) четыре раза каждую седмицу». Еще он указывает на обычай, сложившийся во время гонений: принимать Причастие (*τὴν κοινωνίαν*), за отсутствием священника, собственной рукой. Обычай этот при жизни св. Василия сохраняли монахи, жившие в пустынях (*οἱ κατὰ τὰς ἐρήμους μονάζοντες*). «А в Александрии и Египте каждый, даже из мирян, по большей части имеет Причастие у себя в доме и сам собою приобщается, когда хочет. Ибо когда иерей единожды совершил и преподал Жертву, принявший ее как всецелую (*ὡς ὅλην*), причащаясь ежедневно, справедливо должен веровать, что принимает и причащается от Самого Преподавшего. Ибо и в церкви иерей преподает часть и приемлющий с полным правом держит ее и, таким образом, собственною рукою подносит к устам». Согласно мнению нашего выдающегося литургиста Н.Д. Успенского, «во время гонения многие христиане

[1] *Георгиевский В.* Св. Василий Великий как пастырь и учитель Церкви. (Преимущественно по его письмам) // Странник. 1896. Т. 1. С. 200.

[2] См.: *Цыпин В., прот.* Церковное право. М., 1994. С. 61. См. также издание «Правил» св. Василия с комментариями: Правила святых апостол и святых отец с толкованиями. М., 2000. С. 146–444.

часто, если не ежедневно, причащались у себя на дому, для чего приносили Святое Тело из воскресного молитвенного собрания. Вряд ли они могли приносить и Святую Кровь, так как это было гораздо более сложным делом, чем принесение Евхаристического Хлеба». Эта практика, сохранившаяся до эпохи св. Василия, стала основой возникновения литургии Преждеосвященных Даров. «Таким образом, причащение Преждеосвященными Дарами, прежде чем стать общественным богослужением, имело значение частного, домашнего самопричащения христиан»[1].

Не менее интересны в этом плане и сведения св. Василия о ночных бдениях христиан IV века, содержащиеся в Письме 207. Здесь говорится об утвердившихся «в церквях Божиих обычаях (ἔθη), которые согласны и созвучны [друг с другом]». Ибо «народ с ночи у нас бодрствует (*букв.*: встает рано, когда еще ночь — *ἐκ νυκτὸς ὀρθρίζει*) в молитвенном доме, в труде, в скорби и в слезном сокрушении исповедуясь Богу, и, восстав напоследок от молитв, начинает псалмопения. И теперь, разделившись на две части, поют попеременно одни за другими (*ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις*), тем самым усиливая сообща поучение в Писаниях (*ὁμοῦ μὲν τὴν μελέτην τῶν Λογίων ἐντεῦθεν κρατύνοντες*) и храня сердце свое во [внутреннем] бдении и нерассеянности (*τὴν προσοχὴν καὶ τὸ ἀμετεώριστον*). Затем опять предоставляют одному начать пение, прочие подпевают, и, таким образом проведя ночь в разнообразном псалмопении, прерываемом молитвами, уже на рассвете все вместе, как бы едиными устами и единым сердцем, возносят ко Господу псалом исповедания, каждый собственными своими словами творя покаяние (*τὰ ῥήματα τῆς μετανοίας*)». В этом описании святителя поражает аскетическая напряженность молитвенного делания, характерная для

[1] *Успенский Н.Д.* Православная Литургия: историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. М., 2007. С. 181–182.

большинства христиан его времени: такое усиленное делание и молитвенное покаяние (то есть внутреннее преображение), а также исповедание своих грехов творят не только иноки, но и весь православный народ[1].

Возможно констатировать, что эпистолярное наследие св. Василия, будучи весьма обширным по объему и разнообразным по содержанию, отражает в себе как «макрокосм» бытия Церкви в IV веке, так и «микрокосм» великой и благодатной личности самого святителя. В своей переписке он проявляется и как глубокий богослов, и как изысканный стилист, и как ученейший муж своего времени, и как энергичный церковный и общественный деятель. Но прежде всего он предстает перед нами в своих письмах как мудрый архипастырь. В личности св. Василия пастырское служение приблизилось к идеалу своего осуществления. Ибо «служение пастырское полно трудов, лишений и скорбей, но благодаря этим трудам и лишениям для пастыря открываются и высшие духовные радости. Право совершающий свое служение пастырь возрождает своих пасомых в духовную благодатную жизнь, делает их участниками вечного блаженства и сам, как скорбно подвизающийся *добрым подвигом* (2 Тим. 4, 6), оканчивает дело своего служения с дерзновенною, радостною надеждою — стать в последний день одесную Судии со своими духовными чадами (Евр. 2, 13) и получить от Пастыреначальника

[1] Комментируя это описание, Н.Д. Успенский замечает: «Ночные богослужения, которые Василий Великий называет агрипниями, то есть бессонными, и которые, по его словам, имели повсеместное распространение на Востоке, надо полагать, совершались под воскресные дни всего года, в пасхальную ночь, на праздник Богоявления и на дни памяти мучеников» (*Успенский Н.Д.* Православная вечерня: историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения (Η ΑΓΡΥΠΝΙΑ) на православном Востоке и в русской Церкви. М., 2004. С. 89). По мнению же М. Скабалановича, здесь речь идет о чине ежедневных служб или будничной утрени (см.: *Скабалланович М.* Толковый Типикон. М., 2004. С. 147–148).

неувядаемый венец славы (1 Пет. 5, 4)»[1]. Такой венец от Пастыреначальника св. Василий, несомненно, получил.

В заключение стоит сказать несколько слов и о *Литургии св. Василия Великого*. Обычно констатируется, что «чин нашей современной Литургии, известной нам по сегодняшним храмовым службам, складывался постепенно»; и самому святителю, как указывается, в этой Литургии принадлежит Евхаристический канон или молитва Анафоры[2]. Характерно, что «Василий Великий, будучи ревностным благоустроителем богослужения вообще... вносил благолепие и в совершаемую им Евхаристию»[3]. Но не только: в Анафоре святителя ярко проявился и его богословский талант. Здесь кратко раскрываются свойства Святой Троицы, а также сжато представлено Домостроительство спасения как совместное деяние всех трех Лиц Троицы. Кроме того, Анафора «выигрывает благодаря своей слаженной литературной форме и плавному течению мыслей св. Василия. Этим он обязан был своему учителю — знаменитому ритору Ливанию. Но Ливаний привил своему ученику "замечательный тип культуры и подготовил литературные, поразительно богатые формы", а Василий влил в эти формы новые, подлинно

[1] *Гладкий В.* Учение святаго Иоанна Златоустаго о пастырском служении по его беседам и письмам. Казань, 1898. С. 60.

[2] См.: *Малков П.Ю.* Введение в Литургическое Предание. Таинства Православной Церкви. М., 2006. С. 167. См. также: *Quasten J.* Op. cit. P. 226–227. Архимандрит Киприан (Керн), сопоставляя в этом плане св. Василия со св. Иоанном Златоустом, подчеркивает, что полностью Литургий они не составляли, а составили «по типу древних новые молитвы Евхаристического канона. Бесспорно, и в этом сходятся все ученые, что центральные части Литургий — дело их рук» (*Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 2006. С. 108).

[3] *Успенский Н.Д.* Византийская Литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М., 2006. С. 27.

жизнеутверждающие идеи, которых не хватало его учителю-язычнику. Анафора Василия Великого — это и сконцентрированная система христианского богословия, и гимн, провозглашающий бесконечное милосердие Бога к людям, и теплая молитва праведника»[1].

Итак, св. Василий Великий в своих многообразных, хотя сравнительно и не очень многочисленных, творениях являет яркий литературный талант, дарованный ему Богом. Не случайно владыка Филарет (Гумилевский) характеризует его так: «Великий пастырь Кесарийский является в своих сочинениях весьма многосторонним: он *вития*-проповедник, *догматико*-полемик, *толкователь* Писания, учитель *нравственности и благочестия*, наконец — устроитель церковного *богослужения*. Но как все действия св. Василия отличались необыкновенным величием и важностию, так и все сочинения его запечатлены тем же характером высоты и величия христианского; это их общее отличительное свойство, которое принадлежит им более, нежели сочинениям кого-либо другого, даже из близких по духу к духу Василия; имя *Великого* есть собственное имя Василия»[2]. Единство личности и богословского миросозерцания, характерное для всех отцов Церкви, выступает в творениях святителя с необычайной четкостью. Пастырь по призванию, «человек воли» и «человек долга»[3], св. Василий Великий явил всему христианскому миру непреходящий образец для подражания в стремлении к почести вышнего звания, пренебрегая преходящими сокровищами дольнего мира и стяжая одно нетленное богатство Духа, прежде всего — великий дар смиренномудрия.

---

[1] *Успенский Н.Д.* Византийская Литургия. С. 368–369.

[2] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви: В 3 т. М., 1996. Т. 2. С. 132–133.

[3] *Флоровский Г.* Восточные отцы Церкви. М., 2005. С. 100.

СВЯТИТЕЛЬ ПРОКЛ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ. ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ[1]

Этот один из выдающихся святителей Православной Церкви почему-то не нашел своего агиографа, и свидетельства о его жизни и деятельности очень скудны, особенно относительно раннего периода земного жития Константинопольского архипастыря. Здесь точкой отсчета может служить лишь краткое сообщение его современника Сократа, который в своей «Церковной истории» (VII, 41) говорит, что «Прокл с ранних лет был чтецом, посещал школы и ревностно занимался риторикой. Достигнув же мужского возраста, большей частью находился при епископе Аттике в должности его секретаря. Так как на этом месте сделал он значительные успехи, то Аттик возвел его в сан диаконский, а потом, удостоенный и пресвитерства, он... возведен был Сисинием на епископство Кизикское»[2]. Даже приблизительная

[1] Основополагающей работой, насколько нам известно, до сих пор служит монография: *Constas N.* Proclus of Constantinople and the Cult of Virgin in Late Antiquity. Leiden, 2002.

[2] *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 41 // *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996. С. 304. Все последующие ссылки на «Церковную историю» Сократа будут даваться по этому переводу.

дата рождения святителя нам неизвестна: некоторые патрологи предполагают, что ее следует полагать около 390 года, а другие считают, что Прокл родился около 380 или даже 375 года — последняя точка зрения представляется более адекватной. О родителях будущего святителя также не сохранилось никаких сведений, но можно предполагать, что он происходил из достаточно обеспеченной христианской семьи. Тогдашний Константинополь, родина св. Прокла, мог предоставить молодому человеку много возможностей для получения хорошего образования: хотя знаменитый Константинопольский университет (основанный благодаря усилиям императрицы Евдокии в 425 году) еще не существовал, но в столице Византии имелись многочисленные риторские школы, некоторые из них, вероятно, и посещал Прокл. Его творения показывают неплохое знание античной классики, в том числе ряда основных моментов философии Платона и аристотелевской логики.

В «Хронике» Георгия Монаха (4, 17) замечается, что Прокл был одним из учеников св. Иоанна Златоуста; вслед за этим историком IX века аналогичные сообщения содержатся и в некоторых других поздних источниках: «Хронике» Иоанна Зонары, анонимном «Житии св. Иоанна Златоуста» и «Церковной истории» Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV век). Однако более ранние источники (Св. Палладий Еленопольский и др.) умалчивают о таком факте, и можно предполагать, что подобное умолчание более соответствует истине. Тем более что уже с младых лет св. Прокл является ближайшим помощником свт. Аттика Константинопольского — одного из главных врагов Златоустого отца, сыгравшего большую роль в ссылке св. Иоанна. Став личным секретарем (ὑπογραφεύς) свт. Аттика, Прокл превратился в наиболее доверенное лицо этого Константинопольского предстоятеля, помогал писать ему проповеди и письма (являясь иногда

соавтором их) и, вероятно, постоянным участником его ночных бдений, когда, по сообщению Сократа, Аттик изучал «творения древних [писателей]»[1]. Другими словами, Прокл стал «ушами и устами, сердцем и душой» этого архиерея, который, несмотря на его некрасивую роль в деле св. Иоанна Златоуста, являлся одним из лучших столичных архиереев[2].

Смерть Аттика в октябре 425 года произвела, по словам Сократа[3], великую борьбу (*πολλὴ φιλονεικία*) и разделение среди столичных христиан: среди них образовались две «партии» — одна поддерживала пресвитера Филиппа Сидета, а другая Прокла. Но ни одна из этих кандидатур «не прошла», а новым столичным предстоятелем стал престарелый пресвитер Сисиний (январь 426 года),

---

[1] *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 2. С. 269–270.

[2] Тот же историк Сократ так характеризует этого предстоятеля: он, «при великом образовании, был муж благочестивый и мудрый. От того-то и церкви при нем значительно умножились. Своим благоразумием он не только держал в союзе правоверных, но изумлял и еретиков и никак не решался мучить их; если же иногда и стращал, то после в отношении к ним опять высказывал свою снисходительность. Не пренебрегал он также и наукой, ибо много занимался сочинениями древних и просиживал над ними ночи, оттого философы или софисты не удивляли его. Да и в разговорах бывал он приятен и привлекателен и обнаруживал сострадание к скорбящим, словом, по апостолу, был *для всех всем* (1 Кор. 9, 22). Прежде, еще в пресвитерстве, заучивал на память им же предварительно составленные слова и сказывал их в церкви, а впоследствии, с трудолюбием приобретши и смелость, говорил уже без приготовления самые торжественные проповеди. Впрочем, слова его были не таковы, чтобы могли заставлять слушателей заносить их на бумагу» (*Сократ Схоластик.* Церковная история. С. 269–270). Последняя фраза Сократа указывает на тот факт, что в истории церковной письменности и богословия Аттик занимал весьма скромное место. О нем как церковном писателе см.: Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon to John of Damascus / Ed. by A. Di Berardino. Cambridge, 2006. P. 23–24.

[3] *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 26. С. 292.

известный своей добротой и нищелюбием[1]. Примечательно, что Прокл охотно примирился с таким избранием Сисиния и, видимо, также пользовался расположением нового Константинопольского архипастыря, поскольку тот сразу же рукоположил его в митрополита Кизического (в том же 426 году). Однако Прокл так и не смог занять эту кафедру, поскольку жители этого города уже избрали своим епископом местного подвижника по имени Далмаций[2]. Проклу, еще не доехавшему до Кизика, оставалось только вернуться в Константинополь, где он, по благословению Сисиния, и остался жить, заслужив славу выдающегося проповедника[3]. Однако Сисиний, заслуживший признание своей паствы, скончался в декабре 427 года,

[1] Свидетельство Сократа на сей счет гласит: «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 и стоял на степени пресвитера, но определен был не к какой-либо церкви внутри города, а получил жребий священства в предместии Константинополя, по имени Элея... 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» (*Сократ Схоластик*. Церковная история. С. 292).

[2] *Сократ Схоластик*. Церковная история. VII, 28. С. 293.

[3] Свидетельство Сократа гласит: «По смерти кизикского епископа Сисиний на епископию Кизика 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» (*Сократ Схоластик*. Церковная история. VII, 28. С. 293). Почему Аттик не стал идти против воли жителей Кизика, остается неясным. Возможно, по миролюбию своего характера, а возможно и потому, что не хотел принимать суровые меры, понимая их бесполезность.

и опять столичные христиане разделились между двумя уже известными кандидатами: Филиппом Сидетом и Проклом. На этот раз волнения в столице приняли столь неприличный характер[1], что императорский двор решил пригласить чужестранца, которым оказался будущий еретик Несторий.

Общеизвестно, что этот до некоторых пор малоизвестный сирийский монах — честолюбивый, видной наружности и обладающий природным даром слова, но отнюдь не отличающийся глубиной богословской мысли и любовью к подвижническим трудам — сразу, как только он, по попущению Божиему, был вознесен на Константинопольскую кафедру, начал жесткую борьбу с еретиками[2], а затем и сам вскоре впал в ересь. Как то передает Сократ[3], «при Нестории был пресвитер Анастасий, приехавший вместе с ним из Антиохии. Несторий весьма уважал его и в делах пользовался его советами. Однажды, уча в церкви, этот Анастасий сказал: "Пусть никто не называет Марию Богородицей, ибо Мария была человек, а от человека Богу родиться невозможно". Эти слова устрашили многих — как клириков, так и мирян, ибо все издревле научены были признавать Христа Богом и никак не отделять Его, по Домостроительству, как человека, от Божества... Итак, когда в Церкви, сказал я, произошло смятение, Несторий, стараясь подтвердить слова Анастасия, — ибо ему не хотелось, чтобы человек, им уважаемый, обличен был в нечестивом учении, — стал

[1] См.: *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 29, 1–2. С. 293–294.

[2] Сразу после своего рукоположения он, по сообщению Сократа, публично заявил императору Феодосию II: «Царь! Дай мне землю, очищенную от ересей, и я за то дам тебе небо; помоги мне истребить еретиков, и я помогу тебе истребить персов» (*Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 29. С. 293–294).

[3] *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 32. С. 296.

часто проповедовать в церкви о том же предмете, нарочито предлагал вопросы и всегда отвергал название Богородицы. А так как вопрос об этом различными людьми был понимаем различно, то в Церкви произошли разделения, — и христиане, как бы сражаясь ночью, утверждали то одно то другое: то соглашались с новым учением, то отвергали его».

В новой столице поздней Римской империи против Нестория тут же возникла оппозиция, включающая в себя как клириков, так и мирян. Одним из наиболее активных членов данной оппозиции являлся Евсевий — тогда еще мирянин и ритор по профессии, а впоследствии епископ Дорилейский[1]. Его поддержали и константинопольские монахи во главе с архимандритом Далмацием.

Кроме того, по словам А. Тьерри, «в рядах константинопольского клира был в это время один титулярный епископ по имени Прокл; он-то и был выбран сослужителями своими, чтобы выступить передовым бойцом и поднять знамя церковного Предания против новатора»[2]. Таким образом, св. Прокл стал сразу одним из видных представителей антинесторианской оппозиции в Константинополе. Позднейший византийский хронист сообщает: «В один воскресный день, в присутствии Нестория, Прокл, которому назначено было проповедовать, сказал: "Беседа о Богородице"; начал же проповедь так: "Девственная похвала ныне, братие"». Речь идет о первой гомилии св. Прокла, которая считается «самой знаменитой гомилией о Деве Марии во всей христианской истории»[3]. Как отмечает

[1] По словам Евагрия Схоластика, он, «еще будучи ритором, первым обличил богохульство Нестория» (*Евагрий Схоластик.* Церковная история. Кн. I–VI. I, 9 / Пер. И.В. Кривушина. СПб., 2006. С. 76).

[2] *Тьерри А.* Несторий и Евтихий, ересиархи V века. Киев, 1870. С. 20.

[3] *Constas N.* Op. cit. P. 57.

тот же А. Тьерри, «эта беседа Прокла вызвала единодушные рукоплескания слушателей и осталась знаменитой в древности, как самое ясное и точное выражение догмата Воплощения, какое только мы имеем»[1]. Точно датировать эту проповедь трудно, но, скорее всего, она была произнесена в декабре 430 года[2].

Естественно, что в ней св. Прокл защищал прежде всего православное учение о Богородице. Конечно, в данной гомилии не могли не быть затронуты и принципиальные моменты христологии: для св. Прокла само собою разумеется, что Христос не вследствие преуспеяния (*ἐκ προκοπῆς*) стал Богом; по словам проповедника, «мы проповедуем не об обоженном человеке (*ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα*), но исповедуем воплотившегося Бога. Быть Своей Матерью назначил собственную служанку (*δούλην*) Тот, Кто по сущности без матери и Кто по Домостроительству без отца (*ὁ κατ᾽ οὐσίαν ἀμήτωρ καὶ κατ᾽ οἰκονομιαν ἀπάτωρ*)»[3]. Поэтому Господь не есть «просто Бог» и не является простым человеком (*Θεὸς οὐ γυμνὸς καὶ ἄνθρωπος οὐ ψιλός*), но есть таинственное сочетание того и другого, вследствие чего естества Его соединились, и это «единение пребывает неслиянным» (*ἀσύγχυτος ἔμεινεν ἡ ἕνωσις*). В целом св. Прокл, в полном согласии с Никео-Цареградским символом, подчеркивает два рождения Бога Слова: по Божеству и по человечеству. Несторий, встретив этот вызов талантливого проповедника, вынужден был произнести как бы «встречную проповедь», которая сохранилась в латинском переводе Мария Меркатора[4]. Здесь он говорил, что тот, кто

[1] *Тьерри А.* Указ. соч. С. 24.

[2] *Constas N.* Op. cit. P. 58.

[3] Критический текст этой проповеди цитируется по изданию: *Constas N.* Op. cit. P. 136–147.

[4] Мы ориентируемся на издание: Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius. Gesammelt, untersucht und herausgeben von F. Loofs. Halle, 1905. S. 336–341.

просто говорит (*simpliciter dicit*), что Бог родился от Марии, «проституирует догматы перед язычниками», делая христианскую веру предметом насмешек для них. Хотя признавая вместе с Проклом, что Христос не есть просто Бог или просто человек, Несторий отрицает два рождения Бога Слова, считая, что «рожденное человечество» (*humanitatem generatem*) сочеталось (*coniunctum*) с Божеством. По словам ересиарха, «мы исповедуем единое достоинство (*unam dignitatem*) сочетания, но двоицу субстанций природ» (*naturarum autem substantias duplices*). Таким образом, противоположность догматических воззрений св. Прокла и Нестория в этих гомилиях обозначилась ясно и недвусмысленно.

Известно, что догматические споры, возникшие первоначально в Константинополе, быстро вышли за пределы столицы, вследствие чего потребовался созыв Вселенского Собора для решения спорных вопросов. На этом Ефесском Соборе 431 года св. Прокл, как «титулярный епископ», не участвовал. Низложение Нестория опять поставило на повестку дня избрание нового архиепископа Константинопольского. Свидетельство об этом оставил опять же Сократ[1], который констатирует, что в столичной церкви «вследствие низложения Нестория происходило страшное смятение, потому что чрез его пустословие... народ разделялся, а клирики все единогласно провозглашали ему анафему». Затем «следовало рассуждение об избрании епископа, — и многие избрали Филиппа, а еще больше голосов было в пользу Прокла. Мнение стороны, избравшей Прокла, конечно, одержало бы верх, если бы не воспрепятствовали 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. Итак,

[1] *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 34–35. С. 302.

через четыре месяца со времени низложения Нестория на епископство избран был некто по имени Максимиан, а по образу жизни подвижник, облеченный также в достоинство пресвитера. Он уже давно прослыл как человек набожный, потому что на свой счет устраивал гробницы для погребения в них покойников, славившихся в жизни набожностью. Впрочем, он был неискусен в слове и больше любил жить вдали от мирских хлопот». Данное свидетельство показывает, что св. Прокл стяжал известность и авторитет в столице, но против него образовалась достаточно сильная оппозиция. Примечательно, что эта оппозиция, вероятно, включала в себя многих из сторонников Нестория. И среди них ведущую роль играли люди влиятельные («сильные») — свидетельство Сократа на сей счет достаточно недвусмысленно. Они нашли благовидный канонический предлог, ссылаясь на 15-е правило Никейского Собора, в котором был сформулирован принцип неперемещаемости духовенства, в первую очередь архиереев. Хотя в древности данное правило и соблюдалось, но из него достаточно часто делались исключения[1]. При желании подобное же исключение могло быть сделано

[1] По мнению православного канониста, «нельзя сказать, чтобы это правило скрупулезно соблюдалось, хотя в дальнейшем запрет неоднократно подтверждался. Это правило не соблюдали не только ариане, но даже иногда и православные. Такой приверженец акривии, как св. Василий Великий, радостно приветствовал перевод Евфрония с Колонийской кафедры на Никопольскую в интересах веры. Что же касается св. Григория Богослова, которого упрекали за переход на Константинопольскую кафедру, то он считал, что против него выдвигают законы, давно уже вышедшие из употребления. Св. Григорий Богослов не ошибается, говоря, что его дело рассматривалось "более гневом, чем разумом", однако он преувеличивает, когда говорит о "давно уже мертвых законах". Даже позднее перемещение архиереев не считалось все же чем-то нормальным» (*Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005. С. 145).

и для св. Прокла, тем более что свою кафедру в Кизике он никогда фактически не занимал, оставаясь чисто номинальным епископом. И в скором будущем, когда он все-таки стал столичным архиереем, об этом правиле благополучно забыли.

Это событие произошло в 434 году. Сократ повествует об этом так: «После мирного управления церковью в течение двух лет и пяти месяцев Максимиан скончался. Это случилось в консульство Ареовинда и Аспара, в двенадцатый день месяца апреля, и именно на неделе постов, непосредственно предшествующей празднику Пасхи, в так называемый Пяток. При этом случае 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 он писал 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»[1]. На Пасху 434 года св. Прокл уже совершал богослужение как архиепископ Константинопольский. Его положение в столице уже значительно укрепилось, и, судя по всему, сила бывшей оппозиции ему явно ослабла — противники Прокла не имели прежнего влияния.

На столичную кафедру св. Прокл был поставлен после знаменитого примирения 433 года, когда св. Кирилл Александрийский примирился с Иоанном Антиохийским и рядом «восточных» (преимущественно сирийских) епископов, среди которых главную роль как богослов играл

[1] *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 40. С. 303–304.

блж. Феодорит Кирский[1]. В истории Церкви и древнецерковного богословия это примирение, довольно часто именуемое «унией»[2], имело важнейшее значение. По оценке А.П. Лебедева, «на нее нужно смотреть как на заключительный акт Собора Ефесского. Истинный конец Собор Ефесский Вселенский имел только в этой унии. Уния имеет великое догматическое значение. Определения, выработанные во время ее течения, составили результат, от которого, как несомненной церковной истины, отправлялись богословы ближайшего времени»[3]. Примирение, начатое по инициативе императора Феодосия II, было весьма сложным и трудным процессом. Достигнутое соглашение подвергалось нападкам с двух сторон: со стороны «крайних восточных», не считавших Нестория еретиком, а также со стороны неумеренных последователей св. Кирилла Александрийского, считавших, что он, пойдя на мировую с «восточными», тем самым «предал» дело Православия. В этой сложной ситуации св. Прокл, будучи убежденным противником Нестория, поддержал то «умеренно антиохийское» течение, которое представлял Иоанн Антиохийский и другие сторонники примирения со св. Кириллом. Посредническая роль св. Прокла в деле достижения мира между спорящими сторонами

[1] Подробный анализ этого важного события см.: *Hefele Ch.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. II. Paris, 1908. P. 383–418.

[2] Данное наименование нам не представляется корректным, ибо обычно оно обозначает компромисс между двумя вероисповеданиями — компромисс неорганичный, причины которого лежат скорее во внешних обстоятельствах — политических, социальных и т. д. В 433 году же примирились два течения внутри Православия, расхождения между которыми можно рассматривать как внешние недоразумения, а не как глубинный и внутренний раскол.

[3] *Лебедев А.П.* Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлением школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004. С. 172.

имела немаловажное значение, но она осложнилась новым всплеском догматической борьбы, связанной с личностью и учением Феодора Мопсуестийского[1].

Истоки этих споров, хронология которых не всегда ясна[2], связаны со знаменитой Эдесской школой, сыгравшей столь большую роль в становлении христианской культуры на сирийском Востоке[3]. По своей основной богословской ориентации она примыкала к Антиохийской школе, и в основе обучения ее полагалось Священное Писание, но также экзегетические труды Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского. В 412–435 годах епископом Эдесским был Раввула — человек строго аскетического настроя, но одновременно высокой для своего времени образованности[4]. Он всячески поддерживал школу в своем городе, но когда разразились несторианские споры, то преподаватели и студенты ее разделились: большинство их остались верными традиции Антиохийской школы, но часть из них поддержала своего епископа, который решительно встал на сторону св. Кирилла Александрийского. Догматическая борьба приобрела здесь необычайно сильный накал, о чем свидетельствует известное послание Ивы Эдесского к Марину Персу. Ива был тогда одним из преподавателей Эдесской школы, а после кончины Раввулы занял Эдесскую кафедру. Данное письмо, датирующееся, вероятно, 433 годом, описывая современные

[1] Краткое изложение событий этого момента в истории Церкви см.: Histoire de L'Église depuis les origins jusqu'à nos jours. T. 4. Paris, 1937. P. 203–206.

[2] См. на сей счет уточнения, приводимые в работе: *Abramowski L.* Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 67. 1955–1956. S. 252–287.

[3] Одним из основателей ее был св. Ефрем Сирин: *Hayes E.R.* L'École d'Édesse. Paris, 1930. P. 124–143; *Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. P. 8–9.

[4] О его жизни и церковном служении см.: *Blum G.G.* Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe. Louvain, 1969. P. 5–106.

догматические споры с позиции крайних «восточных»[1], содержит такие строки: «Многие же, не имея пред очами страха Божия, под предлогом ревности о церквах спешили привести в действие вражду, которую скрывали в сердцах своих. Один из таковых есть тиран нашего города, которого и ты знаешь (подразумевается Раввула. — *А. С.*); он под предлогом веры наказывает не только живых, но и тех, которые давно отошли к Богу. Один из сих (последних) есть блаженный Феодор, проповедник истины и учитель Церкви, который не только при жизни своей обращал еретиков к истинной вере своей, но и после смерти в своих сочинениях оставил сынам Церкви духовное оружие, как узнало и твое благочестие, обращавшееся с ним, и убедилось из написанного им. Его-то (Феодора) дерзнул он, на все дерзавший, открыто анафематствовать перед церковью, его, который по ревности Божией не только свой собственный город от заблуждений обратил к истине, но и отдаленные церкви научил своим учением»[2]. Как видно из данного послания, полемика в Эдессе приобрела формы открытого столкновения. Раввула обратился за поддержкой к Акакию Мелитенскому — горячему сторонника св. Кирилла — и, естественно, получил ее[3]. Кроме того, он послал письмо и к самому св. Кириллу, где сообщает Александрийскому предстоятелю следующее: «Какая-то скрытая болезнь застарела на Востоке, подобно неизлечимой ране истощающая Тело Церкви и весьма многим неизвестная, а у тех, которые как будто ревностны к учености и гордятся ею, тайно уважаемая». Далее Рав-

[1] См.: *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Citta del Vaticano, 1948. P. 125–128.

[2] Деяния Вселенских Соборов. Т. III. СПб., 1996. С. 403–404.

[3] Резкая оппозиция Акакия антиохийскому богословию сближала его, как считают некоторые ученые, с позднейшим монофизитством. См.: Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus. P. 179–180.

вула говорит, что Феодор отрицал обозначение Святой Девы как Богородицы и вообще был учителем Нестория или как бы «Несторием до Нестория»[1]. Св. Кирилл также поддержал Раввулу.

Догматические споры перекинулись и в Армению, которая в то время была поделена между Персией (к ней отошла большая часть Армении — так называемая Великая Армения) и Римской империей. В конце IV–V веков здесь происходил, несмотря на политические невзгоды и давление персов, бурный расцвет христианской культуры, связанный во многом с переводческой деятельностью[2]. Две выдающиеся личности особенно ярко представляют этот расцвет: известный Месроп Маштоц и католикос Саак. Они (особенно Месроп) не только являются создателями армянского алфавита, но были также переводчиками, и их иногда называют «двумя великими отцами армянской литературы»[3]. А так как христианство проникало в Армению двумя путями — «сирийским» и «греческим», то возникли и как бы две сферы влияния этих несколько отличных друг от друга тенденций развития единой христианской культуры. Данные тенденции нашли отражение и в богословии: воздействие Эдесской школы сильно заметно было в восточной (персидской) части Армении, ибо сочинения Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского также стали переводиться на армянский язык, наряду с творениями классических отцов Церкви (святых Афанасия Великого, Василия Великого и др.). Поэтому когда Раввула Эдесский начал борьбу против Феодора Мопсуестийского, то она сразу же откликнулась и в Армении. Тем более что Акакий Мелитенский, будучи ми-

[1] См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. III. С. 355–356.

[2] См.: *Абегян М.* История древнеармянской литературы. Ереван, 1975. С. 49–89.

[3] Там же. С. 79.

трополитом римской части Армении, также обратился к католикосу Сааку и армянам с посланием, направленным против богословских взглядов Феодора. Однако сам католикос (так же как и Месроп Маштоц) уклонился от активного участия в споре, вероятно, по политическим соображениям[1]. Тем не менее оппозиция Феодору нашла много сторонников (преимущественно в персидской части Армении) среди молодых учеников Месропа, представителями которых были пресвитеры Леонтий и Авель[2]. Они и отправились в Константинополь к Проклу, везя с собой письмо, в котором содержалась просьба разрешить сложный вопрос о православности взглядов Феодора[3]. Константинопольский предстоятель оказался в довольно щекотливой ситуации, но, как показывают дальнейшие события, вышел из нее с честью.

Он написал свой знаменитый «Томос к армянам» (435 г.). Относительно самого «Томоса» речь пойдет ниже, но можно сказать, что он является одним из важнейших догматических трактатов, определившим все последующее

---

[1] См.: *Sarkissian K.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. London, 1965. P. 140–142. Впрочем, как отмечает этот исследователь, в своем ответе Акакию Мелитенскому Саак резко осуждает учение о «двух Сынах» (Ibid. P. 115–116).

[2] См.: *Inglisian V.* Die Beziehungen des patriarchen Proklos von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien // Oriens Christianus. Bd. 41. 1957. S. 35–50.

[3] Судя по всему, это не была официальная делегация, как это иногда считается. См.: «Армянские епископы составили собор и отправили к Проклу, епископу Константинопольскому, двоих послов с одной книгой (*uno volumine*) Феодора Мопсуестийского и с письмами, спрашивая, чьему учению они должны следовать, учению ли Феодора или учению Раввулы и Акакия» (*Доброклонский А.* Сочинение Факунда, епископа Гермианского: *В защиту трех глав* (*pro defensione trium capitulorum*). Историко-критическое исследование из эпохи V Вселенского собора. М., 1880. С. 22). Как считают современные исследователи, Леонтий и Авель действовали за спиной Саака.

развитие святоотеческой христологии. По характеристике В.В. Болотова, в этом произведении Константинопольский предстоятель «излагал православное учение и опровергал некоторые возражения несторианствующих, которые могли несильных догматистов натолкнуть на аполлинарианское их решение». Вследствие чего «учение о личном тождестве Бога и человека во Христе Прокл проводит весьма твердо; но он настаивает и на неслиянности и неизменности обеих природ и отчетливо распределяет между ними евангельские изречения, не смешивая их»[1]. К «Томосу» были приложены выдержки из сочинений Феодора Мопсуестийского — так называемые «главы» (*capitula*), присланные, видимо, армянскими корреспондентами св. Прокла; однако имя автора этих «глав» не называлось. Не подвергал открыто осуждению Константинопольский предстоятель и Феодора Мопсуестийского, хотя по сути дела осуждал его важнейшие богословские посылки. Свой «Томос» он отправил в Армению[2], а также Иоанну Антиохийскому и св. Кириллу Александрийскому. Вероятно, первоначально к самому «Томосу», отправляемому к антиохийцам, не были присовокуплены «главы», но затем содержание этих «глав» стало известно «восточным» и вызвало бурную реакцию их[3]. Вероятно, немалую роль в подобной

[1] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 233–234.

[2] Имеется армянский перевод его, текст которого, впрочем, заключает в себе ряд существенных отличий от греческого оригинала. См.: *Sarkissian K.* Op. cit. P. 119–125.

[3] Н.Н. Глубоковский так характеризует это событие: «Кроткий, избегавший всяких смут и волнений, Прокл не согласился анафематствовать Феодора, а для вразумления неумеренных антинесториан составил свой знаменитый "Томос" к армянам о вере. Последний чрез особого легата был отослан в Антиохию, где и был принят с радостью всеми епископами, бывшими на соборе. Что касается осуждения Мопсуестийского пастыря, то на это "восточные" ответили возгласами: "Да умножится вера Феодорова! Так веруем, как Феодор!" Все

реакции сыграл Ива Эдесский, который перевел «главы» на сирийский язык и написал особое сочинение в защиту Феодора Мопсуестийского[1]. Узнав об этих действиях Ивы, св. Прокл в 438 году оправил Иоанну Антиохийскому еще один экземпляр «Томоса», присовокупив к нему «главы», а также сопроводив их обширным письмом, где среди прочего говорится: «Не только некоторые клирики эдесские и монахи, но даже лица знатнейшие и славные в воинской службе, у которых воспламеняется горячая ревность к правой вере, громко говорят о благочестивейшем Эдесском епископе Иве, что он любит безумие Нестория, так что и некоторые главы, которые вместе с книгою, написанною мною к армянам, я отправил к твоему благочестию, главы глупые, невежественные и исполненные всякого нечестия, он перевел на сирийский язык и разослал всюду, чтобы многих простецов, неопытным слухом принимающих вредное от людей злонамеренных, убедить мудрствовать так, как запрещено в Церкви Божией. Когда ты по прочтении узнаешь их, то со всей скоростью поспеши побудить его, чтобы он подписал книгу, написанную к армянам, а суесловие, или, лучше, уродословие, или, справедливее сказать, иудейское нечестие этих глав, осудив, живым голосом и здравою рукою анафематствовал безумие»[2].

пастыри сошлись в чувстве глубочайшего уважения к памяти славного представителя ученой школы Антиохийской» (*Глубоковский Н.Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Церковно-историческое исследование. Т. I. М., 1890. С. 151–152). Здесь наш уважаемый ученый, по нашему мнению, допускает маленькую некорректность: «Томос» был написан с целью вразумления не столько «неумеренных антинесториан», сколько «неумеренных антиохийцев».

[1] См.: Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon. P. 185–186.

[2] Деяния Вселенских Соборов. Т. III. С. 406. Здесь же содержится и как бы «христологическое резюме» взглядов Прокла, в котором он опять решительно осуждает учение о двух Сынах и утверждает, что

Собственно говоря, Константинопольский архиепископ явно поддерживал св. Кирилла Александрийского (но Кирилла после указанного примирения 433 года), и его решительность возымела действие: в 438 году «восточные» собираются на собор в Антиохии, участники которого признали строгую ортодоксальность «Томоса», но отказались подвергать анафеме Феодора Мопсуестийского[1]. Св. Кирилл Александрийский в своем послании к Феодоту Анкирскому и Фирму Кесарийскому сообщает об этом следующее: «Все восточные благочестивейшие епископы собрались в Антиохии, потому что господин мой святейший епископ Прокл прислал им книгу, исполненную добрых мыслей и правых догматов. Ибо в ней шла немалая и длинная речь о Домостроительстве Господа нашего Иисуса Христа. Он присовокупил также некоторые главы, собранные из книг Феодора, которые заключают в себе понимание, согласное со зловерием Нестория, и убеждал их также анафематствовать оные. Они же не согласились и написали ко мне, что если доведется анафематствовать то, что принадлежит Феодору, то бесславие, несомненно, падет также на святых отцов наших — разумею Афанасия, Василия, Григориев, Феофила и прочих. Ибо и они написали нечто согласное с тем, что принадлежит Феодору»[2]. Таким образом, вновь возникшие догматические споры зашли в тупик. К тому же они усугубились и церковно-политическими нюансами: настойчивость св. Прокла и его решительность свидетельствовали

«воплотился Тот, Который выше всякого начала, свободен от всякого страдания, чужд всякого преложения и изменения, Который от Отца воссиял превыше смысла и от Девы родился превыше разума, Который не допускает в Своем Божестве того, что сотворено, и в Своей плоти отвергает то, что призрачно, Который поистине есть Бог, и соделался человеком, и остался тем, чем был, и спас то, чем соделался».

[1] См.: *Richard M.* Proclus de Constantinople et le théopaschisme // *Richard M.* Opera minora. Tutnhout, 1976. № 52. P. 306–308.

[2] Деяния Вселенских Соборов. Т. III. С. 354.

об усилении Константинопольской кафедры. Этим воспользовался Иоанн Антиохийский: он созвал еще один собор в Антиохии (вероятно, в 440 году); опираясь на соборное мнение, он обратился за помощью к св. Кириллу Александрийскому. Впрочем, эта интрига удалась лишь частично: Александрийский предстоятель, хотя и занял «икономическую» позицию в отношении осуждения Феодора Мопсуестийского[1], но его принципиальное одобрение христологических воззрений св. Прокла, зиждущееся на внутреннем созвучии их главных богословских положений, осталось неизменным. Мудрая «икономия» Александрийского святителя и настойчивость императора Феодосия II, желавшего воцарить мир в государстве, были приняты Константинопольским архиепископом. В 440 году император издал специальный указ, запрещающий всякие споры по поводу православности тех, кто умер в мире с Церковью. Вскоре последовала кончина Иоанна Антиохийского (442 г.), а за ним отошел ко Господу св. Кирилл Александрийский (444 г.), и догматическая борьба на время утихла.

Помимо активного участия в догматических спорах своего времени деятельность св. Прокла, как столичного архипастыря, отмечается и исцелением раскола так называемых иоаннитов, то есть сторонников св. Иоанна Златоуста. Сократ повествует об этом так: «Епископ Прокл своим благоразумием утешил и возвратил в Церковь тех, которые отделились от нее по случаю низвержения

[1] В своем послании к св. Проклу он ссылается на Ефесский Собор, указывая, что тот, отвергнув заблуждения Феодора, по мудрому благоразумию не подверг анафеме его самого. Как считает св. Кирилл, «благоразумие в этом есть прекрасное и мудрое дело. Ибо если бы он был еще в живых и благоприятствовал хулам Нестория или хотел бы подавать голос за то, что сам написал, то он и в собственном лице подвергся бы анафеме. А так как он отошел к Богу, то достаточно, как я думаю, чтобы нелепо написанное им было отвергаемо теми, которые имеют правые мысли» (Деяния Вселенских Соборов. Т. III. С. 406, 486).

епископа Иоанна. А как он сделал это, я скажу. Тело Иоанна погребено было в Команах, но Прокл убедил царя, в тридцать пятый год по низложении Иоанна, перенести его в Константинополь и с великой честью, при всенародном торжестве, положил в церкви, соименной апостолам. Этим отделившиеся приверженцы Иоанновы были тронуты и присоединились к Церкви. Упомянутое событие произошло в шестнадцатое консульство царя Феодосия в двадцать седьмой месяц января»[1], то есть в 438 году. Практически повторяет это сообщение и Феофан Исповедник[2], но примечательно, что блаженный Феодорит, повествуя о событии, полностью умалчивает о роли в нем св. Прокла, вменяя перенесение мощей Златоустого отца только в заслугу императору Феодосию II[3]; вряд ли такое умолчание случайно — вероятно, блж. Феодорит не мог простить св. Проклу его нападок на почитаемого им Феодора Мопсуестийского. Летописец Феофан сообщает

[1] *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 45. С. 306.

[2] Он, правда, датирует его 5930 годом от сотворения мира и 430-м после Рождества Христова: «В сем году Прокл, святейший епископ Константинопольский, с позволения императора Феодосия, перенес мощи Иоанна Златоуста из Коман в царствующий град и в следующем году, через тридцать три года, в сопровождении царя и блаженной Пульхерии положил их в храме Апостолов, после чего всех, отлученных от Церкви по случаю заточения Иоаннова, снова допустил к общению с нею» (Летопись Византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / Пер. с греч. В.И. Оболенского и Ф.А. Терновского, с предисловием О.М. Бодянского. М., 1959. С. 73).

[3] «Впоследствии, однако же, и самые останки великого учителя перенесены были в царствующий град. И православный народ, посредством судов сделав свое море как бы сушею, устье Боспора около Пропонтиды покрыл светильниками. Это сокровище доставил тому городу нынешний царь, носящий имя своего деда и сохраняющий неповрежденным его благочестие». Далее следуют восхваления добродетелей императора. См.: *Блж. Феодорит Кирский.* Церковная история. V, 36 // *Феодорит, епископ Кирский.* Церковная история. М., 1993. С. 209–210.

и еще об одном событии: «При святом Прокле в Константинополе происходили страшные землетрясения в продолжение четырех месяцев. Устрашенные византийцы выбежали из города на так называемое Поле, где, вместе с епископом своим, проводили дни и ночи в горячих молитвах к Богу. В один день, когда земля ужасно тряслась и весь народ непрестанно восклицал "Господи, помилуй!", вдруг в третьем часу, в глазах всех, какой-то юноша Божественною силою восхищен был в воздух, где слышал Божественный глас, повелевавший ему возвестить епископу и народу такую молитву: "Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас!", ничего не прибавляя к этим словам. Святый Прокл, приняв это повеление, приказал народу так петь, и землетрясение тотчас прекратилось. Блаженная Пульхерия и брат ее, восхищенные сим чудом, положил во всей вселенной петь эту песнь. И с того времени во всех церквах она ежедневно поется»[1]. Это свидетельство связывает возникновение литургической практики пения «Трисвятого» с именем св. Прокла, что представляется достаточно достоверным[2].

Наконец, деятельность св. Прокла в качестве столичного предстоятеля характеризуется и несомненным усилением роли Константинопольской кафедры в христианском мире[3]. По словам светского историка, «опираясь

[1] Летопись Византийца Феофана. С. 73–74.

[2] В Константинополе «Трисвятое» пелось без прибавки «распныйся за ны», которая фиксируется в Антиохии приблизительно, наверное, в это время, хотя ее возникновение относили еще к IV веку (ко времени св. Евстафия Антиохийского). Употребление данной прибавки в столице в VI веке вызвало довольно оживленную дискуссию, до тех пор, пока она здесь не получила признания православных. См.: *Klum-Bohmer E.* Das Trishagion als Versohnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V und VI Jahrhundert. München; Wien, 1979. S. 60–68.

[3] Холодно-сдержанную констатацию этого факта можно встретить в трудах католических исследователей. См., например: Histoire de l'Église. T. 4. P. 207.

на императора Феодосия Младшего и Константинопольский *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, Прокл распространил свою власть на всю Малую Азию. В свое довольно продолжительное епископство ему удалось подчинить своей церковной власти диоцезы Фракию, Азию и Понт. Как это можно видеть из актов Халкидонского Собора, им были посвящены все азийские и большая часть понтийских митрополитов, с епископами Ефеса, Кесарии Каппадокийской и Анкиры во главе»[1]. Об одном таком посвящении рассказывает историк Сократ: «Епископ Прокл в то же самое время, то есть в семнадцатое консульство царя, решился на удивительное дело, какого не делал ни один из прежних епископов. Именно, когда епископ Кесарии Каппадокийской Фирм скончался, кесарийцы пришли просить себе епископа. И между тем как Прокл думал, кого бы рукоположить на епископство, случилось, что в один субботний день пришли в церковь повидаться с ним все члены сената. В числе их был и Фалассий, имевший власть префекта над народами и городами в империи. И на него-то, несмотря на тогдашнюю молву, будто царь хочет поручить ему управление восточными областями, Прокл возложил руку и, вместо префекта, сделал его Кесарийским епископом. Вот как успешно шли дела церковные»[2]. Некоторое удивление Сократа объясняется, видимо, тем, что Прокл рукоположил светского чиновника во епископа, хотя подобные случаи уже были известны в предшествующей церковной истории. Однако случай со св. Амвросием Медиоланским был явно «гласом Божиим», данным через ребенка[3], а поставление Нектария в Константинопольского архиерея

[1] *Гидулянов П.В.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Историко-юридическое исследование. Ярославль, 1908. С. 667.

[2] *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 48. С. 308.

[3] Об этом см.: *Сидоров А.И.* Предисловие // *Адамов И.И.* Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. С. 29.

вместо св. Григория Богослова было соборным решением. Здесь же столичный предстоятель как бы своей властью произвел подобное действие, которое вызвало явное одобрение Сократа. Кроме того, «не ограничиваясь пределами Малой Азии, влияние Прокла распространилось далеко на восток. Этим, конечно, он был обязан императору, правой рукой которого он являлся в сфере церковного управления»[1]. Влияние св. Прокла стало весьма ощутительным и в Иллирике — провинции, которая в то время входила в церковную юрисдикцию Римского папы. Это вызвало протест папы Сикста III, но неизвестно, окончился ли он в пользу Константинополя или Рима, ибо впоследствии эта провинция также была точкой столкновения канонических интересов двух столиц империи — старой и новой. Таким образом, и как церковный политик св. Прокл проявил себя достаточно ярко.

Скончался св. Прокл, вероятно, в 446 году[2], хотя относительно даты кончины святителя существовали некоторые расхождения; память его отмечается 20 ноября[3]. Сократ Схоластик, характеризуя его личность, акцентирует нравственные достоинства святителя: «Прокл был человек прекрасного нрава и отличался этим больше других. Воспитанный Аттиком, он подражал всем его добродетелям, а незлобием превосходил и его самого, ибо Аттик иногда бывал страшен для еретиков, а Прокл на всех действовал кротко и старался привести их к истине скорее этим средством, чем силой. Решившись не преследовать ни одной ереси, он вполне возвратил Церкви достоинство кротости и в этом отношении подражал царю Феодосию.

---

[1] *Гидулянов П.В.* Указ. соч. С. 668.

[2] См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. III. М., 1996. С. 69. Правда, здесь почему-то указывается память святителя 24 октября.

[3] См.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный Месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997. С. 478.

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»[1]. Впрочем, к этой характеристике можно добавить, что, несмотря на свою кротость и снисходительность к еретикам, св. Прокл был непримиримым и принципиальным противником всякой ереси, горячо и убедительно отстаивая в своих творениях Православие[2]. Для понимания его личности очень важен один эпизод, передаваемый в «Житии святой Мелании Младшей». Здесь повествуется, как святая (принадлежащая к одной из самых аристократический семей Рима), оказавшись в Константинополе, нашла своего дядю тяжко больным, а так как он оставался еще язычником, она попробовала обратить его. Однако все ее усилия оставались тщетными: дядя просил св. Меланию не отнимать у него драгоценный дар Божий — свободу воли (*τὸ τοῦ αὐτεξουσίου δῶρον*) и позволить решить все самому. Но святая, использовав свои связи при дворе, обратилась к «святейшему епископу Проклу», и тот стал вести долгие беседы с дядей «о его спасении» (*περὶ τῆς σωτηρίας αὐτοῦ*). В результате этих бесед дядя произнес следующую фразу: «Если бы мы имели в Риме трех таких мужей, каковым является господин Прокл, то там не было бы ни одного язычника (*οὐκ ἂν ὠνομάζετο ἕλλην ἐκεῖσε*)»[3]. Подобная характеристика, данная св. Проклу язычником, являет все величие его личности, особенно его преизобильную доброту, любовь и удивительный дар убеждения.

---

[1] *Сократ Схоластик.* Церковная история. VII, 41. С. 304.

[2] Эту черту верно подметил Л. Тиллемон: *Tillemont L., de.* Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Paris, 1709. P. 708–710.

[3] Vie de sainte Mélanie / Ed. par D. Gorce // Sources chrétiennes. № 90. Paris, 1962. P. 232.

Св. Прокл как церковный писатель и богослов

В истории древнецерковной письменности и богословия св. Проклу обычно уделяется сравнительно мало внимания[1]. Частично это объясняется тем, что процесс издания (особенно — критического издания) творений этого Константинопольского святителя еще не завершен, так же и идентификация подлинных сочинений его. Впрочем, этот процесс, начавшийся с 1630 года, когда первое издание творений святого, подготовленное Т.В. Риккарди, увидело свет, продвинулся достаточно далеко[2]. Если рассматривать его как писателя, то можно констатировать, что Константинопольский предстоятель не был разнообразным в жанрах своих творений, хотя его литературное наследие довольно обширно. Собственно, все творения святителя можно подразделить на две основные категории: гомилии и послания; наибольшего внимания заслуживают проповеди, число которых превышает сорок, хотя подлинность некоторых из них подвергается сомнению[3]. Из посланий можно выделить уже известный *«Томос к армянам»*, занимающий исключительное место в творческом наследии св. Прокла. Это сочинение представляет собою богословский трактат, не очень большой по объему, но чрезвычайно важный по содержанию. Он, пожалуй, более всех других сочинений св. Прокла заслужил вселен-

[1] См., например, весьма краткую сводку о нем в стандартном современном учебнике по патрологии Й. Кастена: *Quasten J.* Patrology. Vol. III. Westminster, Maryland, 1986. P. 521–525.

[2] См.: *Leroy F.J.* L'homelétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes. Citta del Vaticano, 1967. P. 23–29.

[3] См.: Clavis patrum Graecorum. Vol. III / Ed. M. Geerard. Brepols, 1979. P. 133–150. Дальнейшие ссылки для обозначения творений св. Прокла будут даваться по этому справочнику (далее — *CPG*). См. также: *Constas N.* Proclus of Constantinople. P. 388–391.

скую известность в христианском мире, сделав его автора одним из признанных столпов Православия (правда, «Похвальное слово Пресвятой Богородице» здесь может сравниться с «Томосом»). Данное обстоятельство и заставляет обратить внимание в первую очередь на это сочинение святителя.

«Томос к армянам» (*CPG* 5897)[1]

Весьма примечательной и своеобразной чертой этого творения св. Прокла является то, что здесь основная догматическая часть предваряется нравственно-аскетическим введением, в котором угроза разрыва «драгоценной ризы (*ἱμάτιον*) веры» поставляется в прямую связь с преобладанием в людях порока (*κακία*), противоречащего естеству и противоположного добродетели. Далее св. Прокл переходит к учению о добродетели. По его мнению, она имеет много видов (*εἴδη πολλά*) и по-разному определяется с одной стороны язычниками («эллинами»), у которых «точность рассуждения» (*τὸ ἀκριβὲς τῆς διακρίσεως*) помрачена неведением, и христианами с другой стороны, у которых мысленные очи просвещены верой. Первые, как бы «ощупывая» (*ψηλαφῶντες*) в своих рассуждениях лишь непостоянную и текущую природу зримых вещей, выделяют четыре вида добродетели, которые суть: правда (справедливость — *δικαιοσύνη*), благоразумие (*φρόνησις*), целомудрие (*σωφροσύνη*) и мужество (*ἀνδρεία*). Согласно «эллинам», мужество необходимо для борьбы с «веществом» (*πρὸς τὴν ὕλην πάλην*), целомудрие — для владычества над страстями, благоразумие — для наилучшего управления обществом (*τὴν ἐν ταῖς πολιτείας ἀριστοκρατίαν*), а правда — для справедливого

[1] Издание греческого текста и латинского перевода см.: Acta conciliorum oecumenicorum. T. IV. Vol. 2 / Ed. E. Schwartz. Berlin, 1914. P. 187–205. Русский перевод: Святаго Прокла, Архиепископа Константинопольскаго, Послание к армянам о вере // Христианское чтение. 1841. Ч. 1. С. 351–375.

распределения [благ] каждому [гражданину]. Этим самым «эллинами» установлен чин (*τάξις*) для жизни настоящей, то есть тот чин, который обуздывает неумеренность; однако того, что превышает здешнее бытие, они не могли и помыслить, а поэтому их учение о добродетели лишено небесного благолепия. В противоположность этому христианское учение о добродетели как бы «окрыляет нас к Богу» (*πρὸς τὸν Θεὸν ἀναπτεροῦσαν*); но в то же время оно управляет и чином земных вещей (*τὰ περὶ γῆν ἐν τάξει πηδαλιουχοῦσαν*). Выразил данное учение святой апостол Павел, который называет три наиглавнейшие добродетели: *веру, надежду и любовь* (1 Кор. 13, 13). Из них вера дарует людям, еще носящим здесь «многострастную ризу вещества», знание (*τὴν ἐπιστήμην*) того, что превышает земное бытие, — то знание, которым не обладают даже Ангелы и бесплотные Силы. Вселяя в людей свет (*τὴν ἔλλαμψιν*) безначального и нетварного Естества, эта вера, удаляя от нашего ума туман чувств и всякую «дебелость» (*ἔι τι παχύ*), позволяет ему постигать горнее. Надежда с несомненной уверенностью представляет уму как настоящее (*ὡς ἐνεστὸς ἤδη*) то, что еще не существует во времени, но лишь ожидается; препобеждая время связью с будущим, она соединяет желающего с тем, что является предметом его желания и любви (*τὸ ἐρώμενον*). Наконец, любовь есть «глава таинства нашего»; особенно тесно она связана с верой, ибо «вера есть зерцало любви», а любовь есть утверждение (*βεβαίωσις*) веры. Тесную связь этих двух добродетелей св. Прокл иллюстрирует таким догматическим тезисом: «Мы веруем, что Бог Слово бестрастно воплотился, и веруем благочестиво (*εὐσεβῶς*); такая вера есть основание (*ἡ κρηπίς*) нашего спасения. Но мы и любим Того, Кто ради нас принял зрак раба, не подвергшись изменению (*τροπὴν*) естества и не произведя никакого прибавления (*προσθήκην*) к Троице».

Данное «нравственно-аскетическое введение» к трактату св. Прокла весьма знаменательно. Помимо того что

здесь проводится обычная для святоотеческого богословия мысль о *доброделании* (или «практике») как необходимом и незыблемом фундаменте всякого Богомыслия («гносиса»)[1], сама «практика» стоит в неразрывной связи с учением о добродетели, то есть с нравственным богословием. А это нравственное богословие, в свою очередь, не мыслится без ясного догматического веросознания (или без *веры*, по словам св. Прокла), которым оно увенчивается. Поэтому святитель и говорит: «Всякий христианин, который не богат верой, надеждой и любовью, не есть тот, кем он называется. Даже если он держит в рабстве тело свое и освобождается от страстей души, но, осуществляя одну только нравственную добродетель (*τὴν ἠθικὴν μόνην ἀρετὴν*), он не удостаивается венцов победы, как не достигший через богословие (*τῇ θεολογίᾳ*) Того, Кто награждает венцами мужественно подвизающихся ради добродетели». Мысль св. Прокла предельно ясна: если богословие невозможно без телесной аскезы и без борьбы со страстями, то, с другой стороны, сами эти аскетические подвиги бесполезны для спасения, если они не увенчиваются догматической «акривией». Такую «акривию», или веру, св. Прокл называет «главой» (*ἡ κεφαλή*) или «сутью» и «итогом» (*τὸ κεφάλαιον*) всех

[1] Ср., например, суждение С. Зарина, обозначающего эту святоотеческую интуицию так: «Истинный христианский "гносис" неразрывно связан с нравственным усовершенствованием христианина — по существу обусловлен совершением "добрых дел", "хождением во свете". "Всякий пребывающий в Нем (во Христе) не согрешит; всякий согрешающий не видел Его и не познал Его". Отсюда "познание" (*ἐπίγνωσις*) Господа нашего Иисуса Христа возможно только в том случае, если христианин, удаляясь "от господствующего в мире растления похотью", "прилагает все старание" проявить "в вере" своей "добродетель" в ее непрерывном и полносодержательном развитии в духе "любви", которая является "большею" и "превосходнейшею" из христианских добродетелей» (*Зарин С.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 391–392).

добродетелей. Она сохраняет свою чистоту и целостность, лишь «пребывая в евангельских и апостольских пределах» и избегая «человеческих мудрований». Но не только: ссылаясь на Гал. 1, 8, св. Прокл замечает, что если некое новшество (*καινοτομία*) в вере будет исходить даже от Ангела, его не следует принимать, ибо дело Ангелов — служить (*λειτουργεῖν*), а не догматствовать (*οὐ δογματίζειν*); каждому же опасно, не оставаясь в своем чине, браться за то, что превышает его естество[1].

За нравственно-аскетическим введением следует уже догматическая часть трактата. Она начинается с констатации того, что Бог есть Творец мира, создавший также и человека («разумное живое существо») и почтивший его естественным законом. Кратко коснувшись грехопадения человека и ветхозаветного этапа Домостроительства спасения, св. Прокл переходит к учению о Воплощении: Сам Бог, то есть не имеющее вида (*ἀσχημάτιστος*), безначальное, неописанное (неограниченное — *ἀπερίγραπτος*) и всемогущее Слово, соделался плотью и, родившись от Девы,

[1] В понимании Гал. 1, 8 (*но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема*) св. Прокл достаточно своеобразен. Так, блж. Феодорит считает, что апостол упомянул об Ангелах, «нимало не предполагая, чтобы кто-либо из святых Ангелов стал учить тому, что противно Божественной проповеди (ибо знал, что сие невозможно), но отвергая сим всякое человеческое нововведение» (*Блж. Феодорит Кирский*. Толкование на Послание к Галатам. 1 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 368). Иное изъяснение у блж. Иеронима, который предполагает, что и Ангелы могут склоняться ко злу: «[...это видно из того,] что и Ангелы, которые не сохранили своего первоначального состояния, но оставили свое жилище, были способны к изменению; *в вечных узах под мраком соблюдаются они на Суд великого дня* (Иуд. 1, 6). Только естество Бога одного неизменно» (*Блж. Иероним Стридонский*. Толкование на Послание к Галатам. I, ст. 8–9 // Творения блаженнаго Иеронима Стридонскаго. Ч. 17. Киев, 1903. С. 16–17). Св. Прокл же предполагает, что область догматического вероучения — не удел Ангелов, чин которых предполагает только *служение*.

явил Себя истинным человеком. Ссылаясь на св. Иоанна Богослова (Ин. 1, 14), святитель подчеркивает, что Слово *стало плотию*, а «не вошло в [уже существующего] совершенного человека». Но с Ин. 1, 14 Прокл соединяет Флп. 2, 7 («приняло *зрак раба*»): высказывание святого Евангелиста указывает на нераздельность высшего соединения (*τὸ ἀδιαίρετον τῆς ἄκρας ἑνώσεως*) — как единица не может разделяться надвое, так не может разделяться и это высшее единение; высказывание же святого апостола выражает непреложность естества (*τὸ ἄτρεπτον τῆς φύσεως*). Первое выражение представляет единственность Лица (*τὸ ἑνικὸν τοῦ προσώπου*)[1], а второе — неизменяемость естества (*τὸ ἀναλλοίωτον τῆς φύσεως*). При этом Константинопольский предстоятель делает важную оговорку: таинство Богочеловеческой Личности Господа постигается верой, а не исследованием (*πίστει τὸ τοιοῦτο μεμαθήκαμεν, οὐκ ἐρεύνῃ κατειλήφαμεν*). Можно еще отметить, что христология для св. Прокла, как и для всех отцов Церкви, неотделима от сотериологии. Поэтому он говорит, что Бог Слово, «став человеком, подобострастным [Своим началом] спасает сродный [Ему] по плоти род, заплатив долг греха тем, что Он умер за всех, как человек, и упраздняет державу смерти, то есть диавола, как ненавидящий лукавство Бог. Исполнив всякую правду, Он показал, что невозможное закона является возможным, и вернул нашему естеству прежнее его благородство, почтив Вочеловечением образованное Им из земли естество». Захотев спасти это естество, Слово

[1] Подчеркивание единства Ипостаси или Лица Христа в схожих выражениях встречается позднее у преп. Максима Исповедника: «Ибо нет ничего более единого (*ἑνικώτερον*), нежели Его единство, и даже у Него Самого совершенно нет ничего более единого или более цельного (*σωστικώτερον*)» (*Преподобный Максим Исповедник.* Амбигвы к Фоме. 4 // *Преподобный Максим Исповедник.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Перевод архимандрита Нектария. М., 2006. С. 24; PG. T. 91. Col. 1044–1045).

поселилось в утробе — общей двери [всего человеческого] естества, показав превышеестественным рождением, что Вочеловечение превышает разум (*ὑπὲρ λόγον*).

Следовательно, не иной, по выражению св. Прокла, есть Христос и не иной — Бог Слово[1], поскольку Божественное естество не ведает о «двух Сынах». Единородный Сын, рожденный Единым Отцом, остался Сам в Себе тем, чем был, и сделался для нас тем, чем восхотел. Подчеркивая совершенство и полноту человечества Христа, св. Прокл полемизирует как с «псилантропизмом» (то есть учением о Христе как «простом человеке»), так и с докетизмом. Возражая против тех, кто «сплетает слабейшие паутины силлогизмов» (*πλέκοντες συλλογισμοὺς ἀράχης ἀσθενεστέρους*), Константинопольский предстоятель заявляет: «Я, будучи воспитан в благочестии, ведаю Единого Сына и исповедую единую Ипостась воплотившегося Бога Слова». Этот Единый, согласно св. Проклу, и претерпевает страдания, и творит чудеса. Бог Слово, возжелав упразднить страдания («страсти» — *τὰ πάθη*), предельной из которых является смерть, и уничтожить тираническую власть их, истощает Сам Себя до *зрака раба* (Флп. 2, 7), не претерпевая при этом никакого ограничения («описания» — *περιγραφὴ*) по Божеству, и «спасает весь род человеческий, в плоти Своей уничтожив страдания и сохранив Божество бесстрастным». В это исповедание

[1] Данная фраза перекликается с известной мыслью св. Григория Богослова, что природы, из которых Спаситель, есть *иное* и *иное* (*ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ*), но Он не есть *иной* и *иной* (*οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος*). При этом св. Григорий подчеркивает, что оба естества через теснейшее соединение представляют единство (*ἓν τῇ συγκράσει*), поскольку Бог вочеловечился, а человек обожился (*Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος*). См.: *Grégoire de Nazianze.* Lettres théologiques / Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes. № 208. Paris, 1974. P. 44; *Свт. Григорий Богослов.* Письмо 101 // *Святитель Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. М., 2007. С. 480.

органично вписывается и учение о Богородице: по словам св. Прокла, «если Дева родила не Бога, то Сия Нетленная (ἡ ἄφθορος) не заслуживает великого удивления, ибо и многие другие жены родили праведников». Отводя возражение, что рождаемое всегда однородно (ὁμόφυλον) рождающему, святитель изрекает: это верно, когда рождение происходит в соответствии с естеством, а предпосылкой такого естественного рождения является тление, следующее за совокуплением. Когда же рождение превышает естество, тогда Рожденный — Бог.

Таково вкратце содержание «Томоса к армянам». Вряд ли будет преувеличением сказать, что из многих святоотеческих творений, посвященных преимущественно христологии, этот трактат является одним из самых точных и ясных выражений православного учения о Лице Господа Иисуса Христа. Прежде всего, поражает его догматическая и терминологическая уравновешенность. Как считает А. Грилльмайер, св. Прокл сознательно выбирал такие выражения, которые находились посередине (between) между резко александрийской и предельно антиохийской терминологией[1]. Можно только поражаться точности и верности христологической интуиции Константинопольского предстоятеля. Было высказано мнение, что его христология — «проста и в ней отсутствует техническая терминология»[2]. Однако в этой простоте, на наш взгляд, и заключается сила богомыслия св. Прокла. Не случайно его «Томос» был радушно воспринят как «восточными», так и св. Кириллом Александрийским. По уравновешенности богословских положений его можно сравнить с известным «Томосом к Флавиану»

[1] *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I. London; Oxford, 1975. P. 521.

[2] *Liebart J.* Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg; Basel; Wien, 1965. S. 116.

папы св. Льва Великого, который Халкидонским Собором был принят «в руководство при определении догмата о неслитном и неразлучном соединении во Христе двух естеств, Божеского и человеческого»[1]. И вместе с этим последним «Томос» св. Прокла, несомненно, подготовил почву Халкидонскому вероопределению[2].

Гомилии св. Прокла (на примере его пяти гомилий)

Из достаточно большого количества памятников проповедничества Константинопольского святителя отнюдь не все обладают равным достоинством, а, кроме того, подлинность некоторых гомилий, как уже говорилось, подвергается сомнению. Среди более чем сорока проповедей святителя на первое место можно, без сомнения, поставить «*Слово о Пресвятой Деве Богородице*» (*CPG* 5800), то есть ту знаменитую проповедь, которую св. Прокл произнес в конце 430 года в присутствии Нестория и всего двора (см. выше, с. 140–141). Рукописная традиция данного сочинения чрезвычайно богата (41 греческая рукопись), и оно переведено на большинство древних языков (латинский, сирийский, армянский, грузинский, эфиопский)[3]. Это свидетельствует о всеобщем признании «Слова» в христианском мире. Включение его в число тех догматических документов, которые были зачитаны на Ефесском Соборе и православность которых ни у кого не вызывала сомнений, свидетельствует о непререкаемом догматическом статусе данной проповеди. И не случайно,

[1] *Делицын П.* Святый Лев, папа Римский. М., 1849. С. 34.

[2] См. замечание, что «Томос» св. Прокла является «важным мостом» (an important bridge) между богословием св. Кирилла Александрийского и Халкидонским Собором: *McGuckin J.A.* St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. Leiden, 1994. P. 116.

[3] См.: *Leroy F.J.* L'homelétique de Proclus de Constantinople. P. 44–67.

что позднее она цитировалась как образец точности и ясности богословского мышления[1].

По своему объему гомилия не очень велика[2]. Основной темой сочинения, как определяет ее сам св. Прокл, есть чистота (*ἡ ἁγνέια*)[3] или девство , поскольку Та, Которой посвящено празднество, является «похвалой рода жен и славой женщин», будучи одновременно и Девой, и Матерью. Ее Константинопольский предстоятель называет «неосквернённым драгоценным сосудом (*или* сокровищем) девства»[4], «разумным словесным раем второго Адама», «мастерской единства естеств» (*τὸ ἐργαστήριον τῆς ἑνότητος τῶν φύσεων*), «брачным чертогом, в котором Слово уневестило Себе плоть» (*ἐνυμφεύσατο τὴν σάρκα*), «одушевленной купиной [человеческого] естества, которую не опалил огонь рождения (*букв.*: родовых мук) Божества» (*τῆς θείας ὠδῖνος*), «единственным мостом, [соединяющим] Бога и человека», «приводящим в трепет ткацким станком [Божиего] Домостроительства, на котором неизреченным

---

[1] *Constas N.* Proclus of Constantinople. P. 128.

[2] Мы ориентируемся на критическое издание ее: *Constas N.* Proclus of Constantinople. P. 136–156. Русский перевод этой проповеди см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. С. 137–142.

[3] Данный термин употреблялся в древнецерковной письменности для обозначения одной из главных христианских добродетелей. Св. Мефодий воспевает ее следующим образом: «Будем восхвалять это блистательнейшее и почтеннейшее из дарований, светило Христово, девство. Это — пространнейший и обильнейший путь Духа» (*Свт. Мефодий Патарский.* Пир десяти дев. 4, 1 // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996 (часть 2). С. 59).

[4] Ср. у преп. Иоанна Дамаскина, который, восхваляя Иоакима и Анну, говорит: «Живя чисто и свято, вы произвели сокровище девства — до рождества Деву, в рождестве Деву и после рождества Деву, единственную Деву и Приснодеву, единственную и умом, и душой, и телом приснодевственную» (*Преп. Иоанн Дамаскин.* Слово на Рождество Пресвятой Богородицы. 5 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. свящ. Максима Козлова. М., 1997. С. 252–253).

образом был соткан хитон соединения [естеств]»; причем «ткачом» называется Дух Святый, «пряхой» — осенившая [всех] свыше Сила, «шерстью» — изначальное руно Адама (*τὸ ἀρχαῖον τοῦ Ἀδὰμ κῴδιον*), «основой» (*κρόκη*) — неосквернённая плоть Девы, «челноком» — неизмеримая благодать Носившего [хитон], «Ремесленником» — Слово, вошедшее [в Деву] через слух.

Само собою разумеется, что, восхваляя Пречистую Богородицу, св. Прокл не мог не внедряться в сокровенную область христологии и сотериологии. И здесь он, трепетно благоговея перед этой тайной тайн богословского ведения, опять находит яркие и точные слова для описания ее: «Родившийся от жены не есть только Бог (*Θεὸς οὐ γυμνός*) и не есть просто человек (*ἄνθρωπος οὐ ψιλός*): этот Родившийся явил древнюю дверь греха вратами спасения. Где змий, через преслушание [человека], влил свой яд, там Слово, через послушание, вошло, воздвигнув [Себе] храм[1]; откуда был произведен Каин — первый ученик греха, бессеменно родился Христос — Искупитель рода [человеческого]». Этого рождения или «родовых мук»[2] нельзя

[1] Ср. рассуждение В.Н. Лосского: «Начиная от святого Иустина и святого Иринея, отцы часто противопоставляют “двух дев” — Еву и Марию. Преслушанием первой в человечество вошла смерть; послушанием “второй Евы” Жизнодавец соделался Человеком и вошел в потомство Адамово» (*Лосский В.Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 172).

[2] Как и выше, св. Прокл употребляет термин *τὴν ᾠδῖνα*, обозначающий буквально родовые муки, боли. Но этот термин вряд ли следует понимать в буквальном смысле, ибо в Православном Предании укрепилось мнение о безболезненном Рождестве Господа. Преп. Иоанн Дамаскин, высказываясь о Богородице, говорит так: «Она содействовала Создателю в том, чтобы Ему быть созданным, и Творцу в том, чтобы Ему воплотиться от чистых и неосквернённых Ее плоти и кровей, — содействовала, выплачивая праматерний долг. Ибо как та была создана из [ребра] Адамова без совокупления, так и Она произвела нового Адама, рождаемого по закону чревоношения и сверхъестественного рождения. Ибо без отца от жены рождается Тот, Кто родился от Отца без матери. И то, что Он рождается от жены, это по закону чревоношения,

стыдиться, поскольку оно стало для нас источником спасения. «Если бы Слово не вселилось в чрево, то плоть не воссела на [Божественном] престоле». Другими словами, общая для всех греческих отцов Церкви идея обожения и для св. Прокла является само собою разумеющимся постулатом его миросозерцания: только в данном случае он акцентирует тот момент, что обожение немыслимо было без содействия Богородицы. Далее святитель кратко останавливается на трагедии грехопадения, род человеческий оказался во многих долгах (*πολλὰ ὤφειλεν*) и не мог уплатить их. Как замечает святитель, через Адама все мы дали на себя рукописание на грех (*διὰ τοῦ Ἀδὰμ πάντες τὴν ἁμαρτίαν ἐχειρογραφήσαμεν*), и диавол сделал нас рабами[1]. Он использовал в качестве [долговой] хартии наше

а что без отца, это сверхъестественное рождение; и что в обычное время (ибо Он рождается после того, как исполнилось девять месяцев и наступил десятый), это по закону чревоношения; а что безболезненно, это выше закона рождения; ибо чему не предшествовало удовольствие, то не сопровождается и родовыми муками» (*Преп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение Православной веры. IV, 15 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 307–308).

[1] О «рукописании» см.: Кол. 2, 13–15. По изъяснению Златоустого отца, «так как все мы были под грехом и наказанием, то Он, претерпев наказание, освободил нас и от греха, и от наказания. Наказание же Он претерпел на кресте. К нему-то и пригвоздил (рукописание), а потом, как имеющий власть, и совсем разорвал его... Это рукописание было диавола. И Христос не отдал его нам; но Сам разорвал его, как свойственно прощающему с радостью» (*Свт. Иоанн Златоуст.* Толкование на Послание к Колоссянам. Беседа 6, 3 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. XI, кн. 1. М., 2004. С. 407). Толкование свт. Феофана Затворника более пространно и объясняет не только указанное место из Послания к Колоссянам, но и ряд аспектов мысли св. Прокла: «Рукописание собственно есть собственноручная долговая расписка. Какие у нас долги? Грехи, как и в молитве Господней читаем: *остави нам долги наши* (Мф. 6, 12). Итак, крестною смертию Христовою Бог изгладил грехи наши, изгладил первородный грех, изгладил и все грехи каждого человека от начала мира и до конца его. Такова сила смерти Господней. Всякий имеет свое рукописание грехов, и оно на нем лежит

многострастное тело, показывая, сколь большую сумму мы должны, и требуя ее уплаты[1]. Столь великий долг не мог уплатить ни один человек; только Бог мог искупить людей и уничтожить грех. А когда Он пришел спасти падшее творение Свое, то должен был и пострадать. Поэтому Емануил, будучи Богом, стал человеком. Тем, чем Он был, Он спас, а тем, чем стал, пострадал (*καὶ ᾧ μὲν ἦν, ἔσωσεν, ᾧ δὲ γέγονεν, ἔπαθεν*). Однако при этом Он остался Тем же Самым: Тот же Самый и в лоне Отца, и во чреве Девы.

В заключение святитель воспевает таинство Богочеловечества так: «Вижу чудеса и возглашаю о Божестве; зрю страдания и не отрицаю человечества. Емануил отверз двери естества как человек — и не расторг законы девства как Бог; Он изошел из утробы так же, как вошел через слух... Бесстрастно вошел и неизъяснимо вышел». Таково вкратце содержание этой проповеди, стяжавшей св. Проклу известность во всем христианском мире. Эта известность в первую очередь определяется тем, что

и само требует удовлетворения, как содомский вопль отмщения грехов. Правда Божия терпела, терпит и будет терпеть, удовлетворяясь искупительною и ходатайственною смертию Христовою. Но чрез это рукописание каждого не теряет своей силы. Если оно не будет изглажено и разорвано, то в свое время потребуется за него взыск и уплата. Как же достигается изглаждение и раздрание рукописания сего? Каются с верою в крестную смерть Господа; и когда затем погружаются в купель, вода крещальная, или паче благодатная сила крещения, изглаждает грехи, и рукописание представляет одну чистую хартию, на которой ничего не остается написанным» (*Свт. Феофан Затворник.* Толкование на Послание к Колоссянам // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Колоссаем и Филиппийцам. М., 1998. С. 123–124).

[1] Данная мысль св. Прокла созвучна одному высказыванию блж. Феодорита в «Эранисте», который понимает Кол. 2, 14 в том смысле, что рукописание, пригвожденное Господом к кресту, есть наше тело. Ибо каждый человек начертывает (*букв.*: вонзает — *πήγνυσι*) на своем теле позорные пятна (*κηλῖδας*) грехов, словно некие письмена. См.: *Theodoret of Cyrus.* Eranistes / Ed. by G.H. Ettlinger. Oxford, 1975. P. 264.

в рассматриваемой гомилии Константинопольский святитель ясно выразил ту Божественную истину о Святой Деве Богородице, которая «составлена из двух истин: одна — то, что Святая Дева есть Приснодева (Ἀειπαρθένος), а вторая — то, что Святая Дева есть Богородица (Θεοτόκος). Обе эти истины вытекают из единого Божественного источника — из Святого Откровения. И та и другая суть Божественная действительность в границах человеческого мира»[1]. Примечательно, что в названной гомилии святой автор активно использует образный язык и, в частности, образ ткацкого станка[2]. Подобный образный язык, с использованием доступных для понимания многих слушателей бесед св. Прокла земных реалий, позволял им вникать в суть довольно сложных богословских проблем[3]. Поэтому не случайно, что «эта беседа Прокла вызвала

[1] Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. II: Догматика Православной Церкви. М., 2006. С. 483.

[2] Подробно см.: *Constas N.* Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos, and the Loom of the Flesh // Journal of Early Christian Studies. Vol. 3. 1995. P. 169–194.

[3] Ср. одно высказывание св. Иоанна Златоуста, который, коснувшись тонкостей учения о Святой Троице, замечает: «Знаю, что для многих сказанное непонятно; потому мы во многих случаях и остерегаемся вдаваться в подобные умозаключения, так как простой народ не может следить за ними, а если бы и стал следить, — не удерживает из них ничего с твердостию и точностию» (*Свт. Иоанн Златоуст.* Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседа 4, 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. VIII, кн. 1. М., 2002. С. 36). Но в то же время в IV–V веках «в состав Церкви вошли более или менее все чины государства и люди самых разнообразных общественных профессий, обладавшие более или менее всем образованием своего времени. Для Церкви возникла прежде всего потребность *выяснить* религиозное учение свое по возможности до уровня интеллектуального развития классически образованного общества; наступило время научного истолкования истин веры» (*Барсов Н.* Из истории христианской проповеди в IV веке. Представители догматико-полемического типа проповеди в IV веке на Востоке. Харьков, 1886. С. 3). Св. Прокл, как и многие другие отцы золотого века святоотеческой письменности, шел навстречу подобной потребности.

единодушное рукоплескание слушателей и осталась знаменитой в древности как самое ясное и точное выражение догмата Воплощения, какое только мы имеем»[1].

Вторая гомилия св. Прокла носит название «*О Вочеловечении Господа и о [семи] чашицах [пророка Захарии]*» (*CPG* 5801)[2]. Она является на самом деле симбиозом двух отдельных сочинений: первое (гл. 1–8) представляет собой небольшой и искусно написанный христологический трактат, а второе (гл. 9–12) есть краткое толкование одного места из «Книги пророка Захарии» (4, 1–6). Первое произведение начинается с поэтического восхваления Псалтири: по словам автора, «прекрасна лира псалмов и богодухновенна кифара Духа». Псалмопение — спасительно, усыпляя своей мелодией страсти, оно отсекает уныние (*ἀθυμία*), исторгает корни печалей, удаляет житейские попечения, пробуждает благочестие, пустыни делает городами[3] и города оцеломудривает (*τὰς πόλεις σωφρονίζει*), сплачивает монастыри и т. д. Можно отметить, что в этой похвале Псалтири у св. Прокла, написанной явно под влиянием аналогичной похвалы св. Василия Великого[4], звучит и догматический мотив: псалмопение провозглашает Сына «Сопрестольником» (*σύνθρονον*) Отца, а не считает

---

[1] *Тьерри А.* Ересиархи V века Несторий и Евтихий. Минск, 2006. С. 25.

[2] Предисловие, греческий текст и комментарии см.: *Constas N.* Proclus. P. 157–192.

[3] Данное выражение св. Прокла (*ἐρημίας πολίζει*) явно восходит к «Житию преподобного Антония», где свт. Афанасий говорит, что благодаря основателю монашества пустыня стала «градом монахов» (*ἡ ἔρημος ἐπολίσθη ὑπὸ μοναχῶν*). См.: *Athanase d'Alexandrie.* Vie d'Antoine / Ed. par G. J.M. Bartelink // Sources chrétiennes. № 400. Paris, 1994. P. 174. В русском переводе эта фраза предается как: «пустыня населена иноками». См.: *Св. Афанасий Великий.* Жизнь св. Антония. 14 // *Св. Афанасий Великий.* Творения. Т. III. М., 1994. С. 192.

[4] См.: *Свт. Василий Великий.* Беседа на первую часть первого псалма, 1–2 // *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. 1. М., 2008. С. 461–463.

Единосущного за «служителя» (*λειτουργόν*) Своего Отца. Этот догматический мотив далее начинает звучать уже лейтмотивом: Псалтирь посрамляет еретиков и, в частности, Ария, Евномия, Македония и Нестория — эту запряженную четверкой лошадей «колесницу диавола». Псалмопение прославляет Бога Слова как Творца, Который *вся премудростью сотворил* (Пс. 103, 24). Хотя Слово есть Бог, но Оно явилось на земле посредством Девы. Рождение (*τόκος*) по человечеству не умалило Его и родовые муки не изменили нетварного естества, но *зрак раба* (Флп. 2, 7) дал внешний вид (*ἐσχημάτισεν*) Творцу, и мир (космос) вместил в себя Невместимого, Который воплотился (*τὸν ἀχώρητον σαρκωθέντα*). В лице человека Господь одарил Свое творение языком (*γλῶτταν ἐχαρίσατο*), несмотря на то что создал человека неизъяснимо. Впрочем, можно сказать, что, хотя рождение Адама было связано с усилием, но такое усилие (утруждение — *κάματος*) не набросило тень на это рождение. Исходя из высказывания святого апостола Павла об Адаме как *образе* (*τύπος*) *будущего* (Рим. 5, 14), Константинопольский предстоятель считает Адама «образом Владыки Христа по плоти». В то же время он стремится подчеркнуть кардинальное различие «образа» и «архетипа»: первый Адам, будучи рабом, есть начало смертного естества [человеческого], а Христос, как второй Адам, есть начало жизни, не имеющей конца; Адам — создан по образу, а Господь — нетварный Образ (*εἰκὼν ἄκτιστος*) и т. д. Наконец, св. Прокл касается и того вопроса, почему Бог погрузил Адама в сон при творении Евы. Согласно святителю, можно назвать две причины этого. Первая та, что погруженный в сон Адам не чувствовал боли — иначе бы ощущение боли могло вызвать в нем ненависть к жене. Вторая причина является более значительной и более божественной (*θειότερον*): Бог ведал, что человек является «любящим прения живым существом» (*φιλόνεικον ζῷον*) и создан обладающим свободной

волей, а поэтому, чтобы человек не занимался тщетными исследованиями относительно рождения Бога (*Θεοῦ τὸκον πολυπραγμονεῖν*), навел на него сон, обуздывающий его дерзновение. Тем самым Бог как бы обращался к человеку с такой речью: «Если ты не вмещаешь в себя ведение о создании единородной тебе (*τῆς ὁμοφύλου τὴν διάπλασιν*), то ты тем более не должен погружаться в тщетные исследования о неизреченной силе Бога и Его непостижимом рождении [по человечеству]. Ибо если ты не можешь постигнуть рождение человека, то как ты тщишься познать Домостроительство Божие?» Этим вопросом и завершается первая часть гомилии.

Переходя ко второй части, проповедник высказывает предположение, что среди его слушателей может оказаться иудей, который, выйдя из собрания, будет посмеиваться над христианами, считая, что они вводят новшества (*καινοτομεῖτε*), ибо полагают, будто Бог явился на земле и будто женщина родила Бога. На последнее обвинение св. Прокл замечает, что воплотившийся Бог мог быть рожден женщиной, ибо *Богу все возможно* (Мф. 19, 26). И если рассмотреть все таинство [Домостроительства] в богословском плане (*βλέπε ὅλον τὸ μυστήριον θεολογούμενον*), то чудо рождения от Девы «тенеописуется» (*τὸ παρθενικὸν θαῦμα σκιαγραφούμενον*)[1] у пророков. И в качестве примера

[1] Глагол *σκιαγραφέω* (*букв.*: набрасывать эскиз, делать теневые наброски) восходит к античной технике живописи. По этому поводу свт. Кирилл пишет: «Те, которые выучились искусству писать картины и рисунки, начиная рисовать, не тотчас рисуют не имеющее недостатков и вполне отделанное изображение, но оттеняют сначала одною, менее красивою краскою и предварительно делают еще не ясные очертания того, что они намерены изобразить; потом, раскрашивая эти тени, каждую приличною и соответственною ей краскою, превращают очертания в изображения явственные и несравненно лучшие, нежели те, которые были вначале» (*Свт. Кирилл Александрийский.* О поклонении и служении в духе и истине. I // Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 1. М., 2000. С. 128–129). Уже со святого апостола Павла

проповедник приводит видение пророка Захарии (Зах. 3, 10–4, 6), которое он кратко толкует. Согласно этому толкованию, *день оный*, в который *глаголет Господь Вседержитель*, означает День Вочеловечения, когда «Дева подражала небу и из чрева Ее воссияли лучи света и когда Солнце стало плотью, рожденной Ею». Ангел Господень, обратившийся к пророку, отождествляется с Гавриилом, посланным к Деве (Лк. 1, 26–27). Он как бы пробуждает от сна, а сон подразумевает «время Закона», когда *покрывало лежало на сердцах* иудеев (2 Кор. 3, 14–16), как веки покрывают глаза во время сна. *Свещник злат весь* есть «святая Мария», так как Она носила в Себе «невещественный Свет»; а то, что этот свещник (*ἡ λυχνία* — «подсвечник», «светильник») *весь золотой*, указывает на Ее девство и после рождения Господа. И подобно тому как *свещник* не является источником (причиной) света, но носителем света, так и Дева не является Сама Богом, но храмом Божиим. *Светильце* (*τὸ λαμπάδιον* — в русском переводе: «чашечка для елея») есть «воплотившийся Владыка», а *седмь светильников* (*λύχνοι*) — частичные законы (*οἱ κατὰ μέρος νόμοι*). Эти семь законов св. Прокл перечисляет в следующем порядке: врожденный (или природный) закон (*νόμος ὁ ἔμφυτος*), о котором говорит святой апостол Павел (Рим. 2, 14)[1]; второй — закон, даваемый через зрение (*νόμος*

понятие «тень» («сень») стало прилагаться к Ветхому Завету (Кол. 2, 17; Евр. 10, 1), что потом превратилось в обычное святоотеческое употребление. Тот же св. Кирилл замечает, что «закон — образ и тень и изображение благочестия, как бы еще в муках рождения содержащее сокровенную в нем красоту истины» (*Свт. Кирилл Александрийский.* Указ. соч. С. 127).

[1] По изъяснению блж. Феофилакта, апостол «говорит здесь о трех законах: о законе писанном, о законе естественном и о законе дел. "Языце, не имеющие закона". Какого? Писанного. "Естеством законная творят". По какому закону? По закону, обнаруживающемуся в делах. "Сии закона не имуще". Какого закона? Писанного. "Сами себе суть закон". Как это? Руководствуясь законом естественным» (*Блж. Феофилакт Болгарский.* Толкование на Послание к Римлянам // Блаженного

ὁ διὰ τῆς ὄψεως), ибо закон, возвещенный Творцом (вероятно, подразумевается первый, то есть естественный закон), удостоверяется зрением через [созерцание] творений — об этом изрекается в Прем. 13, 5. Третий закон есть заповедь относительно вкушения от древа познания добра и зла (Быт. 2, 16–17); четвертый представляет собой завет, данный Богом Ною (Быт. 19, 11–17); пятый — завет об обрезании, дарованный Аврааму (Быт. 17, 10); шестой — «закон буквы», то есть Закон Моисеев. Седьмой же закон есть «закон благодати»: о нем и высказывается святой апостол Павел в Гал. 6, 2, упоминая «закон Христов». Что же касается *седми чащиц светильником верхним его*[1], то они суть дары (χαρίσματα) Святого Духа, о которых говорится в Ис. 11, 1–3; а две маслины (αἱ ἐλαῖαι — «масличные ветви») суть два Завета (то есть Ветхий и Новый), ибо подобно тому, как оливковые деревья бывают вечнозелеными, так и оба Завета непрестанно свидетельствуют о Христе[2]. И как заключает св. Прокл, пророк Захария,

---

Феофилакта, Архиепископа Болгарского. Толкование на Послания св. Апостола Павла. М., 1993. С. 19).

[1] В греческом тексте «Септуагинты» стоит слово ἑπαρυστρίδες, которое в русском синодальном переводе передается как *по семи трубочек у лампад, которые наверху его*. Ср. объяснение: «Светильник, виденный пророком, имеет особые приспособления для того, чтобы свет его лампад никогда не угасал за недостатком елея, знаменующего составляющую Церковь силу Духа Божия» (Толковая Библия. Т. VII. Петербург, 1910. С. 399).

[2] Свт. Кирилл Александрийский, ссылаясь на это место «Книги пророка Захарии», замечает: «И самые даже сосуды его (для наливания масла) означают подаяния Божественных даров благодати. Кроме того, пророк Захария утверждает, что видел при нем две масличные ветви (Зах. 4, 3), дабы разумел ты два помилованных народа, коих и назвал "сынами тучности" (помазанными), и говорит, что они предстоят Господу всей земли (Зах. 4, 14), хотя ветви созерцались им при светильнике, давая тем самым очевиднейшее доказательство того, что светильник есть Христос, поставивший при Себе народ из язычников и из иудеев» (*Свт. Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие

видя образ (εἰκόνα), прозревал за ним и таинство Воплощения Слова, посрамляя тем самым иудеев, не верующих в это таинство.

Таковы основные мысли, изложенные св. Проклом во второй гомилии. Если рассматривать первую часть ее, то многие из этих мыслей имеют свои истоки в предшествующем святоотеческом Предании. Например, типология Адама — Христа развита уже св. Иринеем Лионским в связи с его учением о «возглавлении»[1]. Обычно у святых отцов эта «типология», или сравнение Христа с Адамом, связывалась с идеей совершенства человеческой природы Господа, но подобное сравнение практически никогда не было отождествлением[2]. Данная черта

от Иоанна. VI, 4 // Творения святителя Кирилла, Архиепископа Александрийского. Кн. 3. М., 2002. С. 69–70).

[1] Как констатирует Н.И. Сагарда «это "возглавление" возможно только потому, что Сын Божий принял природу первого Адама и сделался органической частью человечества. Когда новый Адам вошел в древнее человечество, Он, как новый родоначальник, сделался началом поколения живых, как первый Адам был родоначальником смертных. Таким образом, воплотившийся Сын Божий сделался новым главой человечества и восстановил все, что было потеряно в Адаме» (*Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии. I–IV века. М., 2004. С. 401).

[2] Ср. на сей счет одно суждение современного православного богослова: «У святых отцов часто встречаются сравнения Господа Иисуса Христа и первозданного Адама. Если мы будем внимательны, то увидим, что эти сравнения используются или для изъяснения совершенства, чистоты и святости плоти Господа, или для изъяснения искупительного подвига Спасителя. Однако такое соотнесение у святых отцов не является всецелым отождествлением природного состояния Адама и Спасителя. Посредством такого сравнения святые отцы указывали на совершенную безгрешность и неповрежденность плоти Спасителя; они разъясняли, что, подобно первозданному Адаму, возглавившему человеческий род, и Христос возглавил в Себе воссозданное человечество; образно соотносили сотворение Адама из девственной земли и рождение Христа от Девы и т. д., но при таком соотнесении не утверждается буквальная полная идентичность их природных состояний. В отношении отдельных качеств и свойств такое соотнесение

выступает у св. Прокла более резко и отчетливо: Адам и Христос у него скорее противопоставляются, чем просто сравниваются; акцент преемственности Христа (по человечеству) от Адама отсутствует, и здесь мы имеем дело с, так сказать, «типологией по контрасту». Можно отметить, что подобная «типология по контрасту» также имеет прецеденты в предшествующем христианском богословии. Так, в «Слове пространнейшем о вере», приписываемом св. Афанасию Великому, говорится: «Именем Адама первого (апостол Павел. — *А. С.*) означает первозданного в мире, а именем Адама второго — Человека, Который называется Сыном Человеческим, овчатем, лозою виноградною, хлебом, древом, зерном пшеничным и подобными сим именами; именуется и Адамом, хотя великое различие между Адамом вторым и Адамом первым. Ибо один произошел из земли, а другой сый Отчее Слово, *плоть бысть*, не перестав быть Словом от того, что понес на Себе плоть, как и золото не теряет славы, будучи заключено в чужом влагалище»[1]. Но можно отметить, что св. Прокл, сплетая воедино ряд известных в предшествующей традиции христианского богословия мотивов, не просто делает это с большим искусством, но и добавляет мо-

---

уместно, но для полного отождествления нет оснований, ибо человеческое естество не бывает автономным по отношению к окружающему его миру и сообразуется с ним. Поскольку Господь пришел в мир падший, то и Его человеческое естество находилось в сообразном (униженном) состоянии, не утрачивая своей чистоты и совершенства. Адам первозданный находился в других условиях, и его естество было сообразно райскому состоянию, где еще не царствовало растление греха. Поэтому факт совершенства, неповрежденности и чистоты человеческого естества у Господа и несогрешившего Адама не говорит о совершенном тождестве их состояний» (*Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 98–99).

[1] *Свт. Афанасий Великий.* Слово пространнейшее о вере. 25 // *Святитель Афанасий Великий.* Творения. Т. IV. М., 1994. С. 466.

тивы новые — как, например, объяснение погружения Адама в сон при творении Евы. Поэтому первая часть его рассматриваемой гомилии, являющейся, как уже сказано, христологическим (или христологически-сотериологческим) трактатом, запечатлевается присущим святителю богословским талантом, который всецело питается благодатными соками церковного Предания и непрестанного молитвенного общения с Богом.

Примерно то же самое можно сказать и о второй части гомилии. Объяснение св. Проклом видения пророка Захарии своеобычно. Можно, в частности, для сравнения привести толкование этого же видения у св. Кирилла Александрийского, который указывает, что *золотой свещник* есть Церковь, «как славная добродетелями и весьма возвысившаяся догматами истинного Богопознания», а *светильце* есть Христос. Далее александрийский святитель говорит: «*Семь светилен* (в церковнославянском переводе — *седмь светильников. — А. С.*), имеющих не собственный свет, но заимствованный и внешний и поддерживаемый посредством подливания масла, — знаменует святых апостолов и евангелистов и последующих учителей церковных, получающих от Христа просвещение ума и сердца, как бы некоторые светильники, и питаемых дарованиями Духа, и распространяющих свет живущим в доме и освещающих всех верующих... Две маслины, находящиеся одна по правую, другая по левую сторону светильца, знаменуют как бы два народа, стоящие вокруг Христа; ибо как помилованные они удостоены такого положения. Одни были от доброй маслины, то есть от синагоги иудейской, другие же произошли от маслины дикой, то есть от толпы язычников; но, привившись к доброй маслине, они сделались общниками одного корня, по слову блаженного Павла (Рим. 11, 17). Обрати внимание на то, как на свещнике вместе со светильцем были и светильники, и две маслины, ибо в Церкви вместе с нами пребывает Христос, и помилованное множество уверовавших

осиявается от Него светом и освещается светильниками, которые имеют заимствованный от Него свет»[1].

Как видно из этих рассуждений св. Кирилла, толкования указанного места Ветхого Завета у двух отцов Церкви, бывших современниками и соратниками в борьбе за Православие, хотя и частично перекликаются, но развиваются в иных направлениях: у св. Кирилла делается больший акцент на экклесиологическом аспекте понимания видения пророка, а у св. Прокла — больше на христологическом и «мариологическом». Можно еще отметить, что позднее преп. Максим Исповедник посвятил в «Вопросоответах к Фалассию» целый «вопрос» указанному месту из Книги пророка Захарии[2], в котором встречаются некоторые из моментов толкования как св. Кирилла Александрийского, так и св. Прокла, но в то же время экзегетические рассуждения преподобного отца характеризуются значительно большим размахом богословской мысли и богатством ее регистров, чем у Александрийского и Константинопольского святителей.

Третья гомилия называется *«О Вочеловечении Господа»* или *«О Воплощении Господа»* (*CPG* 5802)[3]. Это — одна из самых коротких проповедей св. Прокла, которая была произнесена им на следующий день после Рождества в период между 427 и 433 годами (но, скорее всего, в 429 году). Начинается она с констатации того, что существует много различных праздников (*πανηγύρας*), которые дают отдохновение и отраду людям в бедственной

[1] См.: *Свт. Кирилл Александрийский.* Толкование на пророка Захарию // Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. XI. Сергиев Посад, 1898. С. 45–46.

[2] Вопросоответ 62 // PG. T. 90. Col. 693–736.

[3] Предисловие, греческий текст и комментарий: *Constas N.* Proclus. P. 193–211. Русский перевод: Святаго отца нашего Прокла, Архиепископа Константинопольскаго, Беседа о Воплощении Господа нашего Иисуса Христа // Христианское чтение. 1832. Ч. 48. С. 265–270.

жизни сей, приносят успокоение от забот и забвение житейских печалей. Однако далеко не все вообще существующие праздники равны между собою, ибо одни из них установлены Богом, а другие изобретены диаволом. Среди последних есть такие, которые насыщают чрево. К ним относятся как праздники языческие, так и иудейские, ибо иудеи смешивают Бога с чревом (см. Флп. 3, 19), а язычники обожествляют страсти (*τὰ πάθη θεοποιήσαντες*). Им проповедник противопоставляет христианские праздники как божественные и досточудные[1]. Далее св. Прокл называет пять основных христианских праздников, начиная с первого — Пришествия Бога к людям. И он подробно останавливается на неизъяснимом таинстве соединения Божества и человечества, а также на таинстве рождения Богочеловека, чуждого родовых тягостей и мук: хотя оно дало начало человечеству Христа, но Божество Его при этом осталось безначальным. По словам святителя, «Образ воспринял образ» (*μορφὴ μορφὴν ἐλάβεν*)[2], но при этом

[1] Ср. у св. Григория Богослова: «Празднует и иудей, но по букве: ибо он, *гоня закон* телесный, *в закон* духовный *не постиже* (Рим. 9, 31). Празднует и еллин, но телесно, сообразно со своими богами и демонами, из которых одни, по собственному признанию язычников, виновники страстей, а другие почтены богами за страсти; почему и празднование у них состоит в удовлетворении страстей, и грешить значит чтить бога, к которому под защиту прибегает страсть, как достохвальное дело. Празднуем и мы, но празднуем, как угодно Духу: а Ему угодно, чтобы мы говорили или делали что-либо подобающее. И праздновать — значит у нас приобретать для души блага постоянные и вечно обладаемые, а не преходящие и скоро гибнущие, которые, по моему рассуждению, мало услаждают чувство, а более растлевают его и вредят ему» (*Свт. Григорий Богослов.* Слово 11, 6 // *Святитель Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. М., 2007. С. 168–169).

[2] Явный отзвук Флп. 2, 6–7. Краткое и классическое изъяснение этого места дается Златоустым отцом: «Быть в *образе раба* — значит быть человеком по естеству, и быть *в образе Божием* — значит быть Богом по естеству» (*Свт. Иоанн Златоуст.* Беседа 6 на Послание к Филиппийцам. 2 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. XI, кн. 1. М., 2004. С. 266).

Троица не приумножилась и не стала «четверицей». Сочетание двух естеств в едином Богочеловеке св. Прокл, предвосхищая Халкидонский орос, обозначает как «неслиянное единение» (*ἀσύγχυτος ἕνωσις*) Слова и плоти. Это единение Константинопольский предстоятель определяет еще так: «Рожденный по плоти есть Бог от Отца и человек от меня», называя его «таинством страшным и чудным». В завершение проповедник опять воздает похвалу Пречистой Богородице, Которая уготовила чрево Свое, благодаря чему Слово проникло в Нее через слух, а Святой Дух образовал в Ней живой храм. Тем самым девственное чрево явило таинство Божиего Домостроительства.

Что особенно привлекает внимание в этой краткой гомилии, так это постоянный акцент на слове «таинство», которое по крайней мере четыре раза встречается в проповеди. В данном случае св. Прокл ясно запечатлевает ту главнейшую черту православного мироощущения, которая предполагает видение всей христианской жизни и всего христианского богословия как *Тайны*. Это прежде всего касается чудного устроения Домостроительства Божиего. Ибо «как апостол Павел *велией благочестия тайной* (1 Тим. 3, 16) называет не одно Воплощение Сына Божия, но и другие тесно связанные с ним события, так и святые отцы и учители под Домостроительством разумели всю совокупность фактов земной жизни Христа с их спасительными следствиями. Все это они называют или просто "таинством", или чаще "таинством Домостроительства нашего спасения" (*τὸ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίας μυστήριον*). Таковы: Климент Александрийский, Златоуст, Кирилл Александрийский, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Герман Константинопольский и др. Григорий же Богослов называет его "таинством нового спасения"»[1]. К этому таин-

[1] *Пантелеимон (Успенский), иеромон.* Христианская вера и жизнь как таинство // В память столетия (1814–1914) Императорской

ству св. Прокл постоянно обращает свой взор, и можно без преувеличения сказать, что оно является стержнем всей его жизни и богословия. А поэтому он, несомненно, мог бы без колебаний подписаться под таким определением религии Христовой: «Христианство, взятое в целом, как объективно данная истина и как субъективно усвояемая жизнь, есть таинство — тайна. И когда святые отцы говорят нам, что христианство — это великое таинство (Макарий Великий), или когда мы читаем у них о тайне благочестия (Василий Великий), великом нашем таинстве (Григорий Богослов) или о таинстве христианства (очень часто у Симеона Нового Богослова), то эти выражения не следует обычно прилагать исключительно к одной христианской вере или к одной христианской жизни (отцы не знали такого разделения между верою и жизнию). Таинство христианства — это, с одной стороны, христианская вера вместе с жизнию, а с другой — христианская жизнь по вере; тайна христианства — это живая жизнь во Христе, верою воспринимаемая и деятельно осуществляемая, единая нераздельная духовно-благодатная жизнь, усвояемая, ощущаемая и переживаемая всецелым существом человека, всеми его душевно-телесными силами»[1].

Такое понимание и такое восприятие христианства отчетливо звучит и в четвертой гомилии, также посвященной таинству Домостроительства нашего спасения. Она называется «*О Рождестве Господа нашего Иисуса Христа*» (*CPG* 5803)[2]; датируется проповедь периодом после Ефесского Собора 431 года и, скорее всего, относится к тому

Духовной Академии: Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Ч. I. Сергиев Посад, 1915. С. 551.

[1] Там же. С. 563.

[2] Критическое издание текста и комментарии см.: *Constas N.* Proclus of Constantinople. P. 212–214. Русский перевод: Святаго Прокла, Архиепископа Константинопольского, Слово на Рождество Господа

времени, когда св. Прокл уже занимал Константинопольскую кафедру (434–446 гг.). Констатируется, что данная гомилия Константинопольского предстоятеля находится в зависимости от двух «Бесед» на Рождество Христово, которые принадлежат Феодоту Анкирскому и которые включены в деяния третьего Вселенского Собора[1]; из этих «Бесед» Проклом заимствуется ряд фраз и выражений. Это заметно сразу же: начало проповеди св. Прокла и первой «Беседы» почти тождественны. Гомилия начинается так: «Причина (предмет, повод — ἡ ὑπόθεσις) светла и необычайна. Светла, потому что ввела странное для людей спасение, а необычайна, потому что чадородие препобедило закон естества. Ибо естество не ведает [таким образом] родившей матери, а благодать явила и рождающую, и девство сохранившую; и матерью оно соделало [Деву], и нетление не повредило. О земля незасеянная, произрастившая спасительный плод! О Дева, отверзшая Адаму рай, а скорее Сама преславнее рая! Ведь рай был насажден Богом, а Ты взрастила по плоти Самого Бога». Зачин «Беседы» Феодота таков же: «Радостна и удивления достойна причина настоящего торжества. Радостна, потому что служит источником общего спасения людей; удивления достойна, потому что превышает законы природы; природа никогда не знала родившей девы. Благодать же явила и родившую, и сохранила Деву; соделала Ее матерью и не повредила девства. Ибо благодать сохранила чистоту. О земля незасеянная, произрастившая спасительный плод! О Дева, превзошедшая самый рай сладостей!»

нашего Иисуса Христа // Христианское чтение. 1838. Ч. IV. С. 265–272. Однако следует отметить, что перевод очень некорректен.

[1] Русский перевод «Бесед» см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. I. СПб., 1896. С. 479–495. О самом Феодоте, первоначально бывшем другом Нестория, а затем ставшем его принципиальным противником, см.: *De Nicola A.* Teodoto di Ancira // Dizionario Patristico e di antichita Cristiana. Vol. II. Casale Monferrato, 1983. P. 3399–3400.

Впрочем, используя сочинение Феодота, св. Прокл вполне самостоятелен. «Беседа» анкирского епископа служит ему в качестве «заготовки», из которой он создает оригинальное произведение.

Праздник Рождества Христова дает святителю повод еще раз воспеть Пресвятую Богородицу, применяя характерный для него ряд богатых образов. Так, св. Прокл, в частности, говорит, что Ее утроба стала обширнее всего творения, ибо она вместила «Невмещаемого» (*μὴ χωρούμενος*). Проповедник призывает всех поспешить на праздник: жен, ибо Жена родила Плод Жизни, а не явила (подобно другим женам) отпрыск смерти; дев, потому что Дева родила, не опозорив девства, но, наоборот, запечатлела его нетление; матерей, ибо Дева-Матерь исправила древо преслушания Древом жизни; дочерей, ибо Дщерь воздает за гордыню преслушания прародительницы своим послушанием, и т. д. Господь предстает в гомилии как Пастырь, облачившийся в овечью шкуру тела; диавол же, подобный волку, хотел растерзать Его, но не смог, *ибо плоть Его не видела тления* (Деян. 2, 31). Агнец поразил волка, заставив его изрыгнуть из чрева всех тех, кого он поглотил, подобно тому как кит изрыгнул Иону (Иона. 2, 11). Св. Прокл вновь использует и образ ткацкого станка: взамен истлевшего хитона Премудрость облеклась в хитон тела, который был выткан в девственной ткацкой мастерской. В гомилии присутствует и антииудейская полемика: проповедник пристыжает иудеев, так и не признавших чуда рождения Бога от Приснодевы. Сочинение завершается славословием Господа, Который «на небеси без матери, на земле без отца» (*ἐν οὐρανοῖς ἀμήτωρ ἐπὶ γῆς ἀπάτωρ*)[1].

[1] Ср.: Евр. 7, 3. По словам блж. Феодорита, Владыка Христос «*без матере*, как Бог, потому что рожден от единого Отца; а *без отца*, как человек, потому что родился от единой Матери, то есть Девы» (*Блж. Феодорит Кирский*. Толкование на Послание к Евреям, 7 //

Такова эта проповедь св. Прокла, которая хотя и не является шедевром, но занимает, тем не менее, достойное место в истории древнецерковной гомилетики.

Следующая (пятая) проповедь св. Прокла надписывается *«Похвальное слово святой Деве и Богородице Марии* (*CPG* 5804)[1]. Она связана с установлением торжественного всенародного праздника в честь Богородицы в Константинополе, но какой это был праздник, установить трудно (предполагается, что Благовещение); время произнесения также неясно, но, скорее всего, до занятия св. Проклом Константинопольской кафедры. Начинается она со сравнения праздников в честь святых с блистанием звезд, которые проливают свой свет на весь мир. Так и со святыми: хотя останки их погребены в каком-либо одном месте, их сила под небесами не ограничена. Далее проповедник перечисляет этих святых, начиная с Авраама и кончая Иезекиилем. Каждый из святых славен чем-либо одним: Авель — жертвою, Моисей — как законодатель, Мелхиседек — как образ Христа, Исаия — как богослов[2] и т. д. Однако все эти добродетели ветхозаветных

Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 535).

[1] Критическое издание текста: *Constas N.* Proclus of Constantinople. P. 245–272. Русский перевод: Похвальное слово Пресвятой Богородице св. Прокла, архиепископа Константинопольскаго // Избранные слова святых отцев в честь и славу Пресвятой Богородицы. М., 1885. С. 9–13.

[2] По поводу этого обозначения см. замечание св. Кирилла Иерусалимского, объясняющего известный момент Литургии: «Поминаем же и Серафимов, которых Духом Святым видел Исаия, стоящих окрест Божия Престола и двумя крыльями закрывающих лице, двумя же ноги, а двумя летающих и восклицающих: *Свят, Свят, Свят Господь Савао*ф (Ис. 6, 2–3). И для того преданное нам от Серафимов богословие еще повторяем, да соделаемся причастниками песнопения купно с предмирными воинствами» (*Свт. Кирилл Иерусалимский.* Поучения тайноводственные. 5, 6 // *Святитель Кирилл,*

святых не идут ни в какое сравнение с Богородицей Марией, ибо они видели [Христа] «в гаданиях» (*ἐν αἰνίγμασι*), а Она носила во чреве Воплотившегося. И вообще, ничто в мире не может сравниться с Богородицей. Как говорит св. Прокл, «чрез Нее блаженны все жены: женский пол больше не подлежит проклятию. Ева уврачевана, жена египетская приведена в молчание (см. Быт. 39, 7–18), погребена Далида[1], забыта Иезавель и не поминается более (естественно, в одиозном смысле) Иродиада. Теперь лик (*ὁ κατάλογος*) жен возбуждает одно только удивление: Сарра прославляется, — прославляется как нива, произрастившая народы, Лия величается и т. д. Паче же всех жен восхваляется Дева Мария, о Которой сказано: *Благословенна Ты в женах* (Лк. 1, 28) и Которая одна понесла искупление мира (*ἡ μόνη τὸ κοσμικὸν βαστάσα λύτρον*) и одна уврачевала печаль Евы». Таково вкратце содержание этого «Похвального слова», в котором св. Прокл еще раз, пользуясь канонами жанра «энкомий», поэтично воспел Пресвятую Богородицу. Примечательной чертой этого энкомия является то, что Дева Мария рассматривается здесь преимущественно в контексте ветхозаветной святости, хотя проповедник, с другой стороны, не ограничивается одним таким контекстом, намечая перспективу Нового Завета и Церкви Христовой, ибо Дева родила Еммануила, о Котором предвозвестил пророк Исаия (Ис. 7, 14). По словам Константинопольского предстоятеля, этот пророк «заградил уста иудеям. *С нами Бог* — и заблуждение уничтожено. *С нами Бог* — и обрезание уничтожено... *С нами Бог* — и церкви наполняются людьми (*ἐκκλησίαι*

Архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 335).

[1] Эта фраза (*τέθαπται ἡ Δαλιδὰς*) предполагает, скорее всего, что женское коварство, погубившее Самсона (Суд. 16, 8–21), изглажено Пречистой Богородицей.

στενοχωροῦνται)». Поэтому в этом случае вполне уместны слова В.Н. Лосского: «Только через Церковь ветхозаветная святость сможет получить в будущем свое завершение — то совершенство, которое было закрыто, оставалось недоступным человечеству до пришествия Христа. Та, Которая была избрана, чтобы стать Матерью Бога, представляла, несомненно, вершину ветхозаветной святости. Если св. Иоанн Предтеча назван "самым великим" до Христа, то это потому, что величие Всесвятой принадлежит не только Ветхому Завету, в котором Она пребывала сокровенной и не была явлена, но и Церкви, в которой Она явлена во всей полноте, и Ее ублажают *все роды* (Лк. 1, 48)»[1].

В рассмотренных пяти гомилиях проявляются характернейшие черты и стиля проповедничества св. Прокла, и его богословия, которые в основном повторяются в прочих проповедях святителя. Безусловно, в своих гомилиях святитель проявляется как достаточно яркий догматист, но не догматист, так сказать, «сухо-ученого» стиля, а как подлинно православный мыслитель, для которого догматика есть сама жизнь православного христианина, — жизнь, в которой ум, сердце, душа и дух неотделимы друг

[1] *Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 327. Далее этот богослов рассуждает так: «Она представляет вершину святости, когда-либо достигнутой до пришествия Христа, в условиях Ветхого Завета, кем бы то ни было из потомков Адама. Она пребыла без греха под всеобщей властью греха, осталась чистой от всякого соблазна в человечестве, порабощенном князю века сего. Для служения особому плану Божию Она не была поставлена превыше истории; но именно в цепи исторических событий, в общей судьбе людей, ожидавших спасения, Она осуществила Свое исключительное призвание. И тем не менее, если в личности Богоматери мы видим вершину ветхозаветной святости, этим еще не ограничивается личная Ее святость, ибо Она превзошла и все вершины святости новозаветной, осуществив величайшую святость, какой может достигнуть Церковь» (Там же. С. 330).

от друга и питают друг друга. Будучи к тому же еще и одаренным писателем, тонко чувствующим саму стихию слова, он умеет глубинные богословские интуиции облачать в живую и сочную словесную ткань. Поэтому св. Прокла можно считать одним из ярких представителей святоотеческого богословия эпохи «золотого века патристической письменности».

РАЗДЕЛ II
ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ, БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ В VI ВЕКЕ



ЖИЗНЬ И ТРУДЫ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО (ДВОЕСЛОВА)[1]

1. Эпоха и жизнь

Время, в которое жил св. Григорий (ок. 540–604), было одним из самых печальных и скорбных периодов в истории христианского Запада, особенно в истории Италии[2]. Хотя император Юстиниан Великий, вдохновляемый идеей восстановления былого могущества Римской империи, в ряде продолжительных и изнурительных кампаний сумел отвоевать у остготов и вандалов некоторые западные области[3], «но несмотря на эти громадные успехи, разница между замыслами Юстиниана и действительными результатами была очень значительна: Западную Римскую империю в ее целом ему возвратить не удалось»[4]. Нашествие новых варваров, лангобардов, в 569 году во многом свело на нет все завоевания Юстиниана в Италии. К этому

---

[1] Публикуется по: *Свт. Григорий Великий, Двоеслов.* Избранные творения. М., 1999. С. I–LIII.

[2] См.: *Richards J.* Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great. London, 1980. P. 4–24; *Markus R.A.* Gregory the Great and His World. Cambridge, 1997. P. 3–8.

[3] См.: *Успенский Ф.И.* История Византийской империи VI–IX вв. М., 1996. С. 268–290.

[4] *Васильев А.А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998. С. 201.

добавились и многочисленные эпидемии (моровая язва и пр.), постоянно опустошавшие страну, в результате чего численность ее населения резко снизилась, а хозяйственная жизнь была близка к окончательному развалу. Естественно, что все эти бедствия захватили непосредственно и Рим — некогда столицу мира, а в VI веке уже полуопустошенный город, сполна испивший чашу мерзости запустения. Один русский медиевист яркими красками описывает скорбное положение Италии и самого Рима в этот период: «Готские цари, чтобы удержать в повиновении столицу, брали многочисленных заложников; но население, ненавидевшее еретиков-варваров, тянуло к православной Византии, и заложники гибли. Так, один раз были избиты все сенаторы, в другой готы казнили триста молодых людей из самых знатных фамилий. Тем не менее Рим то по охоте, то поневоле предавался византийцам, которые бывали не раз вынуждены возвращать его готам. Начинались новые невероятные репрессалии. Тотила, например, избил значительную часть населения, а остальных жителей вывел из города и разместил по тюрьмам в Кампании, так что в мировой столице сорок дней бродили одни только волки. К бедствиям войны присоединились ужасы голода и чумы, которые тянулись и после падения Остготского королевства. Византийское правительство с презрением относилось к воссоединенной Италии; солдаты хозяйничали в ней, как во вновь покоренной стране; чиновники во время голода искусственно повышали цены на награбленные съестные припасы. Италия переживала неописуемые страдания, которые в короткое время отняли у нее целую треть населения. Тем не менее ей предстояли еще новые бедствия: тринадцать лет спустя после падения Остготского королевства в Италии появились лангобарды. Это были самые дикие из всех варваров. Одна их наружность внушала ужас. Обритая сзади голова, спереди длинные космы волос, соединяющиеся с бородой

и падающие на щеки, окрашенные в зеленый цвет, приводили в трепет запуганное население. Данному виду соответствовали и нравы. Вожди лангобардов были свирепые ариане, а многие из воинов оставались еще язычниками; православное население Италии было одинаково ненавистно и тем и другим. Ариане разграбляли церкви, вырезали священников, и в особенности монахов, и загоняли в леса верующих; язычники в одном месте убили сорок крестьян за то, что они отказались вкусить освященного (то есть идоложертвенного. — *А. С.*) мяса, в другом заре-зали четыреста пленных, которые не хотели поклоняться голове жертвенной козы. Христианские поля опустошались без всякой пощады; не успевшие оправиться города подвергались новым и более ужасным опустошениям, и в Италии твердо упрочивается верование, что с концом столетия наступит и кончина мира, потому что все бедствия, которые, по Евангелию, должны предшествовать этому событию, казалось, уже осуществились»[1].

Естественно, что такое положение вещей отнюдь не способствовало процветанию культуры и христианского просвещения. И тем не менее они продолжали существовать, ибо в конце V — начале VI века на Западе еще можно встретить значительное число серьезных богословов, вдумчивых мыслителей и талантливых писателей. К ним, например, принадлежал папа Геласий I, обладающий широкими познаниями в богословии, библейской экзегезе и юриспруденции, а также блестяще владеющий языком и отличающийся отточенным стилем[2].

Выдающейся личностью был и Фульгенций Руспийский (462–527), которого архиепископ Филарет

[1] *Корелин М.С.* Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб., 1901. С. 18–19.

[2] См.: *Ullman W.* Gelasius I. (492–496). Das Papstum an der Wende des Spätantike zum Mittelalter. Stuttgart, 1981. S. 162–163.

называет «последним светозарным отблеском великого светильника, погасшего в следующем веке, — церкви Африканской»[1]. Отпрыск знатного карфагенского рода, получивший прекрасное образование, он отказался от роскошной и комфортной жизни аристократа, принял иноческий постриг и стойко нес иго Христово до самой кончины, претерпев многие скорби и гонения от воинствующих варваров-ариан. В своем миросозерцании Фульгенций следовал преимущественно за блж. Августином, прослыв даже как «сокращенный Августин» («*Augustinus abbreviatus*»), хотя, развивая взгляды этого отца Церкви, проявлял достаточную самостоятельность, например, в области христологии[2].

Нельзя не назвать и имени Боэция (480–525), которого еще Лоренцо Валла определил как «последнего римлянина и первого схоластика». Всесторонний эрудит, он проявил себя во многих областях просвещения, создав, среди прочего, и стандартные учебники по математике и музыке для позднейших средневековых школ[3]. Изысканный диалектик, Боэций и богословие стремился препарировать в жесткой и сухой схеме логических категорий. Приняв участие в догматических спорах своего времени и написав четыре богословских трактата[4], он и догматические проблемы решал как математические задачи, обращая глав-

[1] *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. III. М., 1996. С. 106.

[2] См.: *Diesner H.-J.* Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker. Stuttgart, 1966. S. 9–59; *Nisters B.* Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe. Münster, 1929. S. 18–57.

[3] См. общую характеристику Боэция в кн.: *Chadwick H.* Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxford, 1981. P. XI–XIII.

[4] Всего Боэцию приписывается пять таких трактатов, но подлинность одного из них подвергается сомнению. См. перевод этих трактатов и анализ их в кн.: *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты / Под редакцией Г.Г. Майорова. М., 1990. С. 145–189, 374–391.

ное внимание на четкую дистанцию основополагающих понятий («лицо», «субстанция» и пр.) и выяснение их корректных соотношений[1]. Поэтому пафос этих трактатов состоял «не в доказательстве истин веры, а в поиске понимания. Понимание же может базироваться на логике, которая для "последнего римлянина" есть прежде всего логика Аристотеля»[2]. Этим принципом и руководствовался Боэций, признавая христианские догматы неким само собою разумеющимся постулатом для рефлексирующей мысли, которая для него была центральной осью всего человеческого бытия. Не случайно, что подобный «логицизм» нашел самый живой отклик на Западе в период становления и расцвета здесь схоластики, воспитанной и взращенной во многом на трудах Боэция[3].

Близким по духу Боэцию, хотя и сильно отличающимся от него по психологическому типу, являлся Кассиодор (ок. 485–580) — писатель не без таланта, но не мыслитель, а, скорее, просветитель[4]. Личностью он был удивительной: для него «было в высшей степени свойственно умение ладить с людьми и находить компромиссный выход из любого положения. Он стремился примирить Италию с Византией, историю "непобедимого" Рима с историей

---

[1] См.: *Schurr V.* Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen». Paderborn, 1935. S. 14–104.

[2] *Уколова В.И.* «Последний римлянин» Боэций. М., 1987. С. 81.

[3] Ср. характеристику: «Прилежное и ревностное изучение диалектики в христианских школах приводило неоднократно к тому, что диалектику переоценивали, полагая, что с помощью ее одной можно решать глубочайшие вопросы. Даже тайны христианской веры не оставались для нее неприкосновенными. Для выяснения их почти не пользовались Священным Писанием и учением Церкви, а подвергали их диалектической обработке и добытые таким образом результаты признавали безусловно верными» (*Штёкль А.* История средневековой философии. СПб., 1996. С. 105).

[4] О нем см.: *Labriolle P., de.* Histoire de la littérature latine chrétienne. Paris, 1924. P. 673–677.

варварского народа, ортодоксальных христиан с арианами, языческое знание со Священным Писанием. Этим в значительной степени объясняется не имеющий аналогов факт его почти сорокалетнего пребывания на вершинах власти, в течение которого он оставался необходимым всем остготским королям»[1]. После падения остготского королевства Кассиодор в своем поместье «Виварий» создал школу-монастырь, послужившую образцом для многих средневековых монастырей. Здесь, кроме собственно школы, была хорошая библиотека и скрипторий. Обитель Кассиодора стала своего рода «исследовательской общиной», в которой интеллектуальный труд рассматривался в качестве одного из главных послушаний: монахи изучали Священное Писание и толковали его, переписывали книги, переводили греческих авторов (как церковных, так и языческих), постигали различные практические знания, например в области медицины, математики и пр. Поэтому Кассиодор, по характеристике В.И. Уколовой, представляется как «человек новой формации, он не хранитель, не передатчик достижений древних, не "последний страж античной культуры", как его иногда называют. Он менее всего страж, он активный деятель, разумный и дальновидный создатель новой культуры, выбравший, как рачительный хозяин, из предшествовавших достижений материал, необходимый для созидания»[2].

Однако эта рафинированная «культура книжности», представленная Боэцием и Кассиодором, которая носила на себе еще много родимых пятен утонченного язычества, была маленьким островком среди разбушевавшейся стихии исторических катаклизмов. С ней св. Григорий Великий если и соприкасался, то чисто внешним образом. Вся

[1] *Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего Средневековья (конец V — середина VII века). М., 1989. С. 82.

[2] Там же. С. 115–131.

жизнь и все миросозерцание его направлялись по руслу совсем иного типа культуры — культуры аскетического подвига, молитвенного труда и тайнозрительного созерцания Бога. Ибо он «принадлежал к числу знаменитейших подвижников-аскетов Запада. Как в тиши монастырского уединения, среди братий, отрекшихся от себя и от мира, отдавших все свои духовные, умственные и нравственные силы на служение Богу, так и в деятельной многосторонней жизни римского первосвященника неуклонно оставался он верен началам истинно христианского подвижничества, высший образец которого он находил в жизни святого апостола Павла... и в подвигах св. Бенедикта Нурсийского, законоположника иноческой жизни на Западе... Любовь к монастырю, сделавшая его одним из величайших организаторов монашества на Западе, строгое до суровости соблюдение монашеских требований и обетов в отношении к себе и другим, несмотря на то что сам он крайне слаб здоровьем, восторженно-созерцательная духовная сосредоточенность, постоянное и глубокое проникновение умом и сердцем в тайны веры, в тайны высшего духовного ведения — вот отличительные характеристические черты его личности»[1].

Сын богатого римлянина, св. Григорий рос в семье, отличающейся глубоким благочестием и искренней религиозной настроенностью; особенно сильное влияние на формирование личности святителя оказала его мать[2].

---

[1] *Пономарев А.* Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении: Опыт исследования памятников христианской агиологии и эсхатологии. СПб., 1886. С. 1.

[2] «Имя Сильвии (так звали мать Григория) должно стоять в истории рядом с именами Нонны, Анфусы, Моники и других благочестивых жен, в своих детях воспитавших великих служителей Церкви. Нонна своего сына Григория Назианзина от рождения посвятила на служение Богу и своим влиянием сделала его первым поэтом христианской меланхолии и дала ему то созерцательное направление, которое было в нем

Вообще традиции семьи были исконно христианскими: папа Феликс III (483–492) являлся предком св. Григория, папа Агапит (535–536) — одним из родственников; три тетки стали инокинями. Родители его, будучи людьми состоятельными и влиятельными, дали сыну вполне приличное классическое образование (в которое, однако, не вошло обучение греческой словесности)[1]. Его достаточно высоко ценил св. Григорий, ибо впоследствии говорил, что «если мы не знаем мирской науки, то мы не способны проникнуть и в глубину Священного слова»[2]. Однако эту мирскую науку он всегда рассматривал как служанку «науки священной». Войдя в пору мужества, св. Григорий, вероятно, стал заметной личностью в Риме, ибо около 573 года его назначают на высокую должность префекта города. Свои обязанности он, судя по всему, исполнял

так плодотворно для веры в век арианских волнений; Анфуса в Иоанне Златоусте воспитала неподражаемого защитника бедных и слабых, Моника старалась укрощать бурные порывы страсти в пылкой душе Августина и своими материнскими заботами о привлечении его в послушание веры и добродетели и о рождении его для вечного спасения полагала начало для позднейшего благоприятного поворота в его жизни. И св. Григорий Двоеслов первее всего при посредстве горячей материнской любви питал свою душу из родника веры и святости христианской, и эта любовь дала ему и крепость твердого добродетельного настроения, и мягкость сострадательного чувства, и ту нежную впечатлительность ко всем переменам и внешнего и внутреннего мира, с какою является Григорий на всех поприщах, во всех обстоятельствах своей жизни» (*Певницкий В.* Св. Григорий Двоеслов — его проповеди и гомилетические правила. Киев, 1871. С. 29–30).

[1] Вообще знание греческого языка на латинском Западе в течение V–VI веков почти полностью исчезло, даже в самой высшей «церковной элите»; Кассиодор и его кружок эрудитов представляли редчайшее исключение. См.: Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Ed. par A. Fliche et V. Martin. T. 4. De la mort de Théodose à l'eléction de Grégoire le Grand. Paris, 1937. P. 570–572. Позднее св. Григорий, будучи в Константинополе, приобрел, вероятно, достаточно хорошее знание разговорного греческого языка, хотя писать на нем так и не научился.

[2] См.: *Richards J.* Op. cit. P. 26–29.

добросовестно и хорошо, однако многочисленные административные хлопоты и суета обыденных дел тяготили душу молодого префекта. Сердце св. Григория впервые стала терзать дисгармония между жизнью созерцательной (*vita contemplativa*), к которой он чувствовал внутреннее призвание, и жизнью деятельной (*vita activa*), узы которой накладывали на него жизненные обстоятельства; разлад этот продолжался вплоть до кончины святителя[1]. Стремясь преодолеть этот разлад, он после смерти отца решает посвятить себя целиком Богу и вступает на иноческую стезю (ок. 574–575 гг.). В шести оставшихся ему по на-

[1] Сама дихотомия жизни созерцательной (обычно ассоциирующейся с философией) и жизни деятельной (практической) восходит к глубинной античной традиции. См.: *Markus R.A.* The End of Ancient Christianity. Cambridge, 1990. P. 183–197. Впрочем, данная дихотомия далеко не всегда принимала форму антитезы. Яркий пример тому Филон Александрийский. Ибо «отдавая всегда предпочтение и ставя выше жизнь созерцательную, Филон в то же время не отвергает и жизни практической. Та и другая жизнь в известном смысле равноценны: сначала нужно упражняться в жизни деятельной и в ней достигнуть совершенства, а потом уже перейти к жизни созерцательной. Поэтому-то Филон отрицательно относится не к жизни практической как таковой, а лишь к *ненормальностям* ее и тем лицам, которые *безраздельно* отдаются этой жизни, забывая, что она только необходимая ступень к жизни созерцательной. Точно так же Филон не отвергает и этой последней; он восстает не против созерцания и уединения, а против тех, кто, поспешно и необдуманно оставляя практическую деятельность, *прямо и без достаточной подготовки* переходит к созерцанию» (*Иваницкий В.Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 103). Эту идею Филона о должном соотношении жизни «практической» и «теоретической», как необходимых этапов духовного преуспеяния (при подчинении первой интересам второй), во многом усвоил Ориген. Во многом к ней был близок и св. Григорий Двоеслов (см. ниже). В позднейшей христианской культуре (начиная со свв. Григория Богослова и Григория Нисского) жизнь созерцательная стала тесно связываться с монашеским житием. См.: *Évagre le Pontique.* Traité pratique ou le Moine. T. I / Ed. par A. Guilaumont et C. Guillaumont // Sources chrétiennes. № 170. Paris, 1971. P. 42–46.

следству сицилийских поместьях св. Григорий учреждает монастыри; еще одну обитель (монастырь св. Андрея) он основывает в своем доме в центре Рима — здесь он сам становится иноком, старательно исполняя все послушания. Наконец, как казалось, он обрел то, к чему так ревностно стремился и что постоянно алкал: покоя и тишины для молитвенных созерцаний.

Однако Промысл Божий по-своему управлял жизнью св. Григория: приблизительно в 578 году он призывается на церковное служение в качестве одного из семи римских диаконов, а затем отправляется (примерно через год) в Константинополь как папский апокрисиарий[1]. В восточную столицу он взял вместе с собой несколько монахов из своего Андреевского монастыря вместе с настоятелем его Максимианом, а поэтому ритм жизни св. Григория здесь мало чем отличался от римского. «В Константинополе, когда официальное положение ставило его в близкие отношения ко двору и избранному обществу, многие заискивали его знакомства; но он отвечал на эти заискивания добродушною осторожностию, сдерживавшею желание завязать с ним непосредственные сношения. В своем доме он любил видеть немногих людей, известных ему со стороны своего благочестивого настроения, между которыми особенно сблизился с ним Леандр, епископ Испанский, бывший в Константинополе доверенным лицом вестготского короля. Назидательные беседы с благочестивыми людьми о чудесах веры и подвигах добродетели были для него главным развлечением, какого он искал на досуге от забот, возложенных на него званием, и какому предавался с полною, открытою душою»[2]. В Константинополе св. Григорий завязал дружбу и с пребывающим здесь в ссылке Антиохийским

[1] Своего рода посол, полномочный представитель.

[2] *Певницкий В.* Указ. соч. С. 39.

патриархом Анастасием I — довольно видным богословом того времени[1]. Естественно, что более или менее тесные связи установились у него и с другими влиятельными церковными и государственными лицами Византии, что впоследствии, когда св. Григорий стал папой, сыграло немаловажную роль. В византийской столице св. Григорию пришлось участвовать и в догматическом споре с Константинопольским патриархом свт. Евтихием, касающемся проблемы воскресших тел[2]. Сам св. Григорий позднее передает суть дискуссии следующим образом: свт. Евтихий считал, что после воскресения наше тело будет неосязаемым, тоньше ветра и воздуха (*corpus nostram in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, uentis aeraque subtilius*). Возражая патриарху, св. Григорий отстаивал осязаемость тела после воскресения, основываясь на том тезисе, что следует различать одну плоть — соответствующую природе (*aliter caro dicitur juxta naturam*) и другую — соответствующую грехопадению или тлению (*aliter juxta culpam, uel corruptionem*): в Царстве Небесном мы обретем первую, обладающую осязаемостью, но не имеющую страстных желаний и нетленную[3]. Император Тиверий II вмешался

[1] См.: *Weiss G.* Studia Anastasiana I. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I von Antiochien (559–598). München, 1965. S. 34–41. О значении Анастасия в христологических спорах VI века см. нашу статью: *Сидоров А.И.* Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского. К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // Byzantinoslavica. T. L, fasc. 1. 1989. P. 24–32; см. наст. изд. с. 352–367.

[2] Об этом споре см.: *Duval Y.-M.* La discussion entre l'apocrisiaire Grégoire et le patriarche Eutychios au sujet de la résurrection de la chaire // Grégoire le Grand / Ed. par J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi. Paris, 1986. P. 129–158.

[3] Св. Григорий еще сообщает, что вскоре после дискуссии Евтихий заболел и умер, но перед смертью отрекся от своих ошибочных мнений. См.: *Grégoire le Grand.* Moralia sur Job. T. III / Ed. par A. Bocognano // Sources chrétiennes. № 212. Paris, 1974. P. 434–438.

в этот спор и стал на сторону св. Григория: сочинение Евтихия, в котором тот излагал свои взгляды, велено было сжечь[1]. Твердые православные убеждения св. Григория и его подвижническая жизнь привлекли к нему сердца многих людей в византийской столице; в сановных и аристократических кругах ее он для многих стал духовником, мудро окормляя своих чад[2].

Примерно в 585–586 годах св. Григорий отзывается из Константинополя и возвращается в Рим. Он обретает покой в своем монастыре, целиком отдавая себя молитве, созерцанию, чтению и толкованию Священного Писания. Это был один из самых лучших и благодатных периодов в жизни святителя. Впоследствии он с ностальгией вспоминал о нем: «Теперь душа моя скорбит оттого, что неприятности лежащих на мне дел вызывают в ней воспоминания о прежней моей монастырской жизни; о той жизни, когда она умела управляться со всеми случайностями, возвышаться над скоропреходящим, потому что мысль ее была постоянно устремлена к небесному; когда даже и узы плоти не могли служить для нее препятствием вести жизнь созерцательную, ибо самая смерть, которая почти для каждого есть страшилище и ужас, была для нее вожделенна как переход к жизни, как воздаяние за подвиги. А теперь, по долгу пастырского служения, я должен заниматься делами мирскими и, оставив прежнюю прекрасную жизнь, осквернять свою душу тиною земных попечений. Ибо как скоро, по снисхождению к другим, внимание души начнет рассеиваться по внешним предметам, тогда, несомненно, и самое сильное влечение к предметам духовным будет в ней слабеть. По этому я и соображаю,

[1] См.: *Кулаковский Ю.* История Византии. Т. III. СПб., 1996. С. 335.

[2] В частности, он тесно сблизился с семьей императора Маврикия, став даже крестным отцом его старшего сына. См.: *Markus R.A.* Gregory the Great. P. 11–12.

что я приобретаю и что потерял. И соображая свои потери, вижу, что потерял важнее того, что имею»[1]. Как показали дальнейшие обстоятельства жизни св. Григория, эта ностальгия по тишине монастырской обители была вполне оправдана.

В 590 году умирает от эпидемии папа Пелагий II, и св. Григорий, по единодушному избранию народа, занимает осиротевший престол Римского первосвященника. Он пытался сопротивляться такому избранию: хотел тайком уйти из Рима, надеялся, что император Маврикий не утвердит его избрания, но все было напрасно: тяжкое бремя архипастырского служения легло на его плечи. В одном из своих посланий, датирующемся началом этого служения, св. Григорий писал, что «под видом епископата» его опять возвратили в век сей (*sub colore episcopatus ad saeculum sum reductus*) и погрузили в такие земные заботы, каких не было у него и в мирской жизни, а потому он потерял радость своей «исихии» (*quietis mea gaudia perdidi*) и, будучи внешне возвышен, внутренне пал долу (*intus corruens ascendisse exterius videor*)[2]. Искренние жалобы и скорбное настроение нового папы, помимо его личного психологического настроя, легко объяснимы и объективными обстоятельствами: на него были возложены не только архипастырские обязанности, но и тяготы светского правителя, которые были почти неподъемными. Ибо в конце VI века Рим оказался между молотом и наковальней в борьбе между ромеями и лангобардами за владычество

[1] Святого отца нашего Григория Двоеслова, епископа Римского, Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. М., 1996. С. 8–9. Об этой ностальгии, как характерной черте личности св. Григория, см.: *Batiffol P.* Saint Grégoire le Grand. Paris, 1928. P. 55.

[2] См.: *Grégoire le Grand.* Registre des lettres. T. I, 1 / Ed. par P. Minard // Sources chrétiennes. № 370. Paris, 1991. P. 72. То же самое настроение рефреном проходит и в другом послании св. Григория: Ibid. P. 86.

над Пиренейским полуостровом[1]. Св. Григорию, чтобы хоть как-то защитить свою паству, пришлось вести тонкую политическую игру и, в обход равеннского экзарха Романа, стараться заключить мир с лангобардами, страшной угрозой нависшими над Римом и опустошавшими всю Италию. Это вызвало неудовольствие императора Маврикия, приславшего папе резкое письмо, на которое тот ответил с достоинством и сдержанностью. В конечном итоге усилия св. Григория увенчались успехом, и это имело далеко идущие последствия. По словам одного русского историка, «империя была слишком мало внимательна к тому важному явлению, которое происходило теперь в Италии. На основании духовного авторитета и при помощи остатков старой национальности здесь полагались основания новой общественной власти. Еще никем не признанная, еще сама не довольно сознавая свое новое значение, она уже далеко вокруг себя простирала свое действие. В то время как экзарх, стесненный обстоятельствами, более и более сокращал свою деятельность в пределах подлежащей ему области, авторитет римского престола распространял свое влияние даже за пределы экзархата. Под этим влиянием разделенная Италия опять начинала находить некоторое единение. Начинали с того, что признавали духовный авторитет Римского престола, оканчивали тем, что не отвергали и некоторого правительственного надзора с его стороны»[2].

Однако эта политическая роль, навязанная св. Григорию исторической ситуацией, была лишь одной из многих его обязанностей[3]. В них входили и управление боль-

[1] См.: *Musset L.* Les Invasions. Les vagues germaniques. Paris, 1965. P. 138–147.

[2] *Кудрявцев П.* Судьбы Италии от падения Западной Римской империи до восстановления ее Карлом Великим. Обозрение остгото-лангобардского периода италиянской истории. М., 1850. С. 166.

[3] Подробно см. предисловие к указанному изданию его писем: *Grégoire le Grand.* Registres des lettres. T. I, 1. P. 7–23.

шим количеством имений (патримоний), принадлежащих Римской церкви: организовав четкую систему этого управления, святитель явил себя блестящим администратором и тщательно следил за тем, чтобы в этой системе отсутствовали нарушения строгой законности. Причем «ввиду богатств, собирающихся в церкви с ее владений и от пожертвований христиан, св. Григорий внушал всем дело благотворения и разъяснял клиру, что его обязанность — заботиться о вдовах, сиротах и бедных»[1]. Кроме того, ему приходилось заботиться и о том, чтобы вся Италийская церковь действовала как слаженный и здоровый организм. Попечение о единстве ее (и вообще западной Церкви в целом) также было одной из главных забот св. Григория. В связи с этим важным вопросом являлся вопрос об исцелении так называемой «аквилейской схизмы», возникшей вследствие осуждения «трех глав» на Пятом Вселенском Соборе 553 года: многие западные епископы и клирики (особенно на севере Италии) не приняли такого решения Собора и прервали общение с папой Вигилием (а потом Пелагием), подписавшимся, хотя и под сильным давлением, под ним[2]. Тяжкое наследие этой схизмы досталось св. Григорию, и путем многих усилий и мудрой дипломатии ему удалось почти полностью преодолеть ее. Старый раскол донатистов также принес ему немало хлопот, и здесь опять папа добился определенного успеха, подчинив своему влиянию (хотя далеко не полностью) и Североафриканскую церковь[3]. С таким же дипломатическим искусством и богословским тактом, но достаточно решительно св. Григорий нейтрализовал и первую на Западе иконоборческую попытку, свя-

[1] *Певницкий В.* Указ. соч. С. 53–54.

[2] См.: *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 427–431.

[3] См.: *Предтеченский С.* Развитие влияния папскаго престола на дела западных Церквей до конца IX в. Казань, 1891. С. 93–99.

занную с именем марсельского епископа Серена, который приказал убрать из храмов и уничтожить иконы[1]. Помимо того, миссионерская деятельность также была постоянно в центре внимания святителя: он приложил немало стараний к обращению в Православие лангобардов; с его именем связана широкая кампания по христианизации англо-саксов (которая как бы наложилась новым слоем на имевшуюся уже в Англии Кельтскую церковь)[2]. Если к этому добавить еще постоянное и неутомимое попечение св. Григория о словесных овцах, врученных ему Господом, которое сделало его одним из лучших архипастырей среди римских первосвященников[3], то можно, хотя бы и с очень приблизительной полнотой, представить обширнейшее поле деятельности, выпавшее на долю святителя.

При всем этом он не перестал быть монахом, ибо св. Григорий «и на высоком посту правителя Церкви не оставил своих аскетических стремлений. Что возможно

[1] См.: *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1996. С. 74–75. Позиция самого св. Григория (иконы заменяют неграмотным книги) вообще была характерна для латинского Запада (позднее ее отразил и папа Адриан), где отсутствовали попытки увязать иконопочитание с догматикой. См.: *Ostrogorsky G.* Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung // Seminarium Kondakovianum. T. VI. Praha, 1933. P. 78–79.

[2] См.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D. N. Y., 1989. P. 314–321; рус. пер.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 229–233. Правда, посланник св. Григория, Августин, повел себя весьма нетактично по отношению к кельтам-христианам, ибо, «распространяя христианство среди язычников-саксов, Августин употреблял все усилия к тому, чтобы побудить бриттов-христиан, первоначальных обитателей Великобритании, оставить свои церковные обычаи, отличные от обычаев Римской церкви, и подчиниться в церковном отношении папе». Жесткая и нетерпимая позиция Августина послужила поводом к раздуванию вражды между саксами и бриттами. См.: *Предтеченский С.* Указ. соч. С. 146–148.

[3] См.: Handbuch der Kirchengeschichte / Hrsg. von K. Baus, H.-G. Beck, E. Ewig, H.J. Vogt. Bd. II, 2. Freiburg; Basel; Wien, 1975. S. 208.

было для него из аскетического подвига в его положении, то он старался выполнять со всем усердием: он вел жизнь самую скромную, простую и воздержанную, несмотря на огромные богатства своей кафедры, и гнал из своей близости все светское и всякий вид роскоши. Он не хотел даже, чтобы светские служители были свидетелями его домашней жизни, и старался ввести в практику жизни то, чтобы у епископа служителями были только люди духовные, которые бы своим видом уже напоминали ему о его призвании и сходились с ним в своих чувствах. Домашними приближенными людьми у него были благочестивые клирики и диаконы вроде диакона Петра, с которыми он делил часы молитвы и входил в беседы о предметах, занимавших религиозные души»[1]. Поэтому, как у истиннейшего монаха, одной из определяющих черт его личности было подлинное смирение. Один рассказ блж. Ионна Мосха весьма показателен в этом плане. Он передает повествование аввы Иоанна Персидского, которое гласит: «Я ходил в Рим на поклонение гробам святых апостолов Петра и Павла. Однажды я стоял в городе и увидел, что идет папа Григорий и что ему придется проходить мимо меня. Я решился поклониться ему. Заметив мое намерение, каждый из свиты, один перед другим, говорил мне: "Авва, не кланяйся!" Но я не понимал, почему это, и считал вовсе неприличным не поклониться папе. Когда папа приблизился ко мне, заметив мое намерение поклониться ему, — говорю как перед Богом, братия! — папа первый бросился предо мною на землю и не прежде встал, как я первый стал на ноги. И облобызав меня с великим смиренномудрием, из своих рук дал мне три номисмы[2] и приказал дать мне кусуллий[3] и все нужное. Я прославил Бога,

[1] *Певницкий В.* Указ. соч. С. 44.

[2] Номисма или солид — золотая монета (ок. 4 г золота).

[3] Вид одежды.

даровавшего ему такое смирение, милосердие и любовь ко всем»[1]. И когда св. Григорий вступил в спор с Константинопольским патриархом Иоанном Постником по поводу употребления тем титула «вселенский» (патриарх), считая, что архипастырю прилично величаться лишь одним титулом: «раб рабов Божиих» (*servus servorum Dei*), то он высказал глубинную и самую основную интенцию своей личности[2]. Святитель действительно был «рабом рабов Божиих» (выражение, восходящее к блж. Августину), и таковым он остался в памяти церковного Предания.

2. Свт. Григорий Двоеслов как церковный писатель и богослов

Среди западных христианских писателей «классического периода» святоотеческой письменности (простирающегося примерно до начала VIII века) св. Григорий, завершающий этот период, был одним из самых плодовитых. Его, конечно, нельзя сравнивать по многогранности и яркости литературного таланта, например, с блж. Августином, но со св. Амвросием Медиоланским он вполне сравним. Среди творений св. Григория на первое место, по значимости и по хронологии, следует поставить «*Изъяснение Книги Иова*» (или «*Моралии на Иова*»). Это сочинение посвящено уже упоминавшемуся епископу Леандру Севильскому

[1] *Блж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. 151 // Луг духовный. Творение блаженнаго Иоанна Мосха. Сергиев Посад, 1915. С. 180–181.

[2] Впрочем, следует отметить, что св. Григорий не понял того смысла, который на греческом Востоке вкладывался в обозначение «вселенский», ибо этот титул нисколько не умалял апостольского и нравственного авторитета Старого Рима. См.: *Meyendorff J.* Op. cit. P. 305; рус. пер.: С. 223–224. К тому же этот титул Константинопольские патриархи носили уже около столетия. См.: *Ostrogorsky G.* History of the Byzantine State. New Brunswick; New Jersey, 1969. P. 83–84; рус. пер.: *Острогорский Георгий.* История Византийского государства. М., 2011. С. 129–130.

и представляет собой запись бесед, которые вел св. Григорий среди кружка своих друзей, будучи апокрисиарием в Константинополе[1]. Позднее, уже вернувшись в Рим и став папой, он отредактировал их и выпустил в свет. Сам св. Григорий в предисловии говорит, что братия просили его объяснить глубокие тайны, содержащиеся в «Книге Иова», не только путем аллегорического толкования буквы этой книги (*non solum verba historiae per allegoriam sensus excuterum*), но и нравственный смысл иносказаний ее (*sed allegoriarum sensus sensus protinus in exercitium moralitatis inclinarem*); поэтому он иногда употребляет буквальное толкование, иногда — «анагогическое» (*per contemplationis ascensum*), а порой — «тропологическое» (*per moralitatis instrumentum*). Буквальный смысл признается святителем в качестве своего рода фундамента изъяснения (*primum quidem fundamenta historiae ponianus*); на этом основании, посредством «типологического» (прообразовательного) толкования, возводится «строение ума» как оплот веры (*per significationem typicam in arcem fidei fabricam mentis erigmus*), а затем этот оплот украшается росписями нравственного христианского учения (*quasi superducto aedificium colore vestimus*). Впрочем, св. Григорий отмечает, что буквальное толкование не всегда приложимо к этой ветхозаветной книге, а, кроме того, некоторые ясные места ее и вовсе не требуют объяснения[2]. В этих методических установках святителя прослеживается, на наш взгляд, одна важная черта его экзегезы: иносказание («аллегория») здесь почти отождествляется с «типологией», а следовательно, разъяснение христологического смысла «Книги Иова» поставляется в качестве наиважнейшей задачи толкователя.

---

[1] См. предисловие к изданию: *Grégoire le Grand.* Moralia sur Job. T. I / Ed. par *R.* Gillet et A. de Gaudemaris // Sources chrétiennes. № 32 bis. Paris, 1989. P. 7–19.

[2] Ibid. P. 118–124.

Реализуя эти методические установки, св. Григорий первоначально выстраивает свое сочинение как бы по «трехэтажному замыслу»: каждое место «Книги Иова» изъясняется сначала в буквальном смысле, затем — в аллегорическом (т. е. типологическом) и, наконец, в нравственном (тропологическом) смысле. Но первоначальный план не выдерживается им до конца, и затем структура произведения сильно изменяется: буквальный смысл все более отступает на задний план и, наконец, почти совсем исчезает, вытесненный смыслом иносказательным (органично перерастающим в смысл мистический) и нравственным. Существенное изменение изначального замысла сочинения ясно прослеживается, например, в третьей части его (книги XI–XVI), представляющей как бы особый трактат, посвященный проблеме зла[1]. В этой части, кстати сказать, уделяется много места рассеиванию того общераспространенного заблуждения и предубеждения, что земное счастье есть знак Божией милости и воздаяние за добродетели, а страдания и скорби — наказание Божие за грехи. Сочетание проблемы зла с эсхатологией придает рассуждениям св. Григория удивительную глубину и ясность перспективы.

В целом же данное сочинение св. Григория, по оценке В. Певницкого, «не представляет точного и строгого толкования книги Писания, основанного на знании и сличении текста (св. Григорий не знал ни еврейского, ни греческого языка). Оно содержит размышления о различных предметах по поводу текста книги, и эти размышления часто мало связаны с текстом, к которому они относятся как толкования. В книгах толкований на Иова весьма много рассеяно полезных замечаний, перебраны, можно сказать, все главные понятия, составляющие нравоучение и вероучение христианское. Но мысль толкователя

[1] См. предисловие: *Grégoire le Grand.* Morales sur Job. T. III. P. 7–32.

не возвышается до обозрения целого содержания разъясняемой книги и не доходит до определения главной мысли, чрез нее проходящей, и общего духа, ею передаваемого. Он с первого же приступа к ней раздробляет ее на отдельные части, толкует порознь отдельные стихи и частные слова и из каждого положения выводит заключение, которое большею частию стоит только само за себя и не имеет прямого и непосредственного соотношения с другими, предыдущими и последующими, заключениями, выводимыми из слов Писания. На длинной нити, тянущейся по тексту книги, трудолюбивый и благочестивый толкователь нанизывает много дорогого бисера, и не без причины, конечно, благочестивые представители многих поколений искали себе назидания в творении отца, нами названном. Но к чтению этого творения, заключающего в себе много плодотворных мыслей и замечаний, нужно приступать с целью назидания, а не с целью уразумения разъясняемой книги»[1]. Несколько корректируя это суждение, хотелось бы сказать, что *назидание* св. Григория, по нашему мнению, много способствует и *уразумению* «Книги Иова», ибо те проблемы и вопросы, которые ставятся в ней (в частности, проблема зла), решаются святителем масштабно, в широкой перспективе христианского видения мира, а потому эта ветхозаветная книга раскрывает в объяснениях св. Григория свой истинный смысл, который часто остается сокрытым в чисто научных комментариях Священного Писания.

То же самое можно сказать и о других экзегетических трудах святителя. Из толкований на Ветхий Завет следует назвать еще «*Проповеди на пророка Иезекииля*»[2]. Произнесены они были святителем в конце 593 — начале 594 года

[1] *Певницкий В.* Указ. соч. С. 107.

[2] Имеется русский перевод их: Беседы на пророка Иезекииля иже во святых отца нашего Григория Двоеслова, в двух книгах, переведенныя с латинскаго языка на русский архимандритом Климентом. Казань, 1863.

и записаны тахиграфами (стенографистами); спустя восемь лет он обработал их и выпустил в свет[1]. Всего сохранилось 22 гомилии на названное ветхозаветное сочинение, распределенные по двум книгам; судя по высказываниям самого автора, он, отвлекаемый бедствиями (нашествием ломбардов), не успел завершить своего толкования, изъяснив только начало и конец книги пророка Иезекииля. Книга эта признавалась одной из самых трудных в Ветхом Завете, и, «по свидетельству блаженного Иеронима, у иудеев до тридцатилетнего возраста никому не позволялось читать начальные и последние главы книги пророка Иезекииля, равно как и книгу Песнь Песней и начало книги Бытия, по причине глубокого смысла, в них заключающегося, требующего для своего уразумения вполне зрелого знания. А св. Григорий Двоеслов эти именно места, преданием иудейским отнесенные к числу самых труднейших во всем Священном Писании, и делает предметом своих общецерковных бесед. Узоры тончайшей символики, отличающие от других книг Писания книгу пророка Иезекииля, послужили для него фоном, на котором он расписывает свои картины: его благочестивое созерцание старалось наполнить понятным содержанием темные символы пророческих видений, и в толковании этих символов встречаются извития мысли, часто затейливые и утонченные»[2].

Толкуя данную книгу, св. Григорий во многом опирался на предшествующие церковные изъяснения ее, прежде всего на труды Оригена и блж. Иеронима[3]. Именно к Ори-

[1] См. предисловие к изданию: *Grégoire le Grand.* Homélies sur Ézechiel. T. I / Ed. par Ch. Morel // Sources chrétiennes. № 327. Paris, 1986. P. 7–29.

[2] *Певницкий В.* Указ. соч. С. 230–231.

[3] Причем блж. Иероним в данном случае, как и во многих других, находился под сильным влиянием Оригена, заимствуя из его толкований многие существенные моменты. См.: *Origène.* Homélies sur Ézéchiel / Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. № 352. Paris, 1989. P. 20–22.

гену в конечном итоге восходит вычленение трех смыслов текста Писания, часто встречающееся у св. Григория: буквального («истории»), нравственного и духовного[1]. Два последних он иногда именует еще «внутренним смыслом» (*interior intellectus*), считая, что проникнуть в него можно лишь рассмотрев прежде буквальное повествование (*narratio iuxta litteram*; II, 10, 2)[2]. Стиль толкования св. Григория отчетливо проявляется в изъяснении первой главы Книги пророка Иезекииля. Например, толкуя образ животных и колес (Иез. 1, 19 и далее) в видении пророка, он говорит, что животные идут (шествуют), когда святые мужи уразумевают из Писания, как следует жить нравственно (*moraliter*); а колеса поднимаются, когда они, по благодати Божией, возвышаются до горнего созерцания. Ибо Божественные речения (*divina eloquia*), то есть текст Священного Писания, как бы «возвышаются» вместе с духом читающего (*spiritus legentis*): если он взыскует «историческое» и «нравственное», то второе следует за первым; если он ищет прообразовательный смысл (*typicum*) или то, что обретается в созерцании (*contemplativum*), естественно, обретает и их. Все эти три уровня можно найти часто в одной и той же фразе священного текста (I, 7, 8–10). Дух самого св. Григория устремляется всегда к высшему созерцанию. И используя обычный святоотеческий метод толкования Ветхого Завета в свете Нового Завета, он приводит пример чуда в Кане Галилейской, замечая, что Тот, Кто мог претворить воду в вино, способен был, естественно, наполнить

[1] См.: *Lubac H., de.* Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. T. I. Paris, 1959. P. 187–193.

[2] Мы опираемся на указанное выше издание; второй том его: *Grégoire le Grand.* Homéleies sur Ézéchiel. T. II / Ed. par Ch. Morel // Sources chrétiennes. № 360. Paris, 1990. Римскими буквами обозначаются книги, а арабскими — гомилии и главы. Принимается во внимание и старый русский перевод.

вином пустые сосуды. Но Он повелевает налить в сосуды воду, дабы сердца наши наполнились прежде буквой священного текста (*sacrae lectionis historiam*), а потом Он претворяет воду в вино, то есть «историю» в духовное понимание (*in spiritalem intelligentiam*) посредством таинства иносказания (*per allegoriae mysterium*) — таким образом «колеса» поднимаются от земли (I, 6, 7). Другими словами, духовный смысл Священного Писания постигается, согласно святителю, лишь посредством чуда преображения нашего ума, совершаемого лишь благодатной силой Господа. В подобном же духе выдержаны и остальные толкования св. Григория, который исходит из того глубокого убеждения, что во мраке настоящей жизни Писание есть свет, озаряющий наш путь (I; 7, 17). Иногда рассматриваемое сочинение святителя оценивается довольно строго: «Жесткий и резкий вид толкования Григория зависит от того, что в нем аллегория все, и аллегория самая подробная и кропотливая, доходящая до частностей и мелочей, и кроме аллегории, в нем нет ничего, на чем бы можно было остановить внимание»[1]. Однако, не говоря

[1] *Певницкий В.* Указ. соч. С. 242. Здесь же приводится сравнение с Оригеном: «При всей силе и смелости аллегоризирующей мысли Оригена, его аллегорическое толкование не имеет того резкого и жесткого вида, какой в толковании Григория поражает читателя, привыкшего к связному генетическому развитию мысли. Это зависит от того, с одной стороны, что Ориген в толковании Писания идет не единственным путем аллегории: рядом с нею стоят у него другие замечания, другие образы изъяснения; с другой стороны, сочная мысль Оригена, игривая, плодовитая и богатая философскими идеями, каждый предмет, подпадающий ее исследованию, окружала влажною атмосферою. Аллегорическое толкование его не сухой скелет определений, а текущее волнующееся развитие идей, связанных с коренными началами возвышенной и твердой системы и свидетельствующих о сильном творческом уме христианского философа; в своем течении она пускает из себя множество частных веских представлений и развивается слишком широко и разнообразно» (Там же. С. 243–244).

о том, что экзегезу св. Григория вряд ли можно обозначить неадекватным термином «аллегория», его толкования не производят впечатления жесткости и резкости; наоборот, трепетные порывы взыскующей мысли придают этим толкованиям богатое разнообразие оттенков, а сочность и многообразие тайнозрительных созерцаний святителя и читателя заставляют устремлять очи души к горнему миру, наполняя сердце его радостью причастности к высшему Богомыслию.

В новое время благодаря кропотливой работе исследователей было открыто и еще одно экзегетическое сочинение св. Григория — «*Толкование на Песнь песней*»[1]. Дело в том, что данное сочинение святителя в ходе многовековой рукописной традиции смешалось с аналогичным произведением средневекового латинского экзегета Роберта Томбеленского (вторая половина XI века) и лишь посредством тщательного изучения манускриптов было восстановлено в своем изначальном виде. Судя по всему, св. Григорий, занимавшийся изъяснением Песни песней в 594–598 годах, не успел закончить своего комментария, а поэтому в настоящем своем виде его толкование охватывает только первые восемь стихов указанной ветхозаветной книги[2]. Как и в «Проповедях на пророка

[1] В первую очередь среди работ исследователей, положивших много труда на восстановление этого произведения св. Григория, можно отметить следующие: *Capelle B.* Les homélies de S. Grégoire sur le Cantique // Revue Bénédictine. T. 41. 1929. P. 204–214; *Verbaken P.* La tradition manuscrite du commentaire de saint Grégoire sur le Cantique des cantiques // Revue Bénédictine. T. 73. 1963. P. 277–288; *Idem.* Un nouveau manuscrite du commentaire de S. Grégoire sur le Cantique des cantiques // Revue Bénédictine. T. 75. 1965. P. 143–145.

[2] См. подробную вступительную статью к изданию данного сочинения: *Grégoire le Grand.* Commentaire sur le Cantique des cantiques / Ed. par R. Bélanger // Sources chrétiennes. № 314. Paris, 1984. P. 15–62. На это издание мы и будем в дальнейшем ссылаться, при цитировании указывая лишь номера глав.

Иезекииля», св. Григорий и в этом своем произведении опирался на предшествующую традицию церковной экзегезы, в частности — на труды Оригена и латинского толкователя начала V века Апония, изъяснявших Песнь песней. Именно к этой церковной традиции, зафиксированной первоначально в письменной форме у св. Ипполита Римского и Оригена[1], восходит отождествление Невесты в Песни песней с Церковью. И св. Григорий также прямо говорит, что «Невеста есть сама совершенная Церковь (*Sponsa enim ipsa perfecta ecclesia est*), а Жених — Господь» (10). Церковь эта, зародившаяся вместе с человечеством, возрастала и готовилась к приходу Жениха, и к ней Он посылал Своих Ангелов, уготовляя Пришествие (т. е. Воплощение) через Закон Моисеев и Пророков (12). Но не только Церковь в своей совокупности (*generaliter*), но и душа каждого члена ее (*specialiter*) отождествляется св. Григорием с Невестой (12); причем, согласно ему, каждая такая душа чистотой жизни, духовным преуспеянием и возрастанием в ведении должна стяжать это высокое звание Невесты Христовой (40–44). Данная идея хотя и намечается слегка в Новом Завете (см. 1 Кор. 6, 15–17; 7, 32–34), но свое полное развитие получает только у Оригена[2]. И вообще, можно отметить, что в рассматриваемом сочинении св. Григория часто прослеживается прямая зависимость от Оригена, «Толкование на Песнь песней» и «Проповеди на Песнь песней» которого были переведены на латинский язык блж. Иеронимом и Руфином[3].

Что же касается самого стиля толкования, то и в этом произведении он выдержан в обычном духе экзегезы

[1] См.: *Bardy G.* La Théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée. Paris, 1947. P. 103–104, 146.

[2] См.: *Crouzel H.* Origen. Edinburgh, 1989. P. 122.

[3] См.: *Meyvaert P.* A New Edition of Gregory the Great's Commentaries on the Canticle and I Kings // Journal of Theological Studies. Vol. 19. 1968. P. 215–225.

святителя. Священное Писание сравнивается им с «некой горой» (*mons quidam*), с которой нисходит в наши сердца Господь для того, чтобы мы обрели разумение (*ad intellegendum*; 5). А оно необходимо нам, поскольку после изгнания из «рая сладости» в «ссылку здешней жизни» сердце человеческое стало слепым в отношении духовного понимания (*caecum cor ab spiritali intellectu habet*; 1). И вещи духовные человек в нынешнем его состоянии может разуметь лишь посредством телесного и материального, более доступного ему. Поэтому в Священном Писании, как слове Божием, следует различать дух и букву: буква облекает дух, как солома зерно (*littera cooperit spiritum, sicut palea tegit frumentum*). Но есть солому свойственно животным, а человек должен вкушать злаки, ибо *буква убивает, а дух животворит* (2 Кор. 3, 6). А поэтому мы должны от «внешности» буквы идти к «внутренности» духа; особенно это касается Песни песней, где под покровом «слов о внешней любви» (*verba exterioris amoris*) скрывается духовный смысл любви Божественной: через этот «язык страсти» мы обязаны перейти к добродетели бесстрастия (*per haec verba passionis transire ad virtutem inpassibilitatis*). Средством, или как бы «механизмом» (*machina*), для такого перехода и возвышения до духовного смысла является иносказание (4). Таким образом, «Толкование на Песнь песней» св. Григория в отношении метода и подхода к Священному Писанию принципиально ничем не отличается от рассмотренных выше его экзегетических произведений; уточняются лишь детали и нюансы данного подхода. Можно еще отметить, что святителю вплоть до самого последнего времени приписывалось также и «Толкование на Первую книгу Царств»: оно даже начало издаваться под его именем[1]. Однако совсем

[1] Так вышло два тома: *Grégoire le Grand.* Commentaire sur le Premiere livre des Rois. T. I / Ed. par A. de Vogüé // Sources chrétiennes.

недавно ученый, предпринявший это издание, убедился, что данное сочинение принадлежит не святителю, а, скорее всего, средневековому монаху Петру Кавскому (XII в.)[1]. И уже под именем этого монаха продолжается издание произведения[2].

Что же касается толкований на Новый Завет, то единственным памятником творчества св. Григория в этом отношении являются переиздаваемые ныне *«Беседы на Евангелия»*[3]. Написаны они были в самом начале архипастырской деятельности святителя, а позднее, по его обыкновению, лично отредактированы, о чем он и сообщает в предисловии. Частично они произносились самим св. Григорием, а частично, когда он болел, читались священнослужителями, которым папа поручал это дело. Все они являются литургическими проповедями и произносились во время торжественных богослужений, которые весьма любил св. Григорий, постоянно пекшийся о благочинии церковном. Думается, достаточно привести характеристику этого сочинения, данную В. Певницким:

№ 351. Paris, 1989; *Grégoire le Grand.* Commentaire sur le Premiere livre des Rois. T. II / Ed. par Ch. Vuillaume // Sources chrétiennes. № 391. Paris, 1993.

[1] См.: *Vogüé A., de.* L'auteur du Commentaire des Rois, attribué à saint Grégoire: un moine de Cava? // Revue Bénédictine. T. 106. 1996. P. 319–331.

[2] См.: *Grégoire le Grand (Pierre de Cava).* Commentaire sur le Premiere livre des Rois. T. III / Ed. par A. de Vogüé // Sources chrétiennes. № 432. Paris, 1998.

[3] Первое издание этого перевода: Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего Григория Двоеслова в двух книгах, переведенные с латинскаго языка на русский архимандритом Климентом. СПб., 1860. По поводу одного аспекта этого перевода критические замечания высказал В. Певницкий, который констатировал, что в нем *«очень оригинально переведены заголовки некоторых бесед,* указывающие *время* их произнесения. Перевод Климента показывает, что он не имел понятия о римском церковном календаре и потому в своем труде допустил грубые ошибки» (*Певницкий В.* Указ. соч. С. 142). Но, думается, что эти специфичные ошибки не могут служить препятствием для переиздания перевода.

«Мысль, господствующая в ряду представлений, которыми занято сознание св. Григория Двоеслова и которые нашли себе выражение в беседах его на Евангелия, — это мысль о правде Божией, управляющей судьбами человеческих обществ и народов, и о торжественном проявлении ее в великий день Страшного Суда... Бедствия, переживаемые поколением, современным св. Григорию, наполняли скорбию все сердца. По естественной склонности души, оно искало радостей и утешений кругом себя и не находило; надеялось, и вместо желанного и ожидаемого блага встречало разочарование; силилось обезопасить себя и искало покоя, и все усилия его оставались напрасными. Уныние, близкое к отчаянию, овладевало умами под давлением мысли о гибели, всему угрожающей. Пастырь-проповедник всею душою сочувствует общему настроению и пользуется им для целей назидания, давая ему направление, наиболее соответствующее правде христианского закона. Он не сулит в будущем своим слушателям поправления расстроенного общественного и частного быта; он не обнадеживает их земными человеческими расчетами: невозможно поправить того, чему указан последний час и что склонилось уже к могиле. Свою скучающую и унывающую паству тем утешает св. Григорий, что земные радости, к каким напрасно стремятся они, — пустота, ничего не дающая душе, а только уклоняющая их от цели и заставляющая их забыть об едином на потребу; что будничные житейские заботы, поглощающие их силы, — неблагодарное бремя, преклоняющее их к земле и ничего не приносящее человеку, кроме омрачения духа и внутреннего истощения. К вечным радостям Небесного Отечества — вот куда усильно старается направить взоры и ум своих слушателей св. Григорий, вместе с другими несущий на себе бедствия тяжкого времени; этими вечными радостями Небесного Отечества или представлением их думает он умерить чувство боли, так естественное

в человеке при земных страданиях». Поэтому через все «Беседы» святителя рефреном проходит мысль, что «мир земной, в котором живем мы, и мир небесный, который обетован нам, — это две вещи, совершенно различные между собою, и даже прямо противоположные одна другой. Если мы пристрастимся к одному — миру земному и будем служить ему всеми силами, — мы все потеряем, бедными и нагими окажемся тогда, когда откроется вечеря небесная и на нее будут приглашаться люди, успевшие запастись для нее во время жизни брачною одеждою. Если будем считать себя странниками на земле и все мысли сосредоточим на Боге и обещанном Им блаженстве, — мы, пожалуй, лишим себя радостей земных, но зато какое утешение будет на небе плачущим ныне на земле, и как мало тогда будут трогать нас те превратности, от которых люди мира так часто поникают своею головою и впадают в отчаяние, не находя опоры в своем прикованном к миру духе! Итак, *отвержение и презрение* мира — вот главное нравственное правило, которое внушает св. Григорий людям, так мало встречавшим утешений и радостей в своей земной жизни»[1]. В этом святитель являет себя верным самому сокровенному учению Господа, в Своих «блаженствах» указавшему путь, которым должны следовать истинные ученики Его. Кроме того, яркий и доступный стиль изложения мыслей св. Григория, образность речи и искренность религиозного чувства проповедника сделали его «Беседы» излюбленным чтением христиан многих поколений.

Экзегетические творения составляют лишь только часть, хотя и самую значительную, литературного наследия св. Григория. Из прочих его произведений можно отметить «*Пастырские наставления*» (или «*Пастырское правило*») — один из лучших трактатов по пастырскому богословию в классический период святоотеческой

[1] См.: *Певницкий В.* Указ. соч. С. 151, 158–160.

письменности[1]. Датируется это произведение 590–591 годами и отличается строгостью композиции и стиля. Создавая его, св. Григорий опирался, как часто он это делал, на предшествующее видение смысла пастырского служения, запечатленное в трудах святых Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Августина и Кесария Арелатского. Но главный импульс к написанию этого сочинения исходил, конечно, из души самого св. Григория: став архипастырем, он стремился осмыслить цель и назначение своего служения. Основные идеи на сей счет ясно излагаются в самом начале произведения, где святитель говорит, что никто да не дерзает принимать на себя пастырское служение, не приготовившись тщательно к сему служению, так как «управление душами человеческими есть искусство из искусств» (гл. 1). И как высоко и велико их служение, если принять во внимание, что «душевные болезни сокровеннее и опаснее болезней телесных». Таким образом, «приготовляющиеся приступить к священному служению должны тщательно изучить правила духовной науки и внимательно следить за усовершением себя в боговедении. Но поскольку научения и назидания пастырей, не подтверждаемые жизнью или даже в противоречии с нею состоящие, не имеют ожидаемого благодетельного воздействия на души пасомых, то посему ищущие священного сана должны ведать, коликой ответственности подлежат пастыри, почерпая свое учение из чистого источника истины, но не сообразуя образ жизни и поведение с высотою проповедуемого учения... Пасомые алчут и жаждут чистого учения, и при

[1] Мы ориентируемся на издание этого сочинения и обстоятельную вступительную статью к нему: *Grégoire le Grand.* La Règle pastorale. T. I / Ed. par B. Judic, F. Rommel, Ch. Morel // Sources chrétiennes. № 381. Paris, 1992. См. также: *Святой Григорий Великий (Двоеслов).* Правило пастырское, или О пастырском служении / Пер. с лат. Д. Подгурский. Киев, 1874.

всем почтении к сану священнослужителя, когда проповедуемое учение не отображается в их жизни благочестным, достойным их сана поведением, оно теряет нечто в своей силе и действенности»[1]. Особенно предостерегает святитель пастырей от страшного порока гордыни: священник никогда не должен забывать, что по природе все люди равны (*omnes homines natura aequales genuit*), и радоваться ему следует не тому, что он может руководить другими, но тому, что он может быть полезен и помогать им (*nec praeesse se hominibus gaudeant, sed prodesse*); отсюда добродетель смирения есть, согласно св. Григорию, *conditio sine qua non* (то есть условие, без которого это невозможно) пастырского служения (2, 6; 3, 5). Ибо «хорошо видит и знает себя тот, кто постиг, что он безумец и грешник; а тот, кто приписывает себе блеск праведности или мудрости, тот далек от надлежащего познания себя и тем более удаляется от истинного света, чем более о себе мечтает, как и сказано о некоторых в Писании, которые, *называя себя мудрыми, обезумели* (Рим. 1, 22)»[2]. А не познавший так сам себя не может руководить и другими. Много и других дум относительно высокого достоинства пастырского служения изложено св. Григорием в этом сочинении. Не случайно оно приобрело широкое распространение не только на латинском Западе, но и на греческом Востоке: по просьбе императора Маврикия произведение было переведено на греческий язык патриархом Антиохийским Анастасием и довольно активно читалось в Византии. В XVII веке Симеон Полоцкий перевел его на славянский язык, благодаря чему оно стало известно и русскому духовенству[3].

---

[1] *Садов А.* Пастырские наставления св. Григория Двоеслова («*Regula pastoralis*») // Вера и разум. 1888. № 10. С. 682–683.

[2] Там же. С. 685.

[3] См.: *Певницкий В.* Указ. соч. С. 339.

Но, конечно, наибольшую известность и славу из всех творений св. Григория стяжали *«Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души»* (или *«Диалоги»* — от этого названия он и получил свое прозвище Двоеслова). Они напитывали душу христиан многих поколений и различных стран: в далекой тогда Англии Беда Досточтимый ссылается на «Диалоги» с таким же почтением, как и восточный подвижник блж. Иоанн Мосх; полностью переведенные на греческий язык в середине VIII века папой Захарием, они быстро стали известны всему православному миру[1]. Иногда это сочинение характеризуют как «популярную книгу», уподобляя ее творению блж. Августина «О Граде Божием», «переписанному для простецов»[2], однако нельзя не учитывать того факта, что книга сия находила (и находит) доступ не только к сердцам «простецов», но и к сердцам христиан, отличавшихся самым изысканным вкусом. Написанное в 593–594 годах, данное сочинение по своему жанру относится к числу агиологических произведений, весьма распространенных в Средние века. Среди этих произведений «Собеседования» св. Григория занимают одно из самых почетнейших мест: «В них впервые, под пером знаменитейшего отца западной Церкви, разнородные агиологические сказания, всецело занимавшие мысль и чувство набожных людей, передавались в таком простом и увлекательном изложении, освещенном глубокой верою святой души, назидательностию и неподдельным одушевлением истинного подвижничества, что его книга в те века — в века веры

[1] См.: *Grégoire le Grand.* Dialogues. T. I / Ed. par A. de Vogüé // Sources chrétiennes. № 251. Paris, 1978. P. 141–143. Имеется большое количество рукописей славянского перевода «Собеседований»; самый древний из сохранившихся списков относится, вероятно, к XIV веку, хотя первые опыты переводов, возможно, были сделаны в Болгарии в X–XI века. См.: *Пономарев А.* Указ. соч. С. 217–223.

[2] См.: *Batiffol P.* Op. cit. P. 148–149.

и чудес — сразу же стала в буквальном смысле классической, церковной и общенародной»[1]. Жития первых восточных подвижников (преп. Антония Великого, преп. Илариона Великого и др.) и сказания о них, ставшие сразу известными на Западе, дали мощный толчок становлению латинской агиологии; одним из основателей этой агиологии был Сульпиций Север, который в своих «Диалогах» и «Житии святого Мартина» дал первые прекрасные образцы ее. Во многом этим образцам следовал и св. Григорий, собравший и записавший предания о святых мужах, подвизавшихся в его родной Италии; центральное место среди них он уделил великому западному основоположнику монашества преп. Венедикту Нурсийскому, которому посвящается целиком вторая книга из четырех.

Естественно, что в своих повествованиях об италийских подвижниках святитель уделяет много внимания нравственно-аскетическому учению. Так, рассказывая о рабе Божием Исааке, он замечает, что велико «Домостроительство всемогущего Бога, и большею частию случается так, что тех, которым Бог дарует высшие блага, Он лишает низших, чтобы душа их всегда могла чем-либо смиряться, чтобы, стремясь к полному совершенству и не достигая его, трудясь над тем, чего не прияли, и не приобретая этого своим трудом, они нисколько не гордились тем, что имеют, но да научатся, что они, несильные истребить в себе и малых, ничтожных недостатков, не сами от себя имеют высшие совершенства» (III, 14, 12)[2]. Элементы тайнозрительного созерцания также органично вплетаются в ткань повествования «Собеседований». Например, передавая одно видение преп. Венедикта, св. Григорий пишет: «Кто увидит малую часть света Создателя, для него становится

[1] *Пономарев А.* Указ. соч. С. 142.

[2] *Свт. Григорий Двоеслов.* Собеседования о жизни Италийских отцов и о бессмертии души. М., 2012. С. 257.

мало все сотворенное: потому что самый свет внутреннего видения распространяет кругозор ума и так расширяет в Боге, что ум становится выше мира; душа видящего бывает даже выше самой себя. А когда во свете Божием бывает восхищена выше себя, в то время сила ее расширяется более всего находящегося внизу ее; и когда восхищенная созерцает все под собою, понимает, как ничтожно все, чего она не могла понять в состоянии уничижения» (II, 35, 6)[1]. Однако из всех веро- и нравоучительных тем, затронутых в «Диалогах», на первое место следует поставить вопросы эсхатологии — им святитель уделяет всю четвертую книгу своего сочинения. Эти вопросы вообще являются одними из самых центральных в миросозерцании св. Григория, но в «Собеседованиях» они принимают самую зримую и наглядную форму выражения. Чувственно-материальные черты, которыми он изображает явления загробного мира, здесь заведомо нарочиты, ибо святитель «вовсе не принимал этих черт исключительно в прямом, буквальном смысле». Относительно их он ясно говорит, что это «только образы вещей (*imagines rerum*)» и что для нашего лишь ограниченного понимания явления загробного мира могут представляться в таком виде, то есть в виде чувственно-материальных (*Диал.* IV, 31 и 37). Такое отношение, разумеется, уже и само собою предполагается для такого возвышенного богослова, всюду в букве открывающего духовный смысл, каким был св. Григорий Великий, — но такое же отношение к его рассказам он внушает и другим. В то же время не подлежит сомнению, что с полной искренностью верующего чувства и христианской мысли принимал он «чудесное» в сообщаемых им явлениях и видениях. Да иначе и не могло быть: «Чудеса — вечно принадлежащая христианству сила, постоянное живое

[1] *Свт. Григорий Двоеслов.* Собеседования о жизни Италийских отцов. С. 201.

свидетельство благодатных даров веры; ими полна жизнь святых и подвижников первых веков христианства, ими окружены гробницы святых и мучеников»[1]. Эта искренность верующего чувства и сила христианской мысли сделали «Собеседования» одним из самых читаемых во всем христианском мире святоотеческих творений.

Наконец, необходимо констатировать, что и эпистолярное наследие св. Григория чрезвычайно обширно. От него сохранилось более 800 писем, адресованных самым различным лицам: епископам и клирикам, управителям патримоний, монахам и отдельным обителям, мирянам самого разнообразного социального положения. Все эти послания являются не только прекрасными историческими источниками, позволяющими нам понять многие нюансы той эпохи, в которую жил святитель, и судьбы Западной Церкви VI века, но и документами, содержащими много важных штрихов, характеризующих его личность и мировоззрение. В своих письмах св. Григорий предстает и как созерцатель, томимый неутолимой любовью к Богу, и как пастырь, ясно осознающий высокую ответственность своего служения, и как экзегет, постоянно размышляющий над словом Божиим и видящий в Священном Писании «Послание, адресованное всемогущим Богом Своей твари». Все письма святителя пронизаны истинно христианской любовью и смирением, являющимися как бы неизменной константой его личности[2]. Кроме того, св. Григорий запечатлел свое имя в памяти церковной и литургическим творчеством, хотя некоторые сочинения этого жанра, приписываемые ему, вызывают сомнения в своей подлинности[3].

[1] *Пономарев А.* Указ. соч. С. 129.

[2] См.: *Grégoire le Grand.* Registre des lettres. T. I, 1. P. 23–50.

[3] Подробно см.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Указ. соч. Т. III. С. 143–147; *Altaner B; Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg; Basel; Wien, 1978. S. 470.

Таким образом, св. Григорий как церковный писатель оставил после себя значительное литературное наследие. Экзегет, проповедник и моралист, он в своих творениях явил то единство «теории» и «практики», которое вообще представляет отличительную особенность лучших произведений святоотеческой письменности. На всех сочинениях великого папы лежит неизгладимая печать его святой личности. Он всюду как бы равен самому себе, со всех страниц чистый ум и сердце его овевают читателей своим благовонием; телесные немощи, удручающие его слабую плоть, о которой он не боится говорить в своих произведениях, лишь подчеркивают удивительную цельность и мощь его духа. Поэтому если рассматривать творения святителя как своего рода «букву», то необходимо от нее, следуя основной интенции самого св. Григория, восходить постоянно к этому духу, который не мертвит, а животворит.

3. Главные черты миросозерцания свт. Григория

Довольно часто святителя характеризуют в качестве «сугубого моралиста», далекого от «возвышенных спекуляций» прирожденного богослова и догматиста[1]. Однако,

[1] См., например: «Сила св. Григория Двоеслова в нравственном элементе, и главное направление, по которому вращается мысль его, лежит в области практической нравственной деятельности. Историко-литературные критики и исполненные уважения к его имени не называют его великим богословом, но великим моралистом. Когда говорит Григорий о теоретических предметах, слово его является жестко, обще и несколько холодно. И если любит он останавливаться на пути догматических толкований, то там, где догмат прямо и непосредственно соприкасается с нравственно-практическою областью, именно при мысли о деле спасения и искупления человека и праведного мздовоздаяния. Слово Григория тогда раскрывается во всей силе, свободе и энергии, когда касается жизни, нравственной святости, подвигов добродетели, тяжести греха и осуждения за грех. При речи об этих

при очень относительной верности таких характеристик, следует учитывать, во-первых, что в христианстве догматика и нравственное учение столь тесно и нераздельно соединены, что отделить одно от другого часто представляется просто невозможным, да и ненужным. Во-вторых, если и нельзя усвоять св. Григорию «богословский и метафизический гений», например, блж. Августина, то, тем не менее, нельзя проходить мимо того факта, что в истории христианской культуры он явил себя выдающимся мыслителем, открывшим новые перспективы во многих областях богомыслия, и в частности в области тончайшего богословского анализа духовного опыта[1]. Не случайно в отношении полноты и подлинности «богословия христианского опыта» святителя сравнивают с Оригеном и блж. Августином, считая, что его учение далеко выходит за пределы простого эмпиризма[2]. Как подлинно церковный любомудр, св. Григорий целиком основывал свое мировоззрение на Священном Писании и Священном Предании, считая, подобно другим отцам Церкви, всякое «новшество» наиболее ярким отличительным признаком

предметах вы видите святого отца как бы у себя дома и замечаете, что он говорит то, что у него глубоко залегло на сердце и сильно прочувствованно им. Начавши теорией какую-либо беседу, по указанию Писания, святой отец скорее спешит оставить ее, чтобы высказать свои нравственные начала и убеждения, и часто насильно наклоняет к тому разъясняемый им священный текст. Аллегория, к которой постоянно прибегал св. Григорий при разъяснении Св. Писания, казалось, должна была уносить его в сферу возвышенных созерцаний. Но тот таинственный смысл, какой извлекает св. Григорий из Писания посредством аллегории, большею частию нравственного характера, и, указывая на него, св. Григорий уясняет и обогащает больше христианское нравоучение, чем теоретическую сторону веры и знания» (*Певницкий В.* Указ. соч. С. 108–109).

[1] См.: *Dagens C.* Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes. Paris, 1977. P. 24.

[2] См.: *Leclercq J.* The Love of Learning and the Desire of God. A Study of Monastic Culture. N. Y., 1982. P. 25.

ереси[1]. Именно такой сознательной традиционностью, кстати сказать, объясняется и усвоение святителем формулы *Filioque*, воспринятой им без всякой рефлексии от такого уважаемого авторитета, как блж. Августин[2], который вообще оказал сильное влияние на богословские воззрения св. Григория[3]. В данном случае о св. Григории можно, наверное, сказать то, что в свое время преп. Варсануфий изрек о святых каппадокийских отцах (Григории Богослове и Григории Нисском), то есть что он «не исследовал» воспринятое им от учителей и не удостоверился в истинности этого воспринятого[4].

---

[1] См.: *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago; London, 1971. P. 335–337.

[2] См.: *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. München, 1959. S. 309. «Филиоквистские» выражения довольно часто встречаются у св. Григория. Например, он говорит, что Господь послал Своим ученикам Святого Духа, Который «исшел» из Него (*qui a se procedit*). В другом месте св. Григорий замечает, что Посредник между Богом и людьми, человек Иисус Христос (*homo Christus Jesus*), всегда имел в Себе Святого Духа, поскольку этот Дух субстанциально исходит из Него (*ex illo isdem Spiritus per substantiam profertur*). См.: *Grégoire le Grand.* Morales sur Job. T. I. P. 210, 392.

[3] См.: *Dudden H.* Gregory the Great. His Place in History and in Thought. Vol. II. London, 1905. P. 293, 468.

[4] Все рассуждение преп. Варсонуфия на этот счет следующее: «Святые, сделавшись учителями, или сами собою, или принуждаемые к тому другими людьми, весьма преуспели, превзошли своих учителей и, получив утверждение свыше, изложили новое учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, то есть учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно прежних их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением, и святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей, иногда же то, что здраво постигли собственным умом; впоследствии же и те и другие слова были приписаны им» (*Преп. Варсонуфий Великий и Иоанн Пророк.* Вопросоответ № 610 // Преподобных

Можно отметить, что и в целом такие сферы христианского вероучения, как триадология и христология, не подвергаются тщательному анализу у св. Григория: он обычно довольствуется здесь унаследованными парадигмами церковного Предания (естественно, преимущественно западного). Для него, например, само собою разумеется, что все «избранные» (*electi*), как те, которые жили при Ветхом Завете, так и те, которые последовали за ними в Новом Завете, пламенели любовью к Троице. Ибо они не любили бы подлинно Бога, если бы не восприняли благодати Святой Троицы, Которая и есть Бог (*Прол. Иез.* II, 4, 4). Правда, в Ветхом Завете совершенным образом познавали Троицу лишь «духовные отцы», а «великая толпа Синагоги» (*multitudo tamen magna Synagogae*) не могла постигнуть и не стремилась постичь таинство Ее. С посещением же преизобильной благодати Нового Завета «всякий верующий народ» познал, что Бог есть Троица (*Там же.* II, 4, 10–11). В перспективе такого Домостроительства двух Заветов, предполагающей преуспеяние в Боговедении от одного Завета к другому, св. Григорий и рассматривает Воплощение Бога Слова: Господь есть «воплощенная Премудрость» (*Sapientia incarnata*) и чистый дар Божий людям[1]. И придя к ним, Господь возжелал проповедовать Свою Премудрость посредством плоти (*Sapientia suam per carnem voluit praedicare*), дабы они, не будучи способными постичь эту Премудрость в Ее Божестве, постигли Ее в Воплощении (*Толк. Песни песней.* 13). Естественно, что для св. Григория Христос есть истинный Бог и истинный Человек: «по естеству Своему Он рожден прежде времен, а в нашем пришел во времени», а поэтому, «пребывая вечным, родился временным» (*Бесед.*

отцев Варсонуфия Великаго и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. СПб., 1905. С. 387–388).

[1] См.: *Dagens C.* Op. cit. P. 35.

Еванг. I, 8, 1); или: «Премудрость Божия явилась в человечестве» и стала «Божеством во плоти» (*Там же.* II, 24, 6).

Пришествие Премудрости определилось печальным состоянием человечества после грехопадения, для описания которого св. Григорий не жалеет красок[1]. Душа человека, даже если она и способна была воспринимать нечто из Божественных вещей, «тяжестью своей смертности возвращенная назад, падает вниз» (*Проп. Иез.* II, 1, 17). Смерть — главный факт человеческого бытия после грехопадения, и св. Григорий постоянно обращает свои взоры к этому грустному факту: *прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3, 19); однако св. Григорий, сочетая это изречение с Иов. 16, 18: *Земля! Не закрой моей крови, и да не будет места воплю моему*, замечает, что земля не закрыла крови Искупителя, поскольку Святая Церковь проповедует таинство Искупления во всех частях мира (*Моралии.* XIII, 26). Таким образом, перспектива Искупления коренным образом изменила всю мрачную картину мира. Ведь «до пришествия Христа на землю — и праведные и неправедные, вследствие первородного греха, отходили в ад (*ad inferiori claustra*), и в нем помещались — праведные "в верхних частях ада (*superiora inferi loca — requies patrum*) в упокоении (*in superiori quietatis sinu*)", нечестивые в "нижних" (*inferiora loca*), в муках (*in locis poenalibus*); но когда Господь сошел в ад, разрушил его затворы и освободил "Своих", или "тех, которых по вере и делам признал Своими", оставив в аду нечестивых и неверовавших в Него, словом, когда таинством Искупления человек примирился с Богом и для него открылся путь к небу, — "все праведные без всякого замедления (*nequaquam morarum spatia*)", по слову апостола (2 Кор. 5, 1), упокоются в небесных чертогах»[2]. Поэтому «наш Искупитель есть Глава

[1] См.: *Leclercq J.* Op. cit. P. 29.

[2] *Пономарев А.* Указ. соч. С. 9–10.

всех нас» (*caput quippe omnium nostrum Redemptor noster est*); и если Соломон говорит: *Мудраго очи его во главе его, а безумный во тме ходит* (Еккл. 11, 14), то «мы имеем очи свои во главе тогда, когда, молчаливо размышляя (*tacita cogitatione*), взираем на жизнь нашего Искупителя и когда все наше внимание направлено на подражание Ему; причем мы испытываем страх, как бы око ума, пренебрегши взиранием на пути света, не закрылось, погрузившись во тьму заблуждения» (*Проп. Иез.* I, 2, 19).

Эти «пути света» или «путь к небу», открытый Искупителем человечеству, никогда не исчезает из поля духовного зрения св. Григория. Поэтому все его миросозерцание имеет основным своим средоточием и центральной осью мистическое богословие, хотя святитель никогда не писал специальных трактатов на сей счет[1]. И если «всякое богословие мистично, поскольку оно являет Божественную тайну, данную Откровением»[2], то мировоззрение св. Григория можно, вне всяких сомнений, назвать подлинным богословием в самом высшем смысле этого слова. Наиболее полное свое выражение оно находит в учении о созерцании. Следует отметить, что термин «созерцание» (*contemplatio*) — один из наиболее часто встречающихся терминов в творениях святителя. Так, он говорит, что «в сердцах избранных» пылают Божии заповеди и они охвачены жарким пламенем любви [к Богу]; и если мы прилагаем всякое старание к тому, чтобы уподобиться таким «избранным», то и в наших сердцах этот огонь сожигает все, что в нас есть внешнего, ветхого и «ржавого», принося наш ум как бы в жертву всесожжения при созерцании Бога (*mentem nostram uelut holocaustum in Dei contemplatione*

[1] См.: *Butler C.* Western Mysticism. The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life. Neglected Chapters in the History of Religion. London, 1927. P. 92.

[2] *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 8.

offerat; *Толк. Песни песней.* 5). Посредством «созерцания веры» (*per fidei contemplationem*) в «тайниках ума» отверзаются «очи нашего рассуждения», благодаря чему мы и можем достигнуть Богомыслия (*Моралии.* XVI, 35). Однако в здешней жизни это Богомыслие достижимо лишь частично. Толкуя Песн. 1, 1 (*ласки Твои лучше вина*), св. Григорий предполагает, что вино есть ведение Бога (*scientia Dei*), которое мы получаем в земной жизни, и хотя оно — велико (*magna*), но «ласки» (*ubera* — «сосцы», «грудь») Жениха несравнимы с ним, потому что тогда (*tunc* — в будущей жизни) через видение и возвышенность созерцания (*per speciem et per sublimitatem contemplationis*) будет превзойдено все, что познано нами здесь (*Толк. Песни песней.* 19).

Земная же жизнь наша характеризуется сопряжением, а часто и конфликтом созерцания и делания. Как уже отмечалось, личный опыт самого св. Григория ясно свидетельствовал об этом. Но болезненно переживая конфликт «теории» и «практики» в своей личной жизни, он, будучи мыслителем, старается определить их должное соотношение. По словам святителя, жизнь деятельная (*activa vita*) состоит в том, чтобы дать хлеб алчущему, научить незнающего слову мудрости (*verbo sapientia*), исправить заблуждающегося, обратить возгордившегося на путь смирения, позаботиться о болящем и уделить каждому то, в чем он нуждается. А жизнь созерцательная (*contemplativa vita*) заключается в том, чтобы всей душой (или умом — *tota mente*), сохраняя любовь к Богу и к ближнему, упокоиться от внешней деятельности (*ab exteriore actione quiescere*) и прилепиться единым желанием и любовью к Создателю. При такой жизни душа, отвергнув все внешние попечения, пылает лишь одним желанием лицезреть Творца; со скорбью нося тяжесть тленной плоти (*corruptibilis carnis pondus*), она жаждет соединиться с небесными гражданами и радоваться в лицезрении Бога нетленной вечности. Известный евангельский образ Марфы и Марии служит

примером двух видов жизни: он недвусмысленно показывает, что вместе с настоящим веком погибнет и жизнь деятельная, тогда как жизнь созерцательная здесь только начинается, чтобы достичь своего совершенства в Небесном Отечестве. Другой образ — Лия и Рахиль; Иаков любит вторую, но сначала получает в жены первую. Это означает, что всякий человек, обращающийся к Господу, желает жизни созерцательной и домогается покоя Вечного Отечества; однако прежде ему необходимо потрудиться на поприще делания добра «в ночи жизни настоящей», насколько он это может (*in nocte vitae praesentis operetur bona quae potest*), то есть взять в жены Лию, чтобы потом успокоиться в объятиях Рахили для видения Начала [всяческих] (*ad videndum principium*). Поэтому «добрый порядок» (*bonus ordo*) бытия человеческого состоит в стремлении от жизни деятельной к жизни созерцательной; но душа обретет великую пользу для себя, если она от созерцания вновь возвратится к деятельной жизни, чтобы сделать ее более совершенной. Жизнь созерцательная предполагает великое напряжение ума (*magna mentis contentio*), когда он устремляется к небесному, преодолевая все, что зримо телесными очами. Иногда он преуспевает в этом и преодолевает сопротивление борющегося с ним «мрака собственной слепоты» (*tenebras suae caecitas*), но иногда ему это не удается и он, изнемогши в борьбе, падает в эту «слепоту»: борение Иакова с Ангелом — яркий образ такой борьбы. Ведь до тех пор, пока человек живет в смертной плоти, он не в силах достигнуть такого преуспеяния в добродетели созерцания, чтобы оком ума зрить сияние неописуемого Света (*ut in ipso iam incircumscripto luminis radio mentis oculos infigat*), ибо всемогущий Бог не может быть зрим в неприкровенной Славе Своей (*Прп. Иез.* II, 2, 8–14).

Таким образом, созерцание, согласно св. Григорию, хотя и есть высшая цель жизни человека, но в бытии нынешнего века оно, во-первых, теснейшим образом

связано с деланием; во-вторых, достижимо лишь отчасти и, в-третьих, немыслимо без борения, которое часто истощает ум человека и возвращает его с высот Боговидения опять в жизнь деятельную, — но возвращает лишь для того, чтобы он, набравшись сил, вновь воспарил к вершинам богомыслия[1]. Впрочем, борение человека не ограничивается борьбой с немощью своей души и своего тела, поскольку оно еще есть и духовная брань с лукавыми силами. Ибо «в настоящей жизни мы как бы на пути, которым продолжаем шествие к Отечеству. А злые духи, как бы некоторые разбойники, осаждают путь наш» (*Бесед. Еванг.* I, 11, 1). Но в то же время св. Григорий подчеркивает, ссылаясь на Мф. 8, 31, что «если злой дух не может войти без попущения всемогущего Бога и в свиней, то тем более без попущения не может иметь никакой власти над человеком» (*Собес.* III, 21). И сатана знает, что сам по себе, без такого попущения, он ничего не может сделать (*Моралии.* II, 16), ибо Бог дает ему власть над одними искушениями (*alia ad tentandum dat*), но другим не позволяет быть (*Там же.* II, 19). Промыслительное значение искушений, согласно св. Григорию, заключается в следующем: тот, кто более стремительно возносится в созерцании (*qui plus in contemplatione rapitur*), подвергается и большему искушению. Душа с помощью сокрушения или созерцания (*compunctione vel contemplatione*) возвышается к Богу, но тяжестью искушения отбрасывается назад к самой себе (*reverbatur ad semetipsam*), чтобы созерцание не надмевало; но такая «реверсия» души в принципе не должна быть необратимой, ибо иначе она впадет в грех. Поэтому, по дивному Домостроительству Божиему, между созерцанием и искушением должно существовать определенное равновесие или «середина» (*Проп. Иез.* II, 2–3). Вообще искушения или испытания (*flagella* — «бичи») людей благих идут им на пользу, ибо очищают их от прошлых

[1] См.: *Butler C.* Benedictine Monachism. London, 1919. P. 84.

прегрешений (*Моралии.* XVI, 52). А без такого очищения невозможно достичь и созерцания. Оно также недостижимо и без познания самого себя. Эта древняя тема познания самого себя (*γνῶθι σεαυτόν*), идущая из самых глубин античной культуры, разрабатывалась, уже в преображенном виде, многими древнецерковными писателями и до св. Григория[1]. Святитель, воспринимая их наследие и обогащая его, на сей счет говорит, что ни о чем не должна так печься каждая душа, как о познании самой себя (*omnis anima nihil debet amplius curare, quam ut se ipsam sciat*). А познавший себя осознает, что он сотворен по образу Божию, а потому ни в чем не может уподобляться животным (*Толк. Песни песней.* 44). Естественно, что не только очищение и познание себя являются необходимыми условиями созерцания и боговедения, но и стяжание различных добродетелей: смирения, чистоты сердечной, любви и пр.

Пройдя все предварительные ступени «лествицы созерцания»[2] в земной жизни и преодолев все ее скорби и искушения, душа праведного человека достигает «пажитей избранных», которые «суть настоящее зрение Бога, Которого, когда беспрерывно созерцают, тогда ум удовлетворяется бесконечной пищей жизни. На этих пажитях обрадованы довольством вечности те, которые уже освободились от цепей похотливой временности. Там хоры Ангелов, поющих песнь Богу, там общение вышних граждан. Там радостное торжество возвращающихся с печального труда сего странствования» (*Бесед. Еванг.* I, 14, 5). И «находясь "во Свете Божием", предстоя лицем к лицу истине и обладая высшим ведением, праведные

[1] См.: *Courcelle P.* Connais-toi toi-même. T. I. De Socrate à saint Bernard. Paris, 1974. P. 204–229.

[2] Об этой «лествице» (*scala*), возводящей человека от вещей внешних к его подлинному внутреннему «я», а затем от этого «я» — к Богу, см. вступительную статью к изданию: *Grégoire le Grand.* Morales sur Job. T. I. P. 26.

по отношению к земле — видят и знают все, что на ней происходит, относительно своей прошлой жизни сохраняют живое воспоминание о борьбе и тягостях, понесенных ими на земле, что, однако, нисколько не умаляет их блаженного состояния, подобно тому как на земле среди полного счастья люди иногда припоминают печальные случаи из своей жизни, нисколько не уменьшая через это своей радости; наконец, в отношении к будущему праведные наслаждаются ожиданием последнего и полного воздаяния в день Суда»[1]. Участь же грешников, конечно, совершенно противоположна состоянию праведников: для них уготованы различные места ада (в зависимости от тяжести прегрешений) и их ожидает адский огонь. «Природу адского огня Григорий Великий описывает таким образом: адский огонь создан от начала мира — *ab ipsa mundi origine* — Божественное правосудие, провидя будущее, создало его; огонь этот вещественный и невещественный: воспламененный Создателем, он будет гореть вовеки неугасимо: для него не нужно горючего материала (*nec lignis nititur*) — грешники служат для него пищей, он жжет, но не сжигает, не дает света, хотя пылает пламенем»[2]. Именно эта грозная участь грешников не должна позволять человеку в здешней жизни «расслабляться», оставив усилия в подвигах добродетелей и созерцания. Можно еще отметить, что позднейшие католические богословы ссылались на св. Григория для доказательства своего учения о чистилище. Особенно это касалось четвертой книги «Диалогов» (IV, 39–40, 55). Однако внимательное чтение данных мест показывает, что никакого *учения* в строгом смысле слова святитель здесь не развивал. Если он и приводил некоторые сказания о загробной жизни умерших, могущие (с великой натяжкой)

[1] *Пономарев А.* Указ. соч. С. 12.

[2] Там же. С. 55–56.

трактоваться в пользу указанного учения, то преимущественно «как свидетельство действенности молитв Церкви за усопших»[1]. В крайнем случае св. Григорий, подобно блж. Августину и свт. Кесарию Арелатскому, лишь отражал народное верование, распространенное на латинском Западе в V–VI веках, без всяких притязаний «на возведение его на степень общецерковной догматической веры»[2].

Таковы в самых общих чертах основные богословские интуиции св. Григория. Безусловно, они — только капля в обширнейшем море его многоразличных умозрений, благодатных озарений и глубоких прозрений, но и в капле иногда можно постигнуть всю морскую стихию... Личность многогранная и одновременно цельная, святитель оставил неизгладимый след в истории Церкви и христианской культуры. «Его неутомимая, влиятельная и широкая деятельность, простиравшаяся на различные сферы общественной и религиозной жизни, его постоянное духовное напряжение, не ослабляемое его болезненностью, его нежная и сострадательная душа, его усердное занятие Священным Писанием, обильная литературная деятельность и частые беседы с народом, наконец, его глубокая искренняя вера, льющаяся из его души, и усильное стремление к подвижничеству и нравственной святости — все это обратило на него внимание современников и близкого потомства и сделало выразителем дум целого века. Народ смотрел на него как на лучшего из своих представителей, видел в нем живой осуществленный идеал тех стремлений, какими волновалось его сознание и сердце, и почтил его именем *Великого*. Этим именем он засвидетельствовал, что в лице св. Григория для него выражено

[1] *Пономарев А.* Указ. соч. С. 102.

[2] *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. V. Киев, 1897. С. 132.

все то, что было лучшего в мыслях и желаниях того времени, и чрез это святой отец делается идеальным носителем всего содержания своей эпохи»[1]. Но выражая идеальное содержание своей эпохи, святитель в еще большей степени выразил идеальное начало всего святоотеческого Предания и стал носителем самого духа соборности Церкви.

[1] *Певницкий В.* Указ. соч. С. 123–124.

ИОАНН ГРАММАТИК КЕСАРИЙСКИЙ

(К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В VI ВЕКЕ)[1]

Постановка вопроса

Изучение византийской философии ставит перед исследователями ряд сложных проблем, в основе которых лежит факт неразрывной связи философии и богословия в византийской культуре. В отличие от поздней схоластики, невозможно говорить отдельно о «византийской философии», не упоминая при этом и о «византийском богословии»: обе эти сферы культуры активно проникали друг в друга. Однако подобный синтез не только не исключает, а, наоборот, предполагает наличие в нем разных элементов, и поэтому задача исследователя, на наш взгляд, заключается в том, чтобы, не нарушая единства и органичной целостности феномена уникальности культуры, наметить и, по мере возможности, вычленить данные элементы. В этом плане привлекает внимание наблюдение, сделанное И. Мейендорфом, что византийское богословско-философское мышление характеризуется присущей ему антиномичностью. С одной стороны, у византийских христианских мыслителей наличествует твердая уверенность в способности концептуального

[1] Публикуется по: Византийский временник. Т. 49. М., 1988. С. 81–99.

языка выразить религиозную истину и что «спасение» человека во многом зависит от этого. С другой стороны, у них исповедуется, что данный язык не в силах выразить *всей* истины[1]. Именно подобная антиномия не позволяет «моделировать» византийскую философию по образцу европейской философии нового времени и придает ей неповторимую уникальность. Но в то же время первый полюс этой антиномии — упование на концептуальный язык — предоставлял разуму несомненное «право голоса» в делах веры, а тем самым для нас открываются определенные перспективы для изучения византийского богословско-философского творчества в общих рамках истории мировой философии. При этом следует учитывать, что, во-первых, данный полюс указанной антиномии не существовал без полюса другого и, следовательно, его нет нужды абсолютизировать. Во-вторых, для византийских философствующих писателей «внеразумность» отнюдь не означала «антиразумности», как, например, для Немезия Емесского, который считал, что «церковная догма о соединении двух природ в Лице Богочеловека не *противо*-естественна, хотя и *сверх*-естественна, не *противо*-разумна, хотя и *сверх*-разумна»[2].

Таким образом, исследование истории византийской философии возможно только при учете того факта, что она есть «философия теологизирующей эпохи»[3]. Нельзя проходить мимо и следующего существенного момента: если с точки зрения современного исследователя

[1] *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. L., 1974. P. 5; рус. пер.: *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 13.

[2] *Владимирский Ф.С.* Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 216.

[3] Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 43.

средневековая теология есть «инобытие философии»[1], то в представлении средневековых (особенно византийских) богословов, наоборот, философия была «инобытием теологии». Противоположность этих принципиальных установок требует от исследователя византийской культуры чрезвычайной осторожности в обращении с источниками, ибо философскую проблематику здесь нельзя грубо вырывать из ее «богословской среды» и препарировать по стандартам современного философского мышления — она должна изучаться только в органичной связи со своей средой. Исходя из этих общих методических посылок и обратимся к творчеству Иоанна Грамматика Кесарийского.

Литературная деятельность Иоанна Грамматика Кесарийского и ее культурно-исторический контекст

Этот автор начала VI века не привлекал особого внимания исследователей до XX века. В известном труде К. Крумбахера ему уделяется всего несколько строк[2]; О. Барденхевер также лишь кратко характеризует Иоанна Грамматика в качестве оппонента Севера Антиохийского[3]. В начале нашего века крупный знаток патристических текстов Ф. Дикамп, издавая флорилегий конца VII — начала VIII века «Учение отцов о Воплощении Слова», среди источников его указывает и «Апологию» Иоан-

[1] *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 19.

[2] *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897. S. 52, 56.

[3] *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Freiburg in Breisgau, 1932. Bd. 4. S. 14.

на Грамматика (датируя ее периодом до 512 года), а также предпринимает попытку идентифицировать фрагменты ее[1]. Только в 1909 году, в классическом труде Й. Лебона, посвященном истории и идеологии монофизитства, личность и произведения Иоанна Грамматика трактуются более подробно. Согласно Й. Лебону, взгляды этого автора отражали то мощное течение в богословии VI века, которое стремилось занять среднюю позицию между монофизитством и халкидонской ортодоксией. Данное течение Й. Лебон первый именует «неохалкидонизмом»; оно, по его мнению, возобладало на поместном соборе в Александретте (511–512 гг.), участники которого направили императору Анастасию послание, где утверждалась правота вероопределений Халкидонского Собора. Автором этого послания, как считает Й. Лебон, был Иоанн Грамматик[2]. После книги Й. Лебона в западной историографии активизировалось изучение творчества Иоанна Грамматика[3].

Предварительные изыскания ученых увенчались изданием сохранившихся произведений и фрагментов Иоанна Грамматика, которое было предпринято

[1] Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. Von F. Diekamp. Münster, 1907. S. XLVIII–LI.

[2] *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. Louvain, 1909. P. 123–160.

[3] *Draguet R.* Julian d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévére d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 50–73; *Moeller Ch.* Trois fragments grecs de l'Apologie de Jean le Grammairien pour le concile de Chalcédoine // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1951. T. 66. P. 683–698; *Idem.* Le chalcédonisme et le néo-chalcedonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier und H.H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 672–674; *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichglichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 160–176; *Gray P.T.R.* The Defense of Chalcedon in the East. Leiden, 1979. P. 115–121; *Winkelmann F.* Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Ausseinandersetzungen: 5. bis 7. Jahrhundert. B., 1980. S. 58–60.

покойным М. Ришаром в сотрудничестве с М. Обино[1]. Ориентируясь на данное издание, можно сделать следующие выводы о жизни и творчестве философа: биографических сведений о нем почти не сохранилось, но предполагается, что он жил и действовал в Кесарии Палестинской. Среди его произведений первое место — по объему и по важности — занимает «Апология Халкидонского Собора». Выдержки из нее сохранились (118 фрагментов) в одном из сочинений Севера Антиохийского и приводятся в латинском переводе Й. Лебона; прилагаются также и греческие фрагменты, дошедшие до нас благодаря свт. Евлогию Александрийскому. За этим произведением следуют «Семнадцать глав против акефалов» — небольшое, но содержательное произведение, написанное в виде анафематизмов. Третье сочинение — «Против афтартодокетов» — направлено против сторонников Юлиана Галикарнасского. Далее идут два коротких эксцерпта «О Евангелии от Иоанна», представляющие, видимо, фрагменты какой-то гомилии или сочинения против иудеев. Другую большую группу произведений Иоанна Грамматика составляют его антиманихейские сочинения, о которых раньше практически ничего не было известно. Эта группа включает в себя: две гомилии против манихеев, «Диалог Иоанна Православного с манихеем» и «Силлогизмы святых отцов против манихеев».

Издание сочинений Иоанна Грамматика вызвало отклики специалистов. Прежде всего, крупнейший бельгийский патролог А. Алло опубликовал небольшую статью, где он подвергает сомнению утверждение, что философ был автором соборного послания епископов,

[1] Iohannis Caesariensis Prebyteri et Grammatici opera quae supersunt / Ed. M. Richard et M. Aubineau // Corpus Christianorum. T. 1. Series Graeca. Turnhout; Brepols, 1977.

собравшихся в Александретте[1]. Затем вышла в свет рецензия Б. Дейлея (B. Daley)[2], где отмечается, что Иоанн Грамматик был одним из первых представителей «академического богословия», которое доминировало в византийском христианстве от начала VI века до преп. Иоанна Дамаскина. По своему методу Иоанн Грамматик является диалектиком, предпочитающим исходить из логических определений терминов, а не из библейской экзегезы. Рецензент также выражает сомнение в принадлежности Иоанну Грамматику «Диалога Иоанна Православного с манихеем». В другой рецензии на данное издание — К.Х. Утеманна — указывается, что произведение «Семнадцать глав против акефалов» лишь частично принадлежит Иоанну Грамматику (главы 1–11), автором же второй части является преп. Анастасий Синаит[3]. Эту гипотезу К.Х. Утеманн подкрепил солидной аргументацией при издании антимонофизитских «Апорий» преп. Анастасия Синаита[4]. Наконец, итальянский ученый Л. Перроне в своем исследовании, посвященном Палестинской церкви в период христологических споров, уделяет серьезное внимание Иоанну Грамматику. Характеризуя его мировоззрение в целом, он констатирует, что при чтении сочинений этого автора создается впечатление сведения христологии к «простой онтологии Христа» и богословия — к диалектике. Правда, отмечается, что полемика Иоанна Грамматика с афтартодокетами

[1] *Halleux de A.* Le «synode néochalcédoine» d'Alexandrette (ca 515) et l'Apologie pour Chalcédoine de Jean le Grammairien. A propos d'une édition recente // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1977. T. 72. P. 593–600.

[2] The Journal of Theological Studies. 1978. Vol. 29. P. 234–239.

[3] *Uthemann K.-H.* Bizantinische Zeitschrift. 1980. Bd. 73. S. 30–73.

[4] *Idem.* Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites // Byzantinische Zeitschrift. 1981. Bd. 74. S. 11–26.

обнажает и другие пласты его миросозерцания (более «библейскую» ориентацию его)[1].

Таким образом, во мнениях исследователей Иоанн Грамматик является преимущественно богословом-полемистом. Главными объектами его полемики предстают два идейных противника православного византийского христианства в VI веке — манихейство и монофизитство. Не останавливаясь на антиманихейской полемике, требующей специального исследования, обратимся сразу к другому аспекту его творчества — полемике против монофизитства. Она не была для автора чисто литературным упражнением, но являлась плодом его активного участия (как пресвитера) в сложных перипетиях церковно-исторической борьбы. Во всяком случае, в прологе к «Апологии» он, по словам Севера Антиохийского, заявляет о себе как о «претерпевшем гонение за благочестие» от монофизитов (*Апол. лат.* 5–7)[2]. Деятельность Иоанна Грамматика приходится на первые два или три десятилетия VI века, то есть на тот период ранневизатийской истории, когда христологические споры достигли кульминационного момента. Исторический ход событий, взаимосвязь догматических споров и политики того времени хорошо изучены в специальной литературе[3]. В нашей работе хотелось бы обратить внимание на философский аспект этих

[1] *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e la controvesie cristologische. Dal concilio di Epheso (431) al secodo concilio di Constantinopoli (553). Brescia, 1980. P. 259.

[2] Все ссылки на сочинения Иоанна Грамматика даются по указанному изданию с соблюдением сплошной нумерации строк, которая представлена в нем. Греческие фрагменты «Апологии» будут обозначаться как *Апол. греч.*, а латинский перевод сирийских фрагментов — *Апол. лат.*

[3] *Charanis P.* Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasus the First, 491–518. Thessaloniki, 1974; *Vasiliev A.A.* Justin the First: An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge (Mass.), 1950. P. 132–354; *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972. P. 184–254; *Schwarz E.*

споров VI века, который, как правило, освещается значительно слабее.

Прежде всего, можно согласиться с мнением Ф. Винкельмана, что христологические споры IV–VII веков выросли отнюдь не из философской постановки вопроса и не были результатом чисто теологических хитросплетений[1]. В центре их стояла «конечная судьба человека»[2], или вопрос о спасении, — одна из насущнейших проблем духовной жизни позднеантичной и ранневизантийской эпохи, которая равным образом касалась и простого ремесленника, и утонченного богослова, чем и объясняется сильнейший накал страстей, составляющих своего рода «эмоциональную ауру» христологических споров. Тесная взаимосвязь сотериологии и христологии прослеживается у всех крупнейших христианских мыслителей той эпохи[3]. Поэтому, вычленяя их философскую проблематику, необходимо помнить, что она базировалась на внефилософских постулатах.

С другой стороны, следует констатировать, что в VI веке данная тема приобрела исключительное значение. Для этого времени характерно широкое внедрение методов логического решения богословских проблем, что позволяет некоторым исследователям называть его веком «византийской схоластики»[4]. Подобное название вряд ли можно считать удачным, ибо методы византийской

Zur Kirchenpolitik Justinians // Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Recht: Gesammelte Schriften. B., 1960. Bd. 4. S. 276–328.

[1] *Winkelmann F.* Op. cit. S. 28–29.

[2] *Meyendorff J.* Byzantine Theology. P. 32; рус. пер.: С. 48.

[3] *Studer B., Brian D.* Soteriologie in der Schrift und Patristik // Handbuch der Dogmengeschichte. 2-e Aufl. Freiburg; Basel; Wien, 1978. Bd. III. S. 175–223.

[4] *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme. P. 638–639; *Schönborn Chr., von.* Sophrone de Jérusalem: Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972. P. 172–176.

патристики и средневековой западной теологии существенно отличаются друг от друга[1], но, тем не менее, указанный факт активного «перихоресиса» философии и богословия в VI веке, безусловно, налицо. Причем эта черта присуща в той или иной мере всем трем ведущим вероисповеданиям: несторианству, монофизитству и Православию. Что касается первого, то оно в период после Халкидонского Собора совсем не было чисто теоретическим противником для византийской ортодоксии[2]. Об этом свидетельствует, среди прочего, устойчивая тема антинесторианской полемики у многих авторов VI века, в том числе и у Иоанна Грамматика. Персидские несториане поддерживали достаточно оживленные контакты с Византийской Церковью, а в 562–563 годах даже состоялся официальный диспут между богословами обеих сторон[3]. Подобные контакты, естественно, вели к определенному взаимовлиянию на мировоззренческом уровне. Примером тому может служить в несторианстве личность Хенаны Адиабенского. Талантливый мыслитель и всесторонний эрудит, он, возглавив Нисибинскую школу около 571 года, добился ее наиболее пышного расцвета. В учении Хенаны наличествовали некоторые оригенистские идеи, а его христология сближалась с халкидонской ортодоксией[4]. У другого несторианского еретика первой половины VII века, Мартирия Сахдоны, можно наблюдать явное влияние платонизма, и его изре-

[1] *Podskalsky G.* Die grichisch-byzantinische Theologie und ihre Methode. Aspekte und Perspektiven eines okumenischen Problems // Theologie und Philosophie. 1979. Bd. 54. S. 49.

[2] *Abramowdki L.* Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // Theologie und Philosophie. 1979. Bd. 54. S. 49.

[3] *Guillaumont A.* Justinien et l'église de Perse // DOP. 1969–1970. Vol. 23–24. P. 37–66.

[4] *Vööbus A.* Histroy of the School of Nisibis. Louvain, 1965. P. 234–264; *Vries de W.* Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 627–628.

чения «носят известный философский оттенок»[1]. Правда, сообщения источников об обращении Мартирия в Православие[2] подвергаются сомнению[3], так же как и внутреннее сродство его богословия с византийской ортодоксией. Но важен факт, что «ересь» Мартирия с точки зрения его несторианских оппонентов заключалась прежде всего в неправильном употреблении терминов (отождествлении «ипостаси» с «лицом», а не с «природой»), то есть в логических погрешностях[4]. Из этого видно, сколь большое значение придавалось логике в официальных кругах несторианской церкви. Поэтому неудивительно, что ведущий идеолог ее, Бабай Великий (ум. 628 г.), предстает перед нами как один из крупнейших диалектиков и логиков Средневековья[5]. Однако необходимо оговориться: таковым Бабай является в своем трактате «О единении»; в комментариях же на «Гностические главы» Евагрия Понтийского обнажается иная грань его мировоззрения — акцент на мистическом богословии, которое составляло существенный pendant к логике в несторианстве[6].

По сравнению с несторианством, в монофизитстве элементы мистики преобладают значительно больше. Хотя

---

[1] *Пигулевская Н.* Жизнь Сахдоны: Из истории несторианства VII века // Записки Коллекции востоковедов. Л., 1928. Т. 3. С. 93.

[2] Там же. С. 101–108.

[3] *Halleux de A.* Martyrios-Sahdona: La vie mouvementée d'un «hérétique» de l'église nestorienne // Orientalia Christiana Periodica. 1959. Vol. 24. P. 93–128.

[4] *Idem.* La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // Orientalia Christiana Periodica. 1957. Vol. 23. P. 532.

[5] *Abramowski L.* Chrirstologie Babais des Grossen // Symposium Syriacum 1972. Roma, 1974. P. 219–244; *Idem.* Babai der Grossen: Christologische Probleme und ihre Losungen // Orientalia Christiana Periodica. 1975. Vol. 41. P. 289–343.

[6] *Blum G.G.* Nestorianismus und Mystik: Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1982. Bd. 93. S. 273–294.

и нельзя полностью согласиться с высказыванием В. Болотова, что если несторианство могло привлекать «только рассудочной ясностью», то монофизитство «било на преобладание в нем благочестия»[1], тем не менее определенный момент истины в данном высказывании, несомненно, содержится. Среди современных Иоанну Грамматику лидеров монофизитства обращает на себя внимание фигура Иакова Саругского. Мифологичность его системы более близка духу гностицизма, чем миру греческой философии. Согласно Иакову, разуму, как принадлежащему к «области зримого», нельзя отводить значительной роли в богословии, ибо «знание Бога» достигается преимущественно путем веры и любви[2]. *Docta ignorantia*[3] есть альфа и омега миросозерцания Иакова Саругского, и данный постулат во многом объясняется специфичной традицией сирийского христианства, восходящей к преп. Ефрему Сирину[4]. По своему «фидеизму» близок к Иакову Саругскому и Филоксен Маббугский, которому, однако, не чужд и интеллектуализм платоновско-евагрианского типа[5]. Отсутствие интереса к метафизическим и логическим проблемам характеризует и личность Стефана Гобара[6]. Тем не менее, если обратиться к главному оппоненту Иоанна Грамматика — Северу Антиохийскому, то перспектива на-

[1] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Пг., 1918. С. 243.

[2] *Chesnut R.C.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 113–141.

[3] То есть «ученое незнание» (*лат.*).

[4] *Jansma T.* Die Christologie Jakobs von Serugh und ihre Abbangigkeit von der alexandrianishen Theologie und der Formmigkeit Ephrems des Syrers // Le Museon. 1965. T. 78. P. 38–45.

[5] *Halleux de A.* Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug // Theologie und Philosophie. 1978. Bd. 53. S. 353–366.

[6] См.: *Bardy G.* La florilege d'Étienne Gobar // Revue des Études Byzantines. 1947. T. 5. P. 29.

шего видения монофизитства несколько изменится. Судя по «Житию» его, написанному Захарием Схоластиком, Север получил классическое образование, изучив грамматику и риторику в Александрии, а юриспруденцию в Бейруте[1]. Это классическое образование он, как и известные каппадокийцы, впоследствии сочетал с практикой монашеской аскезы, что позволило ему, по словам его биографа, стать подлинно «христианским философом по своим делам и знанию»[2]. Оно же наложило яркий отпечаток и на мировоззрение Севера, где мистика и логика взаимно уравновешиваются. Во всяком случае, в его главном произведении «*Contra Impium Grammaticum*» («Против нечестивого Грамматика») монофизитство предстает и как несомненно философская доктрина[3]. Полемика Севера с Сергием Грамматиком также показывает, что понятийному аппарату монофизитского богословия он уделял большое внимание[4]. Наконец, среди идейных лидеров монофизитства нельзя не упомянуть и Иоанна Филопона (именуемого иногда также «Иоанном Грамматиком», поэтому его не следует путать с Иоанном Грамматиком Кесарийским). Помимо того что он был преемником и продолжателем античной философской традиции[5], необходимо отметить значение его как главного идеолога тритеизма, придавшего данной монофизитской ереси ясность и четкость философской системы[6].

---

[1] Vie de Sévére par Zacharie le Scholastique / Ed. par M.A. Kugener // Patrologia Orientalis. P. 1903. T. II. Fasc. 1. P. 10–13. 44ff.

[2] Ibid. P. 90.

[3] *Wallace-Hadrill D.S.* Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East. Cambridge, 1982. P. 106–107.

[4] *Torrance I.R.A.* Theological Introduction to the Letters between Severus of Antioch and the Sergius the Grammarian // Ekklesia kai Theologia. 1981. Vol. 2. P. 984–991.

[5] *Saffrey H.D.* Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie // Revue des Études grecques. 1954. T. 67. P. 396–410.

[6] *Martin H.* Jean Philopon et la controverse tritheite du VI siècle // Studia Patristica. 1962. Vol. 5. Pt. 3. P. 519–525.

Логический и диалектический моменты в мировоззрении Иоанна Филопона занимают ведущее место.

Многие сочинения представителей православного направления в византийском христианстве VI века позволяют также делать вывод, что здесь *ratio* (разум) предстает как весьма пригодное орудие *fides* (веры)[1]. Мировоззренческое лицо византийского Православия этого периода определял неохалкидонизм. Поддержка императора Юстиниана, выступающего и в качестве богослова, придала данному течению определенный статус официальной доктрины. Первым неохалкидонитом можно считать Нефалия Александрийского. Личность беспокойная и мятежная, он был первоначально лидером крайних монофизитов («акефалов») в Египте, а затем стал перебежчиком в лагерь Православия и повел активную кампанию против Севера Антиохийского. От его произведений ничего не сохранилось, но вряд ли Нефалий был глубоким мыслителем — скорее, он обладал талантом легко воспринимать идеи, витающие в воздухе. Известно, что Нефалий написал «Апологию Халкидонского Собора», послужившую прототипом аналогичного сочинения Иоанна Грамматика, и высказал ряд основных христологических тезисов неохалкидонизма[2]. В отличие от Нефалия, несомненная философская одаренность присуща Иоанну Скифопольскому — младшему современнику Иоанна Грамматика. Ему принадлежало пять сочинений (среди них также «Апология Халкидонского Собора»)[3], из которых первое ме-

[1] *Uthemann K.-H.* Syllogistik im Dienst der Orthodoxie: Zwei unedirte Texte byzantinischer Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts // JOB. 1981. Bd. 30. S. 105.

[2] *Moeller Ch.* Un representent de la christologie neochalcedonienne au debut du siexieme siècle en Orient: Nephalius d'Alexandrie // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1944–1945. T. 40. P. 73–140.

[3] *Flusin B.* Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis. Paris, 1983. P. 17–28; *Perrone L.* Op. cit. P. 240–248.

сто по своей философской значимости занимают схолии к Ареопагитскому корпусу. В них прослеживается определенное влияние Плотина[1], и вообще автор обнаруживает солидное знание античной философии и высокую культуру мышления[2]. Следует отметить, что Иоанн Скифопольский был автором «Пролога» и большинства схолий к «Ареопагитикам». Более того, сам корпус сочинений Псевдо-Дионисия был составлен в непосредственном окружении его, о чем недвусмысленно свидетельствует рукописная традиция[3]. Судя по одному фрагменту сочинения против Севера Антиохийского[4], свою высокую культуру мышления Иоанн Скифопольский удачно применил и в сфере богословской полемики.

Центральными фигурами в истории византийской философии и богословия VI века, бесспорно, являются авторы так называемого «Леонтьевского корпуса» Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский. В настоящее время общепризнано, что гипотеза о едином авторе этого корпуса не выдерживает критики, и поэтому речь может идти о двух писателях (исключая авторов сочинения «О сектах» и гомилий, также входящих в корпус), каждый из которых обладает своим специфичным мировоззрением[5].

---

[1] *Beierwaltes W.* Johannes von Skythopolis und Plotin // Studia Patristica. 1972. Vol. 11. Pt. 2. P. 3–7.

[2] *Balthasar von H.U.* Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis // Scholastik. 1940. Bd. 15. S. 16–38.

[3] *Suchla B.R.* Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philolog.-hist. Klasse. 1980. № 3. S. 33–66; *Idem.* Die Uberlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Ibid. 1984. № 1. S. 177–188; *Idem.* Eine Redaktion des gricheschen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien // Ibid. 1985. № 4. S. 179–194.

[4] Doctrina Patrum. S. 85–86.

[5] *Daley B.* The Origenism of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies. 1976. Vol. 27. P. 333; *Basdekis A.* Die Christologie

Если Леонтия Иерусалимского большинство исследователей единодушно причисляют к неохалкидонизму[1], то в отношении Леонтия Византийского такое единодушие отсутствует. Некоторые ученые отстаивают точку зрения, что данного автора необходимо рассматривать как оригениста[2], другие видят в нем «строгого халкидонита» с ярко выраженным дифизитским началом[3]; третьи считают, что «оригенизм» Леонтия Византийского не противоречит его «халкидонизму»[4]; наконец, четвертые предпочитают рассматривать его в русле христологии св. Кирилла Александрийского[5]. Но какова бы ни была позиция Леонтия Византийского в догматических спорах, очень важна констатация, что его мировоззрение испытывало влияние перипатетизма, причем модифицированного, опосредованного неоплатоническими комментаторами Аристотеля[6]. Антропология его, как и Леонтия Иерусалимского, также формировалась под значительным воздействием неоплатонизма[7].

---

des Leontius von Jerusalem: Seine Logoslehre. Münster, 1974. S. XI–XVI; *Perrone L.* Op. cit. P. 260–284.

[1] *Moeller Ch.* Textes monophysites de Leonce de Jerusalem // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 1951. T. 27. P. 472; *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 379; *Helmer S.* Op. cit. S. 202–215; *Gray P.T.R.* Op. cit. P. 122–141.

[2] *Richard M.* Opera minora. Turnpout; Brepols, 1976. № 57. P. 31–66; № 59. P. 1–54; *Evans D.B.* Leontius of Byzantium: An Origenist Christology. Wash., 1970. P. 84–131; *Meyendorff J.* Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969. P. 79–85.

[3] *Beck H.G.* Op. cit. S. 373–374; *Daley B.* Op. cit. P. 361–362.

[4] *Gray P.T.R.* Op. cit. P. 90–102.

[5] *Lunch J.J.* Leontius of Byzantium: A Cyrillian Christology // Theological Studies. 1975. Vol. 36. P. 455–471.

[6] *Reindl H.* Der Aristotelismus bei Leontius von Byzanz. München, 1953. S. 148.

[7] *Otto S.* Person und Subsistenz: Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantike Geistgeschichte. München, 1968. S. 151–190.

Не чуждался философско-логической проблематики и свт. Ефрем Антиохийский, о чем свидетельствует его небольшое сочинение против Акакия Апамейского, «философа и пресвитера»[1]. Она ярко представлена также в трактате Феодора Раифского «Приуготовление», вторая часть которого есть самостоятельное логическое произведение[2]. Еще один неохалкидонит, Памфилий Иерусалимский, известен как автор сочинения, фигурирующего под не совсем точным названием «*Panoplia Dogmatica*»[3]. Несмотря на компилятивный характер труда, Памфилий проявляет себя достаточно сильным мыслителем, неплохо знакомым с аристотелевской логикой и произведениями Порфирия. Во всяком случае, в первых двух главах данного произведения, где определяются понятия «сущность», «природа» и «ипостась», он проводит сопоставление взглядов Аристотеля и отцов Церкви[4]. Методы логического мышления, разработанные в перипатетизме и неоплатонизме, наложили сильный отпечаток и на мировоззрение Анастасия I Антиохийского, который, по своему стремлению к универсальности и тенденции к обобщению богословско-философского материала, накопленного предшествующей патристикой, является предтечей преп. Иоанна Дамаскина[5]. Относительно недавно изданные К.Х. Утеманном «Философские главы», представляющие собой компендиум философских понятий и определений[6], еще ждут своего исследователя.

---

[1] *Helmer S.* Op. cit. S. 271–272.

[2] *Diekamp F.* Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur grichischen Patristik. Roma, 1938. S. 173–222.

[3] *Richard M.* Opera minora. № 58. P. 27–52; *Idem.* Pamphile de Jérusalem // Le Museon. 1977. T. 90. P. 277–280.

[4] *Mai A.* Nova patrum bibliotheca. Roma, 1844. T. II. P. 597–606.

[5] *Weiss G.* Studia Anastasiana I: Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I von Antiochien (559–598). München, 1965. S. 143–152.

[6] *Uthemann K.-H.* Die Philosophische Kapitel des Anastasius I von Antiochien (559–598) // Orientalia Christiana Periodica. 1980. Vol. 46. P. 308–366.

Намеченное философско-логическое течение в византийском ортодоксальном христианстве прослеживается и в дальнейшем. Примером тому служат два небольших анонимных сочинения по логике, служивших пособием для богословов в ту эпоху жарких догматических споров[1]. Преп. Анастасий Синаит, хотя и заявлял, что «кафолическая Церковь догматизирует о Христе не по-аристотелевски или по-эллински, но... по-евангельски и по-апостольски»[2], в своей полемике против монофизитов и монофелитов также активно использовал орудие логики (см.: PG. T. 86. Col. 3313–3320 и обширный реферат Фотия[3]) и акцентировал прежде всего сотериологический аспект христологической проблемы, отстраняясь от понятийной разработки ее. Позднее в VII веке у свт. Софрония Иерусалимского мы встречаем уже явное и открытое пренебрежение «рационалистическим» богословием[4], преп. Максиму Исповеднику же удается примирить обе тенденции в обобщающем синтезе.

Наконец, нельзя не упомянуть и о западном современнике Иоанна Грамматика — Боэции[5]. Многие сложные проблемы, связанные с его творчеством, еще далеки от своего решения. Среди них главным представляется вопрос о взаимоотношении элементов античной философии и христианства в мировоззрении Боэция. В большинстве исследований В.И. Уколовой прослеживается устойчивая тенденция рассматривать его только в одной

[1] *Roueché M.* Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1974. Bd. 23. S. 61–76.

[2] *Соколов В.* Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // Православный собеседник. 1916. С. 272.

[3] *Photius.* Bibliothèque. Paris, 1962. T. 3. P. 152–227.

[4] *Schönborn Chr., von.* Op. cit. P. 176–178.

[5] См. библиографию в предисловии В.И. Уколовой к переводам сочинений Боэция в кн.: Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984. С. 4.

плоскости — как наследника лишь античной философской традиции[1]. Думается, что это не совсем соответствует истине, и более адекватным и плодотворным представляется подход Г.Г. Майорова, анализирующего миросозерцание Боэция в перспективе взаимодействия двух его уровней: теологии и философии[2]. Действительно, в своих пяти богословских трактатах он разграничивает сферы разума и откровения, рассматривая их в качестве двух равноправных и параллельных путей познания истины[3]. Данные трактаты Боэция органично вписываются в общий контекст догматических споров начала VI века[4]. Особенно это касается трактата «Против Евтихия и Нестория», где философско-богословский анализ терминов[5] вполне сопоставим с аналогичными дефинициями у византийских авторов VI века.

Таков, в самом беглом очерке, культурно-исторический контекст, на фоне которого протекала литературная деятельность Иоанна Грамматика[6]. Он позволяет заключить, что при определенном доминировании «философствующего богословия» в византийском христианстве VI века данная тенденция развивалась как бы на фоне тенденции иной, если не «антифилософской», то явно

[1] Там же. С. 10–11, 16–17; Боэций и христианство // Религии мира: История и современность. М., 1982. С. 243–246; Особенность культурной жизни запада // Культура Византии. С. 96.

[2] *Майоров Г.Г.* Указ. соч. С. 365–372.

[3] *Chadwick H.* Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology und Philosophy. Oxford, 1981. P. XIII. Ср.: P. 220.

[4] *Schurr V.* Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen». Paderborn, 1935. S. 105–232.

[5] *Lutz-Bachmann M.* «Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A.M.S. Boethius // Theologie und Philosphie. 1983. Bd. 56. S. 48–70.

[6] Естественно, что в данной работе не затрагивается весь сложный комплекс византийской культуры. Принимаются во внимание лишь те идеологические течения, которые имели непосредственное отношение к творчеству Иоанна Грамматика.

«внефилософской». Их контраст становится наиболее ощутимым, когда они сочетаются в личности одного автора (например, Севера Антиохийского, Бабая Великого и др.). Вместе с тем именно он заставляет зримо чувствовать, что обе тенденции суть грани одного целого. Обращаясь к творчеству Иоанна Грамматика, следовало бы проследить и наметить, как и каким образом они преломлялись в призме его миросозерцания. Для этого изберем два момента его учения, имеющие безусловно философское значение. Анализ их будет опираться на два произведения его: «Апологию Халкидонского Собора» и «Семнадцать глав против акефалов» (при учете коррективов, внесенных К.Х. Утеманном; далее — *XVII глав*).

Диалектика понятий «сущность» («природа») — «ипостась» («лицо»)

Взаимоотношение данных понятий в сфере «теологии»[1] установилось в период тринитарных споров IV века благодаря богословско-логической систематизации, проведенной кружком святых каппадокийцев[2]. Предшественниками их в этом плане были Ориген[3]

[1] В византийской (христианской) системе мышления термином «теология» очень часто обозначалось «учение о Боге в Самом Себе» (включая тринитарное учение). Применять его ко всей совокупности догматического вероучения христианства, как это часто делается, не совсем верно. Поэтому мы предпочитаем употреблять в последнем значении понятие «богословие».

[2] *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими течениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 488–507; *Tixeront J.* Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes. Paris, 1921. P. 210–227.

[3] *Болотов В.В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 258–268.

и омиусиане[1]. Классическим образцом такой систематизации служит 38-е послание свт. Василия Великого, которое на самом деле принадлежит его брату свт. Григорию Нисскому[2]. На нем и следует несколько остановиться[3].

Автор начинает свое послание указанием на то, что многие «относительно таинственных догматов» не проводят грани между «общим началом сущности» (*τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας*) и «понятием ипостасей» (*τοῦ τῶν ὑποστάσεων λόγου*), употребляя их в одном и том же значении. Согласно Григорию, среди понятий одни обозначают «вещи более общие», пример тому слово «человек», делающее явным «общую природу»; другие обозначают более конкретные вещи, например имена «Павел» и «Тимофей», являя как бы «ограничение» или «очертание» (*περιγραφή*) той или иной вещи. Познав «общее начало» единосущных вещей, мы должны переходить к свойствам, отличающим их друг от друга. Поэтому «высказываемое частным образом» обнаруживается посредством слова «ипостась»; например, словом «Павел» показывается природа, существующая в вещи, обозначаемой этим именем. Если понятие «сущность» представляется «неопределенным», ибо не обретает постоянства в общности обозначаемого, то понятие «ипостась», посредством

[1] *Виноградов В.О.* О литературных памятниках полуарианства // Богословский вестник. 1911. С. 646–755.

[2] *Hubner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unter schiedlichen Verstandnis der *ousia* bei kappadozischen Brudern // Epektatis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou. Paris, 1972. P. 463–490; *Gribomont J.* Notes biographiques sur S. Balile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A. Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Toronto, 1981. P. 24: *Fedwick P.J.* A Commetntary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea // Orientalia Christiana Periodica. 1978. Vol. 44. P. 31–51.

[3] Текст послания цитируется по изданию: *Saint Basile.* Lettres / Texte etab. et trad. par Y. Courtonne. Paris, 1957. T. 1. P. 81–92; рус. пер.: *Свт. Василий Великий.* Письмо 38 // *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. 2. М., 2009. С. 502–511.

проявляемых свойств, придает «общему» и «неописуемому» четкие границы. Далее Григорий Нисский применяет эти философско-логические дистинкции к тринитарному учению. Созерцаемые в Троице специфичные признаки, посредством которых образуется своеобразность Лиц Ее, являются несовместимыми (*ἀσύμβατα*) и несообщаемыми (*ἀκοινώνητα*) «в общности сущности». Но это не означает, что следует мыслить о разделении Лиц, ибо различие Ипостасей не разрушает «связности природы», а ее общность не стирает своеобразия специфичных признаков. Данное на первый взгляд парадоксальное сочетание св. Григорий называет «соединенным разделением и разделенным соединением», указывая, что подобную парадоксальность можно наблюдать и в сфере «чувственного». Но всякое образное сравнение с ней есть только «пример и тень истины». Как в нашем созерцании материального мира «опыт» всегда лучше «рассуждения о причине», так и «вера» лучше «рассудочного постижения». Установив этот приоритет «опыта веры» над логикой, свт. Григорий продолжает ход своих рассуждений, давая точное определение ипостаси: она есть «совокупность свойств каждого (индивидуума)» или же «отличительный признак существования каждого».

Таким образом, свт. Григорий Нисский устанавливает взаимное отношение «сущности» и «ипостаси». Некоторые западные исследователи отмечают, что в анализе «ипостаси» свт. Григория Нисского отсутствует «личностный» момент: у него речь идет скорее о «вещи», чем о «личности»[1]. Подобное суждение не совсем верно, ибо, во-первых, Григорий, говоря об ипостаси, имеет в виду главным образом область «разумного бытия». Во-вторых, отсутствие глубинного анализа личности объясняется

[1] *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. Paris, 1973. P. 331–336; *Heinzer F.* Gottes Sohn als Mensch: Die Struktur des Menschsein Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980. S. 60–61.

тем, что такой цели и не ставилось: для свт. Григория основной задачей было установление соотношения бытия общего и бытия конкретного. В других своих произведениях он, как показывает Д. Ланч, постоянно отождествляя «лицо» и «ипостась», всегда соотносит данное понятие с существами разумными и духовными, то есть обладающими самосознанием. Тем самым он вплотную приближается к современному понятию «личности» (= «центр сознания»), которое берет истоки в известном определении «лица» у Боэция: *rationalis naturae individua substantia*[1]. Наконец, в-третьих, хотелось бы заметить, что брать западное представление о «личности» (с его преобладающим акцентом на рациональном начале ее) в качестве эталона и применять его к византийской системе мышления представляется нам процедурой недостаточно корректной. Как показывают определения «ипостаси» свт. Григория Нисского, Иоанна Грамматика и др. византийских писателей, их интересует в «личности» не столько момент «сознания», сколько момент «бытия» (хотя, конечно, и первый не остается без внимания). Подобная «онтологичность» представления о личности в Византии служит немаловажной чертой ее своеобразной культуры.

Выработанное каппадокийцами соотношение указанных терминов, став общепризнанным в тринитарном учении, долгое время не применялось в христологии, в результате чего возник определенный разрыв между «теологией» и «икономией». Особенно большие сложности появились в связи с применением в христологии понятия «ипостась», ибо здесь вставала проблема: воспринял ли Логос (одна из «Ипостасей Троицы») при Своем Воплощении еще и человеческую ипостась?[2] Ее решение

[1] *Lunch J.J.* Prosopon in Gregory of Nyssa // Theological Studies. 1979. Vol. 40. P. 728–738.

[2] *Richard M.* Opera minora. № 42. P. 1–56.

заняло не одно столетие. Важной вехой на этом пути были произведения неохалкидонитов и Иоанна Грамматика в частности, который был первым мыслителем, перенесшим терминологию каппадокийцев в область христологии[1]. Следует поэтому обратиться к его фрагментам.

За исходный пункт своих богословско-логических рассуждений Иоанн Грамматик берет краткое определение свт. Василия Великого: «каково отношение общего к частному, таково и отношение сущности к ипостаси»[2] (*Апол. греч.* II. 21–22; ср. *Апол. лат.* 15, 114–116). Для Иоанна Грамматика также «все общее, созерцаемое во многих (существах) и не претерпевающее ни увеличения, ни убавления, называется сущностью» (*Апол. греч.* I. 1–2). Примером такой сущности может служить «человеческая природа»: каждому конкретному человеку равным образом «присуще быть смертным и разумным живым существом, могущим вместить в себя ум и знание» (*Апол. греч.* II. 23–25). Данная человеческая природа является «сложной», ибо состоит «из несходных вещей», то есть души и тела. В ней наличествуют «отличительные признаки» двух сущностей, но, рассматриваемая относительно «общего начала», она есть «единая сущность» (*Апол. греч.* I. 3–7; II. 17–19). Таким образом, Иоанн Грамматик, следуя за каппадокийцами, в то же время вводит новое понятие — «сложная сущность». Однако возникает естественный вопрос: если «сложная сущность» включает в себя две сущности, тот как они соотносятся друг с другом? Пока у Иоанна Грамматика ответ на него не дается. Для нашего автора «сущность» тождественна «природе» (*Апол. греч.* I. 10–11), поэтому, на первый взгляд, странным кажется его утверждение, что

[1] *Gray P.T.R.* Op. cit. P. 116; *Helmer S.* Op. cit. S. 167; *Moeller Ch.* Trois fragments grecs. P. 687; *Meyendorff J.* Le Christ. P. 96–97; *Perrone L.* Op. cit. P. 254–255.

[2] Ср.: *Свт. Василий Великий.* Письмо 38 // *Святитель Василий Великий.* Творения. Т. 2. М., 2009. С. 502–511.

под «природой» иногда понимается «сущность», а иногда «ипостась» (*Апол. лат.* 5, 39–40). Иоанн Грамматик приводит и образцы такого употребления у святых Афанасия и Кирилла Александрийских. Первый из них говорит, что «ипостась есть сущность» и означает «само бытие». Ибо «ипостась и сущность есть существование; она есть и существует». Иоанн Грамматик подхватывает данную мысль: «Если кто назовет, в соответствии с этим суждением, сущности воипостасными (*ἐνυποστάτους*), то есть существующими, мы не станем возражать. Ведь ипостась ничем не отличается от сущности в отношении бытия; их отличие состоит лишь в том, что сущность есть бытие общее, а ипостась — бытие индивидуальное, когда она, вместе с общим, обладает еще и чем-то индивидуальным. Мы говорим, что наша сущность во Христе воипостасна не потому, что она сама по себе есть «характерная» ипостась и лицо, но потому, что она существует и есть. Ибо, как было показано, ипостась, то есть сущность, тогда являет бытие (*τὸ ὑφεστηκέναι*), когда она лишена характерных свойств, которые наблюдаются у лица» (*Апол. греч.* IV. 196–211). В данном фрагменте Иоанна Грамматика ярко подчеркивается «онтологический статус» ипостаси, о котором речь шла выше и который восходит к исконному значению глагола *ὑφίστημι*. Именно «бытийственность» представляется основой единства ипостаси и сущности, но она не ведет к смешению их. Подобные диалектические тонкости в период тринитарных споров трудно воспринимались на латинском Западе. Например, известный блж. Иероним отвергал формулу каппадокийцев («одна сущность — три Ипостаси») как арианскую, и для него ипостась была тождественной «субстанции»[1]. В этом и других подобных нюансах улавливаются существенные моменты различия западно-латинского и византийского стилей мышления.

[1] *Prestige G.L.* God in Patristic Thought. L., 1952. P. 233–237.

Точного определения ипостаси у Иоанна Грамматика не дается. Но он постоянно сочетает данное понятие с прилагательным *χαρακτηριστικὴ* или говорит, что ипостась следует полагать — *ἐν χαρακτῆρι* и что в таком случае она тождественна «лицу». Без этого «отличительного свойства», понятно, «ипостась» принимает значение «сущности» (*Апол. лат.* 19, 134–137; *Апол. греч.* III. 73–77). Здесь *χαρακτήρ* Иоанна Грамматика вполне можно сравнить с *περιγραφὴ* свт. Григория Нисского — у обоих речь идет о внешней оформленности, специфичных чертах неповторимого облика каждого индивидуума. Однако остается неясным, является ли подобная «проявленность вовне» отражением глубинной, сознательной самости индивидуума, то есть его «личности», или же она остается на уровне чисто внешнего своеобразия (исходное значение термина *πρόσωπον*). Важно и другое: в указанном тексте Иоанна Грамматика намечается еще один аспект связи ипостаси и сущности. Ход мысли автора станет более понятным, если обратиться к другим фрагментам. Исходя из своего определения сущности, Иоанн Грамматик говорит, что «она равным образом содержится в индивидуумах, относящихся к одному и тому же виду, а вне их она не существует» (*XVII глав.* 9, 99–101). Иначе говоря, общее не существует вне индивидуального. Позднейшая проблема средневековой философии — проблема «универсалий» — не стоит перед нашим автором, но он, как и все византийские мыслители, скорее склоняется к умеренному реализму[1]. Это положение Иоанна Грамматика напоминает тезис Леонтия Византийского: *οὐκ ἔστιν φύσις ἀνυπόστατος* («не существует природы без ипостаси»). Православные, монофизиты и несториане в данном случае

[1] *Benakis L.* The Problem of Gegenal Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. by D. J. O Meara. N. Y., 1982. P. 75–86.

были единодушны, однако их единодушие не простиралось далее. Монофизиты и несториане считали, что логическим следствием тезиса является положение: каждая «природа» обладает своей «ипостасью» — такой вывод встречал резкий отпор православных богословов[1].

Свое положение Иоанн Грамматик рассматривает и в несколько ином ракурсе. Применительно к тринитарному учению оно предполагает отрицание разделения в Божественной сущности; все отличительные признаки ее («благость», «зиждительность» и т. д.) наличествуют в каждой «характерной Ипостаси Троицы». В отношении к христологии тот же тезис означает, что во Христе есть полностью и «сущность Божества», и «вся человеческая сущность», то есть «плоть, одушевленная разумной и мыслящей душой». Что касается последней сущности, то она одинаковым образом содержится в отдельных людях. И эти индивидуумы различаются между собой не сущностью, но сопутствующими свойствами, как то: ростом, цветом кожи и, кратко сказать, характерными качествами лиц (*Апол. греч.* III. 40–79; *Апол. лат.* 14, 80–110). Относительно последнего предложения опять возникает вопрос: подразумевает ли оно концепцию «личности» (в указанном «западном» значении слова) или же речь идет просто о «лице»? С одной стороны, Иоанн Грамматик подчеркивает чисто внешние характеристики индивидуумов («рост», «цвет кожи»), однако, с другой стороны, неразделимость сущности предполагает полноту содержания ее в каждом индивидууме. Если сущность человека заключается в том, чтобы быть «смертным и разумным живым существом, могущим вместить в себя ум и знание», то, разумеется, это определение характеризует и сущностное содержание каждого человека, то есть влечет за собой

[1] См.: *Stickelberger H.* Substanz und Akzedenz bei Leontius von Byzanz // Theologische Zeitschrift. 1980. Bd. 36. S. 157.

понятие «личности». Тем не менее окончательной ясности в данном вопросе еще нет.

Подобно всем православным богословам, Иоанн Грамматик решительно восстает против положения «(всякая) природа сопровождается лицом». Как говорилось выше, здесь подразумевается монофизитская и несторианская корреляция тезиса о невозможности существования общего без индивидуального. Иоанн Грамматик в своей полемике против этой корреляции прямо уравнивает несториан и монофизитов (*Апол. греч.* IV. 88–93). Что касается несторианства, то в «Книге Гераклида», оставляя в стороне спорный вопрос об авторстве ее (принадлежность ее самому Несторию или, частично, Псевдо-Несторию)[1], разрабатывается тонкая диалектика рассматриваемых понятий. Термин «природа» здесь означает прежде всего конкретную реальность (или «сущность») — это первый аспект «природы». Поскольку она характеризуется комплексом акциденций и свойств, то субстратом их является «ипостась» — это второй аспект «природы». Термин же «лицо» понимается в двух смыслах: как «внешний лик», то есть внешнее проявление индивидуальных свойств природы («природное лицо»), и как «личность», то есть единство духовного и телесного начал в человеке (в применении к Христу это — «лицо единения»)[2]. Подобные тонкие логические дистинкции служили для обоснования христологической догмы несториан, которая, путем ряда изменений, пришла к стандартной формуле: «две природы — две ипостаси — одно лицо» (автор ее — Бабай Великий), ставшей после Собора 612 года

[1] *Chesnut R.C.* The Two Prosopa in Nestorius Bazaar of Heracleides // The Journal of Theological Studies. 1978. Vol. 29. P. 392–398.

[2] *Abramowski L.* Untersuchungen zum Liber Heraclides des Nestorius. Louvain, 1963. S. 209–211; *Grillmeier A.* Mit Ihm und in Ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im Breisgau, 1975. S. 265–270.

официальной доктриной несторианской церкви[1]. В монофизитской же христологии (ибо в теологии монофизиты придерживались учения каппадокийцев) понятия «природа», «ипостась» и «лицо» были синонимами, обозначая индивидуальную и конкретную реальность; поэтому всякая «природа» здесь, естественно, предполагала и «ипостась», и «лицо»[2].

При несомненной близости философско-логических рассуждений в несторианстве и монофизитстве, христологические учения их развивались совсем в противоположном направлении. Это еще раз доказывает, что содержание догматического вероучения отнюдь не детерминировалось законами логики. Иоанн Грамматик, отрицая указанную корреляцию тезиса, не стремится постичь логико-философского обоснования ее у своих оппонентов.

Проблему взаимоотношения «сущности» и «ипостаси» он пытается решить иным путем, выделяя три уровня их единства. Первый — единение «по сущности»; примером его служит единство Ипостасей Троицы. Второй — единение «относительное» (*κατὰ σχέσιν*), которое может мыслиться во многих видах: единение «по соименности», «по равночестию», «по тождеству воли» и т. п.; примером их может служить единство апостолов Христа. В частности, Петр и Павел, при их единстве, не образовывают одной ипостаси, одного лица или «воипостасного единения» (*Апол. греч.* IV. 93–108). Для подобных уровней единства Иоанн Грамматик считает возможным применение принципа «особое лицо есть следствие всякой природы». Главное внимание он сосредоточивает на третьем уровне — единения «по ипостаси». Он говорит: «иногда различные природы, сочетаясь в нераздельном единении,

[1] *Abravowski L.* Die Christologie Babais des Grossen. S. 221–223.

[2] *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon. Bd. I. S. 461.

образовывают единое лицо и единую ипостась. Например, четыре элемента (*στοιχεῖα*), будучи различными сущностями, создают единое тело либо конкретного дерева, либо конкретного камня, созерцаемого в своем своеобразии, что является ипостастью. Иоанн Грамматик, правда, тут же признает свой пример не очень удачным, говоря, что он может быть и образцом «смешения» и «слияния» (*Апол. греч.* IV. 134–140). Однако сама возможность такого примера и применение к камню или дереву понятия «ипостась» показывает, что момент «сознания» не является обязательным в определении «лица» у Иоанна Грамматика.

Антропологическая модель

Концепцию «ипостасного единения» Иоанн Грамматик в основном иллюстрирует на примерах соединения природ во Христе и соединения души и тела в человеке. Тем самым ставится вопрос о связи христологии и антропологии. По совершенно верному замечанию З.В. Удальцовой, «философским содержанием их (христологических споров. — *А. С.*) была антропологическая проблема»[1]. В данной работе нам бы хотелось на основе некоторых фрагментов Иоанна Грамматика определить место и роль этого «философского содержания» в христологических спорах. При этом следует отметить два аспекта связи христологии и антропологии. С одной стороны, известное библейское повествование о сотворении человека *по образу* и *подобию* Божиему (Быт. 1, 26) уже с первых веков христианства толковалось в том плане, что под «образом» понимался Христос[2], то есть налицо имеется христоцентричная

[1] Культура Византии. С. 670.

[2] *Stockmeier P.* Die Entfaltung der Christologie und ihr Einfluss auf die Anthropologie der Spätantike // Im Gesphrach: der Mensch: Ein interdisziplinarer Dialog. Dusseldorf, 1981. S. 249–250.

ориентация учения о человеке. С другой стороны, в сфере христологии использовались образы и понятия, заимствованные из античной антропологии. Это касается прежде всего сравнения соединения природ во Христе с соединением души и тела в человеке или так называемой «антропологической модели (парадигмы)». Поскольку эта модель имела до Иоанна Грамматика уже значительную предысторию, необходимо сделать небольшой экскурс в нее.

Впервые они встречаются у оригенистов — оппонентов Павла Самосатского, во главе с Малхионом, если судить по фрагментам деяний Антиохийского Собора 268 года[1]. Однако подлинность этих фрагментов, большинство из которых содержится в произведениях монофизитских авторов V–VI веков, на весьма достаточных основаниях подвергается сомнению как аполлинаристские подлоги[2]. Поэтому первое употребление антропологической модели с точностью можно фиксировать только у Евсевия Емесского — видного представителя партии омиусиан в период тринитарных споров[3]. Активное использование модели наблюдается у двух ариан позднего поколения: Луция Александрийского и Евдоксия Константинопольского. Исходя из того положения, что во Христе человеческая душа заменяется Логосом, в результате чего происходит «единое лицо» или «единая сложная природа», они без всяких ограничений сополагали христологию и антропологию[4]. В русле этих идей развивалась и христология Аполлинария, который учил о «высшем единстве» Божества и человечества во Христе, составляющих «единую природу». Она мыслит-

[1] *Riedmatten de H.* Les actes du procès de Paul de Samosate: Étude sur christologie du III an IV siècle. Fribourg, 1952. P. 50–51.

[2] *Sample R.L.* The Christology of the Council of Antioch (268 G. E.) Reconsidered // Church History. 1979. Vol. 48. P. 18–26.

[3] *Gahbauer F.R.* Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon. Würzburg, 1984. S. 32–55.

[4] Ibid. S. 56–96.

ся по типу человеческой природы и есть как бы «биологическое единство» Логоса и плоти[1]. Придерживаясь теории субстанциальной автономии духовной природы, Аполлинарий приходит к отрицанию полноты человеческой сущности Христа: в Нем не могут быть одновременно два ума — Божественный и человеческий, но только первый[2]. Признание во Христе человеческого ума низводило бы его на уровень других людей, и поэтому Воплощение для Аполлинария есть «инкарнация Ума»; принципом жизни и деятельности во Христе является только Логос[3]. Если у Луция и Евдоксия христология «поднималась» до антропологии, то у Аполлинария антропология «возвышалась» до христологии: и, как это часто бывает в истории культуры, противоположные мировоззренческие позиции сближаются, словно края разомкнутого круга.

Среди богословов православного направления антропологической моделью пользовался свт. Григорий Нисский[4], беря на вооружение различные термины, имевшие хождение в античной философии для обозначения форм соединения (*μίξις, κρᾶσις, ἕνωσις*); он придавал им новое значение. В отличие от Аполлинария, для свт. Григория эта модель была только аналогией, не ведущей к смешению сфер антропологии и христологии[5]. Подобное же отно-

[1] *Riedmatten de H.* La christologie d'Apollinaire de Laodicée // Studia Patristica. 1957. Vol. 2. P. 213–216; *Idem.* Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology // Dominician Studies. 1948. Vol. 1. P. 256–258.

[2] *Liebaert J.* Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451) // Handbuch der Dogmengeschichte / Hrsg. Von M. Schmaus und A. Grillmeier. Freiburg, 1965. Bd. III. 1. S. 80; *Raven Ch. E.* Apollinariansim: An Essay on the Christology of the Early Chruch. Cambridge, 1923. P. 182.

[3] *Muhlenberg E.* Apollinarius von Laodicea. Gottingen, 1969. S. 108–149.

[4] *Stockmeier P.* Des anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon // Annuarium Historiae Conciliorum. 1976. Bd. 8. S. 46–48; *Gahbauer F.R.* Op. cit. S. 101–126.

[5] *Bouchet J.R.* La vocabulaire de l'union et rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse // Revue Thomist. 1968. T. 68. P. 551–565.

шение к данной парадигме наблюдается и у свт. Кирилла Александрийского, хорошо осознающего ограниченные возможности сравнения единства души и тела в человеке с единством природ во Христе[1]. Для Немезия Емесского антропология представляла как бы «предполье» христологии, ибо «понимание тайны человека» вело к пониманию «таинства Богочеловека»[2]. В своем известном трактате Немезий, используя антропологическую модель, указывает на ее неадекватность: душа, в отличие от Логоса, представляется «сочувствующей» телу[3]. В западной патристике указанное сравнение в христологию активно вводил блж. Августин[4]; на него, как и на Немезия, в данном случае определенное влияние оказал неоплатонизм[5]. Правда, сами неоплатоники вряд ли могли признать здесь христианских писателей своими преемниками: идея трансцендентности высшего Бога, не могущего вступать в прямой телесный контакт с человеком и стать единым с ним, отделяла резкой чертой неоплатонизм и христианство[6].

Следует отметить, что применение антропологической модели встречало оппозицию со стороны некоторых представителей антиохийской школы и, в частности, Диодора Тарсского[7], хотя другие видные деятели этой

[1] *Diepen H.M.* Aux origins de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1957. P. 75–80; *Du Manoir de Juaye H.* Dogme et spiritualite chez Saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1944. P. 138–139.

[2] *Kallis A.* Der Mensch im Kosmos: Das Weltbild Nemesios von Emesa. Münster, 1978. S. 126–128.

[3] *Владимирский Ф.С.* Указ. соч. С. 215–218.

[4] *Van Bavel T.J.* Recherches sur la christologie de Saint Augustin. Fribourg, 1954. P. 30–32, 181.

[5] *Newton J.T.* The Importance of Augustine's Use of the Neoplatonic Doctrine of Hypostatic Union for the Development of Christlogy // Augustinian Studies. 1971. Vol. 2. P. 1–16.

[6] *Fortin E.L.* Christianisme et culture philosophique au cinquime siècle: La querelle de l'ame humaine en Occident. Paris, 1959. P. 125.

[7] *Gahbauer F.R.* Op. cit. S. 225–236.

школы — Феодор Мопсуестийский[1] и блж. Феодорит Кирский[2] — признавали относительное значение подобной парадигмы. Несторий здесь следовал за Диодором, ибо также отклонял указанную аналогию[3]. Вряд ли можно считать его, подобно Немезию, затронутым влиянием неоплатонизма, как это делает Р. Арун[4]. Скорее Несторий в своем учении о соединении двух природ во Христе был ближе к стоической концепции «всеобщего смешения» и явно расходился с Немезием. Во всяком случае, отрицание им антропологической модели наложило отпечаток и на последующее несторианство — Бабай Великий в данном вопросе разделял его взгляды[5]. Наоборот, монофизиты, следуя свт. Кириллу Александрийскому в своей христологии, достаточно часто прибегали к сравнению с устроением человека[6]. Халкидонский Собор, включив в свой «орос» известное выражение «неслиянное единение», берущее истоки в неоплатонической антропологии и учении о единстве идей в Уме[7], в определенной степени санкционировал использование этой парадигмы. Однако некоторые православные богословы позднейшего времени, в числе их Леонтий Иерусалимский[8] и преп. Максим Исповедник[9]

[1] *Devreesse R.* Essai sur Theodore de Mopsueste: Citta del Vaticano. 1948. P. 114; *Gahbauer F.R.* Op. cit. P. 278–289.

[2] *Глубоковский Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. М., 1890. Т. 2. С. 168.

[3] *Gahbauer F.R.* Op. cit. S. 293–303.

[4] *Arnou R.* Nestorianisme et neoplatonisme // Gregorianum. 1936. Vol. 17. P. 116–131.

[5] *Seipioni L.I.* Ricerche sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. Friburgo, 1956. P. 15–44.

[6] *Lebon J.* De monophysisme sévèrien. P. 227–232.

[7] *Abramowski L.* Drei christologische Unterssuchungen. B.; N.-Y., 1981. S. 66–70; *Fortin E.L.* The Definitio Fidei of Chalkedon and its Philosophical Sources // Studia Patristica. 1962. Vol. 5. Pt. 3. P. 489–498.

[8] *Richard M.* Opera minora. № 59. P. 21; *Reindl H.* Op. cit. S. 56–59.

[9] *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur

(в поздний период своего творчества), относились к ней негативно. Следовательно, Иоанн Грамматик, применяя антропологическую модель, опирался на достаточно устойчивую, хотя и не бесспорную, традицию. Обратимся теперь к текстам, где фигурирует данная модель.

Наш автор заявляет: «Для высшего единения свойственно как обладание тождеством и единством, так и инаковостью — примером этому служит единение по ипостаси». Таковым представляется соединение души и тела, содержащее «инаковость сущности и тождество ипостаси. Ведь одно — сущность души, а другое — сущность тела; тем не менее человеку возможно быть единым живым существом. Вряд ли допустимо высказывание, что душа по природе смертна, а плоть — духовна (νοητήν); и когда плоть немощна, мы говорим о силе духа. Един человек, состоящий из этих двух частей, и каждая из них равным образом существует и мыслится в едином» (*XVII глав.* 8, 90–98). Данное положение Иоанн Грамматик, прибегая к известному новозаветному образу о «внутреннем» и «внешнем» человеке (2 Кор. 4, 16), полемически заостряет против тезиса о единосущии души и тела: «Ведь не потому един внутренний и внешний человек, что душа и тело из одной сущности, но, признав единство лица, мы... не осмелимся утверждать, что душа и тело есть одна и та же сущность» (*Апол. лат.* 7, 43–46). Это подкрепляется у автора следующим силлогистическим доводом: «...если тело и душа из одной и той же сущности, то, следовательно, они — единосущны. Поскольку же тело тленно, то тогда тленна и душа, а поэтому ложным бы представлялось высказывание о ней как о бессмертной» (*Апол. лат.* 8, 47–50). Подобные высказывания встречаются у Иоанна Грамматика и в других фрагментах (*Апол. лат.* 52, 458–461; *Апол. греч.* IV. 140–156).

innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas // Kleronomia. 1982. Bd. 14. P. 215–312.

Все они показывают, что глубинные пласты учения о человеке мало интересуют автора; он ограничивается самыми простыми и ходовыми «топосами» античной и христианской антропологии. Его внимание приковывает не столько «тайна» человека самого по себе, сколько «таинство Богочеловека». Для Иоанна Грамматика, как и для всех христианских писателей, обе эти тайны тесно взаимосвязаны, но «иерархически» они совсем не равноправны. Он говорит: «Таким же образом произошло во Христе единение двух сущностей в единую Ипостась и единое Лицо, даже если приведенные примеры и неясно показывают это. Ибо Домостроительство во Христе, подлинно превышающее всякое единение, ускользает от человеческого восприятия» (*Апол. греч.* IV. 156–160). Данная фраза знаменательна: она показывает, что для Иоанна Грамматика антропологическая модель была не больше, чем образное сравнение, то есть представляла собой аналогию, где сравниваемые величины не располагаются на одной плоскости. Здесь он находится в русле халкидонской ортодоксии, для которой, в противоположность аполлинарианству и монофизитству, эта модель указывает на «структурное подобие», а не на «структурное тождество» того, что сравнивается[1].

Однако, признав непостижимость «таинства Воплощения», автор не оставляет попыток постичь его. В большом отрывке (*Апол. греч.* IV. 161–188) им развивается мысль, что признание двух сущностей и в человеке, и во Христе не влечет за собой признание двух ипостасей. Основным же текстом, где Иоанн Грамматик стремится найти ключ к решению указанной проблемы, является следующий: «Всякая ипостась рассматривается в отношении к (некой) “общности”, которая есть сущность. Если ипостась проста, то проста и “общность”, а если ипостась — сложная, то будет сложной и “общность”, или же

[1] *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell. S. 217.

сложная ипостась будет соотноситься с различными "общностями". Так как Ипостась Логоса проста, то простой является и "общность", которой обладает Он, Отец и Дух. Ипостась же всякого человека — сложная, и сложной также является "общность", наблюдаемая во всех людях. Ибо всякий человек есть смертное и разумное живое существо. Если же у нас отсутствует желание мыслить (в категории) сложной "общности", то каждого конкретного человека следует рассматривать относительно двух "общностей": душа соотносится с "общностью", в которую входят и другие души, а тело — с "общностью", которой принадлежат и другие тела. Во Христе же ипостась, будучи сложной, не рассматривается относительно сложной "общности". Ведь нет иного Христа, кроме рожденного Богородицей Девой, Который, будучи сложным, является истинно Богом и истинно человеком. А если Он не обладает сложной "общностью", то, разумеется, Его необходимо рассматривать, соотнося с различными "общностями": с "общностью" (единой для Него,) Отца и Святого Духа, согласно которой Он есть Бог, и с "общностью" (единой для Него) и для всех людей, которым Он подобен по Своему человеческому бытию» (*XVII глав.* 7, 68–86). Главная идея Иоанна Грамматика в этом большом отрывке — доказательство уникальности Христа и Его отличия от прочих людей; поэтому выдвигается тезис об отсутствии «рода Христова», подобного «роду человеческому». Логос, как одно из Лиц Троицы, обладает «простой Ипостасью»; став Христом, то есть воплотившись, Он приобретает уже «сложную Ипостась». Но данная «сложная Ипостась» Христа отличается от такой же «сложной ипостаси» других людей: у последних она является результатом «сложной сущности» (см. выше высказывание Иоанна Грамматика о «сложности» человеческой природы), а у Христа — результатом соединения двух сущностей в одной Ипостаси. Правда, наш автор предполагает и иную возможность:

«сложная ипостась» человека, так же как и Христа, соотносится с двумя сущностями. Но в таком случае неясным становится отличие Христа от других людей, которое стремится доказать Иоанн Грамматик. Парадокс Воплощения Логоса не укладывается в жесткие рамки логики. Необъясненным остается и поставленный выше вопрос о соотношении сложной сущности человека с сущностью души и с сущностью тела. Иначе говоря, и «тайна» человека в ее рационально-логическом аспекте остается нераскрытой автором.

Если обратиться к оппонентам Иоанна Грамматика, то достаточно интересным представляется использование антропологической модели в послании ссыльных монофизитских епископов к императору Юстиниану (начало 30-х годов VI века), которое приводит Псевдо-Захарий. Оно является кратким исповеданием веры, где опальные епископы стараются отгородить свое учение от ересей Аполлинария, Евтихия, Мани и Нестория. Главный акцент в исповедании делается на концепции «сложного» Христа. Авторы послания основывают ее на авторитете свт. Афанасия Александрийского и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Согласно данной концепции, Вторая Ипостась Троицы восприняла, говоря словами Ареопагита, «человеческую крайность», результатом чего и явился «сложный Христос». Из этого вытекает признание «единой природы Слова». Далее следует антропологическая аргументация: как обычный человек, состоящий из различных природ (души и тела), не должен «половиниться» после сочетания их, приведшего к образованию «одной природы» и «одного лица» его, так и Логос, соединившись с одушевленной плотью, не должен разделяться на две природы[1]. В отличие от Иоанна Грамматика, подчеркивающего в своем уче-

[1] Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor / Hrsg. von A. Ahrens und G. Krüger. Leipzig, 1899. S. 189–196.

нии об «ипостасном единении» равноправность моментов единства и инаковости, авторы послания выдвигают на первый план момент единства. Однако в логической неадекватности аргументации и терминологии идейных противников много общего: в послании трудно найти объяснение естественно возникающему вопросу — как соотносятся *различные* природы человека с *одной* природой (лицом) его? Другими словами, логика здесь также явно пасует перед внелогическими постулатами.

Заключение

Ряд логических несоответствий, наблюдаемых у Иоанна Грамматика, частично могут объясняться фрагментарностью его произведений, а также слабостью его как мыслителя — по своему «философскому рангу» он явно ниже, например, авторов «Леонтьевского корпуса», не говоря уже о преп. Максиме Исповеднике. Но главное объяснение, думается, заключается в другом — в той антиномичности византийского богословско-философского мышления, о которой говорилось выше. Фрагменты сочинений Иоанна Грамматика хорошо показывают, что под внешней формой логического мышления скрывается ядро неподвластной холодному анализу веры. Принадлежа, несомненно, к «философствующему» течению в византийском христианстве VI века, данный автор в своих фрагментах наглядно являет тот факт, что пределы и границы собственно философских элементов в этом течении не были очень обширными. Хотя в VI веке формы и методы философского мышления, выработанные в античности и предшествующей патристике, активно внедрялись в богословие, однако они не занимали ведущего места. Общий принцип средневекового миросозерцания, выработанный еще Филоном Александрийским и развитый Климентом Александрийским, Оригеном, свт. Григорием Нисским

и др. — «философия есть служанка Писания»[1], действует и в VI веке. Образно говоря, служанке не позволялось валяться на господской постели и сидеть с господами за одним столом. Логике и диалектике разрешалось *служить*, но не дозволялось *господствовать*; антропологические сюжеты привлекались к решению христологической проблемы, но они подчинялись последней. Думается, исходя из подобной перспективы и необходимо подходить к изучению византийской философии. При этом, однако, нельзя забывать, что понятия «философия» и «богословие» применительно к византийской культуре не были статичными и разделенными величинами, но представляли собой элементы единой органичной и динамичной системы.

[1] *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge (Mass.), 1956. Vol. 1. P. 97–101.

ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА ИОАННА ФИЛОПОНА. О ХАРАКТЕРЕ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ

(НА ОСНОВЕ ФРАГМЕНТОВ ИЗ СОЧИНЕНИЯ «ПОСРЕДНИК»)[1]

Иоанн Филопон и тритеизм

В истории позднеантичной и ранневизантийской культуры VI век представляется как бы своеобразным рубежом. Он знаменует собой конец собственно античной и приход на смену ей византийской культуры, при учете, конечно, того факта, что подобный «водораздел» достаточно относителен, ибо переходный период между указанными этапами в истории культуры был чрезвычайно сложным, неоднозначным и куда более длительным, чем одно столетие. В истории философии, как известно, VI век характеризуется исчезновением со сцены языческого неоплатонизма в качестве самостоятельного идейного течения, то есть окончанием многовекового периода сосуществования античной философии и христианской философской мысли; причем данное сосуществование отнюдь нельзя назвать «мирным сосуществованием», ибо наряду с процессом взаимопроникновения двух мировоззрений шел активный процесс их взаимоотталкивания,

[1] Публикуется по изданию: Историко-философский Ежегодник'89. М., 1989. С. 179–194.

противостояния и борьбы[1]. И опять следует оговориться: античная философская традиция[2] никогда, собственно, не умирала в истории византийской философии, но, с одной стороны, частично усвоенная патристикой, продолжала существовать уже в трансформированном виде, а с другой — подспудное течение ее пробивалось порой наружу, формируя мировоззрение таких позднейших мыслителей, как Михаил Пселл, Иоанн Итал и др. Тем не менее, принимая во внимание эти оговорки, VI век можно считать несомненным рубежом в истории европейской философии, отделяющим античный период ее от средневекового. Недаром именно в VI веке творил Боэций, этот, по выражению Лоренцо Валлы, «последний из римлян и первый из схоластиков»[3]. Переходный характер этого времени наложил яркий отпечаток и на миросозерцание Иоанна Филопона, современника и, вероятно, соученика Боэция по школе Аммония, сына Гермия.

[1] См.: *Сидоров А.И.* Некоторые проблемы ранневизантийской философии. По поводу главы С.С. Аверинцева «Эволюция философской мысли» в книге «Культура Византии: IV — первая половина VII в.» (М., 1984. С. 42–77) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования' 1985. М., 1986. С. 211–214.

[2] Употребляя широкое понятие «античная философская традиция» (или «античная философия»), я отдаю себе отчет в том, что данное понятие включает в себя ряд неоднородных величин и элементов, то есть оно предполагает наличие множества философских направлений и школ, часто полемизирующих друг с другом. Вместе с тем подобное употребление, на мой взгляд, вполне возможно и необходимо по двум основным причинам. Во-первых, в позднеантичную эпоху наметилась тенденция к синтезу различных философских направлений (например, тенденция к сближению аристотелизма и платонизма у многих неоплатоников). Во-вторых, античная философская традиция по своему сущностному содержанию, несомненно, противостояла как некая целостность христианской патристической философии.

[3] *Chadwick H.* Boethius: The consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxford, 1981. P. XI.

В личности Иоанна Филопона усматриваются три основные грани. Первая — натурфилософ, написавший ряд естественнонаучных сочинений, оказавших определенное воздействие на развитие научных представлений эпохи Средневековья и Ренессанса[1]. Вторая — философ, видный представитель Александрийской школы неоплатонизма (бывший как бы «ассистентом» при «профессоре» Аммонии) и известный комментариями на труды Аристотеля[2]. Наконец, третья — христианский мыслитель, написавший два богословско-философских трактата: «О вечности мира против Прокла» и «О творении мира»[3]. В этих трактатах Иоанн Филопон подвергает суровой критике античный образ мира. Причем, по словам И.Д. Рожанского, «именно христианство содействовало отходу Филопона от античного образа мира и позволило ему ополчиться на ряд важнейших догм аристотелевской натурфилософии»[4]. Характерно, что античное представление о мире в сочинениях Филопона разрушается «не в результате внешнего грубого насилия, а изнутри, с использованием средств и методов самой античной науки»[5]. Все указанные грани духовного облика Иоанна Филопона представляют неразрывное единство, но здесь основное внимание будет уделено связи богословия и филосо-

[1] *Johannes Philoponos Grammatikos von Alexandrien* (6 Jh. N. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike. Vorlauter der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel / Ausgew. Schriften ubersetzt, eingel. und comment. Von W. Bohm. München etc., 1967. S. 11.

[2] *Saffrey H.D.* Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie an VI siècle / Revue des Études grecques. 1954. T. 67. P. 396–410.

[3] *Corbiere Ch.* Le christianisme et la fin de la philosophie antique. Essai sur la polemique du neoplatonisme avec le christianisme. Paris, 1921. P. 246–249.

[4] *Рожанский И.Д.* На рубеже двух эпох: Иоанн Филопон в споре с аристотелевской концепцией космоса // Вопросы истории естествознания и техники. 1983. № 3. С. 30.

[5] Там же. С. 42.

фии в мировоззрении Иоанна Филопона. Подобная связь неоднократно отмечалась в специальной литературе, где часто встречаются высказывания, что Иоанн Филопон стремился согласовать «догму» и «философию»[1], или «аристотелизм» и «христианство»[2]. Правда, в то же время отмечается, что «аристотелизм» Иоанна Филопона, как и других христианских мыслителей, соотносился скорее с внешней формой, а не с внутренним содержанием его мировоззрения, и только в таком случае можно говорить о нем как об «основателе христианского аристотелизма»[3]. Кроме того, подчеркивается, что христианство практически не оставило следа и на аристотелевских комментариях Иоанна Филопона[4]. Поэтому вопрос о взаимоотношении и внутреннем соответствии элементов христианства и античной философской мысли в учении Иоанна Филопона представляется совсем неоднозначным и далеким от своего решения.

Далее необходимо подчеркнуть, что Иоанн Филопон был не просто христианским мыслителем, но одним из ведущих лидеров монофизитского движения VI века[5]. Впоследствии он «отпал» в монофизитскую ересь тритеитов и стал главным идеологом ее, придав этой ереси связную стройность и четкость философской системы[6]. Поэтому следует сказать несколько слов об истории

---

[1] *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 391.

[2] The Cambridge history of Later Greek and Early Medieval philosophy. Cambridge, 1967. P. 481.

[3] *Tatakis B.* La philosophie byzantine. Paris, 1949. P. 47.

[4] *Blumental H.* John Philoponus and Stephanus of Alexandria: Two neoplatonic Christian commentatoros on Aristotle? // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. D. J. O Meara. N. Y., 1982. P. 54–63.

[5] *Hermann Th.* Johannes Philoponus als Monophysit // Zeitschrift für die Neutestamentlische. Wissenschaft. 1930. Bd. 29. S. 209–264.

[6] *Martin H.* Jean Philopon et la controverse tritheite du VI siècle // Studia Patristica. 1962. Vol. 5, pt. 3. P. 519–525.

и учении этой секты[1]. Основной период ее существования приходится на вторую половину VI века; родоначальником данной ереси был Иоанн Аскоснагис, ученик константинопольского эрудита и философа Петра (Самуила) Ришайнского: около 557 года Иоанн выступил со своим учением о наличии трех «сущностей» в Троице. На его сторону встали известные монофизитские епископы Конон Тарсский и Евгений Селевкийский, которые, рукоположив ряд епископов, создали особую тритеистскую церковную иерархию. К тритеитам примкнул и влиятельный монах Афанасий, внук императрицы Феодоры, оказавший ереси мощную финансовую поддержку и познакомивший Иоанна Филопона с ее учением. Центром тритеистского движения стала Киликия, но оно получило большое распространение также в Сирии и Египте. В 574 году среди тритеистов возникла схизма, и они разделились на «филопониан» (или «афанасиан») и «кононитов». Причиной ее послужило написание Иоанном Филопоном сочинения «О воскресении», где он, исходя из аристотелевского тезиса о нераздельности «материи» и «эйдоса», утверждал, что люди воскреснут в совершенно новых телах.

[1] Очерк истории и учения тритеизма представлен в следующих работах: *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Пг., 1918. С. 351–356; *Дьяконов А.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 125–142; *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium a ecclesia catholica dissidentum. P., 1935. T. 5. P. 450–453; *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des Églises jacobites (518–616). P., 1923. P. 194–211; Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier / Ed. R.G. Ebied et al. Leuven, 1981. P. 20–33; *Van Roey A.* La controverse tritheite depuis la condamnation de Conon et Eugene jusqu'à la conversion de l'évêque Elie // Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für J. P. M. Van der Pleg. Neukirchen-Yluyn, 1982. S. 487–497; *Van Roey A.* Un traite cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la Resurrection // Antidoron: Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achévement de la Clavis Patrum Graecorum. Wettaren, 1984. P. 123–139.

К концу VI — началу VII века ересь тритеитов постепенно захирела и незаметно сошла с исторической сцены, оставив следы только в ересеологической литературе. Суть учения этой ереси заключалась в попытке увязать монофизитскую триадологию и христологию, между которыми существовал определенный разрыв на уровне понятийно-логического аппарата. Дело в том, что «ортодоксальному» монофизитству, основы мировоззрения которого заложил Север Антиохийский, присуще было различие понятий «природа» и «ипостась» («лицо») в сфере тринитарного учения и отождествление их в сфере христологии[1], что создавало явную диспропорцию между этими двумя важнейшими областями догматического вероучения. Тритеизм выступает как «дитя монофизитства, но дитя компрометирующее»[2]. Тритеиты сохраняют верность основному принципу северианской христологии, но применяют его и в триадологии, откуда учение о трех «лицах», «ипостасях», «природах» и «сущностях» в Боге, которое, однако, не предполагает представления о «трех божествах». Поэтому «единство Бога тритеиты понимали как *unitas specifica*[3], а не как *unitas numerica*[4], как мыслимое единство рода, а не как реальное единство конкрета, как совершенное тождество качественных определений, общих трем Лицам, а не как единый субстрат трех Лиц»[5].

Как видно из данного беглого обзора, тритеизм предстает главным образом в качестве ереси философской. Это хорошо понимали и современники. Так, в частности, Иоанн Ефесский, принадлежащий к консервативному течению в монофизитстве, в своей полемике против тритеизма подчеркивает, что виновниками этого заблуждения

[1] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. Louvain, 1909. P. 249.
[2] *Maspero J.* Op. cit. P. 207.
[3] «Единство видовое» (*лат.*).
[4] «Единство нумерическое» (*лат.*).
[5] *Болотов В.В.* Указ соч. С. 352–354.

являются «схоластики, считающие себя философами», и люди, знакомые с «греческими книгами и языческими науками»[1]. Оппонент тритеитов из лагеря Православия, Александрийский патриарх (в 580–607 гг.) свт. Евлогий, также считал, что корень их заблуждений таится в стремлении сделать «истинное богословие христиан» предметом «чисто человеческого рассуждения» (*ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις*)[2]. В сочинении иеромонаха Георгия «О ересях» (первая половина VII в.) сообщение о тритеитах выдержано в подобных же тонах. Автор считает Иоанна Филопона родоначальником этой ереси, который, отвергнув «предания православных учителей Апостольской Церкви», стал учить о «трех частичных сущностях во Святой Троице», пользуясь при этом «аристотелевскими научными методами» (*Ἀριστοτελικαῖς τεχνολογίαις*)[3]. Таким образом, несомненный философский характер учения тритеитов констатируется как свидетельствами византийских источников, так и современными исследователями. Он четко прослеживается и во фрагментах тритеистских сочинений Иоанна Филопона, изданных А. Ван Ройе[4]. Наконец, философский подход к решению богословских проблем явно проступает наружу и в произведении Иоанна Филопона «Посредник». Полностью оно сохранилось лишь в сирийском переводе, но достаточно обширные греческие фрагменты его дошли до нас и во флорилегии конца VII — начала VIII века «Учение отцов о Воплощении Слова»[5]. К анализу их и следует обратиться.

---

[1] *Дьяконов А.* Указ. соч. С. 122–123.

[2] *Photius.* Bibliothéque / Ed. R. Henry. P., 1967. T. 5. P. 29.

[3] *Richard M.* Le Traite de Georges Hieromoine sur les heresies // Revue des Études Byzantines. 1970. T. 28. P. 266.

[4] *Van Roey A.* Les fragments tritheites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1980. T. 11. P. 135–163.

[5] Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 272–283.

Первый фрагмент (272.20–273.15)

Это самый короткий, но достаточно содержательный фрагмент. Он начинается с утверждения, что «общая идея» (или «понятие»: *κοινὸς καὶ καθόλου λόγος*) человеческой природы, будучи сама по себе единой, становится многим, оказавшись во многих субъектах, но при этом она существует в каждом целиком, а не частично. Далее Иоанн Филопон приводит ряд аналогичных примеров: идея корабля, будучи единой в уме кораблестроителя, становится при своей реализации множеством отдельных кораблей; также правило (*θεώρημα*), существуя как единое в голове учителя, при передаче ученикам становится многим; наконец, изображение на печати, воспроизведенное во множестве оттисков, становится многим. Все эти примеры показывают, что число не соединяет, но разделяет. Наоборот, единство многих индивидуумов обеспечивается благодаря «общему виду». Отсюда Иоанн Филопон делает вывод, что те же самые вещи в одном отношении суть множественны и разделены, а в другом — едины и соединены. Но, по его словам, понятие числа применяется и в отношении вещей «непрерывных» («связных» — *τῶν συνεχῶν*). Так, например, говорится о бревне, что оно размером в два локтя. «Однако мы говорим, что оно есть два в возможности, тогда как в действительности — оно одно, а не два; именно то, что вещь может быть разделена надвое, позволяет нам говорить, что она составляет два локтя или чего-то еще».

Таково содержание первого фрагмента. Естественно, что вырванность из контекста не позволяет восстановить в полноте ход рассуждений автора, но тем не менее намечаются две проблемы, затронутые им. Первая: взаимоотношение общего и частного, рода (вида) и индивидуума. Главная мысль Иоанна Филопона, как и всех комментаторов

Аристотеля, состоит в том, что общая идея при своей конкретизации присутствует в индивидуумах целиком, а не частично. Вторая проблема, поставленная Иоанном Филопоном в приведенном фрагменте, — проблема числа. Им выделяются два полюса: число — в качестве принципа разделения и «эйдос» (вид) — в качестве принципа единения. На первый взгляд весь фрагмент представляет собой чисто философский текст, однако подобное впечатление достаточно обманчиво, и последующие два фрагмента рассеивают всякие сомнения на сей счет. Из них становится ясно, что философская проблематика указанного текста Иоанна Филопона тесно увязана с догматическими спорами VI века и зависит от них. Что касается проблемы числа, то проводимая им идея числа как принципа разделения явно служит обоснованием тритеизма, ибо ведет к тезису об отсутствии «нумерического единства» в Троице. Помимо этого данная идея служила серьезным аргументом в доказательстве основной истины монофизитской христологии: одна природа Христа = одной Ипостаси.

Здесь уместно привести выдержку из сочинения малоизвестного и малоизученного православного полемиста VI века Ираклиана Халкидонского, сохранившуюся также в «Учении отцов»[1]. Вся глава флорилегия, в которую включена эта выдержка, называется так: «Против утверждающих, что всякое число является обнаружением индивидуальных вещей (*ἰδιοσυστάτων πραγμάτων*) и что первое деление есть двоица, следующая за единицей, а также говорящих, что там, где наличествует число два, нет места единству».

В заглавии хорошо прослеживается главная мысль аритмологической аргументации монофизитов: православное учение о двух природах во Христе несовместимо с постулируемым христологическим единством

[1] Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. S. 216–217.

по ипостаси. Сам же фрагмент Ираклиана называется так: «О том, что число совсем не разделяет, как это утверждают некоторые». Далее автор говорил: «...должно знать, что если что-нибудь обладает индивидуальным существованием, то оно, конечно, является единым по числу, но совсем не обязательно, чтобы все единое по числу было индивидуальным». Приводится пример вещей «сложных», где составляющие части сами не обладают «собственным устройством», но являют свое существование в сочетании. Так, «одушевленное», «чувственное», «разумное» и «смертное» обнаруживают собственное существование в целом, то есть в человеке, но мы не зрим их существующими отдельно. Аналогично обстоит дело, согласно Ираклиану, и с куском руды, который, представляя единую массу, содержит в себе различные по цвету и по твердости части. Выдержка из Ираклиана на этом обрывается, но суть рассуждений достаточно ясна. В отличие от Иоанна Филопона, им проводится идея числа как принципа единства. Чуть ниже в том же флорилегии[1] приводится и выдержка из сочинения «О сектах», приписываемого Леонтию Византийскому, но принадлежащего неизвестному автору (по имени Феодор) конца VI — начала VII века[2]. Здесь говорится: «...когда мы высказываемся о двух во Христе, то не подразумеваем, что Он два по числу, ибо [Христос] — один по числу, но два по виду (τῷ εἴδει), то есть по природе». Данная фраза представляет четко сформулированный антитезис положению Иоанна Филопона. Думается, что приведенные выдержки вполне достаточно иллюстрируют взаимозависимость философской и богословской проблематики в византийской куль-

[1] Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. S. 217.

[2] *Speigl J.* Der Autor der Schrift «De sectis» über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians // Annuarium Historiae Conciliorum. 1970. № 2. S. 207–208.

туре VI века, поэтому наличие такой взаимозависимости у Иоанна Филопона представляет лишь частный пример общей тенденции этой эпохи.

Второй фрагмент

Из трех фрагментов в «Учении отцов» эта выдержка наиболее обширная. Здесь появляется фигура «посредника» (или «третейского судьи»), который выступает как бы адвокатом православной стороны. Поэтому изложение принимает форму диалога, отражающего столкновение мировоззрений. Исходной точкой этого диалога служит установление единого и нормативного «церковного учения» о «природе», «лице» и «ипостасях». Суть его, согласно Иоанну Филопону, заключается в том, что первое понятие обозначает «общую идею бытия тех [существ], которые сопричаствуют одной и той же сущности». Примером тому может служить определение человека как «разумного и смертного живого существа, могущего вместить ум и знание», — в этом ни один человек не отличается от другого. «Церковное учение» предполагает тождество «сущности» и «природы». «Ипостась» же есть индивидуальное существование каждой природы» или своего рода «очертание» (περιγραφή) ее, образующееся из некоторых специфических свойств, благодаря которым отличаются друг от друга индивидуумы одной и той же природы. «Ипостаси» тождественны «лицам» и суть то, что у перипатетиков принято называть «индивидуумами» (ἄτομα). Далее у Иоанна Филопона следует пример типичного «разделения», обычного в античной философской традиции: род живых существ подразделяется на «разумное» и «неразумное»; первое опять подразделяется на «Ангела», «человека» и «демона». Эти, в свою очередь, снова подразделяются: «человек» — на «Петра» и «Павла», «Ангел» — «Михаила» и «Гавриила». Но здесь завершается

разделение, ибо дальнейшее членение ведет к уничтожению природы «индивидуумов»: в частности, разделение человека на душу и тело влечет его гибель. В этих индивидуумах обретают свое существование «роды и виды», ибо последние не существуют вне или отдельно от первых.

Таково «церковное учение» по представлению Иоанна Филопона, которое должно служить основой всей дальнейшей дискуссии. На первый взгляд оно действительно представляется «общецерковным» и нормативным. Это касается в первую очередь постулируемого тождества «природы» и сущности», «ипостаси» и «лица». Однако если сравнить дефиниции Иоанна Филопона с аналогичными определениями у православных авторов, примерно современных ему, то можно заметить определенные различия. Остановимся на одном из них: содержании понятия «сущность» (= «природа»). В сочинении, известном под названием «*Panoplia Dogmatica*», написанном, вероятно, во второй половине VI века и принадлежащем некоему Памфилию[1], «сущность», определяемая «согласно учению отцов», есть «все, что существует само по себе и не имеет бытия в другом»[2]. Признавая в целом тождество «сущности» и «природы», Памфилий проводит между ними и ряд дистинкций; в частности, он замечает, что в несобственном смысле слова (*καταχρηστικῶς*) «природа» может соотноситься с «несуществующими» (*ἀνυπόστατα*), тогда как «сущность» — только с «существующими» (*ἐνυπόστατα*)[3]. В «Философских главах» Анастасия I Антиохийского, также относящихся ко второй половине VI века, встречается несколько определений «сущности». Одно из них

[1] *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 225–230; *Richard M.* Pamphile de Jérusalem // Le Museon. 1977. T. 90. P. 277–280; *Idem.* Opera Minora. Turnhout, 1976. T. 2. № 58. P. 27–52.

[2] *Mai A.* Nova Patrum Bibliotheca. Roma, 1844. T. 2. P. 601.

[3] Ibid. P. 604–605.

гласит: «сущность есть общая природа сущих, согласно которой и индивидуумы, и виды являются общниками друг другу, возводимые к тому же самому определению сущности». Второе: «сущность есть вещь существующая и самосуществующая (*πρᾶγμα ὑφεστὸς αὐθυπόστατον*)». Что же касается «природы», то она есть «действительность или осуществленность (*τὸ ἐνούσιον*) вещей». Согласно мнению одних, «природа есть становление приходящих в бытие, а согласно мнению других, она есть Промысл Божий относительно [всего] ставшего, определяющий и [их] бытие, и образ [этого] бытия (*τὸ πῶς εἶναι*)»[1]. Позднее (VII в.) преп. Анастасий Синаит в своем «Путеводителе», определяя понятие «природа», противопоставляет единодушное мнение Церкви (*τὸ φρόνημα τῆς ἐκκλησίας*) многообразным точкам зрения на сей счет Аристотеля и других эллинских философов. По его словам, «природа есть истинное существование вещи», или «все истинно существующее»[2]. Наконец, преп. Иоанн Дамаскин, подводя итоги предшествующему развитию патристической логики в своей «Диалектике», делает акцент в определении «сущности» на моменте ее «самосуществования» (*πρᾶγμα αὐθύπαρκτον*), самодостаточности ее бытия, а в понятии «природы» делает упор на определении ее в качестве «начала движения и покоя каждого из сущих»[3].

Во всех приведенных дефинициях «сущности» и «природы» у ортодоксальных авторов (число коих можно значительно приумножить) привлекает внимание постоянное подчеркивание субстанциальной реальности того, что обозначают эти понятия. Если для Иоанна Филопона

---

[1] *Uthemann K.-H.* Die «Philosophischen Kapitel» des Anastasius I von Antiochien (559–598) // Orientalia Christiana Periodica. 1980. Vol. 46. P. 348–350.

[2] PG. T. 89. Col. 56.

[3] Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. P.B. Kotter. Bd. 1. B., 1969. S. 106–107.

«природа» есть «общая идея (λόγος) бытия», то для христианских мыслителей православного толка она (тождественная «сущности») есть в первую очередь само *бытие*. Подобное расхождение очень важно для понимания идейных расхождений между православными и монофизитами. Исходная точка диалога, которая, по мнению Иоанна Филопона, должна служить общей основой, не представляется таковой. Разворачивая цепь дальнейших рассуждений, Иоанн Филопон устами «посредника» заявляет, что после того, как «учение истины было представлено посредством истины», стали вводиться собственные мнения, противоречащие «церковной норме». Но здесь он поступает чересчур поспешно, выдавая свои «собственные мнения» за «общецерковные». Впрочем, воображаемый оппонент Иоанна Филопона не замечает, как и следовало ожидать, такого подлога. Тем не менее развитие диалога все более обнаруживает принципиальную несовместимость позиций двух сторон.

В центре дискуссии вновь оказывается проблема взаимоотношения «общей» и «частной» природ, затронутая в первом фрагменте. Точка зрения Иоанна Филопона заключается в следующем: «общая природа», оказавшись в каждом из индивидуумов, становится «собственно» (или «частной» — ἰδία) природой его. «Ведь разумное и смертное живое существо во мне не является общим никому другому». Например, когда страдает какой-либо человек, то другие люди не обязательно причастны страданию: если умирает Павел, то это не влечет смерти других людей, а рождение Петра не означает еще рождения будущих поколений людей. Согласно Иоанну Филопону, о каждой природе следует говорить не в одном, а в двух смыслах. По одному способу рассмотрения она есть общая идея, постигаемая сама в себе и не оказавшаяся еще в индивидууме; по второму способу рассмотрения она оказывается в индивидууме и обретает там «частичное

существование». Здесь возникает вопрос: как совместить данное высказывание Иоанна Филопона с тезисом, что общая идея природы существует *ὁλόκληρος* в каждом индивидууме, а не *ἀπο μέρους* (см. первый фрагмент). Думается, что это противоречие можно рассмотреть на примере, постоянно фигурирующем у Иоанна Филопона: идея человеческой природы в каждом человеке нераздельна («разумное» здесь не отделяется от «смертного»), то есть она присутствует «целиком». Однако, реализуясь во множестве индивидуумов, она становится «множественной» (число как принцип разделения). Иначе говоря, Иоанн Филопон проводит разграничение между «сущностью» как *идеей* и «сущностью» как *существованием*. Именно подобная дихотомия, как указывалось выше, была чужда православным авторам. Правда, оппонент Иоанна Филопона в лице «посредника» не акцентирует на этом внимание. Он говорит, что не «природа» воспринимает «частичное существование», ибо, оказавшись в индивидууме, присоединив специфичные свойства и став «очертанием единого» (*τοῦ ἑνὸς χαρακτὴρ*), она становится ипостасью. Ведь сущность целиком существует в индивидууме и поэтому называется сущностью и природой; но при этом она существует вместе со свойствами, благодаря которым индивидуум и отличается от прочих индивидуумов.

Данная мысль «посредника» служит Иоанну Филопону своеобразным мостом, который позволяет перейти к непосредственно богословской проблематике: вопросу о соотношении понятий «сущность» («природа») и «ипостась» в сфере тринитарного учения и христологии, причем обе эти сферы им тесно увязываются друг с другом. И он, и его воображаемый оппонент в своей аргументации стремятся опираться на патристическую традицию, особенно на каппадокийских отцов и Псевдо-Дионисия Ареопагита («богомудрого Дионисия»). Не останавливаясь на всех деталях аргументации, суммировать позицию Иоанна Филопона

можно следующим образом. Каждая Ипостась Троицы отличается от Другой некоей «особенностью», или Своим «специфичным свойством», которую даже в мысли нельзя отделить от общей «идеи Божественной сущности (природы)», ибо она становится «собственной» природой Ипостаси. Поэтому воплощается не «общая природа Божества», но эта природа «усваивается Ипостасью Логоса»; отсюда и вытекает исповедание «единой воплощенной природы Бога Слова». С другой стороны, Логос воспринял при Воплощении не «общую идею человеческой природы», а конкретно-индивидуального человека, или «частичное существование». Поэтому «можно было бы сказать, что в этом своем значении природа и ипостась почти тождественны, только понятие ипостаси содержит, наряду с общей природой, осмысляемые в ней и присоединяемые к ней свойства каждого индивидуума, благодаря которым эти индивидуумы различаются один от другого». Иоанн Филопон еще раз подчеркивает, что нельзя путать «общую идею природы» с природой «индивидуальной».

Далее он переходит к соотношению понятий «ипостась» и «лицо», указывая, что они часто имеют один и тот же смысл, подобно тому как для обозначения одного и того же меча употребляются два разных наименования (*ξίφος, μάχαιρα*). Здесь Иоанн Филопон отталкивается от концепции «лица» у Нестория как некоей «связи» (*σχέσις*). Суть этой концепции заключается в том, что в понятии «лица» акцентируется момент связи двух субъектов: так, например, этот момент выступает наружу, когда мы говорим, что такой-то представляет «лицо» такого-то или наместник действует от «лица» царя. В своей христологической аппликации данная концепция означает, что «от Марии [был рожден] простой человек, вместивший в себя целокупность Божественного сияния и тем отличающийся от других богоносных мужей, в каждом из которых это сияние было лишь частичным». Несториане «дерзко

утверждают, будто во Христе одно Лицо, называя Лицом связь Бога Слова с человеком, рожденным от Марии, поскольку этот человек, действуя от Лица Бога Слова, и совершил все Божественное Домостроительство [спасения]. Вследствие чего оскорбления, нанесенные человеку [Иисусу], должны переноситься и на Бога, подобно тому как почести или оскорбления подданных в отношении наместника переносятся и на царя». Согласно несторианам, имя «Христос» подлинно обнаруживает эту связь, и Христа следует считать единым, ибо едина связь сопричаствующих ей, и она даже более важна, чем эти сопричаствующие субъекты. Такова несторианская концепция «лица» в изложении Иоанна Филопона. Не останавливаясь на весьма сложной теории «просопического единения» двух природ во Христе у Нестория, вызвавшей множество разнотолкований среди современных исследователей, отметим только, что основной мыслью Нестория была идея «взаимообщения Лиц», согласно которой Божественная природа использует «*зрак раба*», а человеческая природа использует *образ* («зрак») *Божий* (Флп. 2, 7)[1] (при учете различия «природного лица» и «лица единения»). В этой идее, несмотря на многочисленные оговорки, на первый план выдвигается мысль о «нравственном единстве» двух субъектов[2], то есть как раз та «связь», о которой говорит Иоанн Филопон.

Последний отталкивается не только от несторианской, но и от православной концепции христологического единения, хотя сам, как будет видно из нижеследующего, стремится отождествить обе концепции. Православная точка зрения (естественно, в изложении Иоанна Филопона) заключается в следующем: во-первых, принцип индивидуализации (*τὸ ἰδιάζον*) соотносится не с сущностью,

[1] *Loofs F.* Nestorius and his place in the history of Christian doctrine. Cambridge, 1914. P. 81–83.

[2] *Juige M.* Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912. P. 103–107.

но с ипостасью. Во-вторых, утверждается, что «человечество Господа» не существовало до единения с Божественной природой. Поэтому Ипостась Логоса становится общей Ипостасью двух природ, «воипостазировав» (ὑποστήσασαν) человеческую природу вместе со свойствами, отграничивающими ее от «остальных единовидных [существ]». Благодаря этому «неипостасная природа» предохраняется от того, чтобы «быть небытием», ибо она как бы «приписана» Ипостаси Логоса. В данном православном тезисе, сформулированном Иоанном Филопоном, отражается учение о «воипостасном», которое представлено у авторов «Леонтьевского корпуса» (Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского), хотя они и понимали его не совсем одинаково[1]. Истоки данного учения иногда возводят к неоплатонизму[2], хотя подобная редукция вряд ли имеет под собой серьезные основания. Термин ἐνυπόστατον у указанных авторов есть нечто среднее между «ипостасью» и «неипостасным»; он обозначает соотношение «природы» и «ипостаси», определяя модус существования первой во второй[3]. Применительно к христологии это означает, что «воипостасным» является человеческая природа Христа, «которая собственной человеческой ипостаси не имеет, а имеет Ипостась Божественную, Бога Слова, как свою собственную, не в части (у Бога нет частей), а в целом и совершенном виде»[4]. Развивая учение о «воипостасном», авторы «Леонтьевского корпуса» разрушали традиционное для античной философии соотно-

[1] *Reindl H.* Der Aristotelismus bei Leontius von Byzanz. München, 1953. S. 53–55.

[2] *Junglas J.P.* Leontius von Byzanz: Studien zu seinen Schriften. Quellen und Anschaungen. Paderborn, 1908. S. 148–159.

[3] *Basdekis A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem: Seine Logoslehre. Münster, 1974. S. 22.

[4] *Соколов В.* Леонтий Византийский: Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 317.

шение «сущности» и «акциденции», ибо «воипостасную» человеческую природу (то есть сущность) они трактовали как «акциденцию», признавая в то же время, что она не является таковой. С точки зрения античной философии это означало своего рода «низвержение с трона» сущности[1]. Подобное учение было неприемлемо и для Иоанна Филопона, мировоззрение которого уходило своими корнями в античную философскую традицию.

Поэтому он стремится поставить своего оппонента перед логическим противоречием посредством следующего рассуждения: если человечество Христа ни одной минуты не существовало вне единения с Логосом, то оно не является неипостасным, поскольку обладает индивидуальным существованием, отличающимся от общей природы прочих людей. Отсюда вытекает, что как в отношении Божества Христа исповедуется природа и Ипостась этого Божества, так и в отношении человечества Христа следует исповедовать и природу, и собственную ипостась этого человечества, дабы не возникало необходимости называть человеческую природу неипостасной. Основная задача Иоанна Филопона, делающего подобный диалектический ход, состоит в том, чтобы заставить своего оппонента признать вывод, будто констатирование двух природ влечет с логической необходимостью и признание двух ипостасей. Иначе говоря, он старается доказать, что православная христологическая формула «две природы — одна Ипостась» заключает в себе внутреннее противоречие и по сути ничем не отличается от позиций несториан («две природы — две ипостаси»). Свою аргументацию Иоанн Филопон подробно разворачивает в заключительном фрагменте, к которому следует обратиться.

---

[1] *Stickelberger H.* Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz: Die Veranderung eines philosophischen Denkmodels durch die Christologie // Theologische Zeitschrift. 1980. Bd. 36. S. 160.

Третий фрагмент (281.18–283.16)

В этом фрагменте исходной точкой Иоанну Филопону служит тезис, что единая природа, порождающая множество ипостасей, бывает во всех них видимой. Однако «двум природам, сохраняющим двоицу по числу, невозможно образовать одну ипостась» (например, не может быть единой ипостаси камня и дерева или быка и лошади). При наличии двух природ необходимо и наличие по крайней мере двух ипостасей, в которых эти природы обретают свое существование. Поэтому утверждающие, что «вследствие единения возникла не только одна Ипостась, но и одна природа, представляются созвучными самим себе и истине, а говорящие, что Ипостась одна, а природ — две, противоречат и самим себе, и истине». Далее Иоанном Филопоном формулируется тезис: понятия «природа» и «ипостась» обозначают одно и то же, различаясь только своими наименованиями. А если каждое из этих понятий обозначает иное и «в качестве причины существования единой Ипостаси Христа приводится то, что ипостась (или лицо) человека не существовала до единения с Логосом, тогда, поскольку человеческая природа также не существовала до этого единения, не может быть речи о наличии двух природ во Христе. Однако если частичная природа, соединившаяся с Логосом, предсуществовала, то необходимо, чтобы предсуществовала и ее ипостась, так как они не могут существовать друг без друга». При условии, что и ипостась, и лицо, соединившиеся с Логосом, не предсуществовали до единения, утверждение о единой Ипостаси Христа влечет и утверждение о единой природе Его. «Ибо то, что не различается во время соединения, не будет различаться и после этого [соединения]».

В данном фрагменте Иоанн Филопон, суммировав все предыдущие высказывания, достаточно четко и ясно изложил свою позицию. Что касается главного спорного вопроса, в котором мнения православных, монофизитов и несториан резко расходились, — вопроса о соединении Божественного и человеческого начал во Христе, — то эту позицию Иоанна Филопона можно, видимо, резюмировать так: «частичная Божественная природа», усвоенная Ипостасью Логоса и практически тождественная Ей, восприняла также «частичную человеческую природу» (конкретного человека Иисуса). Но поскольку последняя не существовала ни единого мгновения до единения с Логосом, то она практически не существовала, ибо сразу же «сраствориласъ» с Божественной природой. Естественно, что фрагментарность изложения не позволяет во всех деталях восстановить ход аргументации Иоанна Филопона. Тем не менее создается впечатление, что он стал «жертвой» собственной логики. На деле выходит, что им сводится на нет *реальное* различие человеческого и Божественного начал во Христе. Если таковое и существовало, то в плане чисто абстрактном, «мыслительном». Но даже и на «мыслительном» уровне трудно провести подобное различие, так как категориальный аппарат, позволяющий сделать это, отсутствовал. Ведь существовала «единая воплощенная природа Бога Слова»; данную знаменитую формулу свт. Кирилла Александрийского (унаследованную им из «аполлинаристских подлогов») православные богословы, современники Иоанна Филопона, часто трактовали в том плане, что слово «воплощенная» является указанием на человеческую природу Христа[1]. Но такая трактовка была совершенно неприемлема для Иоанна Филопона, ибо человеческое начало

[1] См., например: свт. Евлогий Александрийский: *Helmer S.* Op. cit. S. 239.

Христа не подходило ни под категорию «общей природы» («общей идеи сущности»), ни под категорию «частичной природы» («ипостаси», или «лица»). Категория «воипостасное» им также не признавалась. Поэтому человеческое начало полностью растворялось в Божестве Христа, то есть в Логосе, и не обладало никакой автономией. Вследствие этого Иоанн Филопон предстает, судя по фрагментам «Посредника», «монофизитом» в полном смысле этого слова. В своих христологических тезисах он более радикален, чем Север Антиохийский. Иначе говоря, он идет далее «номинального монофизитства», сближаясь с монофизитством «реальным» (евтихианского толка)[1].

Заключение

Рассмотренные фрагменты Иоанна Филопона позволяют констатировать у него тесную взаимосвязь философской и богословской проблематики. Само построение цепи логической аргументации изобличает в нем мыслителя, прошедшего хорошую школу античной философии и воспитанного в традициях ее. На примере Иоанна Филопона можно проиллюстрировать прямую преемственность ранневизантийской и античной философии в аспекте *форм мышления*. Сложнее обстоит дело, если обратиться к *содержанию мышления*. Во-первых, проблемы, которые решал Иоанн Филопон и современные ему христианские мыслители, явно выходили за границы проблематики античной философии. Во-вторых, сам подход к этим проблемам был иным. Исходной точкой этого подхода была определенная сумма «фактов Откровения», данная в непосредственном духовном опыте и закрепленная в церковной Традиции. Именно такая, совершенно новая по сравнению

[1] О различии этих двух форм монофизитства см.: *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum. P. 399–449.

с античной культурой, исходная точка философствования позволила христианским мыслителям критически подойти к кругу проблем греческой философии, поставить новые вопросы в онтологии, гносеологии, этике и логике[1]. Происходит как бы активное «взламывание» всей структуры античной философии; ряд элементов этой структуры сохраняется, но они включаются уже в новую систему и выполняют совсем иные функции. Кроме того, заимствованные из арсенала античной философии понятия и образы воспринимают новое содержание[2], причем происходит тщательный отбор из «материала» эллинской культуры (например, платонизма) и принимается только то, что соответствует субстанциальной сущности христианства, а то, что противоречит ей, отвергается в качестве «ереси»[3].

В контекст данной переходной эпохи органично вписывается и мировоззрение Иоанна Филопона. Фрагменты его «Посредника» показывают, сколь серьезную трансформацию претерпела такая область философского творчества, как логика. Центр ее перемещается в сферу богословия, и основные усилия логической и диалектической мысли направляются на создание адекватного понятийного аппарата для тринитарного учения и христологии. Процесс этого перемещения активно начался в IV веке, несколько ослабел в V веке и достиг своей кульминации в VI и VII веках[4]. Нормативной для ортодок-

[1] *Apostolopoulou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophische Methode. Frankfurt a. M., 1977. S. 7–8.

[2] *Scheffczyk L.* Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernen Problemaspekt // Munchen. Theologische Zeitschrift. 1982. Bd. 33. S. 200.

[3] *Dörrie H.* Die andere Theologie: Wie stellten die frühchristliche Theologen des 2–4 Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weishelt» (dem Platonismus) dar? // Theologia und Philosophia. 1981. Bd. 56. S. 38–46.

[4] См. мою статью: *Сидоров А.И.* Иоанн Грамматик Кесарийский: К характеристике византийской философии в VI в. // Византийский Временник. 1988. Т. 49. С. 81–99; см. наст. изд. с. 242–280.

сального богословия становится система соотношения терминов «сущность», «природа», «ипостась» и «лицо», выработанная кружком каппадокийцев. К ней как к общепризнанному «церковному учению» и апеллирует Иоанн Филопон. В этом стремлении опираться на традицию Церкви он являет себя в качестве христианского богослова. Однако данная традиция претерпевает серьезное изменение и искажается, преломившись сквозь призму его мышления, воспитанного на традициях античной философии. Подобное преломление особенно сильно чувствуется в его разделении «сущности» на «общую идею» и «частичную сущность», где трудно не увидеть характерного для Аристотеля разделения на «первую» и «вторую» сущность. В этом, как и в постоянно проводимой им мысли, что «общее» не субстанциально, Иоанн Филопон под влиянием перипатетизма отступает от того «церковного канона», который он формально признает. Такое чрезмерное внедрение аристотелевских парадигм мышления в терминологическую систему христианского богословия, приводившее скорее к разрушению, чем к внутреннему развитию ее, и представляется одной из главных причин отпадения Иоанна Филопона в ересь тритеизма. Данное чрезмерное внедрение античного стиля мышления вызвало отпор не только в лагере Православия, но и в лагере «номинального монофизитства».

Г. Подскальский замечает, что Иоанн Филопон в «Посреднике» ставит ту же цель, которую блж. Иероним Стридонский констатирует у Оригена, — доказать, что «все учения нашей религии подтверждаются Платоном, Аристотелем, Нумением и Корнутом»[1]. Подобная установка привела Иоанна Филопона к тому, что в разбираемом произведении он подчинил христологию и триадологию «сво-

[1] *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. S. 71.

ей аристотелевской модели»[1]. Теория познания Иоанна Филопона, отраженная в комментарии к трактату Аристотеля «О душе», обнажает и еще один существенный пласт его мироощущения. Философская рефлексия, согласно этой теории, есть прямое и непосредственное восприятие умопостигаемого мира. Раскрытие этого восприятия есть чисто внутренний процесс, который происходит в сокрытых глубинах сознания — сокровищнице «философской мудрости» и представляет собой путь к «истинному "я"» человека. Этот путь закрыт для большинства людей, не способных к «прямому созерцанию» умопостигаемого, и доступен лишь для немногих, ибо он требует не только «морального приуготовления» (освобождения от всех «иррациональных движений» души), но и интеллектуального навыка в дискурсивном мышлении[2]. Подобный элитаризм мироощущения Иоанна Филопона сближает его с миром античной философии и отдаляет от стержневой интуиции христианского миросозерцания. Поэтому создается впечатление, что для него христианство скорее и в первую очередь есть «*учение* по Христу», чем «*жизнь* во Христе»; оно — очередная «интеллектуальная игра», разыгрываемая на мировой сцене и подчиняющаяся тем же правилам и законам, что и предшествующие «игры». Здесь Иоанн Филопон опять же тесно смыкается со своим современником Боэцием, у которого, как можно предположить, христианство «не спустилось» ниже уровня сознания и не затронуло глубинных слоев личности[3], как то произошло

[1] *Van Esbroeck M.* La date et l'auteur du «De Sectis» attribué à Léonce de Byzance // After Chalcedon: Studies in theology and church history offered to professor Albert Van Roey for his seventieth birthday. Leuven, 1985. P. 421.

[2] *Verbeke G.* Levels of human thinking in Philoponus // After Chalcedon. P. 470.

[3] См. вступительную статью В.И. Уколовой в кн.: Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984. С. 4–21.

ранее с Августином и даже с Оригеном. Подобно Боэцию, Иоанн Филопон был «теоретизирующим христианским мыслителем», но не стал в собственном смысле слова «христианином». Даже в своих богословских сочинениях он остался «по преимуществу философом»[1], продолжая развивать в рамках христианства традицию «эллинской мудрости». Поэтому не случайно его произведение «Посредник» по структуре своей схоже с жанром философских исследований (*ζητήματα*). Библия в нем практически не используется, а апория и силлогизмы играют ведущую роль[2].

В целом же фрагменты этого сочинения позволяют понять некоторые аспекты того сложного процесса перехода от античной философии к средневековой, о котором уже говорилось, а также неоднозначную динамику соотношения «богословия» и «философии» в ранневизантийской культуре.

[1] *Van Roey A.* Fragments antiariens de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1979. T. 10. P. 237.

[2] *Podskalsky G.* Op. cit. S. 102.

СВЯТИТЕЛЬ ЕФРЕМ, ПАТРИАРХ АНТИОХИЙСКИЙ. ЕГО ЖИЗНЬ, ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ЗАЩИТА ИМ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА[1]

1. Развитие православного богословия в период после Халкидонского Собора и до начала VII века. Понятия «неохалкидонизм» и «строгий халкидонизм», их неадекватность

Великое значение Четвертого Вселенского Собора 451 года и непреходящая ценность его вероопределения (ороса) хорошо известны и не требуют никаких доказательств. Известен также и факт, что, хотя этот Собор «открыл новую эпоху в истории восточной христианской мысли»[2], он в то же время вызвал новый виток догматических споров. Причиной столь печального обстоятельства, как можно догадываться, могло стать то, что орос Собора, являя собой удивительный результат *синергии* Божиего Промысла и соборного разума Церкви, открывал новые перспективы для благоговейно испытующей богословской мысли, однако далеко не все христиане той эпохи способны были

---

[1] Публикуется по: *Преподобный Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. Приложение I. С. 321–368.

[2] *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 13.

следовать тесным и узким путем благоговейного дерзновения смиренномудренного рассуждения. Своими отточенными формулировками, особенно известными четырьмя наречиями (*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*), этот орос направлял «человеческую мысль на истинный путь к разрешению вопроса о соединении природ во Христе», поднимая одновременно и ряд сопутствующих вопросов. «Как сочетаются в одном Лице Христа две противоположных природы, как представлять взаимоотношение этих природ во Христе, как человечество может быть совершенным без своей особой ипостаси, как Божественная Ипостась может совместить в Себе человеческую ограниченную природу и т. д. — все эти вопросы представлялись в своем решении собственным усилиям верующего разума на основе указанных Собором директив. Действительность, однако, показала, что эти директивы, в зависимости от различных настроений и намерений людей, могут пониматься различно. Соборное определение, поскольку кроме Божественных в нем участвовали и человеческие силы, и само по себе не исключало возможности в нем некоторых недосказанностей (вроде, например, выражения "в двух природах" (*ἐν δύο φύσεσιν*)), которые в глазах скептически и фанатически настроенных людей всегда могли представляться искажением догмата, а это обстоятельство, в свою очередь, на практике приводило к постоянным столкновениям разномыслящих и вообще к церковным волнениям»[1]. Последствия этих столкновений разномыслящих и возникших из-за них волнений общеизвестны: значительная часть христиан из восточных провинций Византии отпала, уклонившись в монофизитство[2],

[1] *Соколов Василий, свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 233–234.

[2] Отношение Персидской церкви (все более и более тяготеющей к несторианству) к Халкидонскому Собору было достаточно мягким:

которое, в свою очередь, стало расщепляться на многие течения[1].

Нельзя сказать, что и в стане православных царило полнейшее единодушие, хотя расхождения здесь касались скорее частностей, чем сущностного содержания Халкидонского вероопределения. Примером этого может служить так называемый *Codex encyclicus*. Данный «кодекс» был связан с теми «Окружными посланиями», которые император Лев I разослал (457 г.) во все пределы своей державы, «запросив [мнения] епископов Римского государства и тех, кто отличался монашеской жизнью, о Халкидонском Соборе и рукоположении Тимофея, именуемого Элуром»[2]. Ответы, собранные импе-

---

хотя этот Собор и не уравнивался с двумя первыми Вселенскими Соборами, прямое отрицание его (соответственно, и его ороса) здесь встречается очень редко, ибо считалось, что данный Собор дал решительный отпор монофизитству. См.: *Vries W., de.* Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von H. Bacht und A. Grillmeier. Bd. I. Würzburg, 1951. S. 605.

[1] См.: *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 237–358. Доминирующим течением в монофизитстве стало то, основной импульс развитию которого дали два богослова — Север Антиохийский и Филоксен Маббугский. Это течение у современных западных исследователей с легкой руки Й. Лебона получило некорректное наименование «номинального монофизитства», которое отличалось от первоначальной (и «грубой») формы данного еретичествующего течения, представленного Евтихием, — «реального монофизитства». По сути же дела *севирианство* было лишь искусно замаскированным монофизитством, принципиально не отличаясь от *евтихианства*. По замечанию, сделанному еще в XIX веке И. Троицким (учителем В.В. Болотова), как отклонение *севирианства* «от первоначального монофизитства, так и сближение его с Православием в жизни и богословской терминологии было фиктивным. В существе дела она (эта форма монофизитства. — *А. С.*) была столь же далека от Православия, как и первая» (*Троицкий И.* Изложение веры Церкви армянския, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию Боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875. С. 153–154).

[2] *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Кн. I–II / Пер., коммент. и прилож. Е.С. Кривушина. СПб., 1999. С. 229.

ратором и составившие «Кодекс», сохранились далеко не все; вероятно, под этими ответами подписались 400–500 епископов, но до настоящего времени дошли лишь 280 подписей[1]. Данные ответы показывают, что подавляющее большинство епископов и значительная часть иночества искренне признали названный Собор и его решения. Впрочем, для ряда византийских иерархов, если судить по их ответам императору, Халкидонский Собор по своей авторитетности и значимости не мог равняться с Никейским Собором 325 года; естественно, и орос его служил для них лишь разъяснением Никео-Цареградского Символа веры. Кроме того, значительная часть епископов рассматривала Халкидонское вероопределение в, так сказать, *кериг матическом* и *пастырском* аспектах, не углубляясь в его богословский смысл[2]. Осмысление богословского значения «ороса» затянулось на много веков (можно даже

[1] См.: *Schnitzler Th.* Im Kampfe um Chalkedon. Geschichte und Inhalt des *Codex Encyclicus* von 458. Romae, 1938. S. 62–71.

[2] См.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. II, pt. 1. Reception and Contradiction. The Development of the Discussion about Chalcedon from 451 to the Beginning of the Reign of Justinian. London; Oxford, 1987. P. 195–235. Характерен ответ епископов провинции Памфилии, где говорится: «Мы и Никейский Собор чтим с подобающею честию, и Халкидонский принимаем, противопоставляя его еретикам как щит, а не как прибавку к вере». Изреченное на Соборе, согласно малоазийским архипастырям, «не есть символ или формула, а скорее опровержение еретического заблуждения, равно как и то, что сказано ими (именно): "в двух естествах", что, может быть, и считается теми (т. е. соблазнившимися) сомнительным, когда было высказано (упомянутым) отцом (св. Флавианом Константинопольским) для тех, которые отрицают истинное Вочеловечение Бога Слова, то в этих выражениях показано яснее, впрочем, так, что не сделано ни в чем оскорбления святому Собору. Ибо нет никакого различия, будет ли сказано: "соединение двух естеств неслиянно" или будет выражено таким же образом: "из двух"... Также, если говорится: "одно естество Слова" и прибавляется: "воплощенное", это не означает чего-либо другого, но объясняет одно и то же более благочестивым выражением» (Деяния Вселенских Соборов. Т. III. СПб., 1996.

дерзновенно предположить, что данный процесс продолжается и поныне). Особое и чрезвычайно важное место в таком процессе церковного осмысления Халкидонского вероопределения занимает период, охватывающий вторую половину V века и весь VI век.

Само собою разумеется, что христологическая тема занимает центральное место в церковной письменности. Причем преобладающее значение в этой письменности обретает полемическая деятельность православных авторов с монофизитством и несторианством. Часто борьба с этими ересями ведется с помощью весьма утонченного и разнообразного логического инструментария, что дало повод некоторым ученым характеризовать названный период в истории православного богословия как «эпоху схоластики»[1]. Подобная характеристика (при учете отрицательных коннотаций, связанных в православном мироощущении с термином «схоластика») вряд ли соответствует истине. Для всех ортодоксальных писателей названного периода христологический вопрос был отнюдь не «игрой в бисер» и не являлся самодовлеющей «гимнастикой мысли», но уходил своими корнями в основу основ всего христианского миросозерцания — сотериологию. От тончайших нюансов решения этого вопроса зависел и ответ для каждого христианина на кардинальный вопрос всего человеческого бытия: «Как спастись?»

С. 239). Можно отметить, что пока не существует, к сожалению, полного перевода на русский язык указанного «Кодекса».

[1] См.: *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle // Das Konzil von Chalkedon. Bd. I. S. 638–639. Ср. также суждение С.Л. Епифановича: христологический вопрос «с VI в. начал постепенно выходить уже из фазы своего глубокого жизненного сотериологического освещения и переходить в фазу тонкой, но сухой диалектической борьбы. В конце концов даже рассудочная аргументация стала уступать место простому набору цитат из святоотеческих писаний» (*Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 40).

Именно поэтому христологические споры в указанную эпоху обрели такой размах и протекали столь интенсивно, затрагивая не только узкий круг богословов, но и самые широкие массы.

Что же касается развития собственно православного богословия в рассматриваемый период, то в западной историографии принято выделять здесь два основных течения: «строгих диофизитов» и «неохалкидонитов», из которых главенствующее положение занимало второе. Начало такому выделению двух течений было положено представителями так называемой «Лувенской школы». Первым из них был выдающийся католический исследователь Й. Лебон, который, кстати, подчеркивал, что «неохалкидониты», ведущую роль среди которых играл Леонтий Византийский, нисколько не изменяли христологических интуиций Халкидонского Собора: основываясь на этой христологии и «диофизитских формулах» Халкидонского ороса, они с помощью аристотелевской философии возвели «догматическую и научную систему, которая до сих пор является нашей» (le système dogmatique et scientique qui est encore le nôtre)[1]. Но уже у следующего представителя «Лувенской школы», Ш. Мёллера, термин «неохалкидонизм» начинает обретать несколько одиозные оттенки: в нем усматривается столько же богословское, сколько и «политическое» (то есть компромиссное по отношению к монофизитству) течение; и не случайно типичным выразителем данного течения объявляется император Юстиниан Великий[2]. Сле-

[1] *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et thélogique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvaine, 1909. P. 521–522.

[2] См.: *Moeller Ch.* Le chacédonisme et néo-chalcédonisme. P. 651–696. Анализируя богословские воззрения первого представителя «неохалкидонизма» — Нефалия Александрийского, этот ученый акцентирует механическое смешение у него двух традиций: александрийской

дующий шаг был сделан М. Ришаром, отметившим, что, по сравнению со «строгим халкидонизмом», «неохалкидонизм» повлек глубокое изменение не основы, а «надстроек» (superstructures) системы православной христологии[1]. Можно еще отметить, что в качестве некоего «срединного богословия» (Vermittlungstheologie), то есть стремящегося найти компромисс между «строгими халкидонитами» и монофизитами, рассматривает неохалкидонитов и такой фундаментальный католический ученый, как А. Грилмайер[2]. Наконец, доводя до логического конца эти предпосылки «Лувенской школы», К.-Х. Утеманн считает, что «неохалкидониты» дистанцировались от «симметричного образа Христа» (symmetrische Christusbild), который акцентировали как Халкидонское вероопределение, так и «Томос» папы Льва Великого; в общем, развитие христологии «неохалкидонизма» шло по направлению к монофелитству, которое и было его органическим следствием[3]. В определенной степени к тезисам «Лувенской школы»

и антиохийской. См.: *Moeller Ch.* Un représentent de la christologie néo-chalcédonienne au debut du sixième siècle en Orient: Nephalius d'Alexandrie // Revue d'Histoire Ecclésiastique. T. XL. 1944–1945. P. 73–140.

[1] *Richard M.* Le néo-chalcédonisme // Mélanges de Science Religieuse. T. 3. 1946. P. 156–161.

[2] *Grillmeier A.* Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im Breisgau, 1975. S. 371–385.

[3] См.: *Uthemann K.-H.* Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // Studia Patristica. Vol. 29. 1997. S. 374–413. Особую роль в этом движении «неохалкидонизма» к монофелитству, по мнению К.-Х. Утеманна, играли христологические взгляды патриарха Анастасия I Антиохийского. Но в одной из своих старых работ я попытался показать, что подобная теория (принадлежащая, кстати сказать, не Утеманну) «органического вырастания» монофелитства из «неохалкидонизма» имеет под собой весьма и весьма шаткие основания. См.: *Сидоров А.И.* Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского. К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // Byzantinoslavica. T. L. 1989. С. 24–32; см. с. 352–367 наст. изд.

примыкают и отдельные представители «Английской школы», что можно видеть на примере Д. Келли[1].

Впрочем, следует отметить, что далеко не все западные исследователи однозначно разделяют подобную оценку неохалкидонизма. Так, протестантский ученый С. Хелмер в своей диссертации, подробно анализирующей историю данного богословского течения, констатирует, что оно являлось полемическим, антимонофизитским и отвергающим компромиссы богословием. Правда, по его мнению, «неохалкидониты» потерпели неудачу в своей попытке положительного изъяснения Халкидонского ороса, ибо значимость человеческой природы Господа ими недостаточно акцентировалась; тем не менее они вложили значительную лепту в правильное понимание данного ороса[2]. Более серьезная критика «Лувенской интерпретации» рассматриваемого периода в истории православного богословия дается отцом Иоанном Мейендорфом, который, в частности, подчеркивает, что сторонники подобной интерпретации «не сочувствуют неохалкидонизму. Они видят в нем лишь искусственную попытку примирить св. Кирилла с Халкидоном, в действительности бывшую возвращением к монофизитству. Приставка "нео" употребляется этими учеными в определенно уничижительном смысле, само же движение представляется им практически предавшим Халкидон, утвердившим поверженное монофизитство, которое господствовало, как они полагают, в позднейшем византийском богословии. Напротив, истинно халкидонское учение сохраня-

[1] Он считает, что «неохалкидонизм» тонко сместил тенденцию (subtly shifted the bias) вероопределения Халкидонского Собора в сторону «положительного Кирилловского смысла» (in a positive Cyrilline sense). См.: *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 343.

[2] См.: *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berchtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 216, 242–243.

лось будто бы только представителями первой группы, строгими диофизитами, и, разумеется, теми западными, которые были против осуждения "Трех глав" на Пятом Вселенском Соборе»[1]. Точку зрения покойного протопресвитера в некоторых существенных моментах разделяет и П. Грей. Исходя из того, что Халкидонский Собор был по преимуществу «Кирилловским Собором», хотя и использовал «римский и антиохийский [богословские] языки», он полагает далее, что защита Халкидонского ороса велась со стороны трех направлений православного богословия: со стороны «антиохийцев» («поздний» блж. Феодорит Кирский, св. Геннадий Константинопольский, Ираклиан Халкидонский, Василий Киликийский), «оригенистов» (Леонтиий Византийский) и «Кирилловских халкидонитов» (Нефалий Александрийский, Иоанн Скифопольский, Иоанн Грамматик Кесарийский, св. Ефрем Антиохийский, император св. Юстиниан Великий). В результате П. Грей отрицает как сам термин «неохалкидонизм», считая его вводящим в заблуждение, так и различие между «неохалкидонитами» и «строгими халкидонитами», считая, что во второй половине V века и в VI веке главная демаркационная линия проходила между «прохалкидонитами» и «антихалкидонитами»[2].

В общем и целом этот подход отца Иоанна Мейендорфа к проблеме «неохалкидонизма» и «строгого халкидонизма» представляется достаточно верным[3]. Конечно, сам термин «неохалкидонизм» (или более благозвучно —

[1] *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 33–34.

[2] См.: *Gray P.T.R.* The Defence of Chalcedon in the East. Leiden, 1978. P. 5ff., 174.

[3] За исключением трактовки «оригенистской защиты Халкидона» и рассмотрения Леонтия Византийского как «оригениста». См. наше примечание к кн.: *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 271.

«новохалкидонитство») мог бы иметь право на существование (как, например, обрело «права гражданства» в нашей церковно-исторической науке понятие «новоникейство»), если бы не устойчивые негативные смысловые ассоциации, которые уже тесно срослись с ним. Далее, нельзя не видеть, конечно, того очевидного факта, что в среде православных богословов рассматриваемого периода Халкидонский орос понимался и толковался многоразличным образом. Но это зависело от того, что по своей, так сказать, «человеческой стороне» данное вероопределение представляло собой синтез различных богословских традиций, наметившихся в предшествующий период[1]. Естественно, что и после Халкидонского Собора отдельные православные богословы испытывали невольное тяготение к той или иной из данных традиций. Во-вторых, это многоразличное понимание объясняется и просто личностными особенностями каждого конкретного автора: большим или меньшим даром богословской интуиции, глубиной концептуального мышления и т. д. Но все индивидуальные особенности толкования и раскрытия Халкидонского вероопределения

[1] Их, с некоторой долей условности, можно назвать *александрийской, антиохийской, константинопольской* (представляющей собой некое примирительное течение между двумя первыми) и *западной*. Различные исследователи, в зависимости от своих конфессиональных и личных симпатий, акцентируют тот или иной больший «удельный вес» какой-либо из этих традиций в генезисе «ороса», что часто открывает простор для произвольных толкований. Так, католические ученые порой особенно подчеркивают значимость «Томоса» св. Льва Великого. См., например: *Murphy F.X.* Peter Speaks Through Leo. The Coucil of Chalcedon A.D. 451. Washington, 1952. P. 72–78. Более спокойный анализ вероопределения см.: *Urbina Ortiz de I.* Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung // Das Konzil von Chalkedon. Bd. I. S. 389–481. Иногда констатируется, что философская терминология сыграла определенную роль в окончательной формулировке «ороса». См.: *Halleux A., de.* La définition christologique à Chalcédoine // Revue Théologique de Louvain. T. 7. 1976. P. 169.

у православных богословов второй половины V–VI веков носили скорее *акцидентальный характер, ибо в «субстанции веры» они были едины.* И следует констатировать, что такие сильные монофизитские богословы, как Север и Филоксен, встретили мощный отпор достойных оппонентов. Православная Церковь выставила целую фалангу сильных мыслителей, из которых выделяются, конечно, два Леонтия: Византийский и Иерусалимский[1]. Но и прочие церковные писатели указанного периода также были далеко не бездарными богословами — примером этого могут послужить, в частности, богословские сочинения императора св. Юстиниана Великого, в которых филигранная техника мысли органично сочетается с насыщенностью содержания[2]. И одним из самых крепких «бойцов первой линии» являлся св. Ефрем.

2. Жизнь св. Ефрема, патриарха Антиохийского

О жизни Антиохийского святителя сохранились, к сожалению, очень скудные сведения[3]. Родился он в сирийском городе Амиде в последней четверти V века. О ранних годах жизни будущего патриарха, его семье, ближайшем окружении и т. д. не сохранилось практически никаких свидетельств, но можно предполагать, что он происходил из состоятельной семьи провинциальной аристократии. Святой патриарх Фотий называет Ефрема сирийцем

[1] См. анализ их христологии в кн.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. II, pt. 2. The Church of Constantinople. London, 1995. P. 181–229, 271–316.

[2] См. предисловие к английскому переводу их: On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian / Translated and introdused by K.P. Wesche. N.-Y., 1991. P. 11–22.

[3] См.: *Lebon J.* Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526–544) // Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller. T. I. Louvain, 1914. P. 197–203.

по языку и происхождению, получившим благородное эллинское образование (*Σύρας μὲν γεγονὼς καὶ φωνῆς καὶ γενεᾶς, παιδευθεὶς δὲ καὶ τὴν Ἑλληνα γλῶσσαν οὐκ ἀγεννῶς*)[1], а подобное воспитание и образование в достаточно отдаленной сирийской провинции могли позволить себе немногие. Как это принято говорить, Ефрем «сделал блестящую карьеру»: тот же св. Фотий отмечает, что он находился на многих государственных должностях (*πολιτικὰς οὐκ ὀλίγας μεταχειρισάμενος ἀρχάς*)[2]. Одно время он являлся главным казначеем империи (*comes sacrarum largitionum*)[3], а затем (ок. 522 г.) стал «комитом Востока» (*comes Orientis*; *κόμης τῆς ἀνατολῆς*), то есть своего рода губернатором Сирии и Палестины — важнейших областей Византии[4]. Штаб-квартирой «комита Востока» была Антиохия — один из самых беспокойных городов империи, где особенно ожесточенно сталкивались цирковые партии. Ефрему пришлось строгими мерами обуздывать страсти толпы. В октябре 525 года Антиохию постигло страшное бедствие: вспыхнули сильные пожары, которые продолжались шесть месяцев и уничтожили значительную часть города; в пожарах погибло и множество жителей. Только пожары стихли, как на город обрушилось еще более ужасное несчастье: в праздник Вознесения (20 мая 526 года) началось мощное землетрясение, продолжавшееся около года и разрушившее весь город[5]. Во всех этих бедствиях

[1] *Photius.* Bibliothèque. T. IV / Ed. par R. Henry. Paris, 1965. P. 114.

[2] Ibid.

[3] См.: *Downey C.* Ephraemius, Patriarch of Antioch // Church History. Vol. 7. 1938. P. 364.

[4] В. Френд считает его «военачальником Востока» (*magister militium Orientis*). См.: *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge, 1972. P. 249.

[5] См.: *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т. II. СПб., 1996. С. 40–41. Хронист Иоанн Малала описывает ужасы, постигшие Антиохию, так:

Ефрем проявил себя мужественным и распорядительным администратором, сделавшим все возможное для облегчения печальной участи жителей. Поскольку Антиохийский патриарх Евфразий (Евфрасий) разделил участь многих погибших при этом страшном землетрясении, то жители града единодушно выбрали на осиротевшую кафедру

«В то время был такой великий страх Божий, что [люди], оказавшиеся погребенными в земле под домами, стали гореть и искры огня появлялись из воздуха; они жгли, словно молнии, [всякого,] кого находили; разверзалось основание земли, горели фундаменты, сотрясаемые колебаниями земли, и превращались в пепел, так что огонь был под ногами у бегущих. И можно было видеть страшное и необычайное зрелище: огонь, извергающий ливень, [словно] ливень из страшных печей, пламя, льющееся дождем, — и этот дождь, вспыхнувший как пламя, истреблял кричащих из-под земли [людей]. Из-за этого Антиохия стала пустынной; ибо не осталось домов, кроме тех, что у горы. Не сохранилось ни святого храма для молитвы, ни монастыря, ни какого другого неразрушенного святого места, ибо все полностью обрушилось, а Великая церковь Антиохии, построенная Константином Великим, когда возник Божий гнев и все рухнуло до основания, стояла два дня после того, как наступил страшный Божий удар; [потом] и она, охваченная огнем, обрушилась до основания. И другие дома, не упавшие от Божия бедствия, были разрушены огнем до фундамента. Погибло в этом ужасе до двухсот пятидесяти тысяч [человек], ибо [тогда] был великий праздник Воскресения Христа Бога нашего и пришла большая толпа чужеземцев... Многие из засыпанных [землей] оказались живыми, но после того как живыми подняли из земли, они скончались. Некоторые из спасшихся горожан хватали что могли [из имущества] и бежали, а им навстречу выходили крестьяне, грабили и убивали их. Проявилось и в этом Божие человеколюбие, ибо все, кто грабил, умерли насильственной смертью: одни заживо сгнив, другие ослепнув, третьи зарезанные хирургами; [они] отдали душу [Богу], признав свои прегрешения... Были явлены и некоторые другие чудеса человеколюбивого Бога: беременные женщины через двадцать и даже тридцать дней были подняты из руин здоровыми, а многие, родив под землей, невредимыми вышли с младенцами [на поверхность] и выжили вместе со своими детьми» (*Иоанн Малала.* Хронография // *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Кн. III–IV. СПб., 2001. С. 332–333).

стяжавшего у них непререкаемый авторитет Ефрема[1]. Можно предполагать, что хиротония его состоялась спустя некоторое время после землетрясения[2], ибо блж. Иоанн Мосх свидетельствует, что Ефрем еще в качестве комита Востока занимался восстановлением разрушенной Антиохии[3].

Вероятно, этого же рода деятельностью он занимался уже и в качестве патриарха, ибо разрушенные храмы и монастыри Антиохии требовали, естественно, своего восстановления. Но этим, разумеется, деятельность св. Ефрема не ограничилась: занимая одну из самых важных кафедр в Византии, он играл и влиятельную роль в сложных перипетиях церковных дел, которые в его время напоминали море, охваченное сильным штормом. В частности, именно св. Ефрем был или главным инициатором, или

[1] Подобные неожиданные смены гражданских и военных мундиров на архиерейские облачения не являлись исключительными случаями в поздней Римской империи и Византии. Помимо известного примера св. Амвросия Медиоланского, в VI веке, например, два Александрийских патриарха — Аполлинарий и Иоанн — вступили на эту важнейшую кафедру прямо из рядов высшего офицерского состава. См.: *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie. Paris, 1923. P. 256–257. Интересно, что Иоанн Малала по поводу избрания св. Ефрема замечает: «Благочестивые цари, узнав, что комит Востока рукоположен в патриархи клиром канонически, вместо него назначил комитом Востока Захарию» (*Иоанн Малала.* Хронография. С. 335).

[2] Владыка Сергий считает дату этой хиротонии маем 527 г. См.: *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный Месяцеслов Востока. Т. II. Ч. 2. М., 1997. С. 214.

[3] Здесь и произошла его встреча с бывшим епископом, который работал на восстановлении города в качестве простого рабочего. Тот и предсказал Ефрему: «На этих днях Бог возведет тебя на апостольский престол Феополиса (так называлась тогда Антиохия. — *А. С.*), чтобы пасти тебе народ Его, который стяжал Своею Кровию Христос, истинный Бог наш». См.: *Блж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. 37 // Луг духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. Сергиев Посад, 1915. С. 48–49.

одним из главных инициаторов смещения со столичной кафедры патриарха Анфима, который занял откровенно промонофизитскую позицию, что ослабляло, естественно, Православие во всей империи. По словам В.В. Болотова, «Ефрем узрел, что в Константинополе Православию угрожает опасность. А так как в Риме произошла перемена на кафедре, то Ефрем воспользовался, вероятно, тем, что римский епископ Агапит прислал ему послание, в котором выражал желание пребывать в мире; Ефрем отправил ему ответное послание. Это послание отправлено было чрез Сергия в Рим, как говорит Захария Митиленский, с целью убедить нового римского епископа приехать в Константинополь спасать Православие»[1]. План св. Ефрема полностью осуществился: папа Агапит прибыл в Константинополь, Анфим был смещен и заменен Миной, а гнездо монофизитов, свитое в столице благода-

[1] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 382. Посланцем св. Ефрема был Сергий Решайнский — образованнейший человек своего времени. Врач по профессии, он, будучи сирийцем, достаточно продолжительное время обучался в Александрии и блестяще владел греческим языком (возможно, зная также и латинский). Сергий являлся переводчиком сочинений Дионисия Ареопагита и Евагрия Понтийского на сирийский язык. Правда, его упрекали за различные нравственные грехи (сребролюбие, склонность к слабому полу и т. д.), а также за промонофизитские и оригенистские симпатии. См.: *Guillaumont A.* Les «Kephlaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris, 1962. P. 222–224. Но насколько обоснованны подобные обвинения, сказать трудно. Вряд ли св. Ефрем стал пользоваться услугами человека с дурной репутацией в столь важной миссии, хотя, конечно, патриарх мог стать и жертвой обмана ловкого и умного интригана. Во всяком случае, в «Церковной истории» Псевдо-Захария Ритора говорится, что Сергий, будучи весьма красноречивым (ein redegewandter Mann), сумел искусно добиться благорасположения св. Ефрема. См.: Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharius Rhetor in deutschen Übersetzung / Hrsg. von K. Ahrens und G. Krüger. Leipzig, 1899. S. 208–209.

ря покровительству императрицы Феодоры, разорено[1]. Константинопольский Собор 536 года закрепил эту победу Православия.

Естественно, что св. Ефрем всеми силами старался упрочить Православие и среди вверенной ему Богом паствы. Поэтому «вполне понятно, что, добившись торжества Православия (в Константинополе. — *А. С.*), Ефрем принял энергичные меры к искоренению монофизитства в своем диоцезе и, в частности, на своей родине — в Амиде»[2]. Оплотом монофизитства в Сирии, как и в Египте, было монашество[3], вследствие чего Антиохийский святитель, организовав в 537 году целую экспедицию в Амиду, обратил на иночество особое внимание. «Преследование монофизитских монахов началось упорное и систематическое. Патриарх Ефрем был раньше чиновником и внес в дело преследования большой опыт. Он явился в Эдессу в сопровождении военного отряда. Отсюда он пригласил монофизитов-монахов, собравшихся в монастыре Тополей, к себе для переговоров, но никто из них не думал являться к патриарху. После обсуждения вопроса о способе сопротивления монахи решили рассеяться и спасаться, где только кто может. И вот зимою (в месяце феврале), страдая от голода и холода, амидские монахи рассеялись по горам и пропастям, питаясь подаяниями»[4]. Впрочем, было бы ошибкой рассматривать

[1] См.: Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. T. 4. De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand. Paris, 1937. P. 453–454.

[2] *Дьяконов А.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 29.

[3] Причем для этих монофизитствующих монахов было характерно «вульгарное северианство», которое, «признавая авторитет Севира, не разбиралось в тонкостях его богословия» (Там же. С. 21).

[4] *Анатолий (Грисюк), иеромон.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911. С. 265.

этот поход св. Ефрема в восточные пределы своего патриархата как некую «инквизиторскую экспедицию». У Псевдо-Захария Ритора сохранилось достаточно подробное описание данного похода. Сам этот анонимный автор, хотя и был промонофизитски настроенным писателем, называет св. Ефрема человеком «смелым и мужественным» (tapfer und mannhaft). Патриарх, по его словам, убедил одних из монофизитов обратиться в Православие с помощью веских аргументов, других устрашил возможностью ссылки, конфискации имущества и т. д. и только самых упорных (особенно среди монашествующих) изгонял с насиженных мест[1]. Можно предполагать, что среди мер по обращению заблудших, применяемых Антиохийским святителем, принуждение и насилие были редким исключением[2]. Характерен и случай, описанный блж. Иоанном Мосхом. Называя св. Ефрема «пламенным ревнителем православной веры», он говорит, что патриарх, «услышав об одном столпнике в области города Иераполя, что он принадлежит к числу последователей Севера и акефалов, отправился, чтобы вразумить его». Столпник предложил патриарху для доказательства истинности веры войти вместе в пламя, но когда костер был зажжен, испугался. Св. Ефрем же, сняв с себя омофор и помолившись, бросил его в середину огня; и хотя огонь пылал около трех часов, омофор остался нетронутым. «При виде этого столпник, уверовавшись в истине, умилился, проклял Севера и ересь его и присоединился к Церкви»[3]. Этот пример

[1] Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. S. 237.

[2] Военный отряд нужен был св. Ефрему скорее в нуждах самообороны, чем грубого нападения, учитывая нравы того времени. Известно, например, что александрийский православный патриарх Протерий был растерзан толпой сторонников монофизитства в 457 году, устроившей ему «суд Линча». См.: *Frend W.H.C.* Op. cit. P. 155.

[3] *Блж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. 36 // Луг духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. С. 46–48.

твердого стояния св. Ефрема за православную веру, запечатленный блж. Иоанном Мосхом, был, видимо, лишь одним из многих деяний патриарха.

О влиянии Антиохийского святителя на общецерковные дела также известно нам лишь очень немногое вследствие скудости источников, хотя некоторые следы данного влияния все же сохранились. Так, известно, что около 540 года он вошел в комиссию, назначенную императором, по расследованию весьма сложного, темного и деликатного дела Александрийского патриарха Павла (его подозревали в причастности к одному убийству), и, по настоянию св. Ефрема, новым патриархом Александрии был хиротонисан палестинский инок Зоил, твердый в православных убеждениях[1]. Немалую роль сыграл св. Ефрем и в осуждении еретического оригенизма: по крайней мере, он был первым архиереем, кто официально сделал это[2]. Получилось так, что изгнанные из Палестины иноки — защитники Православия «решили перенести свое дело на суд высшей церковной иерархии, для чего направились не в Иерусалим, где влияние оригенистов было сильно, а в Антиохию к патриарху Ефрему, рассказали ему о всех событиях, происходящих в Палестине, и представили книги епископа Антипатра, чтение которых положило начало упорной борьбе оригенистов с православными. Патриарх Ефрем прочел книги епископа Антипатра и узнал из них, насколько опасно для чистоты веры и нравственности распространение крайних

[1] В. Френд по данному поводу несколько саркастически замечает: «Теперь халкидонитская Антиохия доминировала над Александрией». См.: *Frend W.H.C.* Op. cit. P. 277. Ю. Кулаковский относит это событие к более позднему периоду — к 543 году. См.: *Кулаковский Ю.А.* Указ. соч. С. 204.

[2] См.: *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553). Brescia, 1980. P. 207.

и ошибочных мнений Оригена. С целью положить предел успешному хору оригенизма на Востоке в 542 году в Антиохии был составлен Собор, определением которого Оригеновы догматы предавались проклятию»[1]. Это еще раз свидетельствует о безупречной православной репутации Антиохийского святителя.

Не совсем понятно, какую роль сыграл он в сложных обстоятельствах, связанных с осадой Антиохии персами в 540 году и падением этого города[2]. Но, судя по всему, ему удалось спасти главный собор столицы (вероятно, недавно отстроенный заново после землетрясения). Евагрий Схоластик на сей счет замечает, что патриарх оставил город, «поскольку ему не удался ни один из его замыслов (речь идет, скорее всего, о планах спасти Антиохию с помощью большого выкупа. — *А. С.*); он, говорят, спас от гибели церковь и все [находившиеся] вокруг нее [постройки], украсив их священными дарами, чтобы они стали за нее выкупом»[3]. Столь же неясна позиция святителя в деле осуждения «Трех глав» в соответствующем эдикте Юстиниана (543 год). Отец Иоанн Мейендорф констатирует, что «патриархи Мина Константинопольский, Зоил Александрийский, Ефрем Антиохийский и Петр Иерусалимский несколько колебались, но были убеждены как императорским давлением, так и тем соображением, что Юстиниан вновь утвердил авторитет Халкидонского Собора»[4]. С чем был связан первоначальный протест св. Ефрема, а затем его отказ от этого протеста — неясно. В.В. Болотов полагает, что «ему с ведома императора

---

[1] *Феодосий (Олтаржевский), архим.* Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899. С. 282.

[2] Анализ этих событий см.: *Downey A.* Op. cit. P. 366–370.

[3] *Евагрий Схоластик.* Церковная история. IV, 25 // *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Кн. III–IV. С. 207–208.

[4] *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 174–175.

пригрозили лишением кафедры и ссылкой; старец не выдержал своего решения и дал подпись»[1]. Но подобная боязнь царских прещений плохо вяжется с личностью святителя — всегда стойкого в принципиальных вопросах христианской веры. Скорее всего, он, как это предполагает А. Геростергиос, первоначально увидел в данном эдикте некую «ревизию» решений Халкидонского Собора, но затем, будучи убежденным в обратном, поставил свою подпись[2]. Возможно, колебания св. Ефрема были связаны еще и с тем, что он увидел в эдикте слишком большую уступку монофизитам. Как бы то ни было, названный эдикт в конечном счете им был подписан.

Это — последнее из известных нам событий в жизни святейшего патриарха. В 545 году он мирно отходит ко Господу. Патриарх свт. Фотий констатирует: св. Ефрем провел достохвальную жизнь и был усердным раздаятелем милостыни (*τῆς ἐλεημοσύνης ἐργάτην*). И весьма примечательно, что «св. Симеон Столпник свыше был предуведомлен о кончине его и в ночь кончины с четверга на пятницу видел душу его, сопровождаемую Ангелами. Преставившийся приветствовал подвижника, просил его молиться, вспоминая, что он сделал в отношении к нему и его матери. Св. Симеон на рассвете пятка объявил о сем видении братии, которая узнала потом, что в ту именно

[1] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 389. Наш выдающийся историк в подобном суждении опирается, скорее всего, на Факунда Гермианского, согласно которому «Ефрем, епископ Антиохийский, не хотел сначала подписать эдикт, когда того потребовали от него; а потом, когда ему угрозили лишением кафедры, уступил требованию» (*Доброклонский А.* Сочинение Факунда, епископа Гермианского: В защиту трех глав (*pro defensione trium capitulorum*). Историко-критическое исследование из эпохи V Вселенскаго Собора. М., 1880. С. 151).

[2] *Геростергиос А.* Юстиниан Великий — император и святой. М., 2010. С. 171, 173.

ночь действительно умер патриарх»[1]. Честна пред Господом смерть преподобных Его! Православная Церковь отмечает память св. Ефрема 8 июня.

3. Литературная деятельность св. Ефрема

В истории древнецерковной письменности и богословия вряд ли можно уделять Антиохийскому святителю какое-то особое место. И тем не менее стоит вполне согласиться с характеристикой В.В. Болотова: «Ефрем был человек энергичный, он был не только аскет, но заявил себя и на литературном поприще. Он единственный писатель своего времени, который удачно полемизировал с монофизитами»[2]. К сожалению, от некогда обширной литературной деятельности св. Ефрема сохранились лишь жалкие остатки[3]. Прежде всего следует отметить, что небольшое количество фрагментов его творений собраны в «Патрологии» Миня (PG. T. 86. Col. 2104–2110). Сюда входит прежде всего фрагмент из сочинения «Апология Халкидонского Собора и Томоса святого Льва», на котором мы ниже остановимся. К нему тесно примыкает и отрывок из третьей книги «Против

[1] *Сергий (Спасский), архиеп.* Указ. соч. С. 214.

[2] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 381–382. Впрочем, св. Ефрема вряд ли можно назвать *единственным* удачным полемистом, ибо таковых, как указывалось выше, Православная Церковь в VI–VII веках выставила против монофизитов достаточно много. Зато другая характерная черта личности св. Ефрема подмечена Василием Васильевичем очень точно: «Когда он объезжал епархии, то некоторые монофизиты говорили, не настали ли уже времена антихриста. Он захватывал выдающихся монофизитов и заставлял их вести публичные прения с православными. Таким образом народ узнавал шаткость основ монофизитства» (Там же).

[3] Краткий, но весьма информативный обзор этой деятельности см.: *Geerard M.* Clavis Patrum Graecorum. T. III. Turnhout, 1979. P. 306–309.

Севера» — возможно, данное сочинение составляло одно целое с предшествующим. Есть еще один маленький фрагмент, который, как кажется, также принадлежит «Апологии» и называется «Об Иоанне Грамматике и [Халкидонском] Соборе»[1]; в нем речь идет о самодостаточности (*αὐτάρκης*) Истины, то есть Православия. Еще один отрывок (более обширный, чем предшествующий) сохранился из проповеди св. Ефрема; он называется «Из Слова на апостольское речение: *[Христос] искушен во всем, кроме греха* (Евр. 4, 15)». Здесь речь идет о совершенстве Господа как по Божеству, так и по человечеству; оба эти естества, как говорится, существуют «в единственном Лице» (*ἐν τῷ ἑνικῷ προσώπῳ*). Показывая это, а также утверждая единосущие Христа с нами по человечеству, Антиохийский святитель приводит сравнение Его с неопалимой купиной, а также с еврейскими отроками в печи (Дан. 3, 19 и далее). Таким же образом следует мыслить и об Еммануиле: огонь Его Божества (*τὸ τῆς θεότητος αὐτοῦ πῦρ*), словно некое дыхание жизни (*ὥσπερ τινα πνοήν ζωῆς*), смешался с душой и телом Господа и освятил их, но не умалил ничего из того, что принадлежит душе и телу по сущности (*οὐ μὴν ἐμείωσε τι τῶν κατ' οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος*).

Два небольших сочинения св. Ефрема опубликовал С. Хелмер в своей диссертации[2]. Одно из них, под названием «Двенадцать православных (ортодоксальных) глав», представляет собрание сжатых тезисов (всего их 12) в виде анафематизмов. Пафос их — отсечение обеих крайностей: несторианства и евтихианства (монофизитства).

[1] Иоанн Грамматик был предшественником св. Ефрема в защите Халкидонского Собора, и можно предполагать, что Антиохийский святитель развил ряд его богословских положений. Об этом церковном писателе см.: *Сидоров А.И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник. Т. 49. 1988. С. 81–99; см. с. 242–306 наст. изд.

[2] См.: *Helmer S.* Op. cit. S. 262–265, 271–272.

В борьбе против первого св. Ефрем использует знаменитую формулу «одной природы», имеющую истоки в аполлинаристских подлогах, но запечатленную авторитетом св. Кирилла Александрийского, и говорит: «Если кто душой и устами не исповедует единой воплощенной природы Бога Слова против Нестория, отделяющего друг от друга природы Господа, — тому да будет анафема!»[1] Здесь также утверждается, что Христос «*из двух природ*» и «познается *в двух природах*», то есть сополагаются два

[1] Подобное использование названной формулы, характерное для многих православных богословов VI–VII веков, можно возвести к св. Флавиану Константинопольскому, низложенному Диоскором и евтихианами на «разбойничем соборе» 449 года. Его исповедание веры гласит: «Возвещаем одного Господа нашего Иисуса Христа, безначально рожденного прежде век от Бога Отца по Божеству, в последние же дни Того же Самого ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы по человечеству, совершенного Бога и совершенного человека, по восприятию разумной души и тела, единосущного Отцу по Божеству и единосущного Матери, Того же Самого по человечеству. Ибо исповедуя Христа во двух естествах, после Воплощения Его от Святой Девы и Вочеловечения, мы исповедуем во единой Ипостаси и одном Лице одного Христа, одного Сына, одного Господа. И не отрицаем, что одно естество Бога Слово воплощенное и вочеловечившееся, потому что из двух естеств Один и Тот же Господь наш Иисус Христос. 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 живаго, анафематствуем и признаем чуждыми Церкви; и прежде всех анафематствуем нечестивого Нестория и с ним то же мудрствующих». См.: *Анатолий (Грисюк), архим.* Св. Флавиан, Архиепископ Константинопольский, Исповедник // Труды Киевской Духовной Академии. 1912. Т. 2. С. 48–49. Таким образом, у св. Флавиана формула «одной природы» используется главным образом в контексте антинесторианской полемики, что характерно и для ряда последующих православных богословов. Также характерно для них, что данная формула рассматривается обычно не как противоречащая выражению «две природы», но как дополняющая это выражение. Примером тому может служить Леонтий Иерусалимский. См.: *Basdekis A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre. Münster, 1974. S. 149–154.

выражения, которые на Халкидонском Соборе сочли опасными употреблять вместе («из двух природ» признавал и Евтихий, хотя и в ином смысле, чем православные), но которые церковные богословы позднейшего периода часто сополагали, придавая им вполне ортодоксальный смысл[1]. Приснодева Мария провозглашается «истинной Богородицей» или «Матерью второго рождения Бога Слова». Подчеркивается «неизреченный способ соединения» (или «неизреченное соединение») природ Христа, причем это соединение может быть только «соединением по ипостаси». Наконец, подтверждается авторитет четырех Вселенских Соборов, включая и Халкидонский Собор. Второе сочинение (или, возможно, фрагмент его), опубликованное С. Хелмером, называется «Из догматических определений, соответствующих этимологии, против философа и пресвитера Акакия Апамейского». Оно представляет собой маленький сборник (9 главок) кратких богословско-философских определений. Так, понятие «сущность» (*οὐσία*) определяется здесь как существующее «в вещи» (или «действительно» — *ἐν πράγματι*), а не призрач-

[1] Так, тот же самый Леонтий Иерусалимский делал это: предлог «из», согласно ему, указывает на каждое из двух общих естеств (Божество и человечество) Христа, а предлог «в» — на конкретную человеческую природу, существующую в Ипостаси Бога Слова («воипостазированную» Им). См.: *Wesche K.P.* The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 31. 1987. P. 84–86. У преп. Максима Исповедника употреблялся даже более расширенный вариант: два естества, из которых Христос, в которых Он есть и которые Он есть. Первое выражение обозначало просто различие двух естеств, которое сохранялось в единении их; второе выражало «внутреннее положение» (interiorite) Ипостаси Христа (являющейся «сложной») по отношению к природам: эта Ипостась имманентна обеим природам и позволяет им проникать друг в друга («перихоресис»); наконец, третье выражение обозначало «ипостасную идентичность» двух естеств Христа. См.: *Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, 1983. P. 236–239.

но (*οὐ φάσματι*); она отождествляется с «природой», «бытием» и «присущим» (или «порожденным» — *τὸ πεφυκέναι*). Другими словами, в этом сочинении св. Ефрем озабочен созданием необходимого «логического инструментария» для решения христологической проблемы — процесс создания подобного «инструментария» проходил на протяжении VI–VII веков и завершился «Диалектикой» преп. Иоанна Дамаскина.

Сохранился еще и ряд фрагментов из других сочинений св. Ефрема, в подлинности которых М. Геерард сомневается, но, по нашему мнению, не всегда на достаточных основаниях. Например, в «Патрологии» Миня опубликованы четыре выдержки из гомилии, называющейся «О Жемчужине». Все они — христологического содержания и, как представляется, вполне созвучны общему тону богословия Антиохийского святителя. Так, в одном фрагменте утверждается, что «Христос обладает совершенной двойной природой» (*τελείαν ἔχει τὴν διπλῆν φύσιν ὁ Χριστός*) или что Он — «двойственен по сущности» (*διπλοῦς κατὰ τὴν οὐσίαν*); подобный тезис считается согласным с тезисами отцов Церкви. В другом фрагменте говорится о «сущностном созвучии» (*οὐσιωδῶς ὡμονόησαν*) природ Господа, в каждой из которых обнаруживается [единая для обеих] Ипостась (*τῆς ὑποστάσεως δεικνυμένης ἐπὶ ἑκάστης φύσεως*). В третьем фрагменте акцентируется полнота и Божества, и человечества Господа, а четвертый фрагмент констатирует наличие двух естеств в Богочеловеке. Еще одна достаточно большая выдержка сохранилась из проповеди «О Каине», приписываемой св. Ефрему. Она имеет ярко выраженный эсхатологический характер и утверждает, на примере содомлян, вечную кару, ожидающую грешников. Согласно проповеднику, они, хотя и являются существами волящими и разумными (*τῆς προαιρέσεως καὶ τοῦ λογικοῦ ἔχοντες τὴν ὑπόστασιν*), лишены способности приводить в движение и реализовывать

в будущей жизни эти сущностные свойства словесных тварей, что и является для них страшной карой. Ожидающая всех таких грешников участь — «вечное преходящее» (как бы «дурная бесконечность») и «бессмертная смерть» (*τὸ πρόσκαιρον αἰώνιον καί τὸ ζητὸν ἀθάνατον*); предаются они также навечно и огню, который всегда пылает, но не испепеляет окончательно. Все названные фрагменты вполне отвечают общему настрою миросозерцания св. Ефрема.

Но, конечно, основные сведения о литературной деятельности его мы почерпываем у святого патриарха Фотия, который в двух «кодексах» (228–229) своей «Библиотеки» приводит обширные рефераты из творений Антиохийского святителя[1]. Предваряя их, Фотий замечает, что св. Ефрем написал «различные книги» (*διαφόρους βίβλους*), из которых до него дошли три. Однако Константинопольский патриарх по какой-то неизвестной причине приводит в «Библиотеке» рефераты только двух книг св. Ефрема. Судя по всему, данные книги представляли собой сборники творений Антиохийского святителя, включающие его послания, проповеди и богословские трактаты. Впрочем, различия этих жанровых особенностей у св. Ефрема, как и у многих древнецерковных писателей, часто стираются. Значительную часть первой книги занимали послания, на которых Фотий и акцентирует внимание. Сборник начинается посланием к некоему Зиновию, «схоластику из Емесы», принадлежащему к акефалам, то есть к монофизитам[2]. В основном оно посвящено защите «Томоса» папы Льва, но, как говорит Фотий, в начале послания св. Ефрем касается проблемы «Трисвятого» и прибавки к этой песни, то есть той проблемы, которая породила так называемые «теопасхистские

[1] См.: *Photius.* Op. cit. P. 114–174.

[2] Об акефалах см. соответствующую статью: *Давыденков О., свящ.* Акефалы // Православная энциклопедия. Т. I. С. 390.

споры». Введение прибавления «Распныйся за ны» («Распятый за нас») к уже устоявшейся литургической практике пения «Трисвятого» монофизитствующим патриархом Антиохии Петром Сукновалом (ок. 470 г.) вызвало в этом городе большую смуту, а попытка введения того же прибавления в Константинополе породила целый мятеж столичных христиан, который чуть не стоил трона императору Анастасию I[1]. Данная приставка к «Трисвятому» была связана с правильным пониманием выражений «Один из [Святой] Троицы был распят» (*unum de Trinitate crucifixum esse*) или «Одно Лицо из Троицы [пострадало]» (*una Persona e Trinitate*). А как показала история, споры вокруг приставки к «Трисвятому» и указанных выражений часто основывались просто на недоразумениях[2].

---

[1] Подробно см.: *Elert W.* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Berlin, 1957. S. 105–106; *Klum-Böhmer E.* Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie in V und VI Jahrhundert. München; Wien, 1975. S. 4–13, 58–69; *Frend W.H.C.* Op. cit. P. 167–168. Евагрий Схоластик сообщает, что в Константинополе «случился величайший мятеж под предлогом, что богопочитание христиан было из-за этого ниспровергнуто в самых своих основах» (*Евагрий Схоластик.* Церковная история. III, 44 // *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Кн. III–IV. С. 147–148).

[2] См. наблюдение покойного владыки Макария (Оксиюка): «К началу VI столетия христианский мир представлял собой замечательное явление. В то время как православный Восток расходился с православным Западом в форме выражения одной и той же мысли, а с монофизитами сходился в форме выражения различных мыслей, православный Запад сходился в форме выражения различных мыслей с несторианами. Вследствие этого открывалась великая опасность для православных христиан и кафолического вероучения. Дело в том, что всякий, даже истинно верующий христианин, слыша одно и то же выражение из уст восточного кафолика и монофизита или из уст западного кафолика и несторианина, но не различая его смысла в устах разных по вероисповеданию лиц, естественно, и еретический смысл мог принять за православный. Кроме того, среди истинно верующих христиан, как это показал Запад, отвергнув положение *unum e Trinitate*

В благополучном разрешении данных недоразумений в 20-х годах VI века большую роль сыграли так называемые «скифские монахи» во главе с Иоанном Максенцием[1]. Впрочем, судя по данному письму св. Ефрема, отголоски споров вокруг прибавления к «Трисвятому» еще звучали в 20–30-х годах VI века, ибо Зиновий в качестве повода своего отхода от «общей Церкви» (*τῆς κοινῆς ἐκκλησίας*) выдвигал «новшество относительно Трисвятого» (*τὴν περὶ τὴν τρισάγιον δοξολογίαν καινοτομίαν*). Антиохийский святитель дает своему оппоненту следующее разъяснение: «жители Востока» возносят это славословие к Господу нашему Иисусу Христу, а поэтому нисколько не погрешают [против истины], прибавляя «Распныйся за ны» («распятый за нас» — *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*). А «обитатели Запада» и столичные жители относят указанное славословие к «высочайшему и пресвятому Источнику Благости — единосущной Троице», а поэтому и отказываются употреблять

---

crucifixum esse, как признаваемое и монофизитами, обнаруживалось недоверие к вполне православным выражениям. Ясно, восточные кафолики должны были уяснить православный смысл положения *unum e Trinitate crucifixum esse* и доказать его тождество с западной формулой — *una Persona e Trinitate*. Это они должны были сделать тем более, что только через положение *unum e Trinitate crucifixum esse* в корне ниспровергалась несторианская ересь, ибо это положение немыслимо при признании одного лишь морального единения Лиц Св. Троицы» (*Оксиюк М.* Теопасхистские споры // Труды Киевской Духовной Академии. 1913. № 4. С. 531–532).

[1] См., например, один анафематизм его: «Кто не исповедует Бога Слова, пострадавшего плотью (*passum carne*), распятого плотью (*crucifixum carne*), вкусившего плотью смерть (*mortem carne gustasse*) и ставшего первородным из мертвых, вследствие чего Он есть жизнь и оживляет нас, как Бог, тот да будет анафема» (Там же. С. 545). Кстати сказать, не совсем корректным представляется (в силу указанных выше причин) обозначение «скифских монахов» в качестве «неохалкидонитов». См.: *McGuckin A.* The «Teopaschite Confession» (Text and Historical Context): A Study in Cyrilline Re-Interpretation of Chalcedon // The Journal of Ecclesiastical History. Vol. 35. 1984. P. 243.

названную прибавку, чтобы не приписывать страдания Троице (*ἵνα μὴ πάθος τῇ Τριάδι περιάψωσιν*). Св. Ефрем еще констатирует, что во многих провинциях Европы христиане вместо приставки «Распныйся за ны» добавляют к «Трисвятому» слова «Святая Троица, помилуй нас». И как считает святитель, подобные расхождения в литургической практике вполне допустимы, поскольку «прочие догматы благочестия» (*τὰ ἄλλα τῆς εὐσεβείας δόγματα*) не подвергаются искажению и извращению. От православных, среди которых наблюдаются подобные незначительные расхождения, коренным образом отличаются акефалы, которые неправомысленно понимают это славословие (*κακῶς τὴν δοξολογίαν ταύτην ἐκλαμβάνουσι*). Что же касается защиты «Томоса» Льва Великого, то св. Ефрем проводит здесь четкое разграничение между «теологией» и «икономией», то есть учением о Боге в Самом Себе (учением о Святой Троице) и учением о Боге в Его отношении к миру и человеку (учением о Домостроительстве спасения, прежде всего учением о Воплощении Бога Слова)[1]. Используя данное различие, св. Ефрем и говорит, что «теологические» высказывания «наших отцов» не должны сравниваться с «икономическими» положениями св. Льва, но только «теологические» — с «теологическими», а «икономические» — с «икономическими», ибо противопоставляющие собственно богословие Домостроительству (*τὴν θεολογίαν ἀντιπαρατιθέσι τῇ οἰκονομίᾳ*) обнаруживают неправедный образ своего мышления. Наоборот, в «Томосе» Римского предстоятеля, согласно св. Ефрему, обнаруживается во всем блеске и богословие (*θεολογίαν λαμπρὰν*) этого мужа, и знание им Домостроительства

[1] Данное различие является достаточно обычным в святоотеческом богословии. См., например, у св. Софрония Иерусалимского: *Schönborn Chr., von.* Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972. P. 121–123.

Божия о нас. Поэтому здесь утверждается, что Тот же Самый Сын Божий стал Сыном Человеческим, а также утверждается «высшее единение» (*ἄκραν ἕνωσιν*) двух естеств Господа. В общем вся апология «Томоса» строится св. Ефремом на доказательствах созвучия богословских воззрений св. Льва с общим хором святых отцов.

Кроме того, святой патриарх Фотий упоминает о трех посланиях Антиохийского святителя к императору Юстиниану, а также о его послании к Анфиму[1]. Упоминается и послание к Домитиану, епископу Мелитенскому, который просил св. Ефрема разъяснить одно его собственное изречение относительно того, что ипостась с ипостасью не могут соединиться в ипостасном единении (*Οὐκ ἔστιν ὑπόστασιν ὑποστάσει ἑνωθῆναι καθ' ὑπόστασιν*), так же, как сущность не может прийти в сущностное единство и тождество с другой сущностью, если они — иносущны (пример первого — невозможность ипостасного соединения Петра и Павла, а второго — такая же невозможность сущностного слияния души и тела)[2]. Требуемое разъяснение

[1] Вероятно, данное послание относится к самому началу патриаршества Анфима, когда тот еще не обнаружил своего неправославия, ибо в «соборных посланиях» (*τὰ συνοδικὰ*) Константинопольского патриарха св. Ефрем не обнаружил ничего противоречившего истинному благочестию: Антиохийский архипастырь просит только Анфима более точно предать анафеме Евтихия и «Евтихиевы догматы». На сей счет см.: *Uthemann K.-H.* Keiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe // Augustinianum. Vol. 39. 1999. S. 40. Вероятно, еще одно послание было отправлено св. Ефремом Анфиму, когда тот еще был формально епископом Трапезундским. Об этом послании св. Фотий говорит чуть ниже в «Библиотеке». Здесь опять показывается неправомыслие Евтихия, и Ефрем просит Анфима решительно осудить эту ересь. Вероятно, у него была надежда на то, что Анфим станет окончательно на сторону Православия.

[2] Ср. одно рассуждение преп. Максима Исповедника в его 15-м послании: «Если же существо и естество есть одно и то же, и лицо и ипостась (в свою очередь) — одно и то же, то ясно, что существа в отношении друг друга единоестественные и единосущные — совершенно

св. Ефрем и приводит в послании, обильно пользуясь, по своему обыкновению, святоотеческими изречениями (*διὰ τῶν πατρικῶν φωνῶν*). Еще одно послание, с которым ознакомился патриарх Фотий, было адресовано Синклитику, митрополиту Тарсскому. Здесь св. Ефрем, полемизируя против акефалов, доказывает, что отцы Церкви признавали наличие двух природ Христа и после их единения, но это не означало рассечения, разделения или раздвоения (*οὔτε τεμνομένην οὔτε διαίρεσιν καὶ διχασμὸν*) этих природ. А в послании к некоему персу Бразе (Βράζην *τὸν* Πέρσην) св. Ефрем, судя по краткому упоминанию Фотия, затрагивал основные черты православного вероучения: триадологию, христологию и учение о Пресвятой Богородице. Еще Константинопольский патриарх упоминает о его послании к неким монахам, находившимся в разрыве с «кафолической и апостольской Церковью Божией». Здесь, опираясь опять на святоотеческие свидетельства, Антиохийский святитель убеждает этих монахов, что в одном и том же Лице [Господа] может быть созерцаемое различное естественное действие (*διάφορον φυσικὴν ἐνέργειαν θεωρεῖσθαι*); разумеется, учитывая контекст богословия св. Ефрема, единственное число в данном случае должно мыслиться как множественное (то есть речь идет о *двух* естественных действиях). Весьма решительно в этом послании Антиохийский предстоятель выступает

гетероипостасны друг в отношении друга. Ибо в отношении и того и другого, имею в виду — естество и ипостась, ничто из существующего не бывает одним и тем же в отношении другого. Поэтому те, которые соединены друг в отношении друга согласно одному и тому же естеству или существу, т. е. сущие одного и того же существа и естества, отнюдь не являются соединенными в одной и той же ипостаси или лице, т. е. отнюдь не было бы им возможным иметь одно и то же лицо и одну ипостась; и те, которые соединены согласно одной и той же ипостаси или лицу, совершенно невозможно, чтобы они являлись одного и того же существа, т. е. естества» (цит. по кн.: *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. М., 1994. С. 406).

и в защиту термина «Богородица»: если кто утверждает, что Пресвятая Дева родила «вочеловечившегося Бога» (*Θεὸν ἐνανθρωπήσαντα*), то подобное утверждение можно назвать «богословием Архангелов». Далее патриарх Фотий сообщает еще о послании св. Ефрема к «апосхисту» (то есть монофизиту) Каллинику, которое содержит увещание к этому «отделившемуся» соединиться с Церковью Божией, ибо всякое «место собрания» (*συναχτήρια*) помимо этой Церкви есть «пещера разбойников».

Следующее послание, как констатирует Фотий, разъясняет деяния Антиохийского поместного Собора, созванного св. Ефремом по делу упомянутого Синклитика Тарсского и его синкелла Стефана, обвиняемых в склонности к евтихианству. Но так как Синклитик в ходе процесса над ним объявил, что он остается верен Православию, то Собор был распущен. Попутно св. Ефрем дает и разъяснение одного существенного момента христологии св. Кирилла Александрийского: этот отец Церкви часто использует понятие «природа» в качестве синонима понятию «ипостась», а поэтому его тезис о «единой воплощенной природе Бога Слова» следует понимать в смысле «единой воплощенной Ипостаси Слова»[1]. Еще одно послание также имеет христологический характер; оно адресовано Мегу, епископу Верии (*Βερροίας*), и подтверждает истинность того, что было изречено «на Четвертом святом Вселенском Соборе», то есть содержит как бы апо-

[1] Подобное разъяснение действительно соответствует сути христологии Александрийского святителя. Подробно см.: *McGuckin J.A.* St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. Leiden, 1994. P. 207–212. Подобное толкование этого тезиса св. Кирилла встречается у многих православных богословов VI–VII веков. В частности, данная интерпретация характерна и для императора Юстиниана. См.: *Glaizolle G.* Un empereur théologien. Justinien, son role dans les controverses, sa doctrine christologique. Lyon, 1905. P. 125–131.

логию этого Собора, однозначно воспринимаемого св. Ефремом именно как *Вселенского*. Особый акцент св. Ефрем делает на том положении ороса этого Собора, что «Еммануил должен познаваться в двух природах». Данное положение, согласно Антиохийскому святителю, находится в полном созвучии с формулой «единая воплощенная природа Слова»; только если эта формула является мощным оружием в борьбе с разделяющими естества Христа, то исповедание ипостасного единения в двух природах (*τὸ ἐν δύο φύσεσι τὴν καθ' ὑπόστασιν ὁμολογεῖν ἕνωσιν*) опровергает смешивающих эти естества (*τοὺς συγχυτικούς*) и посрамляет их. Поэтому выражение «единение двух природ» является подтверждением положения о «единой воплощенной *Ипостаси* Слова». Наконец, последнее послание, входящее в первую книгу творений св. Ефрема, предназначалось некоему монаху Евною. Здесь Антиохийский предстоятель доказывает этому монаху единодушие святых отцов относительно понятий «тление» и «нетленность». Второй термин (*ἀφθαρσία*), как говорит св. Ефрем, часто предполагает в святоотеческом употреблении некое здоровье (*ὑγεία*), а не разрушение (*οὐκ ἀναίρεσις*) нашего естества, тогда как первый (*φθορά*) обозначает болезнь (*νόσος*) этого естества. Из этого делается вывод, что Адам, до преступления заповеди обладавший нетленной плотью, тем не менее является полностью единосущным нам. По сообщению патриарха Фотия, в первую книгу творений Антиохийского святителя помимо посланий входили и семь «Похвальных слов» (проповедей — *πανηγυρικοί*). Свт. Фотий не приводит их содержания, а просто указывает, что они были произнесены на различные праздники. Упоминает он еще и восьмое «Слово», сказанное к новокрещеным (*εἰς τοὺς νεοφωτίστους*) перед Пасхой; относительно его содержания также ничего не сообщается.

Вторая книга творений св. Ефрема включала всего четыре сочинения. Первое было посвящено разъяснению

некоторых высказываний св. Кирилла, и прежде всего, некоторых спорных мест из его «Второго послания к Суккенсу»[1]. Особое внимание Антиохийского архипастыря привлекла фраза из этого послания, где св. Кирилл проводит аналогию соединения двух естеств во Христе с соединением души и тела в человеке (*Ἔστω δὲ ἡμῖν εἰς παράδειγμα πάλιν ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος*), то есть употребляет так называемую «антропологическую парадигму»[2]. Согласно Антиохийскому святителю, св. Кирилл в этом месте «Второго послания к Суккенсу» указывал на различие (*τὴν διαφοράν*) души и тела и говорил об одной ипостаси, а не об одной природе. Далее для доказательства тезиса о том, что различие природ (как Христа, так и природы тела и природы души у человека) сохраняется и после их соединения, св. Ефрем привлекает не только другие места из творений Александрийского святого, но ссылается так-

[1] Два послания Александрийского святителя к этому епископу (Диокесарии) имеют важнейшее значение для понимания его богословских взглядов. См.: *Сидоров А.И.* Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. Александрия и Антиохия. М., 2013. С. 420–424.

[2] Св. Кирилл вообще достаточно часто использовал эту «парадигму», но в христологических спорах к ней, как это ни странно, первым обратился его оппонент Несторий. См.: *Meunier B.* Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris, 1997. P. 235–254. Следует констатировать, что позднейшие отцы Церкви подчеркивали тот факт, что данная аналогия не подразумевает уподобления сравниваемых; речь идет лишь о, так сказать, «структурном сходстве», а не о «структурном равенстве» (nur um eine Strukturahnlichkeit, nicht um eine Strukturgleichkeit). Это четко выразил преп. Анастасий Синаит, который отрицал тождество Христа и человека в этом плане (*ὑποδείγματι, ἀλλ' οὐκ ἰσότητι ἐπὶ Χριστοῦ νοητέον τὸν ἄνθρωπον*). См.: *Uthemann K.-H.* Das anthropologischen Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonoschen Transformation eines Paradigmas // Kleronomia. T. 11. 1982. S. 27.

же на святых Евстафия Антиохийского, Иоанна Златоуста и других древнецерковных писателей. Из этого он делает вывод, что единосущное не входит в ипостасное единение с единосущным (*ὁμοούσιον μὲν ὁμοουσίῳ καθ' ὑπόστασιν οὐχ ἑνοῦται*), но подобное единение образуют лишь иносущные (*τὰ δὲ ἑτεροούσια*). Для него понятия «природа», «род» (*γένος*) и «сущность» обозначают «общее» (*τὸ κοινόν*), а понятие «лицо» — «особое» (*τὸ ἰδικόν*). Доказывая это, св. Ефрем проявляет присущую ему обширную эрудицию, приводя множество выдержек из святоотеческих творений.

Второе сочинение второй книги адресовано некоему «схоластику (адвокату) Анатолию» и представляет собой ответы на различные вопросы, поставленные этим любознательным юристом. В частности, что в ипостасном единении человеческая природа («наша плоть») не превратилась в «сущность Слова», хотя Слово сделало ее по Домостроительству («домостроительно») Своей собственной плотью (*εἰ καὶ ἰδίαν οἰκονομικῶς ἐποιήσατο τὴν σάρκα*). Это совсем не означает, что Господь должен мыслиться как «иной и иной» (*οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος*), то есть решительно отвергается всякий намек на двойственность субъектов во Христе. Далее св. Ефрем отвечает на вопрос Анатолия: был ли Адам сотворен бессмертным или смертным? Антиохийский святитель высказывает общую святоотеческую точку зрения: смерть появилась в результате зависти диавола; но не только и не столько, ибо и сам человек вследствие дарованной ему Богом свободы воли (вследствие «самовластия» — *τῷ αὐτεξουσίῳ*) избрал худшее вместо лучшего[1]. Причем в результате такого избрания

[1] Ср. рассуждение одного современного православного богослова, целиком опирающегося на Священное Писание и Священное Предание: «К несчастью, человек плохо воспользовался своей свободой. Он переступил те пределы, которые Бог обозначил ему из любви. Несмотря на оградительные меры, которые предпринял Творец, чтобы уберечь Свое создание от падения, Адам "вообразил себя богоравным"

не только тело, но и душа, созданная бессмертной, была отдана смерти, только не чувственной, а духовной (*νοητῷ*), ибо грех есть смерть души. Затем св. Ефрем утверждает, что только один Бог является простым (*ἁπλοῦς*), а все остальное есть сложное (*σύνθετα*). Но и сложное может быть бессмертным. Этот тезис позволяет св. Ефрему сделать вывод о воскресении из мертвых всего человека. Хотя по воскресении тело его становится «более легким (тонким) и светлым» (*λεπτότερον καὶ διαυγέστερον*), характерные черты (*τὰ ἰνδάλματα*) тела сохраняются так же, как сохраняются личностные свойства человека (*τὰ ἀνθρώπου γνωρίσματα*), которые носит это тело. Что же касается третьего сочинения второй книги — «Апологии Халкидонского Собора», то о нем речь пойдет чуть далее. Наконец, четвертое сочинение предназначалось неким восточным монахам, которые склонялись к ереси теопасхитов. В этом произведении опять подчеркивается полное единодушие вероопределения Халкидонского Собора и христологии св. Кирилла Александрийского, а также полное созвучие с этой христологией и «Томоса» Льва Великого.

Как видно из данного беглого обзора, литературная деятельность св. Ефрема концентрировалась преимущественно вокруг христологической проблемы, что не удивительно, учитывая весь контекст эпохи, в которую он жил. А так как христология, обычно неразрывно сопряженная с сотериологией, является средоточием всего христианского вероучения, то вполне можно согласиться со следующим мнением русского патролога: «В общем в эпоху Юстиниана сделаны были столь важные шаги в разработке византийского богословия, подняты

без Бога. Он посягнул стать "как Бог", приняв соблазн лжеца и богоненавистника диавола. Итак, Адам в своем безумии немедленно попался на приманку, которую с поразительным искусством бросил ему человекоубийца, представ перед ним в образе змия» (*Василиадис Н.* Таинство смерти. Сергиев Посад, 1998. С. 55).

и серьезно поставлены столь существенные вопросы, что нисколько не удивительно, что уже в эту эпоху сказались все основные черты византийского богословствования, с какими мы застаем его и в последующее время. Этим намечена была определенная, так сказать, богословская атмосфера в Византии»[1]. Св. Ефрем, как один из лучших представителей данной эпохи, вложил в это формирование сущностных черт византийского богословствования немалую лепту. И прежде всего тем, что он ясно обозначил непреходящую значимость для всего православного богословия Халкидонского ороса.

4. Защита Халкидонского Собора и его вероопределения св. Ефремом

Ряд важнейших моментов данной защиты был уже намечен в предшествующем изложении, и теперь можно обратиться уже непосредственно к сочинению «Апология Халкидонского Собора и *Томоса* святого Льва». В первую очередь, чрезвычайно важным представляется упомянутый выше фрагмент этого сочинения, опубликованный в «Патрологии» Миня, где поднимается проблема действий («энергий») Христа, ставшая весьма насущной спустя век — в эпоху монофелитских споров. В названном фрагменте св. Ефрем, в частности, говорит, что Христос Бог совершал в человеческом естестве то, что превышает это естество (*ἐν τῇ ἀνθρώπινῃ φύσει τὰ ὑπὲρ φύσιν ἔπραττε*). В качестве примера избирается хождение Господа по воде, которое показывает, что сама способность ходить (*πορείαν*) соотносится с человеческой природой, но хождение *по морю* могло быть свойственно только Божеству.

[1] *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник. С. 47.

Поэтому, как говорит Антиохийский святитель, «исповедуя, что воплощенный Бог Слово совершал таковое действие (*ἐνηργηκέναι τὴν τοιαύτην ἐνέργειαν*), мы говорим, что одно совершалось сообразно природе плоти, а другое — вследствие сверхъестественной природы Божества (*διὰ τὴν τῆς θεότητος ὑπερφυᾶ φύσιν*)». Отсюда св. Ефрем делает вывод о наличии двух действий (*δύο ἐνεργείας*) во Христе. Столь ярко выраженный здесь «диэнергизм» святителя восходит скорее не столько непосредственно к Халкидонскому оросу (где этот момент специально не акцентируется), сколько к «Томосу» св. Льва, где ясно утверждается: «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»[1]. Данный фрагмент

[1] Деяния Вселенских Соборов. Т. II. СПб., 1996. С. 234. У св. Льва понятие «природа» в данном случае передается термином *forma* («образ»), а поэтому в оригинале фраза звучит так: *agit utraque forma*. Но это не означает раздельности и различия субъектов деятельности, ибо действует единый Богочеловек (*cum alterius communione*). См.: *Ahrens H.* Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburg; Basel; Wien, 1982. S. 463–467. Поэтому «именно единство Лица Богочеловека обеспечивает взаимообмен свойств Его обеих природ, когда то, что свойственно одной природе, переносится на другую, и наоборот» (*Фокин А.* Из истории западного богословия. Святитель Лев Великий // Альфа и Омега. 2000. № 3 (25). С. 386). Кстати, в указанном сочинении к восточным монахам-«теопасхитам» св. Ефрем подчеркивает, что понятие «образ» в данном случае и Льва Великого должен мыслиться тождественным понятию «сущность», а не понятиям «ипостась» или «лицо» (*ἡ μορφὴ οὐχ ὑπόστασις ἢ πρόσωπον νοεῖται ἀλλ᾽ οὐσία*), доказывая согласие христологии римского предстоятеля с богословием прочих отцов Церкви. Здесь же утверждается, что Лев Великий не учил о раздельности действий каждой

дополняется одной парафразой патриарха свт. Фотия, который так передает мысль св. Ефрема: Христос, истинный Бог наш, не совершал раздельно [действий], свойственных Божеству и свойственных человечеству (*οὔτε τὰ τῆς θεότητος ἴδια οὔτε τὰ ἴδια τῆς ἀνθρωπότητος διηρημένως ἔπραττεν*), но единый и Тот же Самый Он в ипостасном единении осуществлял все: как Божественное, так и человеческое (*ἑνώσει δὲ τῇ καθ' ὑπόστασιν ἅπαντα ὁ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς τὰ τε θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἐπετέλει*)[1]. Таким образом, св. Ефрем, подчеркивая, с одной стороны, различие природных действий Христа, а с другой — их единство, служит важным связующим звеном между «Томосом» св. Льва, Халкидонским вероопределением (где «диэнергизм» содержится лишь имплицитно) и последующим диофелитством[2].

природы Господа (*ποῦ γὰρ εἶπεν ὡς ἀνὰ μέρος καὶ ἀνὰ μέρος μορφὴ ἑκατέρα ἐνεργεῖ*), ибо у него постоянно акцентируется их единство и «общение» (*μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, τουτέστιν ἐν τῇ ἑνώσει τῶν φύσεων*).

[1] Ср. схолию на четвертое послание Дионисия Ареопагита, принадлежащую, вероятно, преп. Максиму Исповеднику, где разъясняется известное высказывание Ареопагита о *богомужней энергии*: «Он говорит, что Христос не как Бог совершал божественное, потому что — вместе с плотью, а не чистой божественностью, хотя и — божественное. Так же и человеческое Он совершал *не* как человек, ибо божественною властию, когда хотел, давал иногда плоти осуществлять (*букв.*: действовать) свое, однако же, человеческое... А "богомужная энергия" означает *разом* и божественную, и человеческую *энергию*. Так ведь с нами, или же ради нас, то есть на земле, жительствовав, Он соделал, как выше сказано, божественное и человеческое. И обрати внимание на сверхъестественное и неизреченное Господне соединение — что не как Бог Он соделал божественное (ибо был человеком) и не как человек человеческое (ибо был Богом)... Что не как Бог сотворил Он божественные дела, показывает то, что Он ходил по морю телесными ногами. Божье дело — сгустить воду, а не Божье — ходить плотскими ногами. Не свойственны ведь божественности плоть и кости ног» (*Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001. С. 197–198).

[2] Особенно преп. Максимом Исповедником, который, разграничивая естественные действования Христа, особенно акцентировал и их единство: «Ипостасное соединение природ, или взаимное возможно

Что же касается реферата свт. Фотия, касающегося «Апологии», то он прежде всего констатирует, что данное сочинение было адресовано неким киликийским подвижникам Домну и Иоанну. В начале его св. Ефрем указывает, что «православный образ мыслей, любезный и [святому] Кириллу» (*ὀρθοδοξίας φρόνημα καὶ Κυρίλλῳ φίλον*), заключается в исповедовании («проповедовании» — *κηρύττειν*) «единой воплощенной Ипостаси и [единого воплощенного] Лица Слова», предполагающем единосущие Христа Отцу по Божеству и единосущие Его нам по человечеству, то есть в исповедовании двух природ, из которых был образован единый Христос (*ἐξ ὧν ὁ εἷς Χριστὸς ἀπετελέσθη*). «Ибо ведая о двух рождениях единого Христа и Бога нашего, мы отнюдь не пребываем в неведении и относительно сущностного различия (*κατ᾽ οὐσίαν διαφορὰν*) Слова и плоти. Такова вера, обнародованная и провозглашенная на Халкидонском Соборе». В этих словах св. Ефрема, передаваемых патриархом Фотием, четко фиксируется его принципиальная верность Халкидонскому оросу, который он считает раскрытием сущностных моментов богословия предшествующих отцов Церкви, и в первую очередь — богословия св. Кирилла Александрийского.

тесное, до невозможности разделения, жизненное общение природ постоянно и неизменно: начавшись с первичного момента соединения, оно затем уже никогда, ни на одну минуту не прекращается, так что во всем, что бы ни переживал Христос, что бы так или иначе Он ни делал, — во всем познается именно Христос, воплотившийся Бог Слово. "Неизменно вочеловечившийся (*ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος*) Бог Слово хотел и действовал не только как Бог, сообразно со Своим Божеством, но вместе с тем и как человек, согласно со Своим человечеством", потому что единый и единственный Христос одинаково есть истинный Бог и совершенный человек. Так, например, чудеса творило Божество, но не без участия плоти; унижение и страдания переносила плоть, но не отдельно от Божества» (*Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. СПб., 1888. С. 156–157).

Именно ссылаясь на него св. Ефрем и говорит, что ипостасное единение исключает всякое подозрение в разделении, ибо признание различия сущностей совсем не означает их разделения (*τὸ γὰρ γνωρίζειν τῶν οὐσιῶν τὸ διάφορον οὐκ ἔστι διαιρεῖν ταύτας*). Также опираясь на предшествующих святых отцов, Антиохийский предстоятель формулирует и важный метод, необходимый при подходе к серьезным богословским высказываниям: каждое такое высказывание не должно злонамеренно рассматриваться в своей «обнаженности» (*μὴ χρῆναι τὴν λέξιν γυμνὴν καὶ κακούργως ἐξετάζειν*), но необходимо исследовать это высказывание в контексте православного образа мыслей того, кто письменно запечатлел данное высказывание (*ἀλλὰ τῇ εὐσεβεῖ διανοίᾳ προέχειν τοῦ γράφοντος*). Подобный метод имел существенное значение в догматических спорах того времени, ибо еретики (как монофизиты, так и несториане) активно использовали святоотеческие свидетельства вне их контекстуального православного смысла[1].

Далее св. Ефрем ясно определяет православное понимание «теопасхистских» выражений: говорить, что Бог Слово претерпел плотью (*σαρκὶ παθεῖν*), соответствует церковному образу мыслей (*φρόνημα τῆς ἐκκλησίας ἐστίν*), но нечестиво утверждать, что Он страдал естеством Божества (*τῇ φύσει τῆς θεότητος*)[2]. Кроме того, он довольно подробно

[1] Сборники святоотеческих цитат («флорилегии») были в V–VI веках широко распространены не только среди православных, но и среди монофизитов и несториан. См.: Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V–VIII Jahrhundert. Leipzig: *Schermann Th.*, 1904. S. 13–41.

[2] Подобное понимание теопасхизма характерно для многих православных богословов V–VII веков (в том числе и для императора Юстиниана). Кроме всего прочего, именно это понимание акцентировало верное и корректное соотношение учения о Святой Троице и христологии. См.: *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1971. P. 270–271. Среди западных богословов весьма точное решение проблемы теопасхизма можно найти у св. Льва Великого, особенно в его проповедях, где он, с одной

рассуждает о правильном употреблении в христологии определения «сложный». Подобное определение, как считает Антиохийский архипастырь, возможно только в отношении ипостасного единения (*ἐπὶ μὲν τῆς καθ' ὑπόστασιν ἑνώσεως δικαίως παρὰ τῆς εὐσεβείας τὸ σύνθετον*), или ипостаси и лица, но нельзя говорить о «сложной сущности» или «сложной природе». Это рассуждение св. Ефрема явно направлено опять же против монофизитов, и в данном случае он созвучен со многими православными богословами как своей эпохи, так и последующего периода[1]. Развивая

стороны, подчеркивает тезис о бесстрастии Божества, а с другой стороны, акцентирует момент взаимообщения свойств (*communicatio idiomatum*) двух естеств Господа как необходимое условие нашего спасения. См.: *Dunn G.D.* Divine Impassibility and Christology in the Christmas Homilies of Leo the Great // Theological Studies. Vol. 62. 2001. P. 71–85; *Idem.* Suffering Humanity and Divine Impassibility: The Christology in the Lenten Homilies of Leo the Great // Augustinianum. Vol. XLI. 2001. P. 257–271.

[1] См.: *Давыденков Олег, свящ.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998. С. 91–101. Так, согласно Леонтию Византийскому, «у Господа нашего Иисуса Христа есть одна и та же Ипостась, и в этой одной Ипостаси Он познается как совершенный Бог Слово и совершенный из нас и по нас человек... Эта единая Ипостась, как Божественная, есть простая, ибо в Боге не может быть сложности. Но можно в известном смысле и значении усвоить и сложенность или соединенность Ипостаси Христа, считать ее как *ὑπόστασις σύνθετος*. Соединенною ипостась вообще может быть, а природа таковою вообще быть не может. Вот почему никак нельзя предполагать во Христе одну соединенную природу из двух природ, образование в Нем *φύσις σύνθετος*: это противоречит понятию самой природы» (*Соколов Василий, свящ.* Указ. соч. С. 293). И по учению преп. Максима Исповедника, «Ипостась Бога Слова, не переставая быть тем, чем она была всегда, с самого первого момента восприятия в нее плоти, перестает быть лишь исключительно Ипостасию в Слове Божества, одинаково и безраздельно становясь Ипостасию для обеих природ Христа; так что вечная простая Ипостась Бога Слова со времени Воплощения становится Ипостасию *сложною* (*σύνθετος ὑπόστασις*), Ипостасию *Богочеловека*, объединяющею в Себе, как в некотором "целом", две природы, со всеми их существенными определениями, которые (т. е. природы)

его, св. Ефрем делает вывод: то, что Христос не имеет по сущности (ибо она не была сложной), это Он имеет по ипостаси (являющейся сложной), и в каждой из Своих сущностей Он не имеет сущности другой, но по ипостаси обладает обеими сущностями. Поэтому по ипостаси Он обладает и плотью, и Духом (*καὶ σάρκα ἔχει καὶ πνεῦμα κατὰ τὴν ὑπόστασιν*), то есть обладает двумя естествами. Утверждая это, Антиохийский святитель решительно отвергает всякую мысль о какой-либо возможной симметрии между двумя естествами: природа Бога Слова всегда (естественно, и после Вочеловечения) является совечной (*συναίδιος*) и единосущной Отцу, но плоть Христа не обладала существованием до момента соединения со Словом. В этой связи св. Ефрем отводит обычный упрек в несторианстве (о существовании двух лиц и двух ипостасей во Христе), который монофизиты обычно бросали православным и который зиждился на тезисе, что не бывает вообще «безличной и безыпостасной природы» (*φύσις γάρ οὐκ ἔστιν ἀπρόσωπος οὐδὲ ἀνυπόστατος*). Подрывая данную основу монофизитской аргументации, св. Ефрем указывает, что существуют «естества», которые совсем не обязательно предполагают наличие «лица». Таковыми, например, являются «естество воды» (*φύσις ὕδατος*), «естество гнева» (*φύσις ὀργῆς*) и т. д.; также мы говорим, что каждый из людей обладает и естеством души, и естеством тела, но никому не приходит в голову высказываться о «лице (ипостаси) души» или о «лице (ипостаси) тела». Естественным

по отношению к ней могут быть названы в некотором смысле "частями целого". Одним словом, Ипостась Христа есть сложная, по соединению существующих в Ней, природа (*κατὰ σύνθεσιν ἐκ τῶν φύσεων*). На сложность Ипостаси указывает имя "Христос"; а так как Христос один и единственный в своем роде, то Лицо Христа, строго говоря, не может быть названо индивидуальным (*ἄτομον* = *individuum*), которое бы можно было назвать именем "*χριστότης*" и под которое подходил бы Христос как неделимое» (*Орлов И.* Указ. соч. С. 146–147).

следствием этих рассуждений св. Ефрема было бы учение о «воипостазировании» человеческой природы в Ипостась Бога Слова (или учение о «воипостасном»), какое развивали его современник Леонтий Византийский, а позднее — преп. Максим Исповедник[1], но в сохранившихся фрагментах и реферате Фотия оно отсутствует. Но, по крайней мере, сама идея этого *воипостасного* намечается, тем более что данное понятие обычно находится в связи с теорией «сложной ипостаси»[2], которая, как было сказано выше, имеется у св. Ефрема.

Таковы основные моменты защиты Халкидонского ороса у святителя, которые одновременно являются и как бы «главными траекториями» развития его богословских взглядов. Патриарх Фотий, кратко характеризуя всю его богословскую и литературную деятельность, замечает, что почти все творения Антиохийского архипастыря

[1] Данное учение у Леонтия Византийского имеет следующий смысл: по отношению к Лицу Иисуса Христа *воипостасным* (*ἐνυπόστατον*) «является человеческая природа Его, которая собственной человеческой ипостаси не имеет, а имеет Ипостась Божественную, Бога Слова, как свою собственную, не в части (у Бога нет частей), а в целом и совершенном виде. Это *ἐνυπόστατον* во Христе не есть что-либо абстрактное, мысленное или фиктивное, но есть настоящая и реальная человеческая природа Христа, не менее полная и действительная, как и Божество Спасителя. Человеческая природа Христа есть и общая, и вместе частная природа, как имеющая особую ипостась, есть и безличная, поскольку видовая, и личная, поскольку возглавляется Ипостасью Сына Божия. Термин *ἐνυπόστατον* в данном случае и служит обозначением того соединительного пункта, в котором примиряются взаимные противоположности: Божества и человечества, общего и частного» (*Соколов Василий, свящ.* Указ. соч. С. 317–318).

[2] Об этой связи у Леонтия Византийского и его влиянии в данном случае на преп. Максима Исповедника см.: *Heinzer F.* Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980. S. 82–107. Относительно преп. Максима Исповедника, также связывающего указанные понятия, см.: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 327–332.

посвящены усердной защите догматов Церкви (*ὑπὲρ τῶν τῆς ἐκκλησίας σπουδάζουσι δογμάτων*); еще патриарх добавляет: эти творения показывают, что Халкидонский Собор недоступен для всяких еретических нападок и является несокрушимым оплотом Православия. И действительно, по мысли св. Ефрема, четвертый Вселенский Собор как бы суммировал в себе деяния трех предшествующих Соборов: он утвердил [все], совершенное [святым] Кириллом против Нестория в Ефесе (*ἃ κατὰ Νεστορίου Κύριλλος ἐν Ἐφέσῳ διεπράξατο*), а также подтвердил деяния двух первых Вселенских Соборов в качестве «правила веры» (*εἰς ὅρον πίστεως*). Логическим следствием этого утверждения св. Ефрема является: тот, кто не признает Халкидонский Собор, отрицает и предшествующие Вселенские Соборы. Кроме того, защищая Православие, св. Ефрем наглядно представляет и полнейшее созвучие Халкидонского вероопределения с богословием всех отцов Церкви, особенно с богословием св. Кирилла Александрийского, на которое и старались опираться в первую очередь монофизиты[1]. Тем самым он, наряду с другими православными полемистами VI века, подготавливал тот богословский синтез, который в VII – начале VIII века осуществили преп. Максим Исповедник и преп. Иоанн Дамаскин.

[1] Можно констатировать, что некорректным является суждение Г.-Г. Бека, утверждающего, будто «для Ефрема формулы Кирилла играли куда большую роль, чем [определения] Собора 451 г.» (*Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 378). Подобное суждение искажает всю перспективу миросозерцания св. Ефрема.

ПРОБЛЕМА «ЕДИНОГО ДЕЙСТВИЯ» У АНАСТАСИЯ I АНТИОХИЙСКОГО

(К ВОПРОСУ О СОЗДАНИИ ИДЕЙНЫХ ПРЕДПОСЫЛОК МОНОФЕЛИТСКИХ СПОРОВ)[1]

1. Постановка вопроса

Среди многих и сложных вопросов, связанных с историей монофелитства, одним из наиболее трудных представляется вопрос, который можно было бы сформулировать в виде следующей дилеммы: являлась ли, так сказать, «инициатива сверху», идущая от государственной власти, ведущим фактором в возникновении этого религиозного движения или же генезис его шел «снизу», беря свой исток во внутреннем и спонтанном развитии ортодоксального богословия, представленного в VI веке главным образом так называемым «неохалкидонизмом»? Первую точку зрения разделяли такие историки древней церкви, как В.В. Болотов[2] и Ж. Тиксерон[3], к ним примыкает и Г. Бек[4]. Вторую точку зрения одним из первых

[1] Публикуется по: Byzantinoslavica. Revue internationale des Études Byzantines. T. L (1989). Fasc. 1. Prague, 1989. P. 24–32.

[2] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Петроград, 1918. С. 439.

[3] *Tixeront J.* Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. Vol. III. Paris, 1912. P. 161.

[4] *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 433.

высказал в своей известной работе о «неохалкидонизме» Ш. Мёллер[1]; она нашла своих защитников также в лице В. Элерта и Ф. Винкельмана, апеллирующих в основном к мировоззрению Феодора Фаранского (тождественного, по их мнению, с Феодором Раифским)[2]. Помимо Феодора Фаранского, наличие признаков «моноэнергизма» (как первой стадии монофелитского учения) отмечается среди «неохалкидонитов» и у Анастасия I Антиохийского[3]. Правда, Г. Вайс стремился доказать полную православность концепции «энергий» Христа у Анастасия I Антиохийского[4], но всех сомнений на сей счет развеять ему не удалось. Во всяком случае, такой осторожный исследователь, как К.-Х. Утеманн, полагает, что уже до «моноэнергистского кризиса» в учении антиохийского патриарха произошло сочетание «единого результата» природных действий Христа с Ипостасью Богочеловека[5]. Подобное разногласие среди исследователей заставляет еще раз обратиться к данному спорному вопросу.

---

[1] *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle // Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart / Rsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. I. Würzburg, 1951. S. 695.

[2] *Eleert W.* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Berlin, 1957. S. 10; *Winkelmann F.* Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert). Berlin, 1980. S. 63–64.

[3] *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Geschicthe, Berechtgung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 223–224; *Allen P.* Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late Sixth Century. P. 223–224; *Allen P.* Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late Sixth Century // Byzantion. 1980. № 50. P. 13–14.

[4] *Weiss G.* Studia Anastasiana I. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I von Antiochien (559–598). München, 1965. S. 203–210.

[5] *Uthemann K.-H.* Das antropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonsichen Transformation eines Paradigmas // Klerономia. 1982. № 14. Σ. 276–280.

2. Север Антиохийский

Следует отметить, что учение о «едином действии» разделялось двумя крайними течениями: и монофизитством, и несторианством[1]. В VI веке проблема «единого действия» стала одним из спорных пунктов в дискуссиях православных с монофизитами. Монофизитская точка зрения на эту проблему достаточно четко изложена Севером Антиохийским. Исходной точкой своих рассуждений в нескольких фрагментах, представленных в «Учении отцов»[2], он берет известное выражение Псевдо-Дионисия Ареопагита, которое часто фигурировало в аргументации позднейших монофелитов: «новое богомужнее действие Богочеловека управляло нами». Отсюда Север заключает, что такое «новое управление Богочеловека» (или «Домостроительство», «икономия»), как бы «реформировавшее» природы (*καινοτομήσας τὰς φύσεις*) и их наименования, предполагает «единую богомужнюю природу и ипостась» или «единую воплощенную природу Бога Слова». По словам Севера, «покуда один Христос, мы не перестанем провозглашать единую природу, (единую) Ипостась и (единое) сложное действие Его, как единого, предавая анафеме тех, кто учит о двоице природ и действий в Нем». Согласно Северу, тезис о «единой сложной богомужней энергии» с логической необходимостью влечет и суждение о единой природе и Ипостаси «Носителя» (или «Проявляющего» — *τοῦ προφέροντος*) этого действия, поскольку Он не мог иметь ничего, что бы противоречило Его собственной природе.

[1] *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. II. Chicago; London, 1974. P. 64; рус. пер.: *Пеликан Ярослав.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2. Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009. С. 61.

[2] Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. P. 309–310.

Другой фрагмент гласит: «Халкидонский Собор и Лев, управляющий Римской церковью, определившие две природы и два действия во Христе после невыразимого единения, справедливо должны быть преданы анафеме, как разделяющие единого Христа на два лица, ибо бездейственна природа, не существующая в (определенном) лице».

В послании к Экумению, сохранившемся в сирийском переводе[1], Север указывает, что естественные свойства природ во Христе, то есть Божества и человечества Его, сохраняются в ипостасном единении, но это не ведет к разделению единого Христа на две природы. Поэтому нельзя приписывать человеческие действия Его только человеческой природе, а действия Божественные — природе Божественной. Между этими двумя видами деятельности существует различие: например, ходить по земле свойственно человеку, но наделять этой способностью калек от рождения присуще только Богу. Оба эти вида деятельности совершал воплощенный Логос, а не природы в отдельности, из которых Он состоит. Бог Слово не всегда позволял Своей плоти претерпевать страдания, свойственные ей, а если иногда и попускал это, то только «по Домостроительству» и милости Своей. Именно потому, что плоть Христа была неразрывно соединена с Логосом, «Творцом природы», Он мог ходить по воде, а после воскресения дозволял ученикам прикасаться к Себе, показывая, что плоть Его осязаема и единосущна нам, хотя в то же время и стоит выше тления.

Таким образом, приведенные выдержки из посланий Севера позволяют представить его видение проблемы «действия» во Христе. Исходя из тождества «природы», «ипостаси» и «лица», характерного для монофизитской христологии с ее предельным акцентом на единстве

[1] A Collection of Letters of Severus of Antioch / Ed. and transl. by E.W. Brooks. Paris, 1919. P. 3–14.

Христа, он приходил к следующему выводу: «...поскольку един Действующий, то и едино Его действие и действующее движение»[1]. В отличие от папы Льва I, Север, как и все монофизиты, не проводил различия между «тем, кто действует» (*principium quod*), и «тем, посредством чего он действует» (*principium quo*). Иначе говоря, «действие» у него почти сливалось с «действующим», и хотя сама «энергия» не была некой «ипостасной реальностью»[2], но она соотносилась с Лицом (Ипостасью) воплощенного Логоса, или «единой воплощенной природой Его»[3]. Правда, Север, подчеркивая, что Божество и человечество во Христе сохраняют свои естественные свойства, говорит о «сложной энергии» Его, то есть признает различие двух типов деятельности во Христе[4]. Необходимо напомнить, что и выражение «единая сложная природа» довольно часто фигурирует в сочинениях Севера и что сам акт Воплощения у него иногда обозначается как *σύνθεσις*[5]. Это еще раз подчеркивает теснейшую связь «природы» («Ипостаси» и «Лица») с «действием» Христа. Отсюда явствует, что подобно тому как Север, употребляя иногда «диофизитские формулы», высказывается о «двух природах в созерцании»[6], так, по аналогии, следует понимать его суждения о различии двух видов деятельности во Христе. Данное различие можно проводить только в уме, в реальности же такое различие невозможно. Ибо эти два типа деятельности принадлежат единой воплощенной Ипостаси Логоса и суть единая «богомужняя энергия» Его.

---

[1] *Mansi.* X. 1116.

[2] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. Louvain, 1909. P. 443–454.

[3] *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholicum dissidentium. Vol. V. Paris, 1935. P. 448.

[4] *Chesnut R.C.* Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 29–31.

[5] *Lebon J.* Op. cit. P. 292–295, 319–333.

[6] Ibid. P. 343–368.

3. Анастасий I Антиохийский

Прежде чем остановиться на решении указанной проблемы Анастасием, необходимо несколько слов сказать относительно общей христологической концепции его, отраженной во фрагментах, приводимых автором «Учения отцов». Особенно важны в этом плане две выдержки из послания (или сочинения) к Сергию Грамматику[1], где говорится, что человеческая природа Христа как бы «скрывалась» или «покрывалась» (*κέκρυπται*) природой Божественной, хотя разум и различает сущность человеческой природы. И поскольку она «поглощается и усваивается» присоединившей ее Божественной природой, то ее трудно распознать. Это подобно тому, как нечто пребывает в огне и воспринимает его качества, а поэтому различие сопричаствующего и сопричаствуемого становится почти непознаваемым. Анастасий приводит следующий пример: если представить весь воздух на земле воспламенившимся и горчичное (или просяное) зерно брошенным в такой огонь, то оно, естественно, подчинится владычествующей мощи этого огня и будет представляться таким же, как и он: однако «идея (или принцип, смысл) сущности» (*τῆς οὐσίας ὁ λόγος*) зерна будет продолжать существовать. И человеческая природа, соединившись с Богом Словом, препобеждается Им и уже не кажется природой человека: она «обоживается», но, тем не менее, отцы Церкви не боятся называть ее природой, ибо она сохраняет свое сущностное различие и не претерпевает изменения в своей первоначальной идее. Поэтому соединение природ во Христе являет нам единое поклонение «обоживающего» и «обоживаемого». При единой и неделимой Ипостаси природы и свойства их остаются неизменными, а если

[1] Doctrina Patrum. P. 125–126.

изменяются, то только «сообразно образу (способу) соединения» (*κατὰ τὸν τῆς ἀνακράσεως τρόπον*).

Другой достаточно большой фрагмент Анастасия, представленный в «Учении отцов», — из сочинения «О действиях»[1]. Он начинается с утверждения, что сочетание двух природ произвело (*ἀπετέλεσεν*) единую Ипостась. При этом человеческая природа или «общий вид», от которой Логосом было воспринято «наше тесто», прежде не существовала в собственной ипостаси, но с первого же момента своего бытия присоединилась к Ипостаси Слова. Данную идею Анастасий развивает в основной части фрагмента, указывая, что «соединившиеся в неизреченном единении природы обладают общей, единой и той же самой Ипостасью». Поэтому «одушевленная плоть Господа» никогда не существовала сама по себе и не действовала частным и отдельным образом — ее «действие» неотделимо от Логоса, соединившегося и существующего вместе с ней. Таким образом, Анастасий здесь вплотную подходит к решению проблемы «действий» («энергий») во Христе. Другой фрагмент из того же сочинения дает достаточно развернутое решение этой проблемы[2]. В нем Анастасий прежде всего заявляет, что понятие «действие» многозначно, и омонимия его «становится причиной заблуждения для многих». Антиохийский патриарх выделяет следующие значения этого слова: во-первых, «действием» называется всякая наша мысль, представляющая собой простое и безотносительное действие ума, незримо порождающего свои мысли. Во-вторых, «действие» есть проявление и разъяснение посредством слова того, что постигается умом; такое действие не представляется простым и безотносительным, но наблюдается в определенной связи. Кстати, и сама связь производящего и производимого опять же

[1] Doctrina Patrum. P. 134–136.

[2] Ibid. P. 78–80.

является неким «действием». В-третьих, понятие «действие» включает в себя и все плоды творческой деятельности человека, например зодчества и кораблестроения, где заранее предвидится то, что будет, а затем происходит реализация мысли. Один из этих видов «действия» принадлежит просто душе; другой — душе, пользующейся телом; третий — разумному и одушевленному телу, а помимо этого есть еще «единый результат» (*ἀποτέλεσμα ἕν*) всего человека в совокупности. По аналогии с этим, согласно Анастасию, следует решать и вопрос о «действиях» во Христе. К «Божественному действию» Его относится все «Божественное», совершенное им, — например, образование собственного тела от «неискусомужней Девы», превращение воды в вино и т. д. К «человеческому действию» Христа относится жизнь с ее биологическими законами (голодом, жаждой и т. д.); сама по себе жизнь есть также «действие» или «первая энергия живого существа». Но, подобно тому как две различные природы Христа производят единую, нераздельную и неслиянную Ипостась, так и из двух различных «действий», происходящих из этих природ, образовывается «единый результат единого Христа».

Несколько в ином духе выдержан фрагмент из «Апологии *Томоса* папы Льва» Анастасия[1], который гласит, что Христос «по-Божески совершал то, посредством чего Его должно было познать как Бога, а то, посредством чего в Нем должно было увидеть подлинно человека, производил по-человечески. Поэтому очевидно, что одно действие принадлежит Божественной природе, а другое — человеческой». Данные действия суть различны (*ἑτέρα καὶ ἑτέρα*), и в доказательство этого Анастасий ссылается на свт. Кирилла Александрийского. Однако при таком различии действий, соотносящихся с двумя природами, они

[1] *Mansi.* XI. 436E–437B; имеется русский перевод: Деяния Вселенских Соборов в русском переводе. Т. VI. Казань, 1908. С. 129.

принадлежат одному и Тому же Христу, Который «различно действует посредством различных Своих природ». Как не тождественно Божество с человечеством, так не тождественны действия, происходящие из этих двух сущностей. И если природы соединяются в нераздельном единении, не смешиваясь и не сливаясь, то же самое можно сказать и о действиях. Анастасий заключает следующим образом: «...итак, два действия, равно как и две природы, но один Действующий, Который есть и Бог, и человек».

Приведенные фрагменты Анастасия показывают, с одной стороны, некоторую близость его учения к христологии Севера Антиохийского, а с другой стороны, существенные различия обеих христологических концепций. Их сближают такие общие черты александрийской христологии, как акцент на единстве Христа, подчеркивание ведущего значения Логоса в единении и Его доминирования над человеческой природой, выдвижение на первый план сотериологической подоплеки христологии (идея обожения). Но Анастасия отличает от Севера стремление подчеркнуть в то же время и некоторую автономность человеческой природы Христа. Недаром он старается соединить авторитеты святых Кирилла Александрийского и папы Льва I, действуя здесь в духе большинства участников Халкидонского Собора[1], которые стремились привести в созвучие «Томос» последнего с посланиями св. Кирилла, что и отразилось в оросе Собора[2]. Показательна защита Анастасием «Томоса» Льва I — догматического документа, совершенно неприемлемого для монофизитов и вызвавшего наиболее ожесточенные нападки их. Особенно раздражала монофизитов извест-

[1] *Murphy F.X.* Peter Speaks through Leo. The Council of Chalkedon A.D. 451. Washington, 1952. P. 53.

[2] *Halleux A. De.* La définition christologique à Chalcédoine // Revue théologique de Louvain. 1976. № 7. P. 163.

ная формула этого документа: «*agit enim utraque forma cum alterius commuione quod proprium est*»[1], ставшая впоследствии одним из основных пунктов православного дифелитского учения. Если понятийное оформление христологической концепции папы Льва в данном случае отличается от христологической терминологии свт. Кирилла Александрийского (последний бы сказал, что Логос «*agit in utraque forma*»)[2], то по сути своей учения обоих христианских мыслителей едины. Ибо у святого папы Льва указанная фраза означала, что Иисус Христос действует в *едином Лице* и *одновременно* и как Бог, и как человек; действия эти *различны*, но *не раздельны*[3]. Именно такое существенное единство позиций папы Льва и Кирилла Александрийского старался показать Анастасий в своей «Апологии *Томоса*», судя по приведенному выше фрагменту. Следовательно, если поздний «неохалкидонизм» и отличался некоторым духом умеренности и миролюбия[4], то подобный «дух умеренности» ни в коем случае нельзя путать с «духом компромисса». В лице Анастасия I Антиохийского данное течение решительно отстаивало принципиальные позиции халкидонской ортодоксии.

Вместе с тем решение Анастасием проблемы «действий» во Христе производит впечатление определенной двусмысленности. С одной стороны, он признает существование двух «природных энергий» Христа, а с другой — констатирует еще и их единство (*ἀποτέλεσμα ἕν*), соотносящееся с единой Ипостасью Богочеловека: такого

[1] *Nicolas M.* La doctrine christologique de Saint Leon le Grand // Revue Thomiste. 1951. №52. P. 617.

[2] Ibid. P. 644.

[3] *Arens H.* Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburg; Basel; Wien, 1982. S. 466–467.

[4] *Allen P.* Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late Sixth Century. 5; *Idem.* Evagrius Scholasticus. The Church Historian. Louvain, 1981. P. 22–32.

рода констатация, на первый взгляд, подводит Анастасия вплотную к основному положению будущих монофелитов. Кажущееся противоречие тезисов Анастасия I Антиохийского волновало и позднейших защитников православного дифелитского учения. Разрешение этой апории (затруднения) дается в «Догматическом Томосе к Марину» преп. Максима Исповедника (PG. T. 91. Col. 229C–233B). Этот христианский писатель, для которого Анастасий I Антиохийский был несомненным авторитетом («мудрый толкователь и учитель», «божественнейший и великий наставник» — так именует его преп. Максим Исповедник), обращается к сочинению Анастасия «Против *Посредника*», направленному против Иоанна Филопона. Согласно преп. Максиму, Анастасий, говоря об одном действии Христа, определяет этим «неразрывное единение» естественных действий, «результат» их (*τὸ ἐξ αὐτῶν ἀποτέλεσμα*) или «деяние» (*τὸ ἔργον, τὴν πρᾶξιν*), проявляющее и обнаруживающее их. Понятие «энергия» может соотноситься и с «разрядом частичного» (*μεριϰοῦ τὰξιν*), подразумевая действие, соответствующее природному свойству, и с разрядом «общего». Частным свойствам присуще соучастие с родовыми, но не наоборот; общие свойства содержат в себе высказывания о существовании частных. Поэтому, как говорит преп. Максим Исповедник, Анастасий под «единым результатом» (или «единым действием») понимает единство и одновременность действий Божества и человечества Христа; данное единство отражает «взаимопроникновение» («перихоресис») двух природ. Но это не означает, что можно говорить об «одном сущностном действии» Христа, соответствующем природному свойству. Ведь сущностное различие и сущностные свойства природ сохраняются в их единении. Выражение «единое действие» у Анастасия означает внутренний принцип, смысл или идею единения (*τῆς ἑνώσεως λόγον*), но это не предполагает «единое свойство» Христа, ибо различны

свойства Божества и человечества. Максим Исповедник приводит следующую фразу Антиохийского патриарха: «Необходимо, чтобы единым было действие, происшедшее из обеих соединившихся природ благодаря общности единения. Но это не означает, что следует высказываться о едином свойстве смешения, ибо относительно этих природ нельзя мыслить никакого смешения». Согласно Максиму Исповеднику, термин «энергия» применяется у Анастасия как к простому или созерцаемому в определенной связи движению, так и к результату его, и эти два значения нельзя путать. Поэтому Анастасий, говоря о «едином действии», имеет в виду соединение естественных действий и самих природ, а говоря о двух действиях, подразумевает сущностное различие природ.

Таково толкование Максимом Исповедником кажущейся апории Анастасия I Антиохийского. Оно полностью соответствует взглядам самого патриарха, отраженным в вышеприведенных фрагментах его. Видимое противоречие в высказываниях Анастасия объясняется многозначностью или омонимией самого термина «энергия». Когда он говорит о «едином действии» Христа, то понимает примерно то же самое, что в «Томосе» папы Льва выражено фразой «*cum alterius communione*», то есть внутреннее единство двух «естественных действий», выражающее единство Лица или Ипостаси Христа. Оно подразумевает некий стабильный результат этих двух «энергий», в отличие от динамики движения собственно «природных действий». Другими словами, решение Анастасием проблемы «действий» во Христе, учитывая неразработанность понятийного аппарата в VI веке для адекватного подхода к ней, строго ортодоксально. В отличие от монофизитов, он проводит четкое разграничение между *principium quod* и *principium quo*. Что касается позднейших монофелитов, то от них Анастасия отличает подчеркивание связи «действия» с «сущностью» (или «природой»). Например, в своих «Философских

главах»[1] он приводит четыре определения «энергии»; она есть: 1) «естественная сила и движение каждой сущности», 2) «созидательная деятельность (ποίησις) и проявление всякой воли», 3) «движение всякого сущностного существования» и 4) «самопроизвольное (δι' αὐτῆς) движение сущности, обнаруживающей существование только самой себя». Показательно, что в трех из этих определений акцентируется сущностной характер «действия», а одно из них устанавливает связь «энергии» и «воли», что дает основание видеть в Анастасии I Антиохийском провозвестника будущего православного дифелитства. Кстати сказать, данное (второе) определение «энергии» сближает его с преп. Максимом Исповедником, для которого также «энергия» не есть просто актуализация некой неопределенной потенции сущности, но действие и проявление разумной воли[2]. Когда Анастасий говорит об «одном действии» Христа, то подобное высказывание лишь по форме совпадает с тезисом монофелитов. У последних во Христе «действует» в собственном смысле только Божественная природа (Логос), пользующаяся природой человеческой только как Своим пассивным инструментом; у Анастасия же действует, несомненно, и последняя, но ее «действие» в конечном своем результате созвучно и едино с действием Божественной природы. Исходя из этих соображений, в Анастасии I Антиохийском нельзя видеть предтечу монофелитства.

4. Заключение

Следовательно, теория «органического выростания» монофелитства из неохалкидонизма, если судить

[1] *Uthemann K.-H.* Die «Philosophischen Kapitel» des Anastasius I von Antiochien (559–598) // Orientalia Christiana Periodica. 1980. № 46. P. 352–353.

[2] *Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, 1982. P. 341.

по миросозерцанию Анастасия I Антиохийского и его решению проблемы «действий» во Христе, имеет под собой довольно шаткое основание. Намеченные выше расхождения христологической концепции Анастасия и концепций монофизитов и монофелитов часто приобретают характер различия в тончайших богословских нюансах и поэтому труднодоступны для восприятия современного человека. Однако для обитателей стран византийского культурного круга эпохи христологических споров они имели серьезное и важное значение. Подобные нюансы как бы кристаллизовали в себе сложный конгломерат социальных и политических противоречий, в них отражалась диспаратность (то есть различие) культурных традиций и находили выражение глубинные интуиции этнического самосознания. Поэтому и историки-медиевисты, и историки философии, и культурологи не имеют права проходить мимо них, а тем более отмахиваться от них, как от незначительных мелочей. Генезис монофелитства весьма важен в этом плане, ибо известно, какую роль сыграло данное религиозное движение в социально-политической и культурной истории Византии VII века. По сути своей, монофелитство было попыткой найти компромисс между ортодоксией и монофизитством. Поэтому его можно охарактеризовать как своего рода «полудиофизитство» и «полумонофизитство»[1]. Такая «промежуточность», «хамелеонообразность» этого движения предполагает, что возникновение его связано с самой на первый взгляд незначительной перестановкой акцентов. Если даже столь тонкий богослов, как преп. Максим Исповедник, не сразу разобрался в сути подобной перестановки акцентов, осуществленной родоначальниками монофелитства (Феодором Фаранским и Сергием Константинопольским), и первоначально не нашел ничего еретического в их

[1] *Jugie M.* Op. cit. P. 449.

учении[1], то для людей менее изощренных в догматических вопросах эта перестановка акцентов и вовсе могла оставаться невидимой. Учитывая тот факт, что монофелитство имело наибольший успех и пустило наиболее глубокие корни в Сирии[2], а также устойчивую традицию маронитской церкви, рассматривающую монофелитское учение как безупречно ортодоксальное[3], можно предполагать, что идеологическое «приуготовление» данного движения подспудно и незаметно осуществлялось именно в этом регионе. И возможно, высказывания о «едином действии» Христа у Анастасия I Антиохийского сыграло определенную роль в этой незримой подготовке монофелитства. Чтобы перейти едва уловимую грань между православием и ересью, необходимо было «избрать» (значение слова *αἵρεσις* как «выбора») один аспект учения антиохийского патриарха («одно действие»), отбросив аспект другой («два действия»). Кто конкретно и когда осуществил подобный «выбор», остается пока для нас неизвестным (быть может, это произошло в непосредственном окружении Анастасия), но он, несомненно, был сделан. И этот «выбор» не является результатом органичной эволюции «неохалкидонизма», а, скорее, отходом в сторону от основного русла развития православного вероучения, которое идет от неохалкидонитов к преп. Максиму Исповеднику и преп. Иоанну Дамаскину.

Таковой представляется нам общая схема генезиса монофелитства, естественно, в ее гипотетически

[1] *Léthel F.-M.* Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur. Paris, 1979. P. 55–64.

[2] *Murrhy F.-X., Scherwood P.* Constantinople II et Constantinople III. Paris, 1973. P. 149.

[3] *Brock S.* An Early Syriac Life of Maximus the Confessor // Anal. Boll. 1973. №91. P. 343–345; *Idem.* Syriac Perspectives of Late Antiquity. London, 1984. P. 63–71.

реконструируемом виде. В заключение хотелось бы сказать, что, несмотря на тесную связь монофелитства с политикой византийского правительства в VII веке, данное движение нельзя трактовать просто как «богословскую псевдоморфозу» политических тенденций. В свое время русский ученый Б. Мелиоранский высказал устное замечание по поводу иконоборческих споров: в них византийское правительство, «как и ранее в эпоху арианских, монофизитских и особенно монофелитских споров, не создавало само по себе свою церковную программу, а только стало, по своим собственным видам, с небывалой еще в византийской истории энергией и последовательностью на сторону движения, уже раннее самостоятельно возникшего в Церкви и продолжавшего жить некоторое время после того, как правительство окончательно отказалось от церковной реформы»[1]. К этому мнению можно только присоединиться.

[1] *Мелиоранский Б.* Философская сторона иконоборчества. М., 1907. С. 2.

ФЕОДОР РАИФСКИЙ И ФЕОДОР ФАРАНСКИЙ

(ПО ПОВОДУ ОДНОГО ИЗ АВТОРОВ «ИЗБОРНИКА СВЯТОСЛАВА» 1073 ГОДА)[1]

1. Постановка вопроса

В «Изборнике Святослава», представляющем собой древнеславянский перевод патристического флорилегия, среди фрагментов прочих отцов Церкви фигурируют обширные выдержки (л. 223а–237б) из трактата Феодора Раифского «Приуготовление». О личности этого автора практически ничего не известно: внешние свидетельства о нем отсутствуют и всю информацию относительно Феодора Раифского можно почерпнуть только из самого сочинения. Особого внимания исследователей данное произведение не привлекало. Одним из первых ученых, заинтересовавшихся им, был Й. Юнглас, высказавший гипотезу о тождестве Феодора Раифского и автора «*De sectis*»[2]. Но эта гипотеза не получила широкого признания. Несмотря на то что М. Ришар нашел ряд точек соприкосновения между мировоззрениями обоих авторов[3],

---

[1] Публикуется по: Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1990 г. М.: Наука, 1991. С. 135–167.

[2] *Junglas J.P.* Leontius von Byzanz. Studien zu seinem Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908. S. 15–20.

[3] *Richard M.* Opera Minora. № 55. Brepols, 1976. P. 695–723.

идентичность их вряд ли может быть доказана[1]. Можно отметить и своеобразную точку зрения русского исследователя В. Соколова, который, критикуя гипотезу Юнгласа, приходит к выводу, что Феодор Раифский зависит от преп. Максима Исповедника, то есть считает его трактат относящимся самое раннее к концу VII века[2].

Необходимо сказать, что сочинение Феодора Раифского до недавнего времени в полном объеме не издавалось. Известна была только первая часть его труда, которая неоднократно переиздавалась, начиная с XVI века, под названием «*De Incarnatione*», и в таком виде она вошла в «Патрологию» Миня (PG. T. 91. Col. 1484–1504). Полное издание трактата было осуществлено только в 1938 году Ф. Дикампом[3]. В предисловии к этому изданию Дикамп датирует трактат 580–620 годами. Отмечает он и специфику рукописной традиции сочинения. Из десяти манускриптов, учитываемых им, пять содержат обе части, три — только первую, одна — первую часть и начало второй и одна — выдержки из второй части; указывается еще на три рукописи, в которых наличествует начало второй части[4]. Данное критическое издание трактата позволило исследователям заняться изучением его на более солидной основе. Спустя некоторое время после публикации Дикампа с оригинальным предложением относительно авторства этого сочинения выступил В. Элерт. Им высказывается гипотеза о тождестве Феодора Раифского с известным монофелитом Феодором Фаранским, осужденным на Латеранском Соборе 649 года и Шестом

[1] *Speigl J.* Der Autor der Schrift *De Sectis* uber die Konzilien und die Religionspolitik Justinians // Annuarium Historiae Conciliorum. 1970. Bd. 2. S. 208.

[2] *Соколов В.* Леонтий Византийский: Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 52–54.

[3] *Diekamp F.* Analecta Patristica. Roma, 1938. P. 172–222.

[4] Ibid. P. 173–185.

Вселенском Соборе (680–681 гг.). По мнению Элерта, Феодор был первоначально пресвитером в Раифе, а затем епископом Фаранским. Родился он около 570–580 годов, а умер, скорее всего, до 638 года. Его сочинение «Приуготовление» датируется 580–620 годами. Далее Элерт предполагает, что Феодор Фаранский (то есть Раифский) тождествен также пресвитеру Феодору, о котором упоминает в своей «Библиотеке» патриарх свт. Фотий[1]. Данная гипотеза Элерта получила признание у многих византинистов и историков христианства. Идентичность Феодора Раифского и Феодора Фаранского считают вероятной Г.Г. Бек[2], Б. Альтанер[3], Ф. Винкельман[4] и другие исследователи.

Однако эта гипотеза встретила и критические возражения. Серьезные сомнения в тождестве двух Феодоров и вытекающей отсюда поздней датировке трактата высказал Ш. Мёллер. Согласно его мнению, если трактат написан в 580–620 годы, то необъяснимо умолчание в нем об оригенистских спорах, дискуссиях относительно «Трех глав» и ереси тритеитов[5]. Аналогичные сомнения высказываются и П. Шервудом[6]. С несколько иных позиций критикует гипотезу Элерта болгарский ученый Б. Пейчев, который частично опирается на одну из догадок,

[1] *Elert W.* Der Ausgang der altchristlichen Christologie. Eine Untersuchung uber Theodor von Pharan und seine Zeit als Einfuhrung in alte Dogmengeschichte. B., 1957. S. 185–259.

[2] *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959. S. 430.

[3] *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Leben. Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg; Basel; Wien, 1978. S. 511.

[4] *Winkelmann G.* Die Ostlichen Kirche in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert). B., 1980. S. 63.

[5] *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1951. Bd. I. S. 695.

[6] *Murphy F.X., Schwood P.* Constantinople II et Constantinople III. P., 1973. P. 143.

высказанных Элертом, а именно на возможность, что второй раздел второй части (философской), содержащий определения десяти основных логических категорий, принадлежит иному автору. Пейчев, развивая эту догадку, высказывает гипотезу о двойном авторстве трактата: первая часть его принадлежит Феодору Раифскому, а вторая — Феодору Фаранскому; позднее они были соединены в единое целое, и Феодор Фаранский, как еретик, осужденный Церковью, был лишен авторства своего философского сочинения[1]. Но, к сожалению, свою гипотезу Пейчев подкрепляет весьма слабой аргументацией. Основной порок данной аргументации заключается в том, что она не базируется на анализе доступных нам греческих источников, в первую очередь самого сочинения «Приуготовление».

Приведем несколько примеров. Пейчев заявляет, что преп. Иоанн Дамаскин «включил полностью философский трактат Феодора в свою "Диалектику"». Но подобное смелое заявление повисает в воздухе, ибо соответствующего сличения текстов двух произведений не дается. Кроме того, оно вступает в противоречие с суждением такого известного знатока творчества преп. Иоанна Дамаскина, как В. Штудер, который, констатируя наличие многих точек соприкосновения между «Диалектикой» и сочинением Феодора Раифского, полагает, что Иоанн Дамаскин не опирался непосредственно на «*Praeparatio*»[2]. Другой пример: доказательством того, что Феодор Раифский вообще не писал философской части трактата, Пейчев считает молчание об этом преп. Максима Исповедника. Безусловно, последний был человеком очень эрудированным, но в период VI–VII веков писалось такое большое

[1] *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом Сборнике. Киев, 1983. С. 40–56.

[2] *Studer B.* Die theologische Arbeitweise des Johannes von Damaskus. Ettal, 1956. C. 105.

количество богословско-логических произведений, что предполагать знакомство Максима Исповедника со всеми ими вовсе не обязательно. Наконец, одним из аргументов в пользу своей гипотезы Пейчев считает тот факт, что философская часть трактата следует за догматико-ересеологической, хотя более логичным было бы поставить на первом месте философскую пропедевтику. Действительно, аналогичную структуру мы встречаем в знаменитой трилогии преп. Иоанна Дамаскина «Источник знания», где «Диалектика» предшествует ересеологической и догматической частям. Однако Феодор Раифский мог руководствоваться собственной авторской логикой, отличной от логики Иоанна Дамаскина.

Ряд положений книги Пейчева подверг критике Н.К. Гаврюшин в своей небольшой, но содержательной статье[1]. Во-первых, автор считает, что вряд ли возможно говорить о монофелитском характере логических статей в «Изборнике». Во-вторых, обращаясь к рукописной традиции «Изборника» (в том числе к греческим протографам его), Гаврюшин приходит к выводу, что пока у нас нет достаточных оснований признавать авторство Феодора Раифского для всех статей «Изборника». К сожалению, ограниченные размеры статьи не позволили Гаврюшину развить свою аргументацию и проследить сложную связь «Приуготовления», «Диалектики» Иоанна Дамаскина и «Изборника Святослава». Следует заметить, что выполнение этой очень трудной задачи имеет непременным условием критическое издание «Изборника», в которое бы вошел и греческий текст его протографов, а также была бы учтена богатая древнерусская рукописная традиция. Поэтому в данной работе ставится более скромная задача: исходя из предположения, что некоторые статьи

[1] *Гаврюшин Н.К.* «Изборник Святослава» 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4. С. 94–96.

в «Изборнике» восходят прямо или косвенно к сочинению Феодора Раифского, поставить еще раз проблему тождества этого византийского писателя с Феодором Фаранским. Решение данной проблемы, на наш взгляд, позволит подойти вплотную к проблеме авторства логических статей «Изборника».

2. Феодор Раифский и неохалкидонизм

Большинство исследователей относит Феодора Раифского к тому доминирующему в византийском христианстве VI века течению, которое получило название «неохалкидонизм». Это понятие было введено в научный оборот представителями так называемой «Лувенской школы». Пальма первенства здесь принадлежит Й. Лебону, который понимал под неохалкидонизмом группу византийских богословов первой половины VI века, опирающихся преимущественно на христологию свт. Кирилла Александрийского и активно использующих аристотелевскую философию для обоснования своей догматики[1]. Этот тезис Лебона развил Мёллер. Он расширяет понятие «неохалкидонизм», возводя его истоки к 30-м годам V века, и выделяет три характерные черты данного течения: 1) широкое использование патристических флорилегиев, 2) стремление к рациональному объяснению христологического учения при помощи философского языка и 3) тенденцию к соединению в одной системе христологических формул александрийской и антиохийской традиций[2]. Истоки неохалкидонизма

[1] *Lebon.* Le monophysisme sévèrien. Louvain, 1909. P. 522.

[2] *Moeller Ch.* Un représentent de la christologie néo-chalcédonienne au début de sixieme siècle en Orient: Nephalius d'Alexandrie // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1944–1945. T. 40. P. 110–140.

Мёллер видит в антимонофизитской полемике, указывая в то же время, что его следует отличать от «строгого халкидонизма» — течения, представленного блж. Феодоритом Кирским, Ираклианом Халкидонским, свт. Ипатием Ефесским и др.[1] В целом к этой концепции присоединяется и Ришар, хотя он в противоположность Мёллеру ограничивает неохалкидонизм строго рамками VI века[2].

Постепенно термин «неохалкидонизм» приобретает популярность и за пределами «Лувенской школы». В 1962 году З. Хелмер посвящает свою работу детальному изучению данного мировоззренческого течения. Большое внимание в ней уделяется позднему неохалкидонизму, представленному такими мыслителями и церковными деятелями, как Анастасий I Антиохийский, Памфилий, Феодор Раифский (тождественный Феодору Фаранскому) и свт. Евлогий Александрийский[3]. Главной задачей неохалкидонизма было дать позитивное решение христологической проблемы, которая на Халкидонском Соборе решалась преимущественно в негативном плане. Но эта задача не была решена неохалкидонитами, ибо в их учении человеческая природа Христа оставалась как бы «придатком Логоса»[4]. В качестве «посредствующего богословия» (Vermittlungstheologie) между монофизитским и «строгим халкидонизмом» рассматривает неохалкидонизм и А. Грилльмайер[5], с ним в этом плане единодушны Ф. Винкельманн[6]

[1] *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme. S. 651–720.

[2] *Richard M.* Le néo-chalcédonisme // Mélanges de Science Religieuse. 1946. T. 3. P. 151–161.

[3] *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Geschicte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 218–241.

[4] Ibid. S. 242–243.

[5] *Grillmeier A.* Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im Breisgau, 1972. S. 371–385.

[6] *Winkelmann F.* Op. cit. S. 58–62.

и П. Аллен[1]. Наконец, следует отметить и работу П. Галтье, показавшего, что неохалкидонизм в целом остался чужд латинскому Западу, получив распространение лишь в Византии[2].

Однако понятие «неохалкидонизм» получило признание не у всех исследователей. Так, И. Мейендорф вслед за Р.В. Сэллерсом[3] критически подходит к этому понятию, подчеркивая, что в период после Халкидонского Собора «византийскому богословию удалось осуществить творческий синтез александрийской и антиохийской традиций»[4]. Он считает, что «неохалкидонитов» лучше называть «халкидонитами-кириллианцами», и критикует точку зрения на них как на «тайных монофизитов»[5]. М.В. Анастос также избегает термина «неохалкидонизм», заменяя его понятием «юстинианизм», ибо, по его мнению, именно Юстиниан способствовал окончательному торжеству данного мировоззренческого течения[6]. Наиболее же серьезную критику «лувенской» концепции неохалкидонизма дал П. Грей, который во многом опирается на положения, высказанные Мейендорфом. Прежде всего он не разделяет точку зрения на Халкидонский Собор как на победу римско-антиохийской христологии над александрийской. По его мнению,

---

[1] *Allen P.* Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late Sixth Century // Byzantion. 1980. T. 50. P. 5.

[2] *Galtier P.L.* L'Occident et le néo-chalcédonisme // Gregorianum. 1959. T. 40. P. 54–74.

[3] *Sellers R.V.* The Council of Chalcedon: A Historical and doctrinal Survey. L., 1953. P. 293–294.

[4] *Meyendorff J.* Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969. P. 12. *Иоанн Мейендорф, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 14.

[5] *Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. L., 1974. P. 34, 158. рус. пер: *Иоанн Мейендорф, протоиерей.* Византийское богословие. Минск, 2001. С. 51–52.

[6] *Anastos M.V.* Studies in Byzantine Intellectual History. Vol. IV. L., 1979. P. 4–5.

Халкидон был «кирилловским Собором», хотя и использовал язык антиохийцев, чтобы исключить евтихианство[1]. Период после Халкидонского Собора характеризуется поляризацией двух партий: «антихалкидонитов» и «прохалкидонитов». Но в Византийской Церкви существовала и значительная средняя партия, поддерживающая «Энотикон». Партия «прохалкидонитов» не была однородной: она включала в свой состав сторонников антиохийской традиции, оригенистов и неохалкидонитов, или «кириллианцев»[2]. Последние считали христологию свт. Кирилла Александрийского и Халкидонский орос звеньями единой традиции и свою задачу видели в устранении противоречия между терминологией Кирилла и халкидонского вероопределения[3].

Таким образом, в историографии с понятием «неохалкидонизм» связан весьма сложный и неодноплановый комплекс представлений. В этой связи большое значение приобретает анализ взглядов Феодора Раифского, отраженных в первой части «Приуготовления». Предисловие трактата примечательно в нескольких отношениях. Во-первых, здесь автор указывает на своих основных оппонентов, которые суть монофизиты, или «последователи Евтихия и Диоскора» (185, 7)[4]. Во-вторых, он намекает на кое-какие исторические реалии, позволяющие приблизительно установить дату написания сочинения. И в-третьих, излагая причины, побудившие его взяться за перо, автор достаточно четко формулирует свою мировоззренческую позицию. На последней следует остановиться. Помимо опровержения идейных противников, Феодор видит одну из главных задач своего труда в том, чтобы «и сами мы познали и удосто-

[1] *Gray P.T.R.* The Defence of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 2–5.

[2] Ibid. P. 74–104.

[3] Ibid. P. 164, 171.

[4] Трактат цитируется по названному изданию Ф. Дикампа. Первая цифра указывает страницу, последующие — строки.

верились, на какой вере мы воздвигнулись и каковой верой хвалимся, открыто и свободно исповедуя ее» (186, 12–14). Согласно Феодору, «во время воздаяния и награда будет большей, и похвала обильнее тем, кто прочно и непоколебимо придерживается Православия (τῆς εὐσεβείας), в полном соответствии со знанием, чем тем, кто просто и как придется верует, привычно наследуя это от отцов. Одни оказываются верующими только случайно, другие — разумно и сознательно» (186, 15–20). Ссылаясь на Прем. 3, 11, Феодор заявляет: «...любящий наставление обретает знание вместе с праведностью» (186, 24–25). В этих тезисах хорошо видна основная мировоззренческая установка автора: он заявляет себя сторонником веры разумной, подкрепляемой и защищаемой рациональными аргументами. Данная установка определяет весь ход развития мыслей автора и придает его сочинению философскую окрашенность.

За предисловием следует ересеологический раздел. Не останавливаясь на нем специально, отметим только композицию его. Феодор не ставит своей целью дать полное изложение всех ересей: он либо избирает ереси чисто христологические, либо акцентирует внимание на христологическом аспекте прочих ересей. В первую очередь им избираются шесть ересей, которые представляются по принципу антитезы: Мани — Павел Самосатский, Аполлинарий Лаодикийский — Феодор Мопсуестийский, Несторий — Евтихий. С другой стороны, подобную «горизонтальную антитетичность» Феодор соединяет как бы с «вертикальной генетичностью». Он выделяет две цепи преемственности: Мани — Аполлинарий — Евтихий и Павел Самосатский — Феодор Мопсуестийский — Несторий, то есть четко разграничивает линию монофизитскую и линию несторианско-дифизитскую в сложном развитии христологии. Затем ересеологический раздел прерывается достаточно пространным экскурсом в православное учение о Христе, после чего Феодор переходит к изложению

и опровержению взглядов своих непосредственных оппонентов — Севера Антиохийского и Юлиана Галикарнасского. На первый взгляд такой перерыв производит впечатление ломки композиционной структуры трактата, но внимательное вчитывание в текст показывает, наоборот, внутреннюю органичность композиции: ересеологический раздел, касающийся христологических заблуждений прошлого, органично перерастает в раздел догматико-полемический, имеющий дело с актуальными для Феодора фактами идейной борьбы. Именно последние задают тон, и «ересеолог» в Феодоре Раифском подчиняется «богослову-полемисту». Преобладание этого «богослова-полемиста» и определяет композиционную структуру трактата.

Собственно ересеологический раздел, где ясно намечаются две крайности в христологии, служит автору как бы исходной точкой для развития одной из главных своих идей — доказательства того, что «кафолическая Церковь», избегая этих крайностей, шествует между ними «царским путем» (1909, 16). К этой идее Феодор возвращается не раз: он говорит о церковном учении, избравшем «средний путь» (194, 29–30) или как бы «прорубающем средний и самый истинный путь» (194, 4–5). Кстати сказать, идея «среднего пути» была весьма популярной среди православного монашества Палестины. Ее проводил в своих агиографических сочинениях Кирилл Скифопольский в середине VI века, а позднее поддерживал свт. Софроний Иерусалимский[1]. Близость к ним Феодора Раифского явно не случайна. Необходимо теперь рассмотреть, в чем же заключается данный «средний» или «царский путь». Крайности радикального дифизитства противопоставляется формула «единая природа Бога Слова, воплощенная во плоти, одушевленной душой мыслящей и разумной» (191, 4–5). Крайности же

[1] *Schönborn Chr., von.* Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmagique. Paris, 1972. P. 168.

монофизитства противопоставляется другая формула: «две природы, соединенные субстанциально, нераздельно и неслиянно в ипостасном единении» (191, 7–12). Исходя из этих формул, Феодор и дает свой краткий очерк ортодоксальной христологии.

Формула «единой природы» впервые была использована арианином Евдоксием[1]. Но свое полное догматическое развитие и обоснование она получила у Аполлинария Лаодикийского, который трактовал ее как биологическое единство Логоса и плоти во Христе[2]. В силу известного факта аполлинаристских подлогов формула вошла в сочинение Псевдо-Афанасия «О Воплощении»[3] и в качестве элемента традиции была воспринята свт. Кириллом Александрийским. Был ли последний «жертвой аполлинаристских подлогов» или нет — вопрос спорный[4], но несомненно, что его христология существенно отличается от аполлинарианства[5]. Формула «единая природа Бога Слова воплощенная» не имела у него «монофизитского» оттенка. Во-первых, в христологическом контексте понятие «природа» у него было тождественно понятию «Ипостась». Во-вторых, слово «воплощенная» указывало на человечество Христа[6]. Другими словами, если понятие «сущность» у Кирилла

[1] *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451). Paris, 1973. P. 265.

[2] *Riedmatten A.* Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology // Dominican Studies. 1948. Vol. 1. P. 252–260; *Idem.* La christologie d'Apollinaire de Laodicée // Studia Patristica. 1957. Vol. 2. P. 213–216.

[3] *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895. С. 191.

[4] *Diepen H.M.* Douze dialogues de christologie ancienne. Roma, 1960. P. 13–24.

[5] *Diepen H.M.* Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1957. P. 34–36.

[6] *Rehrmann A.* Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim, 1902. S. 333–341; *Du Manoir de Juaye H.* Dogme et spiritualite chez saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1944. P. 131–132.

обозначает бытие, рассматриваемое *in abstracto* (или «чтойность»), то понятие «природа» соотносилось с «как» бытия (модусом существования сущности) и обозначало бытие реальное и конкретное. Указанную формулу следует понимать так: Христос как Бог (Сын) есть «природа», «сущностью» которой является «божественность», общая всем Лицам Троицы; Христос как человек есть также «природа» (или «плоть»), «сущностью» которой является «человечество», общее всем людям. Поэтому, исходя из всего контекста христологии свт. Кирилла, формулу можно перевести так: «единая реальность Бога Слова, ставшего плотью»[1].

Однако крайние сторонники Кирилла понимали формулу несколько иначе. Это отчетливо обнаружилось в деле Евтихия, главным христологическим тезисом которого было: «Христос из двух природ до соединения, после же соединения — одна природа». Согласно Евтихию, тело Христа только «человеческое» (*ἀνθρώπινον*), а не человека (*ἀνθρώπου*); оно не является единосущным нашим телам[2]. По меткому выражению В.В. Болотова, человеческая природа Христа представлялась у Евтихия «как нечто обесцвеченное, способное принимать сущность Того, Кто ее носит, как сквозь прозрачное стекло просвечивает цвет предмета, на который оно положено»[3]. В лице Евтихия «реальное монофизитство» впервые выступает на исторической сцене. От него отличается «номинальное монофизитство» (терминология И. Лебона) севериансского толка. Монофизиты этого направления не делали столь крайних выводов

[1] *Labello J.M.* Saint Cyrille d'Alexandrie. Témoin de la langue et de la pensée philosophique au V siècle // Revue des Sciences Religieuses. 1979. T. 53. P. 35–40.

[2] *Бриллиантов А.И.* Происхождение монофизитства // Христианское чтение. 1906. С. 806–811; *Camelot P.T.* Ephèse et Chalcédoine. P., 1961. P. 89–91.

[3] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Пг., 1918. С. 33.

из учения свт. Кирилла Александрийского, как евтихиане. Понимая «природу» (в сфере христологии) как индивидуальное, конкретное бытие, они использовали формулу «единой природы» в самых различных вариантах. Смысл формулы у них заключается в том, что таинство Воплощения совершается в плане индивидуального существования; Христос после Воплощения есть «одна природа», но при этом сохраняется определенная дуальность «сущностей», постигаемая только мыслью человека[1].

Таков в беглом очерке культурно-исторический контекст формулы, выдвигаемой Феодором Раифским против своих оппонентов — радикальных дифизитов. Для самого Феодора характерна прежде всего явная антиаполлинаристская направленность ее. Об этом свидетельствует достаточно громоздкое добавление к этой формуле выражения «во плоти, одушевленной душой мыслящей и разумной». Вполне возможно, что Феодор знал или догадывался о подлинном происхождении формулы, ибо как раз на VI век приходятся первые разоблачения аполлинаристских подлогов[2]. Далее, толкуя эту формулу, он акцентирует активную роль Логоса в процессе Воплощения: именно Божественная природа Слова, проникнув в девственную утробу Марии, неизреченным образом «оформила и образовала» человечество Христа. Без этого сущностного, естественного и «интимного» обитания Логоса человеческая природа Христа не могла бы возникнуть (192, 10–15). При этом Феодор указывает, что человечество Христа никоим образом не конституировалось в особую ипостась или лицо, но получило свое бытие и существование в Божественном Слове (192, 18–28).

[1] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. P. 257, 347–349; *Idem.* La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon. Bd. 1. S. 498–503.

[2] *Спасский А.* Указ. соч. С. 108–124.

Таким образом, он четко отграничивает ортодоксальное учение от несторианства. Кроме того, он стремится полностью нейтрализовать и другую крайность. Полемизируя с вымышленным или реальным оппонентом, Феодор указывает, что слово «воплощенная» отнюдь не означает изменения или превращения одной и той же природы. Здесь он подчеркивает неудачность сравнения Воплощения Логоса с замерзшей водой, где лед есть иная форма существования той же самой природы. Феодор предпочитает другое сравнение: дерево, покрытое золотом, где «иное» дерево и «иное» золото. Поэтому формула «единой природы» (с добавлением «во плоти») явно знаменует инаковость «природы плоти»).

Божественная же природа Логоса, оставаясь неизменной, явилась нам через «завесу», то есть через воспринятую ею плоть. Последнее выражение настораживает, ибо образ «завесы» имеет несколько докетический оттенок, вызывающий ассоциации с «полуреальностью» человечества Христа. Но если рассматривать данное выражение во всем контексте взглядов Феодора, то эти ассоциации рассеиваются: постоянный акцент на полноте человечества Христа не позволяет трактовать *καταπέτασμα* в плане сближения с докетизмом. Образ «завесы», скорее всего, подчеркивает доминирующую роль Логоса в процессе воплощения.

Толкование формулы «единой природы» Феодором показывает, что его христологию можно обозначить, используя терминологию А. Грилльмайера, как «христологию сверху, которая получила свое полное развитие в александрийской школе»[1]. Она имела тенденцию к своего рода «асимметричности» в противоположность стремлению к симметричности (равенству и соположе-

[1] *Grillmeier A.* Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon. Bd. 1. S. 16.

нию на одном уровне природ во Христе), характерному для антиохийской школы. Кроме того, момент единства во Христе подчеркивался здесь сильнее, чем момент дуальности. Эти черты «христологии сверху» характерны и для «номинального монофизитства». Поэтому различие между Феодором Раифским и северианством в данном плане было совершенно незначительным. Подобный факт вполне естествен, ибо формулу «единой природы» Феодор полемически заострял в первую очередь против крайнего дифизитства (несторианства), называя своего предполагаемого идейного противника «любителем разделения» (192, 4). Лишь во вторую очередь он имел в виду представителей «реального монофизитства», учивших о трансформации, «преложении», Логоса в плоть. Однако с последними активно полемизировали и «номинальные монофизиты», отрицающие данное учение[1].

Расхождения между северианами и Феодором должны обнаружиться в интерпретации им второй формулы: «две природы, соединенные субстанциально, нераздельно и неслиянно в ипостасном единении». Прежде всего следует обратить внимание на выражение ἕνωσει τῇ καθ' ὑπόστασιν. Это выражение типично кирилловское, ибо именно свт. Кирилл Александрийский ввел его в христологию[2]. В Халкидонском оросе данное выражение отсутствует, хотя в принципе сама идея ипостасного единения там проводится. Одной из задач неохалкидонитов было интегрировать в халкидонское вероопределение и это выражение[3], которое там формально не фигурировало. Оно на терминологическом уровне не вступало в противоречие с «номинальным монофизитством», где теория ипостасного соединения также активно развива-

[1] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. P. 208.

[2] *Du Manoir de Juaye H.* Op. cit. P. 125; *Rehrmann A.* Op. cit. P. 316.

[3] *Galtier P.* L'Occident et le néo-chalcédonisme. P. 54.

лась. Но необходимо отметить, что у севериан, исходящих из тождества «природы» и «ипостаси», ипостасное единение было равно «природному единению»[1]. Далее в формуле Феодора Раифского следует обратить внимание и на наречия: *διασπάστως ἅμα καὶ ἀσυγχύτως* (неразрывно и неслитно). В халкидонском вероопределении фигурирует только одно из них (*ἀσυγχύτως*); идейное содержание, отраженное в применении этих наречий в оросе и у Феодора, нисколько не противоречит одно другому, но появление *ἀδιασπάστως* не случайно. Данное наречие — одно из излюбленных в христологии свт. Кирилла Александрийского[2]. Иначе говоря, «прокирилловская» ориентация взглядов Феодора отражается и в этом нюансе.

Наконец, в формуле Феодора привлекает внимание фраза *οὐσιωδῶς ἡνωμένας*, которая перекликается с отмеченным выражением о «сущностном и природном обитании» Логоса в человеческой природе Христа. Употребляя данную фразу, Феодор опирался на достаточно авторитетную патристическую традицию. Еще свт. Григорий Богослов использовал близкое ей по смыслу выражение (*κατ᾽ οὐσίαν συνῆφθαι*)[3]; в аналогичном духе высказывался и блж. Августин[4]. Идея «физического» или «сущностного» единения была достаточно популярной в александрийской традиции[5], и, естественно, ее разделял и свт. Кирилл Александрийский. Для него это единение было, во-первых, равно «ипостасному единению»,

[1] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. P. 283–287.

[2] *Liebaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. P. 207.

[3] *Liebaert J.* Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451) // Handbuch der Dogmengeschichte / Hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. Freiburg, 1965. S. 90.

[4] *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. P. 371.

[5] *Weigl E.* Untersuchungen zur Christologie des heiligen Athanasius. Paderborn, 1914. S. 41–44.

а во-вторых, отождествлялось с «единением истинным» в противоположность несторианскому *συνάφεια κατ' ἀξίαν*[1]. «Номинальные монофизиты» в данном случае тесно соприкасаются с Кириллом, но у них наблюдается несколько иная постановка акцентов: «природное (ипостасное) единение подчеркивает прежде всего единство субъекта во Христе в плане индивидуального существования, и оно исключает всякое понятие числа[2]. Среди неохалкидонитов концепция «природного единения» также получила распространение. В частности, Леонтий Иерусалимский понимает под ним, в отличие от монофизитов, единение *природ*, и оно у него есть обратная сторона (но не тождественно) ипостасному единению. Что касается *ἕνωσις κατ' σὐσίαν*, то данное единение, согласно Леонтию Иерусалимскому, исключает всякую идею смещения или изменения природ, ибо каждая природа сохраняет принцип своего существования[3]. Наконец, и у Леонтия Византийского выражение *ἕνωσις σὐσιώδης* было излюбленным для обозначения христологического единения[4]. Поэтому Феодор Раифский, поддерживая теорию «субстанциального единения», вполне органично вписывается в общий контекст ортодоксальной традиции.

В связи со всем предыдущим важно установить то значение, которое имеет у Феодора выражение «субстанциально соединенные природы». Он сразу же противопоставляет его несторианской теории единения «по благоволению» или по какой-то другой чисто внешней («относительной») связи. Далее Феодор говорит, что две природы должны мыслиться как существующие вместе и соединенные

[1] *Rehrmann A.* Op. cit. S. 320.

[2] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. P. 283–287.

[3] *Basdekis A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre. Münster, 1974. S. 65–66, 89–95, 114.

[4] *Daley B.* The Origenism of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies. 1976. Vol. 27. P. 339.

в той же самой сущности, субстрате (или «подлежащем», «субъекте») и вещи (191, 16–20). Возникает вопрос: как понимать здесь «сущность» и два последующих термина — в смысле ли «первой сущности» Аристотеля («ипостаси» и «лица» в христианской традиции) или в смысле «второй сущности» («природы» и «сущности»)? Иначе говоря, подразумевает ли Феодор под «сущностью» сферу индивидуального существования или сферу бытия общего, родового? Если первое, то в данном случае Феодор близок к своим оппонентам-монофизитам; если второе, то можно вывести достаточно нелепое предположение, что Феодор учит о растворении человечества и Божества Христа в некоей родовой сущности. На первый взгляд, известная амбивалентность и поливалентность термина «сущность»[1] позволяют, как кажется, поставить такую дилемму. Однако, думается, в конкретном случае она не стояла перед Феодором. Очень важно, что эта фраза высказывается им в контексте антинесторианской полемики, равно как и теория «сущностного единения» Кирилла Александрийского. Соответственно и смысл фразы Феодора, на наш взгляд, аналогичен смыслу теории свт. Кирилла. Соединение в той же самой «сущности, субстрате и вещи» означает главным образом реальность, истинность христологического единения. Оно подчеркивает онтологичность или как бы «бытийственность» последнего. В отличие от «номинального монофизитства», здесь не акцентируется план индивидуального существования (хотя он полностью и не исключается). С другой стороны, не подчеркивается и значение «сущности» как общеродового начала. Мысль Феодора словно проходит эти вторичные семантические слои, проникая в глубинный пласт понятия, означающего прежде всего «бытие» (что усиливается и употреблением глаголов *συνυφεστάναι* и *συντεθεῖσται*). Но все же, при

[1] *Stead Ch.* Divine Substance. Oxford, 1977. P. 1–3.

условной констатации двух семантических полюсов термина, «сущность» у Феодора стоит ближе к «бытию вообще», чем к «бытию индивидуальному». Это подтверждается последующей фразой, где автор говорит, что слова «нераздельно и неслиянно» указывают на «неуменьшаемое» пребывание каждой из природ в своем сущностном пределе и смысле (191, 26–27). Здесь прилагательное «сущностное» явно соотносится и сополагается с понятием «природа» и означает бытие общеродовое.

Следовательно, все вышеизложенное позволяет сделать некоторые предварительные выводы о различии мировоззренческих позиций Феодора и «номинальных монофизитов». Оно носило характер расхождения в богословско-философских нюансах, имевших весьма важное значение в эпоху христологических споров. Выдвигая против своих оппонентов формулу двух природ, Феодор стремился подчеркнуть человеческую природу Христа, реальность и относительную самостоятельность ее бытия (но, естественно, не в плане «личностной» самостоятельности). Сама формула двух природ за одним исключением (см. ниже) была неприемлема для монофизитов. Это, например, ясно звучит в диспуте между православными и монофизитами, состоявшемся в 532 году. Здесь монофизитская сторона, признавая тезис о «единой воплощенной природе», заявляет: «...мы не разделяем единого Христа после единения на двоицу природ, хотя и признаем их различие»[1]. При общей схеме «христологии сверху» у спорящих сторон незначительная перестановка акцентов могла сыграть роль маленькой гирьки, брошенной на колеблющиеся весы, и потянуть их резко в одну сторону. Это хорошо понимал Феодор Раифский, старавшийся ловко сбалансировать и обрести трудноулавливаемую

[1] *Brock S.* The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian // Orientalia Christiana Periodica. 1981. Vol. 47. P. 106.

точку равновесия, то есть соблюсти внутреннюю пропорциональность между дуальностью и единством Христа. Данная основная интенция воззрений Феодора хорошо прослеживается в заключительном разделе его толкования вероопределения.

Помимо двух указанных формул, он противопоставляет монофизитам еще одну (194, 1–2): Христос, «познаваемый в двух природах». Эта фраза является буквальной цитатой из Халкидонского ороса. Евагрий Схоластик в своей «Церковной истории» (XI, 5), повествуя о мятеже монофизитов в Александрии в царствование Маркиана, указывает, что причиной раскола среди христиан была перестановка одной буквы: одни из них исповедовали Христа «в двух природах», а другие — «из двух природ». Евагрий относит подобный раскол за счет козней «завистника и богоненавистника демона», сам признавая полную взаимную гармонию и православность обоих выражений[1]. П. Аллен по этому поводу замечает, что в подобной своей установке на созвучие двух выражений Евагрий отнюдь не был одинок — ее разделяли большинство неохалкидонитов (в том числе ошибочно приводится пример и Феодора Раифского)[2]. Во всяком случае, факт, сообщаемый Евагрием, достаточно примечателен и заслуживает внимания. Поэтому следует сделать небольшой экскурс в предысторию двух выражений. В частности, если обратиться к учению свт. Кирилла Александрийского, то у него можно наблюдать соположение «в» и «из»[3], хотя в целом для Кирилла, как и для всей александрийской традиции, выражение «из двух природ» было предпочтительным[4].

[1] The Ecclesiastical History of Evagrius / Ed. By J. Bidez and L. Parmentier. L., 1898. P. 52–53.

[2] *Allen P.* Evagrius Scholasticus. The Church Historian. Louvain, 1981. P. 104–105.

[3] *Rehrmann A.* Op. cit. S. 271.

[4] *Sellers R.V.* The Council of Chalcedon. P. 145–146.

Что касается выражения «в двух природах», то оно фигурирует в одном фрагменте свт. Григория Нисского, подлинность которого сомнительна. Впервые оно точно фиксируется в деяниях Константинопольского Собора 448 года, осудившего Евтихия, где его употребляли Василий Селевкийский и Селевк Амасийский[1]. Особенно следует отметить значение Василия Селевкийского, который настойчиво держался этой формулы[2]. Вероятно, именно благодаря ему выражение «в двух природах» и вошло в окончательный вариант Халкидонского ороса[3]. В его первоначальном варианте, подготовленном специальной комиссией во главе с Анатолием Константинопольским, стояло «из двух природ»[4]. Последнего выражения придерживались и такие безупречные ортодоксы, как патриарх свт. Флавиан и Евсевий Дорилейский, но, поскольку данную формулу взяли на вооружение Евтихий и Диоскор, она стала вызывать сомнение и была заменена формулой «в двух природах». Причем эта замена создала критическую ситуацию на заседании Халкидонского Собора, где рассматривался проект вероопределения. Против выражения «из двух природ» выступил Иоанн Германикийский (сторонник антиохийской христологии), которого поддержали и папские легаты; большинство же членов Собора выступили за данную формулу. Лишь путем долгих увещеваний со стороны представителей государственной власти была принята фраза «в двух природах»[5]. В. Френд

[1] *Schmid P.A.* Die Christologie Isidors von Pelusium. Freiburg, 1948. S. 58–59; *Murphy F.X.* Peter Speaks through Leo. The Council of Chalcedon A.L. 451. Washington, 1952. P. 16.

[2] *Parys van M.* L'evolution de la doctrine christologique de Basile de Seleucie // Irénikon. 1971. T. 44. P. 493–514.

[3] *Halleux de A.* La definition christologique à Chalcédoine // Revue théologique du Louvain. 1976. T. 7. P. 155–170.

[4] *Болотов В.В.* Указ. соч. Т. 4. С. 289.

[5] *Murphy F.X.* Op. cit. P. 73–75.

предполагает, что подобная замена одной буквы обнажала глубинные различия двух тенденций в христианском мировосприятии: формула «в двух природах» подчеркивала реальность человечества Христа, а формула «из двух природ», наоборот, акцентировала Божественное начало воплощенного Логоса и единство субъекта в Нем[1]. Однако на сей счет имеется и иное мнение о внутреннем непротиворечии друг другу обоих выражений[2].

На наш взгляд, ближе к истине мнение Френда. Во всяком случае, для севериан характерно признание «из двух природ» и отвержение «в двух природах»[3]. В связи с этим для них возникла проблема, как соединить представление о двух природах до соединения в одной после соединения. Север Антиохийский вышел из этого положения через признание, что данное различие имеет чисто идеальный (логический) характер. Поэтому формула «из двух природ» тождественна у него другой: «две природы в умозрении» (*δύο φύσεις ἐν θεωρίᾳ*)[4]. В данном случае наблюдается существенная разница между Феодором Раифским и его оппонентами: для него природы прежде всего существуют реально, а затем познаются в акте мышления; для них же на первом месте стоит чисто мыслительный акт различия природ. Согласно Феодору, выражение «в двух природах» ясно провозглашает устойчивость и неотделимость специфического свойства каждого из них. Именно посредством единения обнаруживается и общее для обеих природ, и особенности каждой (194, 3–9). Данный тезис Феодора явственно выводится из халкидонского

[1] *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972. P. 5.

[2] *Galtier P.* Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Leon le Grand à Chalcédoine // Das Konzil von Chalkedon. Bd. 1. S. 365.

[3] *Jugie M.* Theologica dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Paris, 1935. T. 5. P. 425–426,

[4] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. P. 345–407.

вероопределения, а в конечном итоге восходит к «Томосу» папы свт. Льва (*salva igitur proprietate utriusque naturae*)[1]. Показательны и те философско-богословские выводы, которые делает Феодор из этого тезиса. Им утверждается гносеологическое первенство особенного и специфичного по отношению к общему: если прежде не будет познано специфичное свойство, то не познается и общее. Ибо чтобы вступить в «некую общность», каждая из соединившихся частей должна обладать своей особенностью (194, 9–11).

Далее Феодор применяет этот философский принцип к христологии. Специфичным свойством воспринимающей природы Логоса является «быть Сыном Божиим», а воспринятой природы человека — «быть Сыном Человеческим». И поскольку эти природы смешиваются и взаимопроникают друг в друга по причине своей «сращенности» и единения, то, соответственно, смешиваются и взаимопроникают также и «названия» их (здесь Феодор цитирует одно из посланий свт. Григория Богослова). Поэтому обе природы становятся «единым Сыном Божиим и одновременно Человеческим» (194, 11–28). В данном отрывке привлекает внимание несколько моментов. Во-первых, Феодор сочетает термин *ἴδιον* с понятием «природы», а *κοινωνία* с понятием «ипостась», что парадоксально для неохалкидонитов, у которых, как правило, соотношение терминов как раз противоположное. Связь первой пары понятий будет объяснена ниже, а что касается второй пары, то Феодор говорит, что «общность» возникает в «чем-то» (или «в ком-то»), то есть здесь первична некая уже существующая вещь или некий индивидуум. В христологическом применении это означает, что в субъект Логоса воспринимается человеческая природа и *κοινωνία*

[1] *Nicolas M.J.* La doctrine christologique de saint Leon le Grand // Revue Thomiste. 1951. T. 51. P. 615.

есть, скорее всего, синоним «соединения» или «взаимного общения» природ. Во-вторых, в разбираемом отрывке прослеживается подспудная тенденция, характерная для антиохийской традиции, — соположить на одном уровне обе природы Христа. Это прослеживается в употреблении такого выражения, как «Сын Человеческий». Правда, Феодор тут же нейтрализует данную тенденцию «христологии снизу» указанием на то, что слово «Сын» означает единую Ипостась Христа. Однако органичного единства александрийской и антиохийской традиций Феодору не удается добиться: диссонанс их пробивается наружу. Но само стремление использовать христологическую традицию, к которой враждебно относились монофизиты, очень показательно для понимания взглядов Феодора.

Резюмируя свою позицию, он заявляет, что каждая из природ Христа не может быть отдельным единством и что разделение их немыслимо без единения, а единение — без разделения. Ведь говорящий «одна ипостась, но две природы» как бы «соединительно разделяет», а утверждающий «две природы, но одна ипостась» словно «разделительно соединяет». При этом Феодор замечает, что совсем иначе обстоит дело в «теологии» (то есть в тринитарном учении) свт. Григория Богослова: там разделение происходит на уровне ипостасей, а соединение — на уровне природы. Ссылаясь на свт. Василия Великого, Феодор утверждает допустимость понятия числа в сфере христологии. Лейтмотивом всего заключительного пассажа является уже знакомая идея абсолютного созвучия двух формул: «единой природы» и «двух природ» (195, 3–196, 2).

Следовательно, если исходить из проведенного анализа воззрений Феодора Раифского, то можно сделать некоторые выводы и о характере всего течения, получившего название «неохалкидонизм». Оно действительно было «посредствующим богословием», но не в плане поиска компромисса между ортодоксией и монофизитством.

Феодор Раифский, как и все неохалкидониты, стремился найти «средний путь», однако крайности, от которых он отталкивался, были полюса монофизитства и несторианства. В целом неохалкидонизм, конечно, был ближе к полюсу монофизитства, ибо обе эти формы христианства опирались на одну и ту же александрийскую традицию. По словам Болотова, «в лице своих видных представителей монофизитская доктрина подошла необыкновенно близко к православному учению, и православные сами чувствовали эту близость, но, тем не менее, между ними существовала пропасть, которая мешала их соединению[1]. Во всяком случае, Феодор судит о Севере Антиохийском значительно мягче, чем о Юлиане Галикарнасском. Афтартодокетизм последнего он считает крайним развитием монофизитских постулатов — точка зрения, кстати, весьма распространенная, хотя и не совсем верная (в христологии своей Юлиан немногим отличался от Севера)[2]. А Север, по словам Феодора, является как бы «лжеистинным», изрекая не вполне ложь и не вполне истину (197, 18–20). Первоначально «номинальное монофизитство» носило скорее характер «схизмы», чем «ереси» (недаром монофизитов этого толка обычно называли апосхистами, акефалами и «различающимися»), но догматические разногласия также играли немалую роль. В своей догматике монофизиты опирались преимущественно на свт. Кирилла Александрийского периода острой фазы несторианских споров, когда он полемически заострял свою христологию против деятелей антиохийской школы. Неохалкидониты же больше ориентировались на Кирилла периода так называемого «союза 433 года», когда он пошел на мировую

[1] *Болотов В.В.* Указ. соч. Т. 4. С. 438.

[2] *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. VIII, 231–254.

с «восточными» и признал формулу «двух природ»[1]. Известно, что именно этот «союз» вызвал резкое недовольство крайних сторонников св. Кирилла, возглавляемых Акакием Мелитенским, мировоззрение которого уже заключало в себе зародыш будущего монофизитства[2]. Поэтому по сравнению с неохалкидонитами монофизиты были как бы более «замкнуты» на одной богословской традиции и их отличал большой консерватизм мышления.

В борьбе с монофизитами Феодор Раифский заявляет себя решительным сторонником Православия. Никаких колебаний на сей счет у него не наблюдается. Можно отметить специфичную черту его неохалкидонизма: используя христологические тезисы Кирилла Александрийского, он нигде прямо не ссылается на него. Основными авторитетами в трактате представляются каппадокийские отцы (особенно свт. Григорий Богослов). «Кириллианцем» Феодора следует называть с большой долей осторожности. Он, скорее, представитель так называемой «новоалександрийской школы», которая начинается с деятельности свт. Афанасия Александрийского, включает в себя святых каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского. Феодор, несомненно, разделяет другую черту неохалкидонизма — активное внедрение философского языка и методов философского мышления в сферу богословия. Как отмечалось выше, уже в самом начале своего трактата он выступает в качестве защитника «веры разумной». В полном созвучии с этим находится и окончание первой части трактата, где Феодор говорит, что Севером только тот признается «наилучшим богословом», кто искушен «в категориях Аристотеля и в прочих изяществах внешних философов». Поэтому Феодор ставит перед собой задачу объяснить в соответствии с образом мыслей

[1] *D'Ales A.* Le dogme d'Ephése. Paris, 1931. P. 297–298.

[2] *Camelot P.T.* Op. cit. P. 81.

церковных учителей те понятия, которые он прежде использовал в своей полемике. Согласно автору, это делается для того, чтобы люди, сталкивающиеся с данными понятиями, могли постичь значение сказанного и чтобы неведение смысла изложенного не препятствовало постижению умозрительного содержания учения (200, 14–22). Исходя из этой установки, философская часть трактата достаточно логично вытекает из предшествующей догматико-ересеологической. Тем не менее возникает вполне реальная проблема: принадлежит ли философская часть перу Феодора Раифского или она была искусственно заменена аналогичным философским произведением Феодора Фаранского? Прежде чем приступить к решению этой проблемы, необходимо остановиться на личности и мировоззрении Феодора Фаранского.

3. Феодор Фаранский и монофизитство

Имя Феодора Фаранского связано с начальной фазой монофелитских споров, когда на первый план выдвигалось не учение о единой воле, а учение о едином действии (или «энергии») Христа (так называемый моноэнергизм). Главным действующим лицом в подготовке и осуществлении унии между православными и монофизитами посредством моноэнергизма был Константинопольский патриарх Сергий. Родом он был из Сирии, причем родители его принадлежали к яковитской церкви. Сергий пользовался большим влиянием при дворе императора Ираклия, был личным другом и советчиком его и оказывал царю финансовую помощь[1]. Будучи, вне сомнения, политиком не без таланта,

[1] *Dieten J.L., van.* Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610–715). Amsterdam, 1972. S. 1–12.

Сергий отнюдь не представляется человеком, озабоченным чистотой ортодоксального вероучения. Не является он и сильным богословом; видимо, последним обстоятельством объясняется тот факт, что Сергий примерно в конце 616 года обращается к александрийскому монофизиту Георгию Арсу с просьбой собрать цитаты из трудов отцов Церкви в пользу формулы «единой энергии». Послание Сергия перехватил Александрийский православный патриарх свт. Иоанн Милостивый, и лишь нашествие персов, захвативших Александрию, и смерть Иоанна помешали ему принять меры против своего константинопольского коллеги. Затем Сергий обратился с посланием через Сергия Арсинойского уже к Феодору Фаранскому (ок. 619–620 гг.). Все эти сведения сообщает преп. Максим Исповедник в «Диспуте с Пирром» (PG. T. 91. Col. 332–333). К своему посланию Сергий Константинопольский присовокупил послание, якобы принадлежащее Константинопольскому патриарху Мине (ум. 552), содержащее высказывания о единой «энергии» и воле Христа. Феодор ответил положительно на запрос Сергия, и тот, заручившись его поддержкой, написал послание к монофизиту Павлу Одноглазому, а затем следующее послание — уже к православному епископу Киру Фасидскому. Датировка двух последних посланий не ясна, но Элерт предполагает, что их можно датировать соответственно 622 и 626 годами. Следует упомянуть еще встречу Ираклия с Павлом Одноглазым в Армении (около 623 года), где император пытался найти компромисс с ним на основе монэнергистской формулы[1].

Из изложенных фактов видно, что основная инициатива к унии исходила «сверху», от группы высших православных иерархов, склонных к компромиссу с монофизитами и заручившихся поддержкой государственной власти в лице императора Ираклия. Поэтому считать,

[1] *Elert W.* Op. cit. S. 187–188; *Dieten J.L., van.* Op. cit. S. 24–28.

что монофелитство было порождено стремлением монофизитов разъяснить свое учение[1] или что ересь монофелитов восходит к монофизитству[2], не совсем корректно. На Латеранском Соборе 449 года зачитывалось сочинение Стефана Дорского (одного из лидеров дифелитов), где Феодор Фаранский ставится на первое место среди лиц, возглавляющих монофелитскую ересь; за ним следуют Кир Александрийский, Сергий Константинопольский, Пирр, Павел и другие[3], то есть здесь Феодор «сподобился» возглавлять список формально православных патриархов. Вероятно, что и среди монофизитов Феодор Фаранский пользовался определенной известностью и авторитетом, ибо Сергий Константинопольский ссылается на него в послании к Павлу Одноглазому, дабы показать, что моноэнергизм разделяется халкидонитами[4].

Из сочинений богословского характера, принадлежащих перу Феодора Фаранского, известны два: «Слово к Сергию Арсинойскому» и «О толковании свидетельств отцов (Церкви)»[5]. От них сохранилось всего 11 фрагментов в деяниях Латеранского и VI Вселенского Соборов, которые были собраны и изданы (с параллельным латинским переводом) Р. Ридингером[6]. На это издание мы и будем ориентироваться. Большинство данных фрагментов касаются одной темы — вопроса о соотнесенности евангельских повествований с Божеством или человечеством

[1] *Болотов В.В.* Указ. соч. С. 439.

[2] *Гаврюшин Н.К.* Указ. соч. С. 95.

[3] Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. A. Mansi. Graz, 1980. T. 10. P. 893.

[4] *Elert W.* Op. cit. S. 220–221.

[5] Clavis Patrum Graecorum. Brepols; Turnhout, 1979. T. III: Cura et studio M. Geerard. P. 417–418.

[6] *Riedinger R.* Lateinische Übersetzungen griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts // Österrechische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-histor. Klasse; Sitzungberichte; Wien, 1979. Bd. 352. S. 26–62.

Христа. Подобная проблема остро встала еще в период несторианских споров. Тогда враждующие стороны (свт. Кирилл Александрийский и «восточные») пришли к компромиссному решению, отраженному в исповедании веры Иоанна Антиохийского: многие евангельские изречения нужно относить в отдельности то к Божеству, то к человечеству Христа, но некоторые из них соотносятся с единым «Лицом Его»[1]. Феодор Фаранский решает эту проблему следующим образом: все, что повествуется о Христе, Он говорил и совершал посредством ума, чувства и органов чувств (*αἰσθητηρίων*). Поэтому у Христа, как у целого и единого, все должно быть одной «энергией» («действием») Логоса, ума, чувственного и органического тела (фр. 1). Все естественные человеческие потребности у Христа, как то: сон, утомление, жажда и голод — случались потому, что их допускало Божественное Слово. Именно «всемогущей и премудрой энергии Слова» следует приписывать возбуждение и прекращение этих состояний (фр. 2). Все, что совершал Христос, Он делал единолично (или как бы «единично» — *μοναδικῶς*) и нераздельно; Его действия начинались и брали свой исток в премудрости, благости и силе Логоса, а затем проходили через разумную душу и тело. Поэтому все это есть и называется единой «энергией» целого, единого и Того же Самого Спасителя (фр. 3). Всё, относящееся к Божественной и человеческой природам Христа, есть «дело Бога» и поэтому получило название «единой энергии» (фр. 4). Само Вочеловечение от начала до конца, с великим и малым в Нем, есть «высочайшая и Божественная энергия» (фр. 5).

В шестом фрагменте у Феодора Фаранского единственный раз упоминается о единой воле: «Божественная воля есть воля Самого Христа, ибо у Него одна воля, то есть Божественная». Седьмой фрагмент как бы суммирует

[1] *Лебедев А.П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 1904. С. 206.

предыдущие: все повествуемое о Христе «в спасительном Домостроительстве», будь то Божественное или человеческое, первоначально получило толчок и причину от Божественного, а затем осуществлялось посредством мыслящей и разумной души и при содействии тела. Согласно Феодору, всякое естественное движение человека — сон, утомление, голод и т. д. — лишь по привычке называются «страданиями». На самом же деле они порождаются «природным движением», действующим посредством «одушевленного и чувственного живого существа». В отношении Христа все эти «страдания» правильно и справедливо называть одной «энергией» единого и Того же Самого Христа. Восьмой и девятый фрагменты чрезвычайно кратки и не сообщают ничего нового, а десятый служит пояснением седьмого фрагмента. Он гласит: «Нашей душе не присуще обладать такой силой, чтобы устранять физические свойства тела от него и от самой себя, и никогда разумная душа не оказывалась настолько господствующей над собственным телом, чтобы восторжествовать над прирожденными ему массивностью, тяжестью и цветом и поставить его вне их. А все это по Домостроительству Спасителя нашего Иисуса Христа, как повествуется, было в Божественном и животворящем теле [Его]. Ибо оно без тяжести (ἀόγκως) и, так сказать, бестелесно проходило из утробы Матери, из гроба и сквозь двери и ходило по морю, как по суше». Наконец, в последнем фрагменте утверждается, что «производителем» и «творцом» всего совершаемого Христом был Бог, а «орудием» (или «инструментом» — ὄργανον) была человеческая природа Его. «Итак, все, что говорится о Нем, как подобающее Богу и как подобающее человеку, есть одна энергия Божества Слова».

Если исходить из этих фрагментов, то можно уловить определенные и достаточно существенные различия во взглядах обоих Феодоров. Общей для них является александрийская традиция «христологии сверху»

с ее «асимметричностью» и акцентом на единстве Христа. Но эта традиция выражена у Феодора Фаранского значительно рельефнее и более резко, чем у Феодора Раифского. Акцент на единстве Христа у первого не уравновешивается акцентом на дуальности, характерным для последнего. Феодор Раифский говорит *ἀδιασπάστως* и *ἀσυγχτως*, Феодор Фаранский — *μοναδικῶς* и *ἀδιαιρέτως*. Человечество Христа у «Фаранита» явно оттесняется на задний план и поглощается Божеством. Правда, он говорит о двух природах, но у него природа «человеческая», а Феодор Раифский говорит и о природе «человека». Привлекает внимание сравнение человечества Христа у Феодора Фаранского с «орудием». Это сравнение уходит своими корнями в античную философию (Демокрит, Платон и др.), где оно использовалось в сфере антропологии (тело есть «орудие» души)[1]. Александрийскими христианскими писателями (Климентом и Оригеном) образ «орудия» стал применяться и в сфере христологии, и это сравнение стало широко распространенным в раннехристианской догматике[2]. Неоднократно применял его, например, и свт. Афанасий Александрийский[3]. Поэтому само по себе подобное сравнение не влекло еще никакой ереси. Однако уже Аполлинарий Лаодикийский придает данному образу явно еретические оттенки, у него это сравнение трактуется в том смысле, что исключаются всякая автономия «плоти» Христа и присущие ей действия[4].

[1] *Metzger W.* Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter. Seine Herkunft aus der griechischen Philosophie und seine Bedeutung bis Eusebius von Cäsarea. Münsterschwarzach, 1968. S. 3–12.

[2] Ibid. S. 77–268.

[3] *Hoss K.* Studien über das Schriftum und die Theologie des Athanasius. Freiburg im Breisgau, 1899. S. 77.

[4] *Cattaneo E.* Trois homèlies Pseudo-Chrystostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. Paris, 1981. P. 189–190; *Muhlenberg E.* Apolinarius von Laodicea. Göttingen, 1969. S. 151–159.

Аналогичные оттенки в традиционном образе присутствуют и у Феодора Фаранского, который в интерпретации его близок к Аполлинарию.

Центральной для Феодора Фаранского проблемы мимоходом касается и Феодор Раифский. Он опять выделяет две крайности в решении данной проблемы. Одна представляется в качестве утверждения, что Христос есть «простой человек» и все Божественное, высказываемое о Нем, не принадлежит Ему как «сущему Богу». Это Он совершал «согласно иной Божественной силе», существующей наряду с Ним, но также существующей и действующей в Нем. Другая крайность: Христос есть «только Бог», и сказываемое о Нем человеческое Он претерпел не как человек, но как Бог, восприняв это в Свою единую природу. Естественно, что Феодор Раифский отрицает обе крайности. Для него исключаются сомнения в подлинности евангельского повествования, где говорится и о действиях Христа «по Божеству», и о действиях «по человечеству» (199, 9–18). Очень важно различие этих двух видов действий, которое немыслимо у Феодора Фаранского. Феодор Раифский придерживается принципа «взаимообщения свойств» (вытекающего из теории взаимопроникновения, «перихоресиса», природ во Христе), однако данный принцип отнюдь не ведет его к «моноэнергизму». Постулат о сохранении свойств каждой природы (и, соответственно, присущей ей деятельности) удерживал его от этого. Главное христологическое положение Феодора Раифского: «Един Христос, Который в обоих (природах) и есть обе они» (198, 4). Оно коренным образом отличает его от Феодора Фаранского, христологические постулаты которого тесно смыкаются с монофизитскими. Поэтому гипотеза о тождестве обоих Феодоров не подтверждается источниками. Можно, правда, предположить, что различие взглядов их объясняется эволюцией мировоззрения одного и того же мыслителя. Но подобное предположение

не находит никакой опоры в тексте «Приуготовления» и фрагментов. Поэтому вероятнее всего другое предположение: Феодор Фаранский был «промонофизитски» настроенным епископом, который явно сбился со «среднего (царского) пути», энергично отстаиваемого Феодором Раифским. В пользу подобного предположения говорят данные, сообщаемые в «Хронографии» Феофана. Здесь сообщается, что Кир, став Александрийским патриархом (631 г.) и соединившись с Феодором Фаранским, выступил в качестве творца унии с монофизитами. Оба они учили о единой «природной энергии» Христа. И когда они последовали таким путем, то Халкидонский Собор и «кафолическая Церковь» впали в «великое бесчестие». Ибо монофизиты кичились, утверждая: «...не мы с Халкидоном, но Халкидон с нами вступил в общение, исповедуя единую природу Христа посредством единой энергии»[1]. Это сообщение Феофана, аналогичное свидетельству Анастасия Синаита, предполагает формальную ортодоксальность Феодора Фаранского, который наряду с Киром был главным деятелем унии с монофизитами, осуществленной в Египте. Однако это не означает, что Феодора Фаранского следует причислять, как и Феодора Раифского, к неохалкидонизму, ибо взгляды их развивались по расходящимся линиям.

Вместе с тем Феодор Фаранский пользовался известностью не только как богослов, но и как философ. Об этом сохранилось свидетельство в краткой истории ересей, приписываемой преп. Анастасию Синаиту (конец VII века). Здесь Феодор называется «изобретателем новых догматов»[2], то есть анонимный автор явно считает

[1] Theophanis Chronographia / Rec. C. De Boor. Lipsiae, 1883. Vol. 1. P. 330.

[2] *Uthemann K.-H.* Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis // Annuarium historiae conciliorum. 1982. Bd. 14. S. 86.

его родоначальником монофелитства. Кроме того, о нем говорится следующее: «Был и Феодор, в то время епископ города Фарана, расположенного напротив Египта и подчиняющегося александрийской кафедре. Он, побуждаемый рассуждениями внешних (философов) и не имевший, как казалось, себе равных в этом, вступил в борьбу за учение Кира, (стремясь) обосновать его»[1]. В этой фразе подчеркивается философская эрудиция Феодора. Слова *λόγοις τοῖς ἔξωθεν*, как и аналогичное выражение в трактате Феодора Раифского (*τῶν ἔξω φιλοσόφων*), в христианской литературе, начиная со свт. Григория Чудотворца, Евсевия Кесарийского и святых каппадокийцев, приобрели устойчивое значение, обозначая языческую философию с присущим ей кругом вопросов[2]. В данном случае они, скорее всего, обозначают круг проблем, связанных с логикой. О том, что Феодор Фаранский написал произведение, посвященное проблемам логики и близкое по содержанию второй части «Приуготовления», мы узнаём из послания преп. Максима Исповедника к Марину Кипрскому (PG. T. 91. Col. 136–137). Здесь преп. Максим говорит, что он натолкнулся на сочинение Феодора Фаранского, содержащее анализ понятий «сущность», «природа», «ипостась» и «лицо», а также еще «последующие главы». По мнению Максима, эти «главы в качестве введения вполне служат своей цели». Однако в разделе о лице и ипостаси, а также там, где речь идет о нормах, определяющих эти понятия, Феодор, «как кажется», следует самому себе, утверждающему «ипостасность энергии» (*ὑποστατκὴν λέγοντι τὴν ἐνέργειαν*). И «враги» выдвигают Феодора в качестве учителя и защитника «собственного мнения». Далее преп. Максим

[1] *Uthemann K.-H.* Op. cit. S. 84.

[2] *Malingrey A.M.* «Philosophia». Étude d'une groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IV siècle après J.-C. Paris, 1961. P. 212–213.

говорит, что весь «Эктетис» (унициональный символ 638 г.) определяется положениями, высказанными Феодором Фаранским, ибо он своими «речениями затемнил и затуманил (православное) учение, приписав лицу как лицу энергию, характеризующую природу».

Выдержка из послания преп. Максима Исповедника примечательна в нескольких отношениях. Во-первых, она подтверждает высказанное выше предположение, что Феодор Фаранский был «промонофизитски» настроенным православным епископом или, иначе говоря, просто ренегатом в Православии (по сути дела, и все монофелитство было таким ренегатством). Во-вторых, в выдержке очень рельефно оттеняется главный пункт расхождений между православными и монофелитами в вопросе об «энергии» Христа: первые считали «действия» соотносящимися с «сущностями» (или «природами»), вторые соотносили «энергию» с «лицом» (или «ипостасью»). Именно на тезисе о соотнесенности «энергии» (и «воли») с природой и строил всю свою антимонофелитскую полемику Максим Исповедник[1]. Наконец, в-третьих, разбираемое послание преп. Максима Исповедника служит сильнейшим аргументом в пользу гипотезы о принадлежности второй части «Приуготовления» Феодору Фаранскому. Поэтому следует непосредственно обратиться к анализу соответствующих мест данного трактата.

4. Философская часть «Приуготовления» и проблема единства трактата

Эта часть трактата начинается с анализа понятий «сущность» и «природа». Что касается первого, то Феодор

[1] *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888. С. 114–125.

Раифский прежде всего разграничивает употребление данного слова в обыденной речи и в философском языке. В нем оно выводится от глагола «быть» и обозначает само бытие («само то, что есть»). В первую очередь и в собственном смысле слова «сущность» есть то, что существует само по себе, а не обладает бытием через иное и в ином (201, 9–16). Феодор выделяет два рода сущностей: материальные и нематериальные; к первым он относит землю, воздух, воду и все, что состоит из них, ко вторым — разумные души и Ангелов. Бог не включается Феодором в понятие «сущность», поскольку превышает всякую сущность (202, 5–9). В данном определении «сущность» привлекает внимание тот акцент, который ставит автор на онтологическом («бытийственном») аспекте понятия. Аналогичная черта наблюдается, как указывалось выше, и в первой части трактата. Что касается «природы», то она определяется в качестве «начала движения и покоя» во всех сущностях, причем в них она существует не акцидентальным, но субстанциальным образом. Термин «природа» выводится от глагола «вырастать, рождаться» (*τὸ πεφυκέναι*); он тождествен сущности, ибо оба термина обозначают «существование». Все эти логические выкладки Феодор иллюстрирует обильными примерами из Писания (202, 10–203, 25). Следовательно, понятия «сущность» и «природа», согласно Феодору, практически тождественны, только первое из них отражает статичный аспект бытия, а второе — аспект динамичный.

Далее автор переходит к терминам «ипостась» и «лицо». Первый термин по своей этимологии происходит от глаголов «класть в основу» (*τὸ ὑφεστάναι*), «существовать» (*ὑπάρχειν*) и «быть в наличии» (*ὑφίστασθαι*). На первый взгляд он совпадает по значению с «сущностью», но «при тщательном рассмотрении» обнаруживаются их различия. «Ипостась» обозначает не только само бытие, но и конкретный образ существования, или модус бытия.

Иначе говоря, «сущность» указывает на некое общее бытие, а «ипостась» — на бытие особенное, индивидуальное. Феодор приводит пример: каждый конкретный человек отличается от прочих своим отечеством, родом, привычками и т. д., которые объединяются в одно понятие «акциденций». Поэтому то же самое «подлежащее» есть и сущность, и ипостась; понятие «сущность» не включает полностью понятия «ипостась», а последнее целиком содержит в себе первое (204, 1–205, 13). В этой главе Феодор снова подчеркивает онтологический характер термина «ипостась», который тесно связан с «сущностью» в своей глубинной основе. Закономерная стихия языка во многом определяет философские посылки Феодора, и это отражается в понимании им слова *τὸ ὑποκείμενον*, которое являет в своей семантике и значение «сущности», и значение «ипостаси» (оно есть и «субъект», и «субстрат», и «подлежащее»).

Две последующие главы автор посвятил уже более детальному анализу понятий «ипостась» и «лицо». Здесь дается такое определение первого: «ипостась есть существующая и субстанциальная вещь, в которой совокупность акциденций обрела свое бытие как в едином действительном и осуществленном подлежащем». Думается, что в *πράγματι καὶ ἐνεργείᾳ* автора вряд ли следует видеть ту «ипостасную энергию» Феодора Фаранского, о которой говорит преп. Максим Исповедник. В определении «ипостаси» вновь акцентируется реальность и как бы «существенность» ее; если здесь и идет речь о «действии» («энергии»), то только как о проявлении данной «существенности». Ипостась отличается от сущности только «совокупностью акциденций» — так заявляет автор. Ибо понятие «сущность» обнаруживает бытие «самого подлежащего (субстрата) без акциденций». Другими словами, сущность есть «сама сущая вещь», а ипостась — и эта сущая вещь, и наблюдаемые в ней акциденции (205, 15–206, 3). Однако, как кажется, иначе обстоит дело с определением

«лица». На первый взгляд оно является философским обоснованием моноэнергизма. Это определение звучит так: «Лицо есть то, что посредством своих собственных действий и слов отчетливо обнаруживает себя, ограничиваясь тем самым от (существ), единородных ему». В качестве примера Феодор приводит Архангела Михаила, явившего себя пророку Даниилу. Стало быть, знание кого-нибудь возникает в нас посредством действия (*διὰ τῆς ἐνεργείας*), и оно научает нас называть «лицом» само действующее (*αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν*); это наименование переносится из знания чувственного в знание умозрительное. Далее Феодор говорит, что каждый отдельный человек отличается от «лиц» прочих людей своим внешним видом, и поэтому мы называем «лицом» то, что отличается от существ, единосущных ему, посредством своих собственных действий и свойств. В заключение указывается, что «лицо» мало чем отличается от «ипостаси» и обозначает то же самое (206, 5–23).

Таково то определение «лица», в котором Элерт, а вслед за ним и Пейчев обнаружили «еретические мысли и высказывания»[1]. Но эти ученые не учли весь контекст мировоззрения автора философской части и упустили одну небольшую, но чрезвычайно важную деталь, а именно отождествление «лица» и «ипостаси». А поскольку, как указывалось выше, Феодор сильно акцентирует онтологический характер «ипостаси» и ее теснейшую связь с «сущностью», то, соответственно, данные важнейшие черты этого понятия приложимы и к «лицу». Но в отличие от «ипостаси», Феодор, определяя «лицо», подчеркивает как бы «явленность» его. Отсюда можно заключить, что «лицо» есть своего рода «внешнее обнаружение» сущности. Такая «проявленность вовне», естественно, немыслима без самой сущности, и она есть не просто «маска» (первичное значение термина *πρόσωπον*), но и отражает

[1] *Пейчев Б.* Указ. соч. С. 51.

внутренний «смысл» (как бы «логос») сущности. Если рискнуть несколько вольно и смело обыграть одно из выражений Феодора, то можно сказать, что «лицо» есть внешнее проявление «идеи» вещи. Характерно, что Феодор применяет понятие «лицо» только к разумным существам (людям, Ангелам). Здесь он если не решает, то близко подходит к решению той проблемы, которая в современном языке получила название «проблемы личности». Каждый человек, согласно Феодору, есть индивидуальное обнаружение общечеловеческой сущности, которая проявляет себя посредством многоликости своих «ипостасей». В силу того, что «лицо» равно «ипостаси», а последняя отличается от сущности «совокупностью акциденций», не бесполезно установить, что понимает Феодор под «акциденцией». Этому термину посвящена в трактате небольшая глава. Здесь говорится: «Акциденцией (*συμβεβηκὸς*) мы называем то, что не является субстанциальным, но обретает бытие в подлежащей сущности, воспринимая и само существование и несуществование в чем-либо». Акциденция бывает «отделимой» и «неотделимой», пример первой — сон и бодрствование, второй — голубоглазость. Понятие «акциденция» обозначает многочисленные действия сущностей и их состояния (или свойства, «страдания» — *πάθη*). Первые иллюстрируются способностью ходить и говорить, а вторые — болезнью и «курносостью» (218, 24–30). В данном определении Феодор явно следует за Аристотелем, но для темы нашего исследования главное то, что «акциденция» определяется как «действие сущностей». Подобная соотнесенность данного термина с «сущностью» органично вписывается в основную структуру воззрений Феодора, намеченную выше.

Христологические выводы из своего определения «лица» Феодор не делает, но о них можно догадаться. Давая это определение, он недаром сопрягает термины *ἐνέργημα* и *ἰδίωμα*, *ἐνέργεια* и *ἰδιότης*. Поскольку каждая

из природ Христа обладает своими собственными свойствами, то она обладает и собственными действиями, как бы «специфичными энергиями», этот вывод вполне соответствует позиции Феодора Раифского, о которой уже говорилось. Как сочетаются эти два рода специфичных действий в единой Ипостаси (Лице) Христа — такой проблемы ни автор философской части, ни Феодор Раифский перед собой не ставили. И если предположить, что они (вернее, «он» — единый автор трактата) жили намного раньше возникновения монофелитства, то подобная проблема не могла стать перед ними в силу исторически обусловленной логики христологических споров. Ясно только одно: ничего еретического в определении «лица» и «ипостаси» у Феодора не содержится. Думается, именно поэтому преп. Иоанн Дамаскин «безоговорочно воспринял» (Б. Пейчев) их как ортодоксальные. Но, собственно говоря, из этих определений он воспринял сравнительно немного. Если сравнить главы о «ипостаси» и «лице» в его «Диалектике»[1] с соответствующими главами «Приуготовления», то можно заметить, что первое определение Иоанна Дамаскина, перекликаясь в некоторых своих положениях с «оросом ипостаси» Феодора, не зависит прямо от последнего. Что касается «лица», то преп. Иоанн Дамаскин заимствует только первую фразу аналогичной главы Феодора; далее тексты обоих произведений отличаются друг от друга. Иоанн Дамаскин приводит пример Архангела Гавриила, беседующего со Святой Богородицей (у Феодора — Архангел Михаил) и т. д. Следует отметить, что текст нашего «Изборника Святослава» в данном плане ближе к определению Иоанна Дамаскина, чем к тексту «Приуготовления». Пока мы ограничимся чистой констатацией, ибо до окончательной подготовки критического

[1] Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. von P.B. Kotter. B., 1965. Bd. 1. S. 108–109.

издания «Изборника» какие-либо выводы из этого факта делать преждевременно.

Однако вернемся к философской части трактата. За определением «лица» следует самая большая глава этой части, посвященная выявлению различий понятий «сущности» («природы») и «ипостаси» («лица»). Исходя из основной задачи нашего исследования, мы не будем подробно анализировать эту главу, фиксируя внимание лишь на тех местах ее, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме. Все свои рассуждения о различии «сущности» и «ипостаси» автор основывает на положении Василия Великого, что данное различие следует мыслить в рамках антитезы «общего» (*τὸ κοινὸν*) и «особенного» (*τό ἴδιον*). Кроме того, далее он цитирует и св. Григория Богослова. Подобная ориентация на каппадокийцев, как отмечалось, является характерной чертой мировоззрения и Феодора Раифского. Сама схема рассуждений строится по принципу противопоставления логического учения «внешних» или «эллинских мудрецов» и «наших богомудрых мужей». Последние, согласно автору, отвергая «обильное шутовство», присущее первым, стремятся добиться понятности своего учения «для многих» (209, 5–7). Данный принцип полностью соответствует положениям, высказанным в конце первой части трактата, и даже наблюдается наличие близких выражений (см. «изящества — *τὰ κομψὰ* — внешних философов»). Говоря о различии «ипостаси» и «сущности», автор философской части замечает: «Еще показательно, что ипостась в силу своей плотности первая постигается нашим знанием, а сущность уже за ипостасью во вторую очередь научает нас относительно самой себя; поэтому посредством ипостаси выносится суждение о сущности» (213, 18–20). Вряд ли стоит большого труда заметить, что тезис о гносеологическом первенстве особенного по отношению к общему, высказанный Феодором Раифским, явно разделяется и автором философской части.

Далее автор говорит: «Сущность сочетается с сущностью, ипостась же не сочетается, но только сополагается с (другой) ипостасью. Сущность, сочетаемая с сущностью, производит единую ипостась; ипостась же, сополагаемая с ипостасью, не производит ни сущности, ни ипостаси, но некое собирательное образование (*περιληπτικὸν τι σύστημα*), как то: народ, хор, толпу, массу, войско и тому подобное» (215, 10–15). В этих словах можно вполне видеть философское обоснование ортодоксальной концепции «ипостасного единения», разделяемой и защищаемой Феодором Раифским. Безусловно, она разделялась и прочими православными богословами его времени, но, во всяком случае, она нисколько не противоречит его христологическим постулатам. Можно только отметить, что глагол *συντίθημαι* используется Феодором для обозначения соединения природ во Христе. После этого автор философской части заявляет: «Сочетаемые реально и действительно (*ἔργῳ καὶ πράγματι*) природы различаются только в мысли, а в действительности и реальности отличаются друг от друга» (215, 20–23). Выше указывалось, что для Феодора Раифского природы Христа прежде всего существуют реально, а затем познаются в акте мышления и что здесь он коренным образом расходится со своими оппонентами-монофизитами, для которых на первом плане стоял мыслительный акт различия природ. Единодушие автора философской части с Феодором Раифским не может не бросаться в глаза. Наконец, анализируя взгляды Феодора, мы оставили без объяснения соотношение термина «особенное» с понятием «природы». Данное объяснение дается в специальной главе философской части, которая гласит: «...особенным называется то, что существует в ком-то, но не составляет сущности его или вообще не воспринимается в сущностной принцип (или определение) его природы, ибо тогда бы говорилось о тождестве свойства (*ἰδιότης*) и особенности (*ἰδίωμα*)».

Затем автор заявляет, что «особенное» подразделяется на четыре вида. Первый, когда особенностью обладает природа, но она не врожденна всем индивидуумам, относящимся к этой природе (например, искусство врачевания и зодчества). Второй, когда особенность свойственна и природе, и индивидуумам, но не во всякое время (например, наступление старческого возраста). Третий, когда особенностью всегда обладают и природа, и индивидуумы, относящиеся к ней, но она присуща и другим. Пример тому — «двуногость», которая свойственна и людям, и некоторым птицам. Четвертый вид — особенности в собственном смысле; они присущи во всякое время и природе, и входящим в эту природу индивидуумам, но не свойственны никому другому — например, способность смеяться и прямо держать тело (217, 30–218, 22). Таким образом, автор философской части тесно соединяет термин «особенное» с понятием «природа». Правда, ранее он говорит, что сущность есть «только общее», а ипостась («индивидуум», «неделимое») есть только «особенное» (208, 22–23), но подобная путаница в терминологии может объясняться, во-первых, глубинной связью обоих понятий, ибо ипостась есть «конкретная сущность» (212, 13), во-вторых, просто непродумыванием до конца своего понятийного аппарата автором и использованием им разнородных традиций и источников. В определении «особенного», например, он склонен разделять ἰδιότης и ἴδίωμα, второй термин отождествляется с ἴδιον, а первый обозначает, в отличие от него, сущностное (субстанциальное) и неотделимое свойство природы. Но чуть ранее он говорит, что «сущность от начала до конца сохраняет свои свойства (ἰδιώματα) неуменьшаемыми и неотделимыми» (214, 3–4). Кстати сказать, и в первой части трактата (194, 9–11) наблюдается смешение этих двух терминов.

Итак, анализ трактата не позволяет согласиться с гипотезой Элерта и модификацией ее у Пейчева, что автором

этого сочинения (или части его), отрывки из которого вошли в «Изборник Святослава», был Феодор Фаранский. Несомненно другое: создателем данного произведения мог быть только один Феодор Раифский — христианский писатель, принадлежавший к ортодоксальному направлению в византийском богословии VI века. Остается, правда, недоумение, возникающее в связи со свидетельством преп. Максима Исповедника. Оно может быть разрешено двояким образом: либо вторая часть трактата в VII веке была известна под именем Феодора Фаранского, либо последний написал сочинение, аналогичное этой части «Приуготовления». Первое предположение маловероятно: Максим Исповедник, известный как один из самых выдающихся византийских богословов и философов, вряд ли был столь близорук, чтобы обнаружить «еретические» положения там, где их нет. Более вероятно второе предположение. Период VI–VII веков в византийском христианстве характеризуется активной логической разработкой философско-богословской терминологии, необходимость которой возникла в связи с христологическими спорами. Писались многочисленные сочинения, посвященные данным проблемам. Некоторые из них только теперь становятся доступными нам благодаря кропотливой работе специалистов, но, наверное, большинство подобного рода сочинений безвозвратно пропали. Возможно, среди последних было и сочинение Феодора Фаранского. Не лишено вероятности, что он, создавая свой труд, использовал и трактат своего тезки и земляка (Фаран и Раифу́ находились на Синае, в непосредственной близости друг от друга). Но здесь приходится строить только догадки, лишенные твердой почвы исторических свидетельств. Ясно только одно: дошедший до нас текст «Приуготовления» не мог принадлежать Феодору Фаранскому. Автором его был Феодор Раифский. Естественно возникает вопрос о датировке произведения, к которому мы и обращаемся напоследок.

5. Проблема датировки трактата

Дата *post quem* устанавливается легко и не вызывает особых сомнений. Феодор говорит, что Север, «ворвавшись» на антиохийскую кафедру, своей «великой силой» поверг в смятение церковный мир. Когда же антиохийцы избавились от него как от человека мятежного, он, «подобно смерчу и урагану», обрушился на александрийцев. Далее повествуется о Юлиане Галикарнасском, «ревностном борце партии евтихиан» и первоначально друге Севера, а также о возникших позднее между ними догматических разногласиях (196, 3–26). Здесь явно сообщается о событиях, развернувшихся после смерти императора Анастасия I. В своей религиозной политике этот император старался быть гибким, но, поскольку в период его царствования наблюдается сильное возрастание монофизитского движения и поскольку сам он лично склонялся на сторону его[1], правление Анастасия характеризуется несомненным преобладанием монофизитства над ортодоксией. Смерть этого императора и приход к власти Юстина I (518 г.) резко изменили ситуацию[2]. С самого начала царствования Юстина религиозной политикой заправлял его племянник Юстиниан, и ряд монофизитских иерархов (в их числе Север и Юлиан) были изгнаны со своих кафедр, хотя эти гонения не коснулись Египта — житницы империи[3]. Именно туда бежали Север и Юлиан, уже в изгнании (523–528 гг.) начавшие полемизировать друг с другом[4].

[1] *Charanis P.* Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Athanasus the First, 491–518. Thessalonike, 1974. P. 40, 48, 63.

[2] *Frend W.H.C.* Op. cit. P. 233–254.

[3] *Vasiliev A.A.* Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge (Mass.), 1959. P. 4.

[4] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. P. 71; *Draguet R.* Op. cit. P. 10–32.

Следовательно, раньше 20-х годов VI века трактат Феодора не мог быть написан.

Сложнее обстоит с датой *ante quem*. В. Элерт и Ф. Дикамп, как уже говорилось, датируют трактат сравнительно поздними годами (580–620), опираясь при этом на одно место самого сочинения. Оно гласит: «По благодати и милости Бога, умиротворившего дела церковные, мы наслаждаемся покоем и безмятежностью вдали от всех ересей, зарывшихся в свои норы» (185, 18–20). Чуть выше в трактате имеется еще одна фраза, содержащая некоторые намеки на конкретно-исторические реалии. В ней говорится, что последователи Евтихия и Диоскора «столь упорно и неусыпно воюют единственную кафолическую и апостольскую Церковь Божию, что и своих чад, не научившихся еще как следует говорить, не посещающих школу и не изучивших алфавита, они побуждают и склоняют к тому, чтобы те могли слушать и говорить относительно почитаемого ими догмата» (185, 8–12). Прежде всего следует остановиться на последней фразе. С первого взгляда представляется, что она указывает на факт организации монофизитства в самостоятельную церковь после разброда и дезорганизации монофизитского движения, который приходится приблизительно на время около 540 года[1]. Возрождение монофизитства связано главным образом с деятельностью Иакова Барадея (Бурдеаны) — своего рода «монофизитского апостола», пользовавшегося среди монофизитов громадным моральным и как бы «харизматическим» авторитетом[2]. Человек необыкновенной физической выносливости, Иаков Барадей в своих постоянных путешествиях возродил в середине VI века разгромленную монофизитскую иерархию,

[1] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. P. 79.

[2] *Bundy D.D.* Jacob Baradeus. The State of Research. A Review of Sources and a New Approach // Le Muséon. 1978. T. 91. P. 79–83.

рукоположив двух патриархов, восемьдесят девять епископов и несколько тысяч священников[1]. Организованная им церковь (яковитская) не была простым продолжением северианского монофизитства, но приобрела качественно новые черты. Существуя в условиях нелегальности (или полулегальности), данная форма монофизитства глубоко укоренилась в народных массах некоторых византийских провинций (особенно в Сирии и Египте)[2]. Вероятно, с этим связана и определенная культурная и политическая переориентация монофизитства, отмечаемая В. Френдом: из «рассадника византинизма» оно превратилось в антивизантийскую силу[3].

Однако фразу Феодора, учитывая тесную церковную связь Синая и Египта, можно соотносить и с другим явлением в истории монофизитства. А именно: с тем течением в нем, которое возникло в 80-х годах V века в Египте и оформилось в самостоятельную секту под названием акефалов (или апосхистов). Процесс становления ее описан в шестой книге «Церковной истории» Псевдо-Захария. «Апосхисты» представляли собой группу монофизитов-экстремистов, отколовшихся от патриарха Петра Монга (также монофизита, но более умеренного) за его признание «Энотикона» и нежелание открыто предавать анафеме Халкидонский Собор и «Томос» папы Льва. Во главе их стояли епископ Антинойский Феодор, архимандрит Андрей, пресвитеры Юлиан и Иоанн и др. «Апосхисты» приобрели значительное влияние в Александрии; во всяком случае, Псевдо-Захарий говорит о собрании их, насчитывающем 30 тысяч человек (из них 10 епископов).

[1] *Wigram W.A.* The Separation of the Monophysites. L., 1923. P. 135.

[2] *Honigman E.* Évêques et évêchés monophysites d'Asie anterieure au VI siècle. Louvain, 1951. P. 155–245.

[3] *Frend W.H.C.* The Monophysites and the Transtiton between the Ancient World and the Middle Ages // Passagio dal mondo antico ad medio evo sa Teodosio a San Gregorio Magno. Roma, 1980. P. 361.

Они произвели немалые смуты в городе, и Петр Монг был вынужден пойти на определенные уступки: предать анафеме Халкидонский Собор, что, правда, не удовлетворило их, выдвинувших требование прервать всякое сообщение с «халкидонитами», которое он поддерживал на основе «Энотикона». На эту уступку Петр не пошел, и большинство апосхистов остались в оппозиции до самой его смерти (489 г.)[1]. Место Петра занял Афанасий, сделавший ряд шагов навстречу акефалам, но эта секта продолжала существовать еще и при императоре Маврикии (582–602 гг.)[2]. Название «акефалы» православными писателями часто употреблялось как синоним монофизитов, и такое употребление можно фиксировать не только в VI, но и в VII веке, примером чему служит «Послание Софрония Иерусалимского к Аркадию Кипрскому»[3]. Возможно, одной из причин этого была тесная связь акефалов с Севером Антиохийским, который всячески поддерживал данную секту[4]. Феодор, говоря о «последователях Евтихия и Диоскора», вполне мог иметь в виду именно акефалов.

Чтобы приступить к первой фразе, необходимо принять во внимание одно обстоятельство: умолчание в трактате об оригенистских спорах и спорах вокруг «Трех глав». Именно этот сильнейший аргумент против поздней датировки сочинения, как указывалось, и выдвинул Мёллер. Элерт пытается нейтрализовать его следующим образом: он, с одной стороны, признает, что Феодор

[1] Die sogenannte Kirchengeschichte des Zachaias Rhetor in deutsche Übersetzung / Hrsg. von K. Ahrens und G. Krüger. Leipzig, 1899. S. 85–92.

[2] *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis le mort de l'empereur Anastase jusqu à réconciliation des églises jacobites (518–616). Paris, 1923. P. 99.

[3] Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre / Ed. par M. Albert et Chr. Schönborn // Patrologia Orientalis. Brepols, 1978. T. 39. Fasc. 2. № 179. P. 48–49.

[4] *Maspero J.* Op. cit. P. 58.

полагает, будто умолчание Феодора объясняется тем, что в конце VI — начале VII века эти споры просто потеряли свою актуальность[1]. Слабость подобного контраргумента очевидна. Заявляя себя решительным сторонником Православия, Феодор просто не мог обойти молчанием те вопросы, по поводу которых специально созывался Вселенский (Пятый) Собор и которые имели непосредственное отношение к теме его произведения. Ереси Мани, Павла Самосатского и т. д. были еще менее актуальны в его время, однако он говорит о них. Странно и то, что, посвящая главу Феодору Мопсуестийскому, он совершенно умалчивает об Иве Эдесском и Феодорите Кирском, — подобное молчание вряд ли объяснимо для православного византийского богослова после 553 года. Для сравнения, например, можно привести сочинение Георгия Монаха («О ересях»), где в специальной главе сопрягаются имена Нестория, Феодора Мопсуестийского, Диодора Тарсского, Павла Самосатского и Фотина Сирмийского. Особая глава здесь посвящается и оригенизму[2]. А сочинение это датируется первой половиной VII века, то есть примерно тем временем, к которому Элерт относит написание «Приуготовления». Можно было бы привести и еще несколько аналогичных примеров. Отсюда вытекает вывод, что трактат Феодора нельзя датировать позднее времени возникновения указанных споров. Данный вывод подтверждается еще и тем, что Феодор совершенно умалчивает также и о тех течениях в монофизитстве, которые возникли после афтартодокетизма. Имеется в виду умолчание о секте агноитов, возникшей около 540 года в Египте, а затем распространившейся и в Палестине. Ее касались и с ней полемизировали почти все ведущие

[1] *Elert W.* Op. cit. S. 206–207.

[2] *Richard M.* Le Traité de George Hiéromoine sur les hérésies // Revue des Études Byzantines. 1970. T. 28. P. 239–269.

христианские писатели того времени: Либерат, свт. Евлогий Александрийский, папа свт. Григорий Двоеслов, Тимофей Пресвитер и т. д.[1] Но совсем необъяснимо отсутствие всяких намеков в трактате на тритеитов, спор вокруг учения которых был главным догматическим спором второй половины VI века[2].

Итак, все эти соображения позволяют датировать трактат только второй четвертью VI века. Можно даже предпринять попытку более точной датировки его. Исходной точкой служит фраза Феодора об умиротворении Церкви, когда все ереси были «загнаны в норы». Вероятно, это замечание следует относить к той фазе религиозной политики Юстиниана, когда он после серии безуспешных дискуссий с монофизитами и попыток склонить их на компромисс решился на активные гонения, которые касались не только Сирии[3], но и Египта, не затронутого «ортодоксальной реакцией» 518 года[4]. Этот поворот в религиозной политике Юстиниана знаменуется Константинопольским Собором 536 года. Другой точкой отсчета служат споры, касающиеся оригенизма и «Трех глав». Расцвет оригенистского движения приходится на 532–536 годы, когда оригенисты приобрели себе много сторонников среди палестинского монашества и пользовались значительным влиянием при дворе Юстиниана (Феодор Аскида и Домитиан). Примерно около 539–540 годов споры вокруг этого течения выходят за пределы Палестины. Антиоригенистская кампания, начатая группой православных монахов и поддержанная

[1] *Lebreton J.* Histoire du dogme de la Trinité des origins au concile de Nicée. Paris, 1927. T. 1. P. 581–586.

[2] *Дьяконов А.П.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 125–131.

[3] *Schwartz E.* Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts. Gesammelte Schriften. B., 1960. Bd. 4. C. 288–289.

[4] *Maspero J.* Op. cit. P. 135f.

некоторыми иерархами, завершилась официальным эдиктом Юстиниана (543 г.), осудившим оригенизм. Но сторонники этого учения не сдавались и ловким отвлекающим маневром выдвинули на первый план вопрос о «Трех главах». В конечном итоге V Вселенский Собор осудил и «Три главы», и оригенизм[1]. Поэтому, вероятнее всего, трактат Феодора Раифского следует датировать концом 30-х или началом 40-х годов VI века. Скорее всего, он написан ближе к 536 году, ибо нотки торжества во фразе о победе Православия предполагают свежесть восприятия событий, связанных с поворотом религиозной политики Юстиниана.

[1] *Diekamp F.* Die originistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster, 1899. S. 37–65; *Perrone L.* La Chiesa di Palestini e le controversie cristologische. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553). Brescia, 1980. P. 203–213.

РАЗДЕЛ III
МОНОФЕЛИТСКИЕ СПОРЫ VII ВЕКА И БОРЬБА ЗА ПРАВОСЛАВИЕ ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ



ИСТОРИЯ МОНОФЕЛИТСКИХ СПОРОВ В ИЗОБРАЖЕНИИ АНАСТАСИЯ СИНАИТА (SERMO III) И ПСЕВДО-АНАСТАСИЯ СИНАИТА (SYNOPSIS DE HAERESIBUS ET SYNODIS 18–26)[1]

Монофелитские споры, являясь последним этапом христологических споров, оказали, как известно, большое влияние на ход развития не только церковной, но и культурной и политической истории Византии. Поэтому в целом они достаточно неплохо изучены и им посвящен ряд исследований[2]. Однако, несмотря на это, многие аспекты данных споров остаются еще неясными. Главная причина здесь — противоречивость источников, которыми мы располагаем. Еще В.В. Болотов замечал, что существуют две версии возникновения монофелитства: официальная и неофициальная. Согласно первой, представленной патриархом Сергием Константинопольским, император Ираклий во время своего персидского похода встретился с главой монофизитов-севериан Павлом Одноглазым, и при этой встрече была неожиданно высказана формула унии «единое действие (или энергия) Христа». Согласно

[1] Публикуется по: Византийский Временник. Т. 50. 1989. С. 93–105.

[2] См. библиографию в ст.: *Rochow I.* Die monoergetischen und monotheletischen Streitigkeiten in der Sicht des Chronisten Theophanes // Klio. 1981. Bd. 63. S. 670.

второй версии, отраженной у преп. Максима Исповедника, уния еще задолго до этого была подготовлена самим патриархом Сергием, установившим контакт с некоторыми православными и монофизитскими патриархами[1]. Можно несколько скорректировать это наблюдение крупнейшего знатока церковной истории: версий не только происхождения монофелитства, но и всей истории этого религиозно-политического движения было не две, а несколько больше. На двух из них нам бы и хотелось заострить внимание.

1. Свидетельство преподобного Анастасия Синаита

В одном антимонофелитском трактате этого автора (*Sermo III*) содержится достаточно обширный экскурс в историю данного движения. По мнению Й. ван Дитена, этот экскурс является важнейшим источником по истории монофелитских споров: сведения «Хронографии» Феофана зависят от него, а автор «Жития Максима Исповедника», в свою очередь, зависит от Феофана. Как считает голландский ученый, «Третье слово» преп. Анастасия Синаита написано около 700 года[2], такой же датировки сочинения придерживается и М. Ришар[3]. Ее же разделяет и К.Х. Утеманн, стараниями которого было подготовлено и увидело свет критическое издание антимонофелитских произведений Анастасия Синаита[4], на которое мы и будем

[1] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Пг., 1918. С. 447–448.

[2] *Dieten J.L., van.* Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610–715). Amsterdam, 1972. S. 180–181.

[3] *Richard M.* Opera minora. Turnhout; Brepols, 1976. № 3. P. 33.

[4] Anastasii Sinaitae Sermones in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas /

ориентироваться (указанный экскурс в данном издании на с. 55–62). Предварительно следует отметить два обстоятельства. Во-первых, «Третье слово» преп. Анастасия Синаита в рукописной традиции дано вкупе с «Двумя словами об устроении человека», и отсюда проистекает его название. Во-вторых, точно фиксировать дату написания этого произведения трудно, но несомненно, что оно было написано в период после 681 и до 701 года (дата смерти автора). Анастасий создал «Третье слово», когда, несмотря на торжество православного дифелитского учения, опасность монофелитства полностью не исчезла и данная ересь, бесспорно, еще имела много своих тайных и явных сторонников. Поскольку Анастасий Синаит был современником описываемых им событий, то его сообщение приобретает большую ценность. Поэтому необходимо обратиться к фактам, передаваемым им.

Согласно преп. Анастасию, император Ираклий во время своей персидской кампании прибыл в Антиохию и здесь встретился с «неким Афанасием, именуемым патриархом ненавистной иерархии яковитов (*τῆς τῶν Ἰακωβιτῶν μυσεραρχίας*)», который был искусен в речах и отличался присущим сирийцам зловредным коварством. И, вступая с ним в беседу относительно веры о двух природах Христа, царь обещал, что если Афанасий поддастся убеждению и признает святой Халкидонский Собор, то он сразу же поставит его патриархом Святой кафолической Церкви. Афанасий же, то ли из лицемерия, то ли по каким-либо другим соображениям, быстро признал Собор, исповедовав две соединенные природы во Христе. И когда это совершилось, он стал вопрошать царя относительно действий и воль, а именно: следует ли их считать двойственными или единичными (*διπλᾶ ἤ μοναδικά*)

Ed. K.-H. Uthemann // Corpus Christianorum. Series Graeca. T. 12. Turnhout; Brepols, 1985. P. CXLVIII–CXLIX.

во Христе? Царь, смущенный новшеством этого вопроса (поскольку он никогда не ставился вплоть до нашего времени), написал свт. Мартину, папе Римскому, и Сергию, епископу Константинопольскому. Папа, в соответствии с преданием святых отцов, сообщил Ираклию, что когда признаются две природы — тварная и нетварная, то совершенно необходимо, чтобы они обладали и своими двумя естественными свойствами, то есть волями и действиями. Ибо если едина воля и едино действие их, то тогда природа — одна, а не две. Так писал св. Мартин. Сергий же Константинопольский, будучи, как говорят, сириец родом и потомок яковитов, направил Ираклию послание, где утверждалось мнение, противоположное суждению Мартина, и исповедовалась единая природная воля и действие во Христе. Царь, получив послания от обоих, склонился к мнению Сергия, и Афанасий радостно и с распростертыми объятиями принял это, поскольку в своем коварстве он понимал, что там, где говорится об одной воле и об одном действии, признается и одна природа.

Далее Анастасий повествует о том, что патриархом (или «папой») в Александрию назначается Кир, который вкупе с Феодором Фаранским образовывает и там «водоцветное единение» (*ὑδροβαφῆ ἕνωσιν*), а скорее, по словам Анастасия, «одну пустоту», оба иерарха подписываются под положением о «едином природном действии во Христе». Все эти маневры церковных политиков «ввергли Халкидонский Собор и кафолическую Церковь в великое бесчестие». Анастасий передает высказывание яковитов в Сирии и феодосиан в Александрии, которые, кичась, заявляли: «Не мы с Халкидоном, а Халкидон с нами вступил в общение, исповедуя единую природу Христа посредством единого действия». Когда Ираклий прознал про это, то он «устыдился» и попал в затруднительное положение: с одной стороны, он не желал упразднять то, что сам затеял, а с другой стороны, не мог перенести

упреков в свой адрес. И тогда Ираклий, «считая, что совершает нечто великое», издал так называемый эдикт (*τὸ λεγόμενον ἔκθεσιν*), запрещающий исповедовать во Христе одно или два действия. Узнав о нем, сторонники Севера в харчевнях и банях стали насмехаться над кафолической Церковью, говоря: «Халкидониты, недавно мыслящие по-несториански, протрезвели и обратились к истине; соединившись с нами посредством [учения] о едином действии, [они пришли к учению о] единой природе Христа. Ныне же, признав последнее правильным, отказались от обоих — то есть не исповедуют ни одного, ни два [действия] во Христе».

Далее Анастасий Синаит сообщает о созыве в Риме в 649 году святым папой Мартином Собора, который провозгласил «два нераздельных свойства Христа, то есть Божественные и человеческие воли и действия Его». Затем, кратко упомянув о кончине Ираклия и ссылке папы Мартина, автор переходит к описанию нашествия арабов, которых он, используя библейский образ, сравнивает с «пустынным Амаликом». Живописав несколькими штрихами поражения византийских войск, захват областей и городов, преп. Анастасий замечает, что все это не дошло до сознания «правителей и владык ромеев. Но, послав за светочами Римского Собора, они отрезали им языки и руки. За них возмездие Божие обрушилось на нас: последовало полное уничтожение ромейского войска и флота в Малой Финикии, которое вновь привело к разорению всего христианского люда и опустошению областей. И это не прекратилось до тех пор, пока гонитель Мартина не погиб от меча в Сицилии. Сын его, Константин Благочестивый, посредством Вселенского Собора соединил Святые церкви, исповедовав, в согласии со святыми отцами, Божественные и человеческие воли и действия во Христе». По мнению Анастасия, данный Собор «прекратил погибель нашего народа, меч врагов направил

друг против друга, дал отдохновение областям, море соделал благоприятствующим плаванию, воспрепятствовал уводу в плен и всей Ромейской державе даровал отнюдь не кратковременную передышку, утешение и мир». Свой экскурс в историю монофелитских споров автор заключает так: «Но безумцы, бродя во мраке, не познали и не восприняли всего этого. Они, насмехаясь над нами в харчевнях и банях перед девчонками и блудницами, заявляют, будто мы, говоря о двух волях во Христе, утверждаем одну волю добрую, а другую — злую, одну — Божественную, а другую — диавольскую». Вслед за тем преп. Анастасий переходит уже к догматической полемике против своих оппонентов, которая в данной работе затронута не будет.

Прежде всего, что бросается в глаза в сообщении преп. Анастасия, это совершенное умолчание о предыстории и первоначальном этапе монофелитских споров. Ираклий сталкивается с монофелитским учением как с неким неслыханным новшеством и предстает у Анастасия в качестве жертвы хитрости и коварства «сирийцев» (Афанасия и Сергия), в чем нельзя не увидеть определенного апологетического намерения автора и его стремления както выгородить императора и снять с него значительную долю ответственности за проведение унициальной политики. Однако известно, что Ираклий при своем воцарении сразу же издал эдикт о вере (610), который хотя и звучал в целом православно, но был проникнут духом примирения с монофизитами[1]. Примерно с того же времени планы унии стали созревать и у патриарха Сергия, который стал ее душой и активно проводил в жизнь[2]. Начиная примерно с 617 года, он вступил в переписку с некоторыми православными и монофизитскими иерархами (Георгием

[1] Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Ed. par A. Fliche et V. Martin. T. 5. Paris, 1938. P. 86.

[2] *Every G.* The Byzantine Patriarchate 451–1204. L., 1962. P. 60.

Арсасом, Феодором Фаранским, Павлом Одноглазым, Киром Фасидским), подготавливая задуманное им «воссоединение Церквей»[1]. Анастасий Синаит обходит молчанием также и переговоры Ираклия с Киром в Лазике (626 г.) и его попытки склонить на сторону унии армянских епископов. Свое повествование он начинает сразу с прибытия Ираклия в Антиохию и вступления в переговоры с тамошним монофизитским патриархом Афанасием Гаммалой. Сирийские источники локализуют эти переговоры в Иераполе и указывают, что на встречу с Ираклием прибыло вместе с Афанасием еще 12 монофизитских епископов. Согласно данным источникам, переговоры окончились провалом, ибо монофизитская сторона не пошла ни на какие уступки. Встреча Ираклия с лидерами сирийских монофизитов состоялась, вероятно, в 629 или 630 году (во всяком случае, до смерти Афанасия Гаммалы, последовавшей 26 июля 631 года)[2]. Расхождение сирийских (а также греческих) источников со сведениями Анастасия относительно места переговоров может объясняться как неточной информированностью самого преп. Анастасия, так и тем, что встреча Ираклия с сирийскими монофизитами состоялась не единожды, а дважды: и в Иераполе, и в Антиохии. Что касается результатов переговоров, то здесь большего доверия заслуживает Анастасий Синаит; о том, что уния в Сирии имела некоторый успех, говорит факт отсутствия на Антиохийской кафедре православного патриарха в период 609–639 годов, а также то, что позднее Сирия была главным оплотом монофелитства.

В сообщении Анастасия Синаита привлекает внимание и еще один момент: он ни слова не говорит о папе

[1] *Murphy F.X., Scherwood P.* Constantinople II et Constantinople III. Paris, 1973. P. 140–142.

[2] Histoire de l'Église. P. 115–116; *Murphy F.X., Schrsood P.* Op. cit. P. 148–149.

Гонории и его переходе на сторону монофелитов. Более того, он подменяет личность Гонория фигурой св. Мартина, ставшего папой значительно позднее (649 г.). То, что Сергий Константинопольский заручился поддержкой римского престола в лице папы Гонория, было большим успехом его унициальной политики. Каковы причины присоединения Гонория к монофелитству: был ли он, как и большинство западных богословов, заинтересован главным образом проблемами этического характера (вопросом о предопределении, свободе воли и т. д.)[1] и поэтому считал проблему «действий» и «воль» во Христе ненужным «метафизическим ухищрением» или же преследовал какие-нибудь свои политические цели — в данном случае это для нас не столь важно[2]. Важен сам факт его согласия на унию, о чем Анастасий Синаит вряд ли мог не знать. Поэтому умолчание преп. Анастасия о Гонории вряд ли случайно.

Немаловажным представляется еще и то, что наш автор не упоминает и о двух других крупных фигурах, только уже лидеров антимонофелитского движения: свт. Софронии Иерусалимском и преп. Максиме Исповеднике. Что касается первого, то молчание Анастасия представляется прямо-таки парадоксальным, ибо на VI Вселенском Соборе имя Софрония фигурировало в числе первых, безупречных по своему православию «отцов», а его «Соборное послание» было одним из основных документов, легших в основу вероопределений этого Собора. Несколько сложнее обстоит дело с преп. Максимом Исповедником. Во-первых, преп. Анастасий Синаит глухо намекает

[1] *Every G.* Op. cit. P. 61.

[2] Вопрос о Гонории активно обсуждался в Средние века и обсуждается еще поныне. См.: *Kreuzer G.* Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart, 1975; *Schönborn Chr., von.* 681–1981: Ein vergessenes Konzilsjubilaum — eine versaumte ökumenische Chance // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1982. Bd. 29. S. 163–164.

на него и двух его учеников, говоря о пострадавших «светочах Римского Собора» (т. е. Латеранского Собора). Во-вторых, имя Максима Исповедника ни разу не упоминается и в деяниях VI Вселенского Собора. Этот странный факт привлекал внимание исследователей[1], но адекватного объяснения ему не давалось.

И действительно, его очень сложно объяснить. Ведь преп. Максим Исповедник был не только крупнейшей богословско-философской величиной в истории ранневизантийской культуры, но после смерти свт. Софрония в 639 году он выдвигается на первую линию борьбы с монофелитством[2]. В своих многочисленных полемических сочинениях он наиболее полно развивает и обосновывает ортодоксальное дифелитское учение. Сверх того, Максим Исповедник становится тем центром, вокруг которого группируются сторонники Православия (кстати сказать, не очень многочисленные), и он во многом определяет позицию папы Мартина и вероопределения Латеранского Собора. И вдруг такая выдающаяся личность не удостаивается даже упоминания на Соборе, знаменующем торжество его идей! Наиболее вероятным объяснением подобного странного факта нам представляется следующее: Максим Исповедник был простым монахом (даже не игуменом или архимандритом) и, тем не менее, своей непреклонной стойкостью и преданностью делу Православия снискал себе огромный авторитет. На VI Вселенском Соборе же большинство участников составляли те епископы, которые в самом недавнем прошлом примыкали к унии. Поэтому стойкость и мужество Максима Исповедника были не просто сучком, а бревном в глазах

[1] См., например: *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1988. С. 199.

[2] *Garrigues J.M.* Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. Paris, 1976. P. 54–55.

этих епископов, тем более что он был не ровня им (как папа Мартин и патриарх Софроний), а всего лишь монах.

Такое отношение к Максиму Исповеднику, видимо, сохранялось в официальных кругах Константинопольской церкви на протяжении лишь одного или двух десятилетий после VI Вселенского Собора, то есть до тех пор, пока епископы, присутствующие на нем, продолжали иметь власть и силу. И этим, думается, объясняется лишь глухой намек на личность преп. Максима у Анастасия Синаита, в общем отражающего официальную версию истории монофелитских споров. Но требует объяснения еще и умолчание этого автора о свт. Софронии Иерусалимском. Нам представляется вероятным, что все три факта умолчания (о Гонории, св. Софронии и преп. Максиме) как-то взаимосвязаны между собой и эта взаимосвязь на первый план выдвигает Рим (в лице папы Мартина), как основной оплот ортодоксии. Подобная «проримская» тенденция (конечно, гипотетическая) преп. Анастасия Синаита, в свою очередь, трудно объяснима. Являлась ли она следствием его личных симпатий или отражала какую-то общую тенденцию некоторых византийских церковных кругов, пока этот вопрос следует оставить открытым.

Если же рассматривать экскурс в историю монофелитства у Анастасия в целом, то он, несмотря на свою схематичность и ряд неточностей, предоставляет в распоряжение византинистов достаточно богатый материал. Свидетельство преп. Анастасия производит впечатление записи событий неплохо осведомленным современником. Оно сохраняет живой колорит той эпохи, и, например, реакция монофизитов на унию доносит до нас, вероятно, подлинные голоса византийцев VII века. Многие оценки и суждения Анастасия верны и метки; в частности, его скептический подход к «Эктесису» 638 года (или «эдикту») вполне совпадает с таким же подходом к документу

со стороны современных исследователей[1] (хотя автор и не говорит о том, что «Эктесис», запрещая споры о «действиях», выдвинул тезис об «одной воле» во Христе, — возможно, Анастасий путает его с «Типосом» 648 года). Однако при всех своих достоинствах (а тем более недостатках) данный источник должен дополняться другими и сравниваться с ними, чтобы можно было восстановить картину VII века с достаточной полнотой и объективностью. Поэтому необходимо обратиться еще к одному источнику, в котором монофелитские споры изображаются с несколько иной точки зрения.

2. Свидетельство Псевдо-Анастасия Синаита

Критическое издание небольшого сочинения «О ересях и соборах» осуществил недавно опять же К.Х. Утеманн[2]. В своем предисловии к нему немецкий исследователь приходит к выводу, что данное сочинение, принадлежавшее анонимному автору, датируется примерно 687–692 годами. Другими словами, оно примерно одновременно с «Третьим словом» Анастасия Синаита, и, как и в случае с последним, мы имеем дело со свидетельством современника описываемых событий. Сообщение о монофелитских спорах начинается здесь с краткого упоминания в 17-й главе о VI Вселенском Соборе. В качестве ведущих иерархов Собора автор называет патриархов

[1] Г. Острогорский определяет «Эктесис» как «ein Schlag ins Wasser». См.: *Ostrogorsky G.* Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1975. S. 77; рус. пер.: *Острогорский Георгий.* История Византийской Империи. М., 2011. С. 160.

[2] *Uthemann K.-H.* Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene *Synopsis de haeresibus et synodis* // Annuarium Historiae Conciliourm. 1982. Bd. 14. S. 58–94.

Георгия Константинопольского и Феофана Антиохийского (последний был рукоположен самим Собором вместо низложенного Макария). Александрийский и Иерусалимский патриархи отсутствовали, ибо их епархии были захвачены «агарянами»; на Соборе от этих кафедр (так же как и от Римской) присутствовали апокрисиарии.

В следующей главе автор говорит, что причина созыва Собора была такова: во времена царя Ираклия появился некий Кир, перемещенный с Фасидской на Александрийскую кафедру, который, прибыв в Египет, пытался соединить с православными «ересь акефалов», а на самом деле сам впал в ересь. Но поскольку в своем «устроении заранее установленных догматов» он встретил сопротивление Софрония, «тогда принадлежащего к монашескому чину, а позднее предстоятеля Иерусалимского», то Кир вынужден был позвать его к себе и молить вступить в «догматический союз» (*συμμαχίαν δογματικώτατον*). Свт. Софроний, которого Псевдо-Анастасий характеризует как человека «искусного в вещах Божественных» и «мужа миролюбивого», сначала отказался. Но затем, когда к просьбе Кира присоединились «лучшие люди из александрийского клира и граждан» (он удостоился девятнадцати посланий от них), все же отправился в Александрию.

Оказавшись там, Софроний с честью разрешил все спорные вопросы противоборствующих сторон, «воздвигнув памятник победы божественной кафолической Церкви». Кир же, «желая присвоить себе славу соединения, тайком зачитал акефалам некие унинональные главы (*κεφάλαιά τινα ἑνωτικὰ*), в которых он учил о едином богомужнем действии в двух природах Христа, приводя [в свою пользу] свидетельство святого Дионисия». Реакцией на это было заявление Софрония, что подобное учение не соответствует «православным догматам». Но поскольку Кир стал ссылаться на Сергия Константинопольского, который, как говорит автор, «дал обещание, что будет следовать

за Киром, даже если он признает и пять, и десять действий во Христе», то Софроний предпринял путешествие в «Византий». На первых порах свт. Софроний был дружелюбно принят столичным патриархом, который благожелательно выслушал его и «весьма хвалил за правомыслие». Однако позднее, получив «обильные подарки» от Кира, Сергий склонился уже на его сторону. Софронию пришлось вернуться в Иерусалим, где он «получил кафедру Иакова», то есть стал патриархом. Далее Псевдо-Анастасий упоминает о его «Соборном послании», противники которого «произвели в то время немалую смуту на земле». К ним (то есть к монофелитам) присоединился и папа Гонорий, «разумеется, по некоему домостроительству» (*δι' οἰκονομίαν τινὰ δῆθεν*). Он хотел заставить замолчать и успокоить обе противоборствующие стороны, приведя их к соглашению. Поэтому Гонорием был выдвинут тезис о том, что «не следует догматствовать ни об одной, ни о двух волях и действиях во Христе». Среди лидеров монофелитов Псевдо-Анастасий упоминает и о Феодоре Фаранском, который вступил в борьбу за учение Кира.

Далее автор говорит: «...а когда повсюду Церковь разделилась, между иереями царило разногласие, и все это продолжалось в течение 46 лет, тогда оказалось необходимым созвать святой Собор». Но Псевдо-Анастасий вновь возвращается вспять и начинает повествовать о папе Мартине, который, видя многих неправомыслящих и распространяющих «это новое нечестие», созвал поместный (*τοπικὴν*) Собор и подверг анафеме «зачинщиков новых догматов». Результатом этого был «насильственный увод» папы из Рима и его ссылка, в которой он, «выдержав борьбу за венец бессмертия, обрел славную и знаменитую кончину». Затем автор замечает, что «соперником» Мартина в ревности по вере был Максим, принадлежащий к «монашескому чину», муж «сведущий и деятельнейший». Он вместе с двумя своими учениками (оба по имени

Анастасий) также приводится в «Византий», где они разделяют участь Мартина. «Нечестивцы» пускали в ход все средства — страх, лесть, обещания, чтобы привлечь Максима Исповедника на свою сторону. Но все усилия сторонников унии «разбились, словно волны о камень» о твердость преп. Максима. Тогда они отсекли ему язык, кисть руки, и «так изувеченного подвижника, еще заливающегося кровью и нуждающегося в уходе, отправили в Лазику. Обоих же учеников изгнали в другое место; одного, в сане пресвитера, покарали так же, как учителя, а другого подвергли тягчайшим истязаниям».

Переходя непосредственно к событиям, связанным с VI Вселенским Собором, автор упоминает о воцарении «нового Константина», пославшего папе Домну сакру с повелением отправить своих представителей на этот Собор. Но Домн «отошел от дел человеческих», и новым папой стал Агафон. Он, собрав подвластных ему епископов (числом 124), послал к «боголюбезному царю» трех епископов от этого Собора и пять монахов от своего и равеннского клира. Затем Псевдо-Анастасий говорит о самом VI Вселенском Соборе, цитирует обширную выдержку из его «ороса» и перечисляет имена лиц, осужденных им. Заканчивает свое сочинение автор сообщением о смерти Константина IV (воздавая ему обильные хвалы) и воцарении Юстиниана II, созвавшего еще один Собор (около 130 епископов), подтвердивший вновь «правые догматы»[1].

Таково свидетельство об истории монофелитских споров Псевдо-Анастасия. Даже при самом беглом сравнении с предыдущим сообщением создается впечатление, что мы имеем дело с более информированным автором, чем преп. Анастасий Синаит. Сразу же бросается

[1] В своем примечании К.Х. Утеманн указывает, что речь здесь идет не о «пятошестом» (Трулльском) Соборе 691–692 годов, но о другом, состоявшемся чуть ранее, 17.02.687. См.: *Uthemann K.-H.* Op. cit. C. 68–69.

в глаза, что Псевдо-Анастасий весьма хорошо осведомлен о том, как развивались события в палестинском и египетском регионах. Поэтому, думается, не лишено оснований предположение, что автор был синайским монахом (хотя, возможно, впоследствии и эмигрировавшим), ибо само географическое положение Синая способствовало его теснейшей церковной связи и с Палестиной, и с Египтом[1].

Свое повествование Псевдо-Анастасий начинает с прибытия Кира в Египет (631 г.). Личность сама по себе примечательная, Кир, еще будучи епископом Фасидским, завоевал расположение Ираклия. Вследствие этого он прибыл в Египет не просто как церковный иерарх, но был вдобавок наделен широкими гражданскими и военными полномочиями. Позднее он впал в немилость, был отозван, предан суду и подвергнут публичному телесному наказанию. После смерти Ираклия, однако, он вновь вернул расположение константинопольских властей, возвратился в Египет и вскоре сдал его арабам[2]. Став Александрийским патриархом (монофизитский патриарх, копт Вениамин, сразу же бежал из города), Кир немедленно приступил к осуществлению унии, проводя политику византийского правительства.

Здесь следует скорректировать описание Псевдо-Анастасия, представляющего Сергия игрушкой в руках Кира; соотношение было скорее обратное. Однако дело продвигалось достаточно медленно, и лишь в 633 году оно увенчалось некоторым успехом: 3 сентября унинальный документ был публично зачитан с амвона патриаршей церкви в Александрии, после чего свершилась общая с монофизитами литургия[3]. Поэтому, естественно, о «тайном

[1] *Elert W.* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. B., 1957. S. 194–195.

[2] *Болотов В.В.* К истории императора Ираклия // Византийский Временник. 1907. Т. 14. С. 68–73, 98–99; *Ostrogorsky G.* Op. cit. S. 81–82.

[3] *Murphy F.X., Scherwood P.* Op. cit. P. 149–150.

прочтении» этого документа не могло быть речи. Псевдо-Анастасий, передавая достаточно точно факты, дает им, конечно, свою интерпретацию. Правда, иногда он допускает и некоторую перестановку фактов: Софроний прибыл в Александрию уже после того, как Кир заключил унию с частью египетских монофизитов[1]. Несомненно, что другая часть их стояла в оппозиции к этому ставленнику Константинополя, и особенно сильна была она со стороны коптов, прозвавших Кира «кавказцем»[2].

Описание приезда Софрония в столицу вполне соответствует исторической истине. Несколькими, но очень яркими штрихами Псевдо-Анастасий набрасывает портрет патриарха Сергия, богослова неважного, но политика, без сомнения, выдающегося[3]. Привлечение им на сторону монофелитства папы Гонория, в чем он явно «обыграл» свт. Софрония как политик, явно свидетельствует об этом. Весьма примечательна оценка Псевдо-Анастасием позиции Гонория: он присоединяется к унии «по некоему домостроительству». Необходимо напомнить, что термин *οἰκονομία* имел в византийском христианстве, помимо своего христологического и сотериологического значения, еще и значение временного («ввиду немощи людей») послабления в церковных канонах и правилах, а также применялся по отношению к управлению церквами[4]. В близком к последнему значению и употребляет данный термин наш автор: его выражение можно было бы перевести так: «[Гонорий вступил в союз с Сергием] исходя из соображений высокой церковной политики». Псевдо-Анастасий ни слова

[1] *Schönborn Chr., von.* Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972. P. 79–81.

[2] *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972. P. 349–351.

[3] *Dieten J.L., van.* Op. cit. S. 1–56.

[4] *Доброклонский А.П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Т. 1. Одесса, 1913. С. 19.

не говорит о том, что Гонорий если не первым, то одним из первых выдвинул на передний план учение о «единой воле» (собственно монофелитство) вместо прежнего учения о «едином действии» (моноэнергизм) и тем самым как бы открыл второй этап монофелитских споров. Более того, характеризуя позицию Гонория в духе позднейшего «Типоса» (648 г.), запрещающего всякие споры о «волях» и «действиях», автор значительно отступает от исторической правды. Поэтому в оценке Гонория у Псевдо-Анастасия нельзя не уловить тенденции к оправданию папы, пусть даже и частичному.

Хотя протест Софрония Иерусалимского и не остался без последствий и патриарх Сергий вынужден несколько модифицировать монофелитскую концепцию[1], тем не менее положение нового Иерусалимского патриарха было очень тяжелым. Константинопольская, Александрийская и Римская кафедры были заняты поборниками унии, а в Антиохии отсутствовал вообще православный патриарх. Расстановка сил складывалась явно не в пользу Софрония и немногих приверженцев Православия. Его надежда на Аркадия Кипрского, хотя и православного по своим убеждениям, но склонного к компромиссам по политическим соображениям[2], не оправдалась, и Софроний до самой своей кончины оказался одиноким

[1] О чем свидетельствует его «Псефос» (634). О данном документе см.: *Murphy F.X., Scherwood P.* Op. cit. P. 152–153; *Léthel F.M.* Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumiere par Saint Maxime le Confesseur. Paris, 1979. P. 26–47.

[2] См. предисловие к изданию сирийского текста послания Софрония к Аркадию Кипрскому: Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre / Ed. par M. Albert et Chr. Schönborn // Patrologia orientalis. T. 39. Fasc. 2. Brepols, 1978. № 179. P. 5–20; *Garrigues J.M.* La Personne composée du Christ d'après Saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste. 1974. T. 74. P. 185–187.

среди высших церковных иерархов. То, что Псевдо-Анастасий от свт. Софрония переходит к повествованию о святом папе Мартине и преп. Максиме Исповеднике, ясно говорит о его верном понимании логики исторических событий — центр сопротивления монофелитству перемещается на латинский Запад. Также адекватны и факты, сообщаемые им относительно двух ведущих фигур этого сопротивления. Весьма примечательно, что автор уделяет большое место в своем рассказе личности Максима Исповедника. Возможно, это подтверждает наше предположение, что сочинение «О ересях и соборах» принадлежит какому-то синайскому монаху: находясь вне сферы прямого влияния византийской иерархии, Псевдо-Анастасий мог позволить себе быть свободным в своих оценках и суждениях.

Следовательно, можно прийти к выводу, что оба приведенных свидетельства, касающиеся истории монофелитских споров, взаимодополняют друг друга. Из них большую ценность как источник имеет свидетельство Псевдо-Анастасия, хотя, естественно, нельзя пренебрегать и данными, приводимыми Анастасием Синаитом. Эти два источника, конечно, не дают нам полной картины указанных споров, набрасывая лишь контуры ее, иногда достаточно расплывчатые. Безусловно, вся панорама истории идейно-политической борьбы в Византии VII века может быть восстановлена лишь при привлечении всего сложного и обильного комплекса источников — не только греческих, но и армянских, сирийских, латинских и арабских. Однако в данной работе и не ставится подобная сверхзадача. Но, чтобы хоть немного приблизиться к такой идеальной цели, нелишним, на наш взгляд, является привлечение еще двух источников (пусть даже в самом кратком и беглом обзоре): «Хронографии» Феофана Исповедника и «Жития Максима Исповедника».

3. Сравнение с «Хронографией» Феофана Исповедника и «Житием Максима Исповедника»

Недавняя монография И.С. Чичурова, посвященная первому автору[1], избавляет нас от труда делать преамбулу и характеризовать этот источник. Для нас важно следующее наблюдение И.С. Чичурова: там, где Феофан выступает как компилятор, для него характерны направленность отбора источников: тенденциозность преломления почерпнутого в них материала, константинопольский партикуляризм и стилистическая избирательность[2]. Все эти черты (особенно две первые) немаловажны для оценки освещения Феофаном истории монофелитских споров. Кроме того, другая (уже упоминавшаяся) работа, исследовательницы из ГДР И. Роков, представляющая собой детальный анализ изображения этих споров в сочинении Феофана, позволяет воспользоваться плодами данного анализа и поэтому быть кратким. Кстати сказать, И. Роков также касается вопроса о тенденциозности Феофана и считает, что оценка им отдельных императоров восходит к источникам, которыми пользовался хронист, а не к нему самому. Для Феофана, по ее мнению, характерно отсутствие исторической критики и какой-либо самостоятельной концепции в изображении отдельных событий. Сведения Феофана о монофелитских спорах разбросаны во многих местах его «Хроники», поэтому И. Роков дает суммарную сводку их, на которую мы и будем ориентироваться[3].

[1] *Чичуров И.С.* Место «Хронографии» Феофана в ранневизантийской историографической традиции (IV — начало IX в.) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1981 год. М., 1983. С. 5–146.

[2] Там же. С. 63.

[3] *Rochow I.* Op. cit. S. 672–675.

Как и Анастасий Синаит, Феофан считает, что монофелитское учение возникло по инициативе монофизитского патриарха Афанасия; это учение подтвердили Сергий Константинопольский и Кир Фасидский. Ираклий написал о нем папе Иоанну IV, но тот не признал монофелитства. Кир, став Александрийским патриархом, соединился с Феодором Фаранским и начал проводить в жизнь унию, но новое учение вызвало лишь насмешки монофизитов. Против него восстал и Софроний Иерусалимский, направивший «Соборное послание Сергию и папе Иоанну». Ираклий издает «эдикт» (то есть «Эктесис»), который опять вызвал насмешки со стороны монофизитов. После смерти Сергия Константинопольским патриархом стал Пирр, также сторонник монофелитства. Однако по кончине Ираклия он впал в немилость, и Константинопольскую кафедру занял Павел II (монофелит). Феофан упоминает о созыве папой Иоанном IV Собора, осудившего монофелитство, а также о других подобных поместных соборах на Западе. Достаточно подробно он описывает судьбу экспатриарха Пирра — его прибытие в Африку, переход в Православие под воздействием Максима Исповедника, новое отпадение в монофелитство и возвращение на Константинопольскую кафедру. Далее хронист сообщает о состоявшемся при папе Мартине Латеранском Соборе, известной судьбе папы и Максима Исповедника при Константе II, который преследовал многих православных, за что и понес заслуженную кару. Феофан говорит также о VI Вселенском Соборе, затем о непродолжительном возрождении монофелитства при Филиппике. Наконец, он упоминает, что в 742 году мелкитский Александрийский патриарх Косьма I отказался от монофелитства, со времен Кира получившего распространение в Египте, и вернулся в Православие.

Оценивая это сообщение Феофана, И. Роков отмечает, что им упоминаются основные события монофелитских споров, хотя в ряде частностей он и допускает ошибки.

В изображении монофелитства хронист явно тенденциозен, не углубляясь при этом в богословскую тематику. Немецкая исследовательница предпринимает попытку идентифицировать возможные источники Феофана (среди них упоминается и экскурс Анастасия Синаита), указывая, что это, однако, не всегда возможно. Общий вывод ее таков: изображение монофелитских споров у Феофана несамостоятельно — он явно заимствует из своих источников не только общую тенденцию, но и большинство частностей. Поэтому его свидетельство имеет небольшую ценность в качестве исторического источника; значение Феофана в том, что он отражает живую традицию начала IX века, и, кроме того, во влиянии на всю последующую средневековую историографическую традицию, поскольку «Хроника» Феофана получила широкое распространение не только в Византии, но и на латинском Западе[1].

Оценка Феофана у И. Роков достаточно сурова, но, думается, не совсем справедлива. Во-первых, ввиду того, что многие источники хрониста не дошли до нас, факты, сообщаемые им, приобретают немалое значение (например, сведение об обращении в Православие Косьмы I). Во-вторых, нельзя лишать Феофана своеобразного и индивидуального подхода к изображаемым событиям — это хорошо показал в своей монографии И.С. Чичуров. В частности, если сравнить Феофана с Анастасием Синаитом, то у хрониста отсутствует явная тенденция к выгораживанию Ираклия, а, наоборот, подчеркивается отступление императора от Православия[2]. В отличие от Анастасия, Феофан совсем не склонен умалчивать о роли и значении Софрония Иерусалимского и Максима Исповедника — и подобных черт различия можно привести еще достаточно много. Поэтому для восстановления картины

[1] *Rochow I.* Op. cit. S. 675–681.

[2] *Чичуров И.С.* Указ. соч. С. 117–118.

монофелитских споров без «Хронографии» Феофана трудно обойтись.

Обращаясь к «Житию Максима Исповедника», сразу же заметим, что в силу своего сложного характера и богатства содержания данное произведение требует специального монографического исследования[1]. Ставя перед собой весьма скромные задачи, мы ограничимся беглым обзором истории монофелитских споров, наметив самые общие черты и специфику отражения их в этом источнике. Прекрасный перевод (а частично и издание) «Жития» М.Д. Муретовым[2] значительно облегчает подобную задачу. Русский ученый выделяет три основные греческие версии «Жития»: первая и древнейшая (А) и представлена московской рукописью 1022 года, вторая (В) представлена также московской рукописью XII–XIII веков и третья (С), самая поздняя, издана Ф. Комбефи и перепечатана в «Патрологии» Миня. Обратимся к изложению событий в первой версии.

Согласно ей Ираклий, после великой и славной победы над персами, «чудесного освобождения Иерусалима и патриарха Захария и восстановления на свое место честнаго и животворящего Древа (Креста)», возгордившись в сердце своем, «подобно Езекии, но не покаявшись, как он», впал «в величайшую ошибку, которая по сравнению с соделанным персами против христиан была гораздо хуже и пагубнее тем, что те причиняли гибель телу, а эта — душе». Далее следует описание встречи Ираклия

[1] К.Х. Утеманн (*Uthemann K.-H.* Op. cit. S. 70) ссылается на подобное исследование — диссертацию католического ученого Р. Браке, защищенную в Лувенском университете в 1980 году, но она нам, к сожалению, недоступна.

[2] Творения святаго отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1: Житие преподобного Максима и служба ему / Пер., изд. и примеч. проф. М.Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915. Интересующие нас факты содержатся в основном на с. 14–48.

с Афанасием Гаммалой, аналогичное сюжету Анастасия Синаита, с той только разницей, что место встречи локализуется в Иераполе. Поставленный в тупик вопросом монофизитского патриарха о «волях» и «действиях», царь пишет Сергию Константинопольскому и Киру Фасидскому (отличие от Анастасия Синаита). Убежденный обоими епископами в правоте монофелитского учения, Ираклий обращается теперь уже к папе Иоанну (ср. с Феофаном; и опять отличие от Анастасия), который подверг отлучению «таковую их ересь». Затем говорится о Софронии Иерусалимском, созвавшем поместный Собор, осудивший монофелитское учение.

Следующее за тем повествование относительно издания Ираклием «Эктесиса» практически тождественно свидетельству Анастасия Синаита. После краткого экскурса в династическую чехарду, последовавшую за смертью Ираклия и повлекшую также смену столичных патриархов, автор переходит к биографии преп. Максима Исповедника. Он, «видя, как царствующий город и подчиненные ему области охватываются ересью, и узнав, что только старейший из городов Рим чист от такой еретической мерзости... приходит сюда». Здесь Максим (совместно с папами Иоанном и Феодором) развивает активную деятельность по укреплению Православия; затем, удалившись в Африку, он «убеждает соединиться с кафолической Церковью опального Пирра», который, однако, «снова, как пес, возвратился к своей блевотине» (ср. 2 Пет. 2, 22). Когда папой стал Мартин, Максим Исповедник «возбудил рвение» в нем, результатом чего был созыв Латеранского Собора. В отличие от других редакций описаний событий, версия А заканчивается повествованием об осуждении и ссылке папы Мартина при Константе II и о приезде Максима Исповедника в Константинополь.

Поскольку специфика версии В касается главным образом частных деталей жизни Максима Исповедника и отличается обзором его литературной деятельности,

обратимся к версии С. В ней указывается, что первоначально Ираклий и его двор «держались православной веры», но когда император после победы над персами «отступил от православного догмата, тогда вместе с ним начали отступать и Церкви, и немалая часть народа перешла на противную сторону». Все тот же Афанасий называется «виновником перемены царя», который «по своей простоватости и легкомысленности... запятнал себя неправомыслием». Дальнейшие события излагаются примерно так же, как и в первой версии, только более пространно и с изменением ряда деталей. Большое внимание автор уделяет Египту, где Кир, «сговорившись с Феодором, епископом Фаранским, который и сам сильно сочувствовал монофелитам, составляет уже вместе с ним так называемое водоцветное единение».

Примечательно, что здесь употребляется выражение *ὑγροβαφῆ ἕνωσιν*, фигурирующее у Анастасия Синаита и Феофана, но отсутствующее в первой версии. Причем дается обширное толкование его: «...выражение это, полагаю, указывает на линючую и водянистую окраску, как бы смешанную и трудноразличимую, не сохраняющую чисто ни одного из двух цветов, чтобы им было можно, по их же желанию, смешивать, сливать и перетолковывать учение о действии». Более подробно говорится и о Софронии Иерусалимском, пославшем свое «соборное определение» папе Иоанну, а также Сергию и Киру. Узнав о нем, «слабоумный Ираклий впал в страх и смущение». Он «отступает от тех и других, то есть от проповедующих как два действия, так и одно», и издает под внушением «презренного Сергия» так называемый эдикт. События после смерти Ираклия и Сергия излагаются идентично первой версии, только разбавляются пышноватой риторикой. Личность Максима Исповедника оттеняется ярче и контрастнее: по пути в Рим он в Африке имел продолжительные беседы с тамошними епископами. Они хотя

и «превосходили его своим саном, но мудростью и разумом уступали и были ниже... Поэтому они соглашались со словами его и беспрекословно повиновались всем его наставлениям и советам, заключавшим так много полезного». Но «не только все священники и епископы, но и правители народные и светские всецело были преданы ему (привлеченные) им как магнитом». Весьма пространно сообщается и о диспуте Максима с Пирром, а затем автор переходит к изображению гонений Константа, подробнейшему описанию процесса над Максимом, его ссылки, вторичного процесса и новой ссылки, а также кончины его.

Интересно отметить, что Максиму Исповеднику, как и папе Мартину, инкриминировались и политические преступления. Один из обвинителей, например, заявляет ему: «...ведь один ты предал сарацинам Египет, Александрию, Пентаполь, Триполи и Африку»[1]. Кроме того, весьма характерна позиция Максима касательно взаимоотношения светской и духовной власти. Согласно его мнению, правительство не должно вмешиваться в богословские споры, ибо «дело священников — делать исследования и определения относительно спасительных догматов кафолической Церкви, а не царей»[2]. Такой решительный отпор довольно обычной практике византийского правительства, особенно в период христологических споров, — явление не очень частое в истории Ромейской державы. Помимо того, что он характеризует личность и миросозерцание самого преп. Максима Исповедника, он свидетельствует о глубинных процессах, происходящих в богословско-политической идеологии византийского общества VII века[3].

[1] Творения святаго отца нашего Максима Исповедника Ч. 1: Житие преподобного Максима и служба ему. С. 52.

[2] Там же. С. 62.

[3] *Haldon J.F.* Ideology and the Byzantine State in the Seventh Century. The «Trial» of Maximus Confessor // From Late Antiquity to Early

4. Заключение

Рассмотренные четыре источника по истории монофелитских споров позволяют прийти к выводу, что Псевдо-Анастасий стоит особняком от трех прочих. По полноте и точности информации свидетельство Псевдо-Анастасия превосходит их, хотя они в то же время существенно обогащают наше представление о ходе церковно-политической и догматической борьбы в VII веке. Для трех других характерна приблизительно общая схема развития монофелитских споров, но в ряде деталей и в перспективе видения событий они отличаются друг от друга. Естественно предположение, что наиболее ранний из этих трех источников — Анастасий Синаит — лежит в основе свидетельств Феофана и «Жития Максима Исповедника». Тем не менее расхождения в некоторых нюансах, например замена папы Гонория в одном случае Мартином, а в другом Иоанном, локализация встречи Ираклия с Афанасием Гаммалой в Антиохии либо в Иераполе и др., заставляют с настороженностью относиться к подобному предположению. Правда, такое расхождение можно объяснить тем, что и Феофан, и авторы различных редакций «Жития» корректировали факты, находимые у Анастасия, но не исключается гипотеза об общем (утерянном) прототипе трех источников, который отражал официальную версию истории монофелитства. Еще труднее определить соотношение «Хронографии» Феофана и редакций «Жития». Версия С по своему обилию риторических прикрас, расплывчатости и многословию представляется художественно-агиографической обработкой уже наличествующего исторического материала и явно позднее

Byzantium: Proceedings of the Byzantinological Symposium in the 16th International Eirene Conference / Ed. by V. Vavrinek. Praha, 1985. P. 87–91.

«Хронографии». Для выяснения же вопроса о том, какое из произведений — «Хронография» или версия А («Московская редакция») — более раннее, требуется еще дополнительное и тщательное исследование.

Как бы то ни было, если брать все четыре источника в совокупности, то они позволяют нам довольно живо представить атмосферу той бурной эпохи, которая выдвигает перед исследователями еще ряд нерешенных проблем. Одна из них — взаимоотношение богословия и политики в византийской истории. На примере монофелитских споров эту проблему можно (и должно) если не решить, то хотя бы поставить. С одной стороны, на первый взгляд представляется, что государственная власть вкупе с определенной группой высших иерархов, функционирующих часто в виде органичной составной части этой власти (теснейший союз и дружба Ираклия с патриархом Сергием), явно играет доминирующую роль. Издаются вероисповедальные эдикты, долженствующие регламентировать духовный настрой и миросозерцание подданных, пускаются в ход все многообразные и сложные винтики государственного механизма для реализации данных постановлений.

И поскольку подобный механизм располагается наверху и в первую очередь привлекает внимание, то создается впечатление, что именно он и решает все — машина крутится и с грохотом работает. Но, с другой стороны, на поверку оказывается, что значительная часть этой работы прошла впустую и потенциал ее не очень высок. Под шум и грохот государственной машины течет своим чередом духовная жизнь подданных; иногда приводные ремни механизма власти заставляют ее изменять свое русло, однако часто случается и обратный эффект — мощное давление этой жизни заставляет ремни крутиться в совсем противоположную сторону и задает движение государственной машине, если, конечно, не ломает ее. Целью монофелитской политики Ираклия и следующих за ним императоров

VII века было укрепление единства державы, создание монолитного сплава различных культурных традиций, принимающих в Византии, естественно, религиозную форму. Результат же был скорее обратный — еще большее разъединение и дифференциация этих традиций. И думается, что в успехе арабов, помимо социальных и экономических факторов, немалую роль сыграл и данный фактор разнородных культурных традиций, который проявлялся в богословских спорах и часто детерминировал их.

«МОНОФЕЛИТСКАЯ» УНИЯ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ «ПОВЕСТВОВАНИЯ О ДЕЛАХ АРМЯНСКИХ»[1]

I. Среди многочисленных источников по раннесредневековой истории Армении «Повествование о делах армянских» занимает своеобычное место. Написанное около 700 года н. э. армянином-халкидонитом, это сочинение дает краткий очерк истории Армянской Церкви от Никейского Собора до 700 года в ее отношениях к Церкви Византийской. Первоначально оно было написано на армянском языке и вскоре переведено на греческий, именно в этом переводе произведение и дошло до нас. Прекрасное издание Г. Гарритта[2], могущее служить классическим образцом всякого критического издания текста, представляет исследователям богатейший материал для изучения различных аспектов истории Армении указанного периода. Но нам хотелось бы рассмотреть данное произведение несколько в ином аспекте — как источник по истории

[1] Публикуется по: Историко-филологический журнал. № 3 (122). Ереван, 1988. С. 162–169.

[2] La Narratio de rebus Armeniae. Édition critique et commentaire par Gérard Garitte / Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 132. Subsidia. T. 4. Louvain, 1952.

монофелитских споров, сыгравших существенную роль в истории Византии и сопредельных стран (в том числе Армении) VII — начала VIII века.

Исходя из этой задачи, следует кратко напомнить основные этапы и ход развития монофелитских споров. Обычно монофелитство рассматривается как одна из попыток объединить монофизитов и православных, предпринимаемых византийским правительством для обеспечения политического и идейного единства империи. При всей относительной верности подобного взгляда, который подтверждается фактами «Энотикона» Зенона, униональными мероприятиями Юстиниана I и прочим, необходимо отметить, что в подобной политике своей византийские императоры часто опирались на идейные и политические течения, уже возникшие в самой Церкви. Обычно это была церковная «партия середины», иногда довольно влиятельная, которая стремилась к компромиссу и примирению крайних точек зрения. Например, непосредственно перед «Энотиконом» состоялась так называемая «палестинская уния» 478 года, инициатором которой был патриарх Мартирий Иерусалимский[1]. Душой «Энотикона» также был представитель «партии середины» Акакий Константинопольский. Впрочем, сам данный документ был очень бесцветным в догматическом плане и не мог удовлетворить ни православных, ни монофизитов, а лишь привел к углублению раскола между ними[2]. Не останавливаясь на дальнейших усилиях византийского правительства и высшей церковной иерархии объединить православных и монофизитов, которые неоднократно фиксируются на протяжении VI века, отме-

[1] *Winkelmann F.* Die Östliche Kirche in der Epoche der christiologischen Auseinanersetzungen (5 bis 7 Jahrhundert). Berlin, 1980. S. 98.

[2] Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Ed. par A. Fliche et V. Martin. T. 4. Paris, 1937. P. 299–320.

тим только, что одной из причин их тщетности было отсутствие позитивной и реальной идейно-догматической основы для сближения двух вероисповеданий. Правда, в византийском православном христианстве VI века обозначилось довольно мощное идейное течение, получившее в современной науке название «неохалкидонизм», которое в более широких масштабах, чем ранее, интегрировало в православное богословие традицию александрийской христологии и особенно свт. Кирилла Александрийского[1]. Однако подобная интеграция не означала сдачи принципиальных позиций ороса Халкидонского Собора, являясь скорее развитием основных положений данного вероопределения. Поэтому «неохалкидонизм» не мог быть идейной основой для сближения с монофизитами, и главные представители этого течения активно полемизировали с Севером Антиохийским, Филоксеном Мабугским и другими идеологами монофизитства. Указанной основой не могла быть и известная «теопасхистская формула», выдвинутая так называемыми скифскими монахами в начале VI века, которых можно причислить к тому же течению «неохалкидонизма», ибо они также старались интерпретировать халкидонское определение в духе свт. Кирилла Александрийского[2]. Но данная формула («Один из Святой Троицы пострадал») лишь по внешней своей форме совпадала с мировоззрением монофизитов, глубоко отличаясь от него по сути[3]. Это показал и дальнейший ход событий: несмотря на поддержку и официальное признание Юстинианом (523 г.)

[1] *Gray P.T.R.* The Defence of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 104–72.

[2] *McGuckin J.M.* The «Theopaschite Confession» (Text and Historical Context): A Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon // The Journal of Ecclesiastical History. Vol. 35. 1984. P. 239–255.

[3] *Оксиюк М.Ф.* Теопасхистские споры. Отд. оттиск из Трудов Киевской Духовной Академии. Киев, 1913. С. 3–4.

«теопасхистской формулы»[1], она не послужила плодотворным исходным пунктом диалога православных и монофизитов.

Такой исходный пункт диалога, как казалось, был обретен в начале VII века в выражении «единое действие (энергия) Христа». Данное выражение и связанный с ним комплекс догматических представлений являлись существенной частью учения монофизитов севериан-ского толка («номинальных монофизитов»)[2]. С другой стороны, в некоторых православных кругах Востока во второй половине VI — начале VII века также начало складываться убеждение, что это выражение нисколько не противоречит халкидонской христологии[3]. Особенно широко подобное убеждение распространилось в Сирии, где многие «халкидониты» считали формулу «единого действия» вполне ортодоксальной[4]. Однако пока это была лишь потенция возможной унии с монофизитами. Реализовать ее взялся патриарх (с 610 г.) Сергий Константинопольский, сам, кстати сказать, родом из Сирии и из семьи яковитов[5]. В период 618–626 годов он направляет четыре послания, адресованные как православным (Феодору Фаранскому, Киру Фасидскому), так и монофизитским (Георгию Арсасу, Павлу Одноглазому)

[1] *Glaizolle G.* Un empereur théologien. Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique. Lyon, 1905. P. 54–55.

[2] *Lebon J.* Le monophysisme sévèrien. Louvain, 1909. P. 443–465; *Idem.* La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. Von A. Grillmeier und G. Bacht. Bd. I. Würzburg, 1961. S. 553–565.

[3] См. нашу статью: Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского (см. наст. изд. с. 352–367).

[4] *Brock S.P.* A Syriac Fragment on the Sixth Council. Oriens Christianus. Bd. 57. 1973. P. 70–71.

[5] *Dieten J.L. van.* Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610–615). Amsterdam, 1972. S. 74.

иерархам[1], прямой целью которых была подготовка унии. Активную поддержку патриарху Сергию оказывал император Ираклий, который, вероятно, исходил здесь преимущественно из политических целей: в своей многолетней и напряженнейшей борьбе с персами по отвоеванию захваченных им ранее территорий Византии он нуждался в поддержке местного христианского населения, подавляющее большинство которого составляли монофизиты. Впрочем, религиозные и политические мотивы в ту эпоху были столь неразрывно связаны, что их просто невозможно отделять друг от друга. Сама борьба с персами расценивалась византийцами как «священная война», брань не на жизнь, а на смерть между двумя религиями[2]. Поэтому Ираклий во время своей кампании в Армении встретился в Феодосиополе (623 г.) с главой кипрских монофизитов Павлом Одноглазым и пытался склонить его к унии на основе моноэнергистской формулы. И хотя эти переговоры не завершились полным успехом[3], они привели к тому, что «Ираклий издал указ на имя Аркадия, епископа Кипра, с воспрещением учения о двух энергиях во Христе. Так как на Кипре была со времен императора Тиверия колония армян, высланных Маврикием из Арзанены, то возможно предположить, что там возникли какие-то недоразумения между православным епископом и армянами, не потерявшими старых связей со своей родиной»[4]. В 626 году Ираклий ведет переговоры (на этот раз успешные) в Лазике

[1] *Grumel V.* Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. 1, fasc. I. Istanbul, 1932. P. 113–115; *Elert W.* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Berlin, 1957. S. 187–188.

[2] *Grabar A.* L'iconoclasme byzantin. Dossier archeologique. Paris, 1957. P. 26–31.

[3] *Murphy F.X. Scherwood P.* Constantonople II et Constantinople III. Hisgoire des conciles oecumeniques. Vol. 3. Paris, 1973. P. 142.

[4] *Кулаковский Ю.* История Византии. Т. 3. Киев, 1913. С. 125.

с Фасидским епископом Киром, ставшим впоследствии одним из самых активных поборников унии. Перемещенный на александрийскую кафедру (630–631 гг.) и ставший патриархом, Кир после долгих усилий сумел склонить к союзу с православными определенное число египетских монофизитов (633 г.). В унианальном документе, дошедшем до нас, главным тезисом было утверждение, что один и тот же Христос «производил и богоприличное и человеческое одним богомужним действием»[1].

Но уния в Египте вызвала реакцию со стороны ряда православных. Выразителем этой реакции стал свт. Софроний Иерусалимский, который в личной беседе с Сергием Константинопольским резко возражал против выражения «единое действие». Данная оппозиция заставила Константинопольского патриарха модифицировать свою богословскую концепцию. В том же году (633) он издает догматический декрет, известный под названием «Псефос», где на первый план выдвигается уже учение о «единой воле» во Христе, то есть моноэнергизм перерастает в собственно монофелитство[2]. Этот документ Сергий включил в свое послание к папе Гонорию, которого ему удалось склонить к унии и признать монофелитство, хотя подобное признание папы базировалось, скорее всего, на плохом понимании им тонких богословских нюансов[3], имеющих большое значение для греческого Востока, но не всегда адекватно понимаемых на латинском Западе. В 638 году издается официальный эдикт, подписанный

[1] Деяния Вселенских Соборов в русском переводе. Т. 6. Казань, 1908. С. 188–189.

[2] *Léthel F.M.* Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumiere par saint Maxime le Confesseur. Paris, 1979. P. 36–45.

[3] *Kreuzer G.* Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart, 1975. S. 56–57.

самим Ираклием («Эктесис»), который, хотя и повторял во многом «Псефос», но, санкционированный императором, возводил монофелитство в ранг узаконенной доктрины Византийской Церкви[1]. Тем не менее активная оппозиция этой доктрине со стороны православных и, в лучшем случае, равнодушие со стороны монофизитов, нашествие арабов, смерть патриарха Сергия и императора Ираклия и ряд других обстоятельств подвигли византийское правительство на существенную модификацию монофелитства: в 648 году выходит в свет еще один официальный документ («Типос»), запрещающий всякие споры о «волях» и «действиях» во Христе[2]. Это уже было явным шагом назад и уступкой (правда, очень двусмысленной и половинчатой) со стороны правителей и высшей церковной иерархии Византии. Хотя продолжались преследования православных (процессы над папой св. Мартином и Максимом Исповедником), монофелитство потеряло свои четкие доктринальные формы и продолжало существовать скорее по инерции. Шестой Вселенский Собор (680–681 гг.) положил конец этому существованию, и кратковременное возрождение монофелитства при Филиппике Вардане (711–713 гг.) было уже агонией данного религиозно-политического движения.

II. Таков в самом беглом и сжатом очерке культурно-исторический контекст событий в интересующей нас части «Повествования о делах армянских». Необходимо обратиться теперь к самому источнику. Вот перевод привлекшего наше внимание отрывка (гл. 121–143, p. 43–46 издания Г. Гаритта).

«**121.** В четвертый год по смерти Хосрова и в двадцать третий правления Ираклия, [император,] придя

[1] *Riedinger R.* Aus den Akten der Lateran-Synode von 649 / Byzantinische Zeitschrift. Bd. 69. München, 1976. S. 19.

[2] *Кулаковский Ю.* Указ. соч. С. 201.

в Великую Армению, повелел собраться в Феодосиополе большому собору из всех епископов и учителей вместе с католикосом Ездром и всеми азатами, дабы исследовать и изучить [вопрос] о двух природах во Христе, Боге нашем, и о Халкидонском Соборе. **122.** [Участники Собора] исследовали [этот вопрос] в течение тридцати дней, и армяне были убеждены [свидетельствами] из писаний [святых отцов][1]; они поклялись больше уже не опровергать [Халкидонский Собор], письменно скрепив эту клятву собственной рукой. **123.** Затем они возвратились в Двин (Тивин), но все тот же Иоанн [Майрагомеци] стал подстрекать своих сомонахов[2], Стефана, епископа Гардмана, Мафусала Сюникского и других из тех, кто не прибыл на Собор, дабы они не вступали в общение с католикосом Ездром и с единомышленниками его. **124.** Спустя несколько дней названный Стефан пришел к католикосу Ездру. **125.** Иоанн же, прослышав, что он стал сообщником Ездра, с великой дерзостью преследовал ненавистью Стефана, так же как и Мафусала, поскольку и тот пришел к Ездру. **126.** Он говорил: "Ошибки Ездра более легкие по сравнению с вашими ошибками, ибо он отступил от истины вследствие страха перед царем — вы же совершили непоправимое падение вследствие тщеславия и продажности". **127.** Затем Ездр призвал самого Иоанна и говорит ему: "Трижды я звал тебя, Мафусала и Стефана, обращаясь к вам: вы — книжники и учителя земли нашей; придите, дабы дать ответ царю, ибо он созвал всех. **128.** А вы, разразившись бранью, не пришли — ныне же порицаете нас за единомыслие с царем. **129.** Мы же сочли

[1] Ἀπὸ τῶν γραφῶν — что здесь зачитывались главным образом патристические свидетельства, явствует из следующей ниже главы 130. Впрочем, в аргументации того времени эти свидетельства рассматривались в неразрывной связи с Библией.

[2] Τοὺς συμμοναχοὺς αὐτοῦ.

истинным услышанное от них и исповедали две природы Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, в единой Ипостаси и едином Лице, благодаря нераздельному Домостроительству. **130.** И творения святых отцов, прочитанные нами, и [сочинения отцов] наших свидетельствуют об этом; мы были убеждены словами их, соответствующими Святому Писанию. **131.** Ныне не прошли еще времена и все творения святых отцов с нами — если вы исследуете их, то узнаете истину". **132.** Когда [Ездр] привел свидетельство Писания, то противник [его] Иоанн сказал: "Всё это несториане[1] прибавили к творениям святых отцов, как некогда Саторнил[2] внедрил множество ересей в Священное Писание. **133.** Так и [несториане] сделали добавление к Евангелию от Луки: *начал Иисус скорбеть и тосковать* (Мф. 26, 37); *явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его; и прилежнее молился и был пот Его, как капли крови* (Лк. 22, 43–44) и тому подобное". **134.** Эти слова Иоанна обнаружили враждебность его против Ездра и епископов, иже с католикосом, и все отпали от Иоанна, отвратившись подобной речью его. **135.** Он же упорствовал в споре с ними, за что и получил прозвище Супротивника. **136.** Ибо сила слова[3] становится для добродетельных оружием добродетели, а для дурных — колющей иглой порока. **137.** По смерти Ездра Иоанн счел, что он сможет захватить кафедру [католикоса] с помощью влиятельных людей[4]. **138.** Когда же кафедра досталась Нерсесу, [Иоанн] был приведен в сильное смятение, ибо увидел, что [и Нерсес] вступил

[1] Обычное название православных, которых монофизиты считали «несторианами».

[2] Известный гностик первой половины II века, ученик Симона Мага. См.: *Rudolph K.* Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion. Edinburgh, 1983. P. 298.

[3] Τοῦ *λόγου δύναμις* или «сила разума».

[4] Τῶν *μεγιστάνων*.

в общение с царем ромеев. **139.** И он [опять] стал подстрекателем раздора, говоря, что и Нерсес, подобно Ездру, впал в заблуждение. **140.** Поэтому Нерсес призвал его пред очи многих епископов, учителей и азатов, которые присудили сослать Иоанна; он был сослан католикосом и архонтом Армении. **141.** Иоанну выжгли на лбу клеймо лисицы и изгнали вместе с сотоварищами на гору Кавказ. **142.** Однако он возвратился оттуда, поскольку тамошние идолопоклонники не приняли его. После смерти Анастасия он пришел в Армению, [поселился] в изначальном своем месте и скончался в весьма преклонном возрасте. **143.** Ученики его, приумножившись, отклоняли всех от истины, и ересь их распространилась по той области вплоть до [царствования] кесаря Юстина»[1].

III. Таким образом, приведенный отрывок из «Повествования» позволяет сделать вывод, что «Каринская уния» между Византийской и Армянской Церквами состоялась под прямым заявлением и нажимом императора Ираклия, выступившим основным инициатором ее. Однако она, видимо, отвечала и интересам некоторой части армянского клира, которая пошла на союз с византийским Православием. Относительно датировки этого события мнения исследователей расходятся, но, всего вероятнее, оно приходится на 633 год (см.: изд. Гаритта, p. 302–304), то есть «Каринская уния» примерно одновременна унии с феодосианами, заключенной Киром в Александрии. Можно предполагать, что на соборе в Карине (Феодосиополе) развернулись весьма жаркие дискуссии, и Ираклию стоило немалого труда убедить армянскую сторону в правильности халкидонитского вероисповедания. Вероятно, императора сопровождали достаточно эрудированные «богословские советники», которые и вели данные

[1] Речь идет о Юстиниане II.

дискуссии. В «Истории армянских соборов» (изд. Гаритта, p. 285) имеется сведение, что вместе с Ираклием на собор прибыли «многочисленные греческие философы». Но основное, на что хотелось бы обратить внимание, это — отсутствие в «Повествовании» сведений относительно проблемы «единого действия» во Христе. Судя по «Повествованию», эта проблема совсем не ставилась на соборе в Феодосиополе. Умалчивается о ней и в сочинении грузинского католикоса Арсения, чье свидетельство о «Каринской унии» во многом тождественно сведениям, сообщаемым в «Повествовании» (изд. Гаритта, p. 281–283). В «Письме патриарха Фотия к Захарии, католикосу Великой Армении»[1] также говорится лишь следующее: «...Император Ираклий по сокрушении персов вошел в город Карин и созвал в одно место Ездра, католикоса армян, и множество армянских епископов, а также многих из сирийцев; производились исследования и разыскания в продолжение тридцати дней, и армяне опять одобрили Халкидонский Собор по своей воле, а не по принуждению и приняли его рукописанием»[2]. Молчит о вопросе «единого действия» и Себеос, как и остальные армянские источники, где повествуется о соборе в Карине (подборка их у Г. Гаритта, p. 278–300).

Это позволяет с большой долей вероятности предполагать, что проблема «единого действия (энергии)», а тем более вопрос о двух или одной воле Христа не ставились на Каринском соборе. Правда, какой-то отдаленный намек на данную проблему можно уловить в высказывании Иоанна Майрагомеци о том, что известное

[1] Об этом источнике см.: в изд. *Гаритта Г.* P. 370–375; сноску 2 с. 451 наст. изд.; *Россейкин Ф.М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 239–250.

[2] Православный Палестинский сборник. Т. XI, вып. I. СПб., 1892. С. 230.

евангельское повествование о Гефсиманском борении есть «несторианская интерполяция» (гл. 133). Тема Гефсиманского борения была одним из центральных пунктов полемики православных и монофелитов[1], но тексты, иллюстрирующие мировоззрение Иоанна Майрагомеци (изд. Гаритта, p. 328–334), показывают, что он отрицал указанные евангельские тексты на основании ином, чем это могло быть в рамках видения проблемы «воль» и «действий» во Христе. Для Иоанна смертная тоска и кровавый пот не подобали воплощенному Логосу. Правда, в одном из его фрагментов говорится, что все человеческие действия Христа «совершались Божественной силой» (изд. Гаритта, p. 333), но и этот тезис был ближе к точке зрения монофелитов, чем к точке зрения православного диофелитства. Поэтому если бы вопрос о «волях» и «действиях» во Христе ставился на Каринском соборе, то он решался бы в монофелитском духе, и оппозиция собору со стороны Иоанна Майрагомеци вряд ли могла быть столь резкой и решительной.

В некоторых армянских источниках — «Истории армянских соборов», «Хронике» Галано (изд. Гаритта, p. 287–288) — упоминается, что условием «Каринской унии» было признание православно-византийского понимания «Трисвятого». Споры между монофизитами и православными по поводу правильного употребления и понимания этого важного литургического гимна начались еще во второй половине V века, продолжились в VI и VII веках, и их можно проследить на протяжении всего Средневековья. У монофизитов было в обычае обращать этот гимн ко второму Лицу Троицы и делать прибавление «распныйся за ны»; православные же имели обыкновение обращать «Трисвятое» ко всей Троице и без

[1] *Piret P.* Le Christ et la Trinite selon Maxime le Confesseur. Paris, 1983. P. 241–360.

указанного прибавления: поэтому последние считали монофизитский обычай чистым «теопасхизмом»[1]. С. Брок, ссылаясь на Михаила Сирийца, указывает на связь монофелитских споров и споров по поводу «Трисвятого»[2]. Возможность подобной связи подтверждает и факт написания свт. Софронием Иерусалимским в самый разгар монофелитских споров (634–637) «Послания к Аркадию Кипрскому», которое посвящено православному толкованию «Трисвятого». Как отмечают издатели «Послания», данный литургический гимн был необходимым богослужебным следствием христологической проблемы[3]. Тем не менее такая связь могла и не существовать: история споров относительно «Трисвятого» показывает, что они развивались и вне контекста проблемы «воль» и «действий» во Христе. Во всяком случае, свидетельства источников, касающиеся «Каринской унии», не позволяют нам устанавливать прямую связь двух указанных вопросов и констатировать одновременную постановку их на соборе в Феодосиополе.

IV. Следовательно, можно заключить, что, в отличие от союза с сирийскими и египетскими монофизитами, формула «единого действия (энергии)» или «единой воли» Христа не была выдвинута в Феодосиополе в качестве идейной основы для объединения с армянскими монофизитами. Иначе говоря, «Каринская уния» не была «монофелитской» в собственном смысле слова. Возникает естественный вопрос: чем можно объяснить этот

[1] *Klum-Böhmer E.* Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V und VI Jahrhundert. München; Wien, 1979. S. 37–38, 58–69.

[2] *Brock S.* Op. cit. P. 70.

[3] Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre. Version syriaque inedite du texte grec perdu. Introduction et traduction francais par M. Albert avec la collaboration de Chr. Schönborn // Patrologia orientalis. T. 39, fasc. 2. Brepols, 1978. № 179. P. 11.

достаточно уникальный феномен религиозной политики императора Ираклия? Думается, что наиболее адекватное объяснение этого факта следует искать в своеобычности армянской формы монофизитства. В специальной литературе отмечалось, что Армянская церковь никогда не находилась в полном единстве с Сирийской яковитской церковью и развивалась достаточно автономно[1]. Более того, в Армении не признавалось учение ведущего идеолога номинального монофизитства — Севера Антиохийского, который на протяжении VI — начала VII века не раз подвергался анафеме со стороны представителей Армянской церкви[2]. Поэтому концепция «единого действия» (или «единой воли»), столь существенная для монофизитов северианского толка, вероятно, просто отсутствовала в учении армянских монофизитов. Само собой разумеется, что Ираклий и его сподвижники хорошо знали об этом и, естественно, не выдвигали данную проблему на повестку дня. Отсюда их требования к армянской стороне были очень бескомпромиссны — признание халкидонской ортодоксии в полном объеме, учение о двух природах Христа в единой Ипостаси (или в одном Лице). Промежуточный идейный буфер, смягчающий конфликтное соприкосновение двух вероисповеданий, здесь найден не был. Отсюда понятна резко негативная оценка «Каринской унии» в последующей армяно-монофизитской традиции: ее расценивали как явную уступку «халкидонитам». Для контраста с этим следует привести оценку Александрийской унии 633 года со стороны сирийских яковитов и египетских феодосиан. О ней сообщает нам преп. Анастасий Синаит (тождественная оценка и в «Хронографии» Феофана Исповедника): «Не мы

[1] *Every G.* The Byzantine Patriarchate 451–1204. London, 1962. P. 58.

[2] *Sarkissian K.* The Council of Chalcedon and the Armenian Church. London, 1965. P. 214–215.

с Халкидоном, а Халкидон с нами вступил в общение, исповедуя одно естество Христа посредством одного [Его] действия»[1].

В целом же приведенный отрывок из «Повествования» позволяет нам более полно и объемно понять некоторые сложные аспекты и истории Армении, и истории Византии указанного периода, а также более адекватно представить себе неоднозначный диалектический процесс взаимовлияния и взаимоотталкивания культур этих двух стран, который продолжался на протяжении целого тысячелетия.

[1] Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus Monotheletas / Edidit K.-H. Uthemann // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 12. Brepols, 1985. P. 58; рус. пер.: *Преп. Анастасий Синаит.* Слово третье, или Против монофелитов // *Преп. Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. С. 127.

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: ЭПОХА, ЖИЗНЬ, ТВОРЧЕСТВО[1]

I. Эпоха. Монофелитские споры

Если через полусумрачную толщу веков попытаться окинуть взглядом более чем тысячелетнюю историю Византии, то постороннему взору она предстанет как почти беспрерывная серия кризисов, часто ставивших империю на грань катастрофы. Бесконечные натиски внешних врагов — различных «варваров» с севера, персов, арабов, турок-сельджуков и турок-османов, а в последний период и «братьев» — западных христиан («латинян») заставили державу ромеев поднять на высокую ступень свое военное искусство и развить изощренное ремесло дипломатии. Во внутриполитической жизни элементы дестабилизации, как кажется, явно преобладали над элементами стабильности. Уже тот факт, что из 107 государей (в период 395–1453 гг.) только 34 умерли своей смертью, а 8 — пали на войне или стали жертвами случая[2] свидетельствует об этом. Периоды внутреннего мира, как, например, в эпоху Македонской династии, представляются небольшими

[1] Публикуется по: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 3–108.

[2] См.: *Диль Ш.* Основные проблемы византийской истории. М., 1947. С. 61.

островками в бурном море постоянных политических интриг и заговоров, восстаний и бесконечной борьбы за власть тайных или явных претендентов на нее. Наконец, богатство, а порой и просто роскошь Византии, столь поражавшие иноплеменников и притягивавшие их алчные взоры, часто достигались путем тяжкого налогового бремени на большинство населения, разорения крестьянства, процветания одних за счет других, что создавало на территории империи анклавы социальной напряженности.

Но вместе с тем одиннадцативековая история державы ромеев поражает какой-то своей законченной целостностью и внутренней органичностью. Подобный «парадокс Византии» породил среди исследователей целую научную дискуссию по проблеме «континуитета» и «дисконтинуитета» в византийской истории. Как обычно, на сей счет высказывались крайние точки зрения, и истина (опять же, как обычно) обретается, скорее всего, посередине их. Однако думается, что момент преемственности в большей степени, чем момент «разрыва» и «прерывности», является доминирующим началом в этой истории. Уже один факт органичного «вырастания» Византии из Римской империи, заставляющий ученых по-разному датировать исходный пункт истории державы ромеев, говорит в пользу этого. Тем не менее не следует забывать, что в основе данного факта лежит другой, внешне менее заметный, ибо он произошел в сфере Духа, запечатлевающего Собой эмпирическую историю, — факт разрыва с языческим прошлым. Языческая держава римлян превратилась в христианскую империю, пережив мучительный кризис[1]. Поскольку

[1] Ср. наблюдение одного из наших выдающихся византинистов: «Обычно обращение народов или государств в христианство происходило в истории на первых шагах их исторической жизни, их государственного бытия, когда прошлое таких народов не создало еще твердых, установившихся основ или создало некоторые основы в грубых,

процесс христианизации затянулся на несколько столетий, был чрезвычайно сложным и запутанным, то духовный смысл этого важнейшего события во многом ускользает от нас, скованных дебелостью греховной плоти. Очи телесного ума нашего зрят лишь явления (*φαινόμενα*) земной истории, да и то весьма смутно, а духовные события священной истории Домостроительства Божия, накладывающиеся на земную ткань явлений, определяющие ее и сочетающие ее с вневременным и вечным бытием, как правило, с трудом поддаются нашему восприятию. Однако если попытаться преодолеть мощное сопротивление и инерцию своего вещественного видения и слегка приоткрыть духовные очи сердца, то сразу же становится ясным, что в упомянутой истории Домостроительства Божия (центральной осью которой является Воплощение Бога Слова — Рождество Христово) событие превращения языческой империи в христианскую державу имеет первостепенное значение. Его можно сравнить, пожалуй, с моментом избрания ветхого Израиля в качестве «народа Божия» или с фактом крещения Руси.

Именно христианство, а точнее говоря Православие, и стало главным определяющим фактором единства и цельности державы ромеев, будучи «основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим, самым

примитивных образах и формах. Переход в подобном случае от грубого язычества к христианству не мог порождать в народе или государстве глубокого кризиса. Не то представлял собой IV век в истории Римской империи. Империя, обладавшая многовековой мировой культурой, достигшая совершенных для своего времени форм государственности, имевшая, таким образом, за собой великое прошлое, с идеями и воззрениями которого население сжилось и сроднилось, — эта империя, претворяясь в IV веке в государство христианское, то есть вступившее на путь противоречия с прошлым, а иногда и полного его отрицания, должна была пережить в высшей степени острый и тяжелый кризис» (*Васильев А.А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998. С. 93–94).

чутким жизненным нервом»[1]. Православная вера и являлась тем цементирующим духовным составом, который накрепко связал воедино телесные части византийского общества, придал им внутреннюю соразмерность и устойчивость. Православие проникло во все поры его, наложило свой неизгладимый отпечаток на государственную жизнь Византии, ее законодательство и быт, оформило всю ее культуру. И даже сама гибель Византии как бы венчает торжествующим аккордом удивительную тысячелетнюю симфонию ее: Византия предпочла скорее остаться верной Православию, чем купить себе несколько столетий призрачного телесного существования ценой измены ему, ценой унии с католичеством, которая была бы равнозначна духовному самоубийству державы ромеев. Именно поэтому, умерев телесно, Византия нетленными письменами запечатлела себя на небесной хартии Домостроительства Божия о нас, заполнив одну из самых ярких и впечатляющих страниц священной истории, сопрягающей в себе земное с вечным. Эта верность Православию позволила Византии оставить и в земной истории свою преемницу — Святую Русь, которая (какие бы разноречивые суждения ни высказывались на сей счет) является несомненной и прямой наследницей державы ромеев[2].

Однако, улавливая в свете Божественного Промысла духовный смысл исторического бытия Византии, было бы глубоко ошибочным идеализировать его. «Дух» и «буква» истории совсем не тождественны, а часто даже встают, как кажется, во внешнее противоречие друг с другом. Священная история определяет земную историю, но последняя началась, собственно говоря, с грехопадения, и грех,

[1] *Соколов И.* О византинизме в церковно-историческом отношении // Христианское Чтение. 1903. № 12. С. 737.

[2] См.: *Meyendorff J.* Byzantium and the Rise of Russia. Cambridge, 1981. P. 261–278.

даже после того, как Спаситель на Кресте попрал смерть, имеет мощную инерцию и оказывает сильнейшее сопротивление Промыслу Божиему. Это можно наблюдать как в жизни отдельного человека, так и в жизни целых народов. Перефразируя известные слова святого апостола Павла (Рим. 5, 20), дерзнем сказать, что там, где преизобилует благодать, усиливается натиск греха на благодать. Поэтому земная история, рассматриваемая с точки зрения священной истории, представляется как постоянная «духовная брань». Особенно явственно она ощущается в истории иудеев — ветхозаветного народа Божия, некогда избранного Богом и не смогшего (в основной своей массе) подтвердить свое богоизбранничество подвигом веры, и в истории русского народа-богоносца, носящего Бога в себе, но не всегда оказывающегося на высоте призвания своего, а порой падающего в темные и беспросветные глубины богоборчества и богооставленности, готового иногда, наподобие древних иудеев, кричать: «Распни Его», а затем потоками собственной крови смывающего свой грех. История державы ромеев также является ярким примером подобной «духовной брани», которая скрывается под плотяным покровом земных событий ее. И конечно, в первую очередь она определяет течение и ход истории византийской Церкви. Не ставя перед собой широких задач охвата всей этой истории, обратимся только к одной странице ее и наметим основные этапы развития монофелитских споров, без понимания которых невозможно понимание личности и миросозерцания преп. Максима Исповедника.

1. Внешние условия возникновения монофелитства

После блестящего правления Юстиниана I Византия во второй половине VI века вступила в полосу затяжных неудач, и, когда на трон вступил Ираклий (610–641 гг.), империя, по выражению Г. Острогорского, «лежала

в обломках»[1]. Финансы ее были расстроены, система внутреннего управления функционировала почти вхолостую, многие области были захвачены чужеземцами — аварами, славянами и персами. Для восстановления хотя бы тени былого могущества требовались серьезные государственные реформы и реорганизация армии. Проведя их, Ираклий заключил мир с аварами и все силы обратил на борьбу с главным врагом — Персией. Эта борьба была упорной, чаша весов долго колебалась, пока Ираклий, проявив незаурядный стратегический талант, не проник с юга в самое сердце владений Сасанидов и не нанес персам окончательное поражение (628 г.). Но когда основной враг, на протяжении нескольких столетий постоянно угрожавший Римской империи, был разгромлен, появилась еще более страшная угроза в лице арабов, и они поставили державу ромеев перед опасностью полной катастрофы.

Помимо намеченных политических обстоятельств, серьезнейшая проблема существовала в церковных делах. Возникшее накануне и сразу после Халкидонского Собора монофизитство на протяжении VI века обрело самостоятельную церковную организацию и стало преобладать в Египте, Сирии и Армении. Фактически к началу VII века налицо был церковный раскол и в Византии существовало две церкви: Православная и монофизитская. Поскольку последняя официально не была признана и являлась по существу гонимой, то монофизиты являлись потенциальными союзниками внешних врагов византийского государства. Во всяком случае, персы не преминули воспользоваться столь выгодным для них политическим обстоятельством: они оказывали всяческое покровительство монофизитам. Завоевывая восточные области Византии, они возвращали яковитам (представителям одного

[1] *Ostrogorsky G.* Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1975. S. 63.

из течений в монофизитстве, преобладавшего в Сирии) некогда отобранные у них храмы и монастыри, изгоняли православных епископов и т. д. Поэтому Михаил Сириец мог сказать: «Память халкидонитов была истреблена от Евфрата и до Востока»[1]. Позднее примерно то же самое делали и арабы. Таким образом, религия, как это часто случалось и случается в истории, превратилась в карту в политической игре.

Но было бы серьезным заблуждением сводить религиозную проблему расхождений между православными и монофизитами к одной только политике. Собственно говоря, политические деятели стремились лишь нейтрализовать или, наоборот, использовать тот раскол, конечные причины которого лежали в духовной и богословской сфере. Поэтому политические аспекты христологических споров вторичны, хотя, конечно, и немаловажны. Халкидонский Собор, по замечанию одного историка, породил первоначально «схизму умов и сердец, а не организаций»[2]. Но даже и возникшая в VI веке «схизма церковных организаций» всего лишь наметила трещину между двумя вероисповеданиями, хотя уже и достаточно серьезную. Об этом периоде В.В. Болотов говорит: «В лице своих видных представителей монофизитская доктрина подошла необыкновенно близко к православному учению, и православные сами чувствовали эту близость, но, тем не менее, между ними существовала пропасть, которая мешала их соединению»[3]. Можно внести поправку в суждение нашего выдающегося историка

[1] Цит. по: *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т. 3: 602–717 годы. СПб., 1996. С. 116.

[2] *Frend W.H.C.* Severus of Antioch and the Origins of the Monophysite Hierarchy // The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky. Roma, 1973. P. 274.

[3] *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 438.

Церкви: монофизитская доктрина не подошла необыкновенно близко к православному учению, а не отошла от него достаточно далеко. Поворотным пунктом в расколе православных и монофизитов является царствование Маврикия (582–602 гг.), и определенную роль в нем сыграл, говоря современным языком, «этнический фактор». Именно в это время в глазах монофизитов православные («халкидониты») стали отождествляться с «греками»[1]. Но даже и после этого не все казалось потерянным и имелись еще пути к воссоединению.

2. Богословские предпосылки генезиса монофелитства

На первый взгляд, данные пути имелись прежде всего в области богословской мысли. Панорама ее в VI веке отнюдь не представляется одноплановой[2]. Для этого времени иногда констатируют наличие четырех основных направлений ее: 1) собственно монофизитов; 2) «строгих диофизитов», то есть православных сторонников антиохийской христологии; 3) православных, приверженных преимущественно к традиции александрийской христологии (в первую очередь св. Кирилла Александрийского), которых современные ученые иногда называют, не совсем корректно, «неохалкидонитами», и 4) оригенистов[3]. И это

[1] *Frend W.H.C.* The Monophysites and the Transition between the Ancient World and the Middle Ages // Passagio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno. Roma, 1980. P. 362.

[2] См. ряд замечаний и ссылок на соответствующую литературу в наших статьях: *Сидоров А.И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник. 1988. Т. 49. С. 81–99; см. наст. изд. с. 281–306; *Он же.* Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от Античности к Средневековью // Историко-философский Ежегодник'89. М., 1989. С. 179–194; см. наст. изд. с. 242–280.

[3] См.: *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 32–34; *Он же.*

только в самой Византии. На Востоке от нее, помимо сирийского монофизитства, лежал мир иного типа христианской культуры, в которой к середине — концу VII века преобладающую роль стало играть несторианство[1].

При всей пестроте богословской мысли в Византии VI века здесь доминируют два течения: монофизитское и православное, противоречия между которыми все более и более углублялись. Лицо византийского Православия в эту эпоху определяло преимущественно то течение, которое называют «неохалкидонизмом», — термин, как указывалось, весьма неудачный, ибо «неохалкидонизм» не был новым учением, а знаменовал собой лишь изменение «тактики» защитников православного вероучения в период после Халкидонского Собора[2]. Представители этого направления (Нефалий Александрийский, Иоанн Грамматик Кесарийский, Иоанн Скифопольский, патриарх свт. Ефрем Антиохийский, Леонтий Иерусалимский, патриарх свт. Евлогий Александрийский и др.), в отличие от монофизитов как «сугубых александрийцев», опирались на более широкую богословскую базу. Во-первых, в свою христологию они интегрировали не только те положения св. Кирилла Александрийского, которые были высказаны им в период самой острой борьбы с несторианством и страдали определенной крайностью (на них преимущественно и опирались монофизиты), но и более уравновешенные суждения, которые характерны для этого отца Церкви после «примирения с восточными»

Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. М., 2001. С. 50–54.

[1] См. наши замечания на сей счет в статье: *Сидоров А.И.* Проблемы творчества преподобного Исаака Сирина. По поводу книги иеромонаха Илариона (Алфеева) «Мир Исаака Сирина» // Православное книжное обозрение. 1998. Специальное приложение. С. 4.

[2] См.: *Diepen H.M.* Les douze anathématismes au Concile d'Ephèse et jusqu'en 519 // Revue Thomiste. 1955. T. 55. P. 338.

в 433 году[1], то есть интегрировали «всего Кирилла». Во-вторых, они вовсе не чуждались всего того здравого и бесспорно православного, что содержалось в христологии деятелей антиохийской школы, к которой принадлежали не только Несторий и его крайние сторонники, но и такие столпы Православия, как св. Иоанн Златоуст, чьи христологические посылки поражают своей предельной точностью и выверенностью[2]. И наконец, в-третьих, на уровне терминологии они осуществили синтез понятийного языка св. Кирилла Александрийского и халкидонского вероопределения, что, конечно, коренным образом отличало их от монофизитов[3]. Однако, несмотря на эти существенные черты отличия православного богословия от монофизитского и на их взаимопротивоположные тенденции развития[4], в VI веке их еще кое-что роднило друг с другом.

---

[1] Это «воссоединение» не означало для самого св. Кирилла отказ от собственных взглядов, а лишь предполагало несколько иную расстановку акцентов и уточнение терминологии. См.: *Лященко Т.* Св. Кирилл Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913. С. 480–481.

[2] См.: *Nowak E.* Le chrétien devant la soufrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome. Paris, 1972. P. 110–136.

[3] См.: *Wesche K.P.* The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. P. 65–95.

[4] Данную противоположность тенденций развития довольно точно, на наш взгляд, подметил И.Е. Троицкий, который определил ее так: «Исходной точкой православного воззрения служила *идея лица*, монофизитского — *идея Божественного естества*. Задачей православного воззрения было *охранение реальности и цельности обоих естеств, объединенных в Лице Богочеловека*, как в целом, так и во всех их существенных составных частях и свойствах, и не только *in statu quo*, но и *in actu*. Задачей монофизитского воззрения служило *установление единства лица-естества из двух естеств*. То и другое и в православных, и в монофизитских вероизложениях наглядно выражалось в противоположных направлениях или течениях мысли: в первом — *от единства к двойству*, а во втором — *от двойства к единству*» (*Трицкий И.* Изложение веры церкви армянския, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875. С. 165).

Некоторым христианам казалось, что стоит найти какую-то важную точку соприкосновения, и мост через все углубляющийся разрыв будет переброшен. Подобную точку, как представлялось, можно было бы обрести в формулах «единого действия (энергии) Христа» и близкой ей «единой воли Христа».

К началу VII века этот аспект христологической проблемы отнюдь нельзя было считать решенным, хотя попытки разрешения его восходят к IV веку[1]. Впервые данную проблему (вернее, указанный аспект ее) поднял св. Григорий Богослов в контексте споров о Святой Троице. Полемизируя против ариан, признающих инаковость воли Сына относительно воли Отца, он утверждал единство воли во Христе и тождество ее воле Бога Отца. С точки зрения тринитарного богословия подобное утверждение было вполне корректным, но если бы оно было перенесено в область христологии, то повлекло бы за собой ошибочное отрицание человеческой воли во Христе[2]. Естественно, что сам св. Григорий Богослов не делал такого ошибочного вывода, но он был сделан Аполлинарием Лаодикийским. Личность, безусловно, выдающаяся, он «принадлежал к числу тех лиц IV века, которые с блестящим классическим и богословским образованием соединяли глубокую склонность к подвижничеству и проводили строго аскетическую жизнь»[3]. И, как это нередко бывает в истории Церкви, богатая одаренность послужила питательной почвой для ереси: непримиримый оппонент ариан Аполлинарий сам стал ересиархом и своим лжеучением породил

[1] См.: *Tixeront J.* Histoire des dogmes dans l'antiquite chrétienne. T. 3. Paris, 1912. P. 160–161.

[2] См.: *Léthel F.M.* Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumiere par Saint Maxime le Confesseur. Paris, 1979. P. 29–35.

[3] *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895. С. 37.

трехвековую брань христологических споров. От его многочисленных сочинений дошли лишь в основном фрагменты, а поэтому детали его христологического учения не всегда отчетливо предстают перед нами. Однако нет сомнений в главном: Аполлинарий был ярко выраженным монофизитом, акцентировавшим тезис об «одной природе» и «одном Лице» Господа[1]. Вероятно, немалую роль сыграл тот факт, что Аполлинарий находился в плену парадигм эллинского мышления, стремясь спроецировать антиномичность христианского вероучения на одномерную плоскость принципа логической непротиворечивости[2]. Представляя себе Христа в качестве «воплотившегося (Божественного) Ума», он приходил к выводу об отсутствии в Нем человеческого ума (или разумной души). Один фрагмент Аполлинария как бы суммирует его взгляды на сей счет: Божественный Ум есть не только «самодвижный» (*αὐτοκίνητος*), но и «тождественнодвижный» (то есть в Своем движении всегда равный Себе (*ταυτοκίνητος*)) и «непреложный» (*ἄτρεπτος*), а человеческий ум — лишь только «самодвижный», но не «тождественнодвижный», ибо изменчив. «Изменчивому» же уму невозможно соединиться (*букв.*: смешаться, *μίγνυται*) с Умом «непреложным». Поэтому, как говорится во фрагменте, «мы исповедуем единого Христа и поклоняемся единой природе, воле и действию Его как Единого»[3]. Здесь ясно выражена основная мысль Аполлинария: наличие во Христе «двух умов», с присущими каждому особым действием и волей, разрушило бы единство Личности и естества Господа.

---

[1] См.: *Riedmatten H.* Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology // Dominican Studies. 1948. Vol. 1. P. 239–260: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 1. L.; Oxford, 1975. P. 329–340.

[2] См.: *Muhlenberg E.* Apollinarius von Laodicea. Göttingen, 1969. S. 238–248.

[3] *Lietzmann H.* Apollinarius von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904. S. 247–248.

Поставленная Аполлинарием проблема долгое время оставалась вне поля зрения православных богословов. Вновь, и то мимоходом, она возникает в четвертом послании загадочного Дионисия Ареопагита. Автор «Ареопагитик» писал в конце V века или, возможно, в начале VI века, то есть в самый разгар христологических споров, но при этом его сочинения отличаются определенной отстраненностью от жарких догматических дебатов; в то же время его, безусловно, нельзя причислять к лагерю монофизитов[1]. Христология Дионисия в принципе выдержана вполне в православных тонах и при подчеркивании единства Христа соблюдается гармония полноты человечества и полноты Божества в Нем[2]. Правда, в этой христологии наличествует едва заметный налет двусмысленности, восходящий, вероятно, к определенной диспропорции между языком «Ареопагитик», всегда самотождественным, и мыслью их, всегда подвижной и текучей, а иногда и колеблющейся[3]. Эта двусмысленность проскальзывает и в указанном послании, где Дионисий пытается уловить величайшее таинство Воплощения[4]. Здесь говорится, что Иисус, «[произойдя] из человеков, [был] вне их,

[1] См.: *Roques R.* Structures theologiques de la Gnose à Richard de Saint Victor. Essais et analyses. Paris, 1962. P. 63–91.

[2] См.: *Chevallier Ph.* Jesus-Christ dans les oeuvres du Pseudo-Areopagite. Paris, 1951. P. 9–10; *Weche K.P.* Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1989. Vol. 33. P. 65–66.

[3] См.: *Hauken A.T.* Incarnation and Hierarchy. The Christ according to Ps.-Dionysius // Studia Patristica. 1984. Vol. 15, pt. 1. P. 318–319. Иногда эту двусмысленность связывают с «нарочитой двусмыленностью» (the deliberate ambiguity) «Энотикона», обозначившего как бы основные ориентиры религиозной политики государственной власти в Византии в конце VI века. См.: *Louth A.* Denys the Areopagite. Wilton, 1989. P. 14.

[4] Текст и перевод (который нами несколько изменен) этого послания см. в кн.: *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. СПб., 2002. С. 776–779.

и превыше человека стал истинно Человеком (*ἐξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς*), затем всё совершив не как Бог божественное и не как человек человеческое, но как ставший мужем Бог неким новым, богомужним действием ("энергией") с нами жительствуя (*ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος*)». Камнем преткновения для некоторых позднейших богословов стала фраза о «неком новом, богомужнем действии (энергии)». У самого Дионисия речь шла лишь о новом образе действия Богочеловека, облагодетельствовавшего человечество, а поэтому здесь тщетно искать следы какого-то монофелитства (или моноэнергизма)[1]. Это отчетливо подчеркивают две схолии к названному рассуждению Дионисия Ареопагита, принадлежащие либо перу преп. Максима Исповедника, либо Иоанна Скифопольского. Так, в одной из них говорится: «Христос не как Бог совершал Божественное, потому что — вместе с плотью, а не чистой Божественностью (*οὐ γυμνῇ τῇ θεότητι*), хотя и — Божественное. Так же и человеческое Он совершал не как человек, ибо Божественною властию, когда хотел, давал иногда плоти осуществлять (*букв.*: действовать) свое, однако же, человеческое. А "ставший мужем" поясняет "вочеловечившийся". А "богомужняя энергия" означает и *разом* и Божественную и человеческую *энергию*. Так ведь с нами, или же ради нас, то есть на земле, жительствовав, Он соделал, как выше сказано, Божественное и человеческое»[2]. Но определенный налет двусмысленности все же лежит на указанной фразе, и ею не преминули воспользоваться монофизиты (а впоследствии и монофелиты). Тем более что

[1] См.: *Roques R.* L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1983. P. 310–313.

[2] *Дионисий Ареопагит.* Послание 4 // *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. С. 776–777.

при переписывании текста послания выражение «новое (*καινήν*) богомужнее действие» было заменено на «единое (*μίαν*) богомужнее действие»[1]. Такая замена, сознательная или невольная, усилила указанную двусмысленность.

Данная фраза послужила одним из главных патристических свидетельств, опираясь на которые монофизиты развивали свое учение о «едином действии» Христа. В VI веке оно было, например, ясно изложено Севером Антиохийским[2]. Характерно, что в несторианстве, христологической доктрине, совершенно противоположной монофизитству, также наблюдается тенденция к аналогичному учению. В сирийской «Книге Гераклида», частично или полностью принадлежащей Несторию и приобретшей авторитет у позднейших несториан, имеются высказывания относительно того, что человеческая воля во Христе была настолько подчинена Божественной, что практически растворилась в последней, а поэтому более целесообразно говорить об одной воле Господа (хотя абстрактно человеческая воля Его полностью не отрицалась)[3]. Если же обратиться к православным богословам VI века, то, в общем и целом, их подход к рассматриваемой проблеме был совершенно иным. В качестве примера можно привести патриарха свт. Ефрема Антиохийского. Способнейший администратор, он при Юстине I и Юстиниане

[1] См.: *Pelikan J.* The Christian Thadition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 2. Chicago, 1974. P. 65; рус. пер.: *Пеликан Ярослав.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2: Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009. С. 63.

[2] См.: *Сидоров А.И.* Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского: К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // Byzantinoslavica. 1989. T. 50, fasc. 1. P. 25–26; см. с. 352–367 наст. изд.

[3] См.: *Abramowski L.* Untersuchungen zum Liber Heraclidus des Nestorius. Louvain, 1963. S. 191; *Chesnut R.C.* The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides // Journal of Theological Studies. 1978. Vol. 29. P. 402.

сделал блестящую карьеру, увенчавшуюся должностью «комита Востока», то есть правителя восточных провинций империи. Затем по требованию жителей подвергнувшейся разрушению от землетрясения Антиохии он стал патриархом (первым из мирян), пребыв на этой одной из древнейших кафедр до самой смерти (527–545 гг.). В свое время свт. Ефрем был известен и как писатель-богослов, но от его многообразной литературной деятельности до нас дошли жалкие остатки и достаточно обширный реферат в «Библиотеке» патриарха свт. Фотия[1]. Судя по ним, свт. Ефрем активно обращался к проблеме «действий» во Христе. Для Антиохийского патриарха «огонь Божества Его, словно некое дуновение жизни, смешался с душой и телом [Господа] и освятил их, не умалив ничего из того, что принадлежало душе и телу по сущности». Исходя из этого тезиса о сохранении свойств каждой природы во Христе, свт. Ефрем признавал и наличие «двух действий» в Нем, присущих обоим естествам[2]. Свидетельства Фотия подтверждают фрагментарные высказывания из сочинений Ефрема: защищая знаменитый «Томос» папы св. Льва, Антиохийский патриарх говорит о «различном естественном действии» (*τὴν διάφορον φυσικὴν ἐνέργειαν*) каждой природы Христа, причем оба действия обретают единство в одном Лице или Ипостаси Его. Поэтому «Христос, истинный Бог наш, не совершал раздельно действий (*οὔτε... διῃρημένως ἔπραττεν*), свойственных

[1] Более подробно см. нашу работу: Святой Ефрем, патриарх Антиохийский. Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского собора // *Преподобный Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. С. 321–368; см. с. 307–351 наст. изд. См. также: *Lebon J.* Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526–544) // Mélanges d'histoire offerts à Ch. Moeller. T. 1. Louvain; P., 1914. P. 197–214; *Downey G.* Ephraemius, Patriarch of Antioch // Church History. 1938. Vol. 7. P. 364–373.

[2] «Библиотека» свт. Фотия цитируется по изданию: *Photius.* Bibliothèque. Texte et trad. par R. Henry. T. IV. Paris, 1966. P. 114–174.

Божеству и свойственных человечеству, но в ипостасном единении Он, Единый и Тот же Самый, исполнял целиком все Божественное и человеческое»[1].

Точку зрения свт. Ефрема Антиохийского на указанный вопрос разделял и Иоанн Скифопольский, весьма глубокий православный мыслитель VI века, автор большинства схолий к «Ареопагитикам»[2]. Во всяком случае, в одном из своих фрагментов он подчеркивает отличие действия разумной души Христа от действия Его Божественной природы, а поэтому утверждает «два действия Того же Самого и единого Господа»[3]. Наконец, не умножая количество примеров, можно указать и на малоизвестного православного полемиста середины второй половины VI века монаха Евстафия, который, возражая монофизитам, также настаивал на различии Божественного и человеческого действий во Христе[4]. Эти (и некоторые другие) православные авторы единодушно признавали два «естественных действия» Христа, подчеркивая их единство в одной Ипостаси Богочеловека. Тем самым проводилась разграничительная линия между Православием и монофизитством. Однако вглубь проблемы они не шли: вопрос о том, каким образом соединялись два естественных действия в едином Христе, а также проблема «воль» в Нем ими не ставились. Во второй половине VI века

[1] См. фрагменты сочинений Ефрема в «Патрологии» Миня: PG. T. 86. Col. 2103–2110.

[2] О нем см.: *Balthasar H.U.* Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis // Scholastik, 1940. Bd. 15. S. 16–38; *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 176–181; *Gray P.T.R.* The Defence of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 111–115.

[3] Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. S. 85–86.

[4] См. новое критическое издание его произведений: Diversorum postchalcedonensium auctororum collectanea I // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 19. Turnhout, 1989. P. 432.

первый вопрос попытался поставить патриарх Анастасий I Антиохийский. Решал он его вполне в православном духе, но использовал недостаточно точную и адекватную терминологию, говоря то о двух, то об одном действии Христа, а также высказываясь об одной воле Его[1]. Подобная неточность в терминологии уважаемого и пользующегося на Востоке большим авторитетом защитника Православия могла породить соблазн. И этот соблазн был порожден: в некоторых православных кругах (главным образом в Сирии) сложилось убеждение, что тезис об одном действии и одной воле Господа нисколько не противоречит принципам ортодоксальной христологии. Тем самым был сделан первый шаг к возникновению новой ереси — монофелитства. И возникла она не из монофизитства, как порой считают, а из среды православных, как тупиковый ход богословской мысли.

3. Первый этап развития монофелитства: моноэнергизм (615–633 годы)

Главным инициатором этой ереси был Константинопольский патриарх Сергий (610–638 гг.), бывший до своего избрания сравнительно молодым диаконом столичного собора св. Софии[2]. Характерно, что, по свидетельству источников[3], Сергий был родом из Сирии и происходил из яковитской семьи, но сам сознательно перешел

[1] Подробно см.: *Сидоров А.И.* Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского. С. 352–367 наст. изд.; *Brock S.* A Monothelete Florilegium in Syriac // After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey for His Seventieth Birthday. Leuven, 1985. P. 35–45.

[2] Личность и деятельность Сергия подробно освещаются в кн.: *Dieten J.L., van.* Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610–715). Amsterdam, 1972. S. 1–56.

[3] Анализ двух из них см.: *Сидоров А.И.* История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита и Псевдо-Анастасия Синаита // Византийский Временник. 1989. Т. 50. С. 93–105; см. с. 423–450 наст. изд.

в Православие[1]. Однако вполне вероятно, что он разделял убеждение части православных сирийцев в несомненной ортодоксальности формулы «единого действия» и «единой воли» Христа. В качестве политика Сергий явил себя подлинным патриотом Византии и верным сподвижником императора Ираклия в деле восстановления могущества державы ромеев, но в качестве патриарха оказал дурную услугу Православной Церкви, породив в ней новую смуту[2]. Идея церковной унии с монофизитами, видимо, рано созрела в уме Сергия, и здесь политика в нем трудно отделить от богослова. Личная убежденность в православности этой формулы подкреплялась отмеченной нерешенностью проблемы «действий» и «воль» во Христе у предшествующих православных богословов, а наличие аналогичных формул в догматике монофизитов и несториан, казалось, открывало широкие перспективы для соединения замыкающихся в себе вероисповеданий[3]. Политические выгоды от такого воссоединения лежали на поверхности: возрождаемой империи оно сообщило бы внутреннее единство. Вероятно, последнее обстоятельство было решающим в поддержке Сергия императором Ираклием, без которой патриарх вряд ли мог что-либо предпринять.

---

[1] См.: *Beck H.G.* Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen, 1980. S. 55.

[2] По замечанию отца Иоанна Мейендорфа, Сергий «сдержанно и умело действовал в качестве богословского советника императора. К сожалению, он, видимо, не обладал истинно великим богословским умом и не сразу понял все, что несла в себе формула, которую он предполагал в качестве основы для единения» (*Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 247).

[3] Помимо приведенного выше краткого экскурса в предысторию проблемы «действий» и «воль» во Христе см. замечания о решении ее у св. Афанасия Александрийского, св. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуестийского в кн.: *Carcione F.* Sergio di Constantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo. Roma, 1985. P. 21–30.

Заручившись такой поддержкой, Сергий примерно с 615 года приступает к действию. Первостепенной задачей являлось убеждение православных деятелей в необходимости подобного шага, и надо сказать, что патриарх в этом преуспел[1]. Прежде всего он нашел себе союзника в лице Феодора, православного епископа Фарана (городок на Синайском полуострове). Его следует считать первым «идеологом» монофелитства[2]. Обстоятельства жизни и служения Феодора Фаранского остаются неизвестными для нас, контуры его личности чрезвычайно размыты, а от его произведений дошло всего несколько фрагментов. Судя по ним, Феодор является убежденным сторонником учения о «едином действии» Христа (скорее всего, к подобному убеждению он пришел независимо от патриарха Сергия), сочетая его с тезисом о «единой воле», ибо один фрагмент гласит: «Божественная воля есть воля Самого Христа, ибо у Него одна воля, то есть Божественная». Поэтому Феодор стал естественным союзником Константинопольского патриарха и на его послание[3] ответил вполне положительно, высказавшись в пользу необходимости унии. Вторым православным архиереем, которого Сергий склонил на свою сторону, был Кир Фасидский. Следует отметить, что в данном случае патриарх действовал осторожно и тактично. В своем послании к Киру (626 г.) он убеждает его авторитетом святоотеческой традиции:

---

[1] См.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A. D. N. Y., 1989. P. 338–339; рус. пер.: *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 248.

[2] Подробно об этом см.: *Сидоров А.И.* Феодор Раифский и Феодор Фаранский (по поводу одного из авторов «Изборника Святослава» 1073 г.) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1990 год. М., 1990. С. 135–167; см. с. 368–420 наст. изд.

[3] Точную датировку послания трудно установить, но оно явно было написано до 622 года. См.: *Grumel V.* Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople. Vol. 1. Instanbul, 1932. P. 114.

никто «из богодухновенных тайноводителей Церкви, даже до настоящего времени, сколько нам известно, не говорил, что во Христе Боге нашем два действия. Если же кто из более сведущих в состоянии доказать, что какие-нибудь из знаменитых и богоносных отцов наших, учение которых служит законом для кафолической Церкви, заповедывали признать во Христе два действия, то нужно вполне им следовать. Ибо не по духу только необходимо следовать учению святых отцов, но и употреблять и те же самые выражения, которые употребляли они, и нового ничего совершенно не вводить»[1]. Видно, что Сергий выступает в качестве верного последователя святоотеческого Предания, и здесь вряд ли следует видеть одно только лукавство изворотливого политика; данная фраза отражает и внутреннее убеждение самого патриарха[2]. Правда, со святоотеческими свидетельствами, которые бы подкрепили учение об «одном действии» Христа, не очень ладилось: хотя по просьбе Сергия монофизит Георгий Арсас подготовил сборник их[3], но этот флорилегий был весьма скудным и основу его составляло подложное послание константинопольского патриарха Мины к папе Вигилию. Тем не менее Кир Фасидский был убежден Сергием, а личная встреча кавказского архиерея с Ираклием окончательно заставила его встать на сторону унии.

Однако требовалось привлечь к ней еще и монофизитов. Здесь дело шло не всегда гладко: хотя некоторые из монофизитских иерархов (упомянутый Георгий Арсас и Сергий Макариона, епископ Арсинойский) вошли

[1] Текст послания Сергия к Киру цитируется по переводу: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе. Т. 6. Казань, 1908. С. 171.

[2] См.: *Carcione F.* Energheia, thelema e theokinetos nella lettera di Sergio, patriarca di Constantinopoli, a papa Onorio Primo // Orientalia Christiana Periodica. 1985. Vol. 51. P. 265.

[3] См.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. 2, pt. 1. L.; Oxford, 1986. P. 73.

в согласие с Константинопольским патриархом, другие епископы не спешили этого делать. Во всяком случае, когда Ираклий во время одной из своих кампаний стал вести переговоры (622 г.) с армянскими монофизитами в Феодосиополе (Эрзеруме) относительно унии, то встретил решительный отпор со стороны Павла Одноглазого — главы кипрских монофизитов (там существовала значительная колония армян)[1]. Позднее (ок. 633 г.) эта уния с армянами все же состоялась («Каринская уния»), но характерно, что тезис о «едином действии» и «единой воле» Христа отсутствовал в условиях, которыми оговаривалось воссоединение, — большинство армян просто признало Халкидонский Собор[2]. Вероятно, не без сложностей был заключен и религиозный мир в Иераполе с сирийскими монофизитами, возглавляемыми Афанасием, яковитским патриархом Антиохии (629–630 гг.)[3]. Но венцом всех усилий Сергия, безусловно, была уния с египетскими монофизитами, заключенная Киром (633 г.), незадолго до этого перемещенным на александрийскую кафедру и ставшим православным патриархом Александрии. Эта уния состоялась на основе так называемых «Девяти глав», составленных в форме анафематизмов[4]. В богословском отношении данный документ был явной уступкой монофизитам: здесь говорится о соединении (природ во Христе) «физическом и ипостасном» и употребляется выражение

[1] См.: Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Ed. par A. Fliche et V. Martin. T. 5. Paris, 1938. P. 113–114.

[2] См.: *Сидоров А.И.* «Монофелитская» уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» // Историко-филологический журнал. Ереван, 1988. № 3 (122). С. 162–169; см. с. 451–465 наст. изд.

[3] См.: *Hefele J., Leclercq H.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. III, pt. 1. Paris, 1909. P. 337–338.

[4] Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 188–189. Греческий текст седьмой главы: Concilium Lateranense a. 649 celebratum / Edidit R. Riedinger. B., 1984. S. 134.

«из двух естеств» (без противовеса ей в виде выражения «в двух естествах»), отвергнутое Халкидонским Собором. Суть документа формулируется в 7-й главе, где заявляется, что «Один и Тот же Христос и один Сын производил (ἐνεργοῦντα) и богоприличное, и человеческое одним богомужним действием, по выражению св. Дионисия».

4. Второй этап монофелитских споров: от унии в Египте к «Эктесису» (633–638 годы)

Вступление в церковное общение с феодосианами, то есть с египетскими монофизитами, знаменует собой высшую точку унициональных достижений Сергия и как бы подводит черту под первым этапом развития монофелитства, который исследователи часто называют моноэнергизмом, ибо в это время акцентировалась преимущественно идея «единого действия» Христа, а тезис о «единой воле» отступал на задний план[1]. Собственно говоря, споры еще не возникли. Со стороны православных иерархов единственный голос протеста против первых попыток внедрить моноэнергизм поднял св. Иоанн Милостивый — православный Александрийский патриарх (612–619), стяжавший святой жизнью большой авторитет и любовь не только своей паствы, но и египетских монофизитов[2]. Однако скорая смерть св. Иоанна помешала ему противостоять маневрам Константинопольского патриарха. О позиции других архиереев мы ничего не знаем, но, судя по молчанию источников, они подчинились

[1] См.: *Verghese P.* The Monothelete Controversy — A Historical Survey // Greek Orthodox Theological Review. 1968. Vol. 13. P. 200.

[2] См.: *Maspero J.* Histoire des patriarches d'Alexandria depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites (518–616). Paris, 1923. P. 327, 328.

Сергию, поддержанному императором. Лишь спустя четырнадцать лет после смерти св. Иоанна Милостивого второй голос протеста раздался со стороны св. Софрония Иерусалимского, тогда еще простого монаха, сподвижника блж. Иоанна Мосха, — их обоих, кстати сказать, св. Иоанн Милостивый высоко ценил и привлекал, учитывая их высокую образованность, к борьбе с монофизитством[1]. Вероятно, большой авторитет св. Софрония, особенно в монашеских кругах, и побудил Кира на попытку сделать его сторонником унии[2]. По свидетельству преп. Максима Исповедника[3], св. Софроний прибыл в Александрию, и Кир показал ему «Девять глав» с надеждой, что он примет их. Но св. Софроний, прочитав их, издал крик печали, залился слезами и, пав под ноги Кира, умолял его отказаться от этих «нечестивых догматов Аполлинария» (*impii Apolinarii dogmata*) и не проповедовать с амвона «против кафолической Церкви». Тем не менее Александрийский патриарх не внял мольбам почтенного монаха. Он решил сделать хитрый ход — «переадресовать» св. Софрония к патриарху Сергию, вероятно, в надежде на то, что столичный патриарх своей властью и авторитетом заставит отступить упрямого монаха. Достаточно подробное сообщение об этом визите дается в первом послании Сергия к папе Гонорию I (625–638)[4]. Ноты явной досады

[1] См.: *Попович К.* Патриарх Иерусалимский Софроний как богослов, проповедник и песнописец. Киев, 1980. С. 9.

[2] О жизни и деятельности св. Софрония в этот (последний) период его жизни см.: *Schönborn Chr., von.* Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972. P. 78–98.

[3] См. выдержки из его одного послания к Петру Сиятельному (к сожалению, только в латинском переводе), которое вошло в число «богословских и полемических трактатов» (*Opusculum XII*): PG. T. 91. Col. 143.

[4] Русский перевод послания см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 172–176. Греческий и латинский текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium. T. II. Berolini, 1992. P. 534–547.

звучат в этом послании: когда, казалось, цель была почти достигнута и религиозный мир начал воцаряться в империи, какой-то монах-старец (св. Софронию было уже более восьмидесяти лет) своим неуместным упрямством расстраивал все дело. По сообщению Сергия, св. Софроний прибыл в столицу с письмом от Кира и сразу же стал требовать исключить из «Девяти глав» выражение об «одном действии». Однако столичный патриарх понимал, что подобный шаг означал упразднение того «домостроительства» (*τὴν τοιαύτην οἰκονομίαν*) и того доброго «единения и единодушия» (*τὴν καλῶς γεγενημένην ὁμόνοιάν τε καὶ ἕνωσιν*) с монофизитами, которых удалось достигнуть в Александрии. Поэтому патриарх предложил почтенному монаху привести «свидетельства (*χρήσεις*) святых и избранных отцов, то есть тех, которых мы признаем общими учителями и учение которых считают законом святые Церкви Божии, свидетельства, в которых бы буквально передавалось [учение] о двух действиях», — но св. Софроний был не в состоянии это сделать. Далее Сергий констатирует, что среди столичных христиан уже возникло [догматическое] разногласие (*ἀμφισβήτησιν*), а поэтому, боясь, что такое любопрение приведет к ересям, патриарх решил приложить все старание к тому, чтобы причина разногласий была устранена. Вследствие чего он запрещает употреблять оба выражения, то есть «одно действие» и «два действия», поскольку последнее предполагает признание во Христе двух противоположных друг другу воль (*δύο θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα*) и, соответственно, двух желающих противоположного субъектов, — ибо невозможно, чтобы в одном и том же субъекте (*ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ*) находились две противоположные воли.

Это свидетельство Сергия примечательно в нескольких отношениях. Прежде всего, несомненно, что прибытие св. Софрония в Константинополь послужило серьезным препятствием для унициональной политики

еретичествующего патриарха. Трудно поверить, что блестяще образованный старец-монах, бывший в прошлом профессором риторики и имевший богатый опыт полемики с монофизитами, не смог собрать цитаты из творений святых отцов в пользу православного учения о двух действиях во Христе[1]. Вероятнее другое: Сергий, встретив со стороны св. Софрония, которого явно поддерживала (что патриарх, несомненно, чувствовал) значительная масса православных епископов, монахов, клириков и мирян, решил изменить тактику. Не исключается, правда, и возможность того, что сам патриарх лично заколебался относительно верности избранного им курса на соединение с монофизитами. Но по сути дела он, отказываясь от спорного выражения «одно действие», старается «под сурдинку» и почти незаметно внедрить монофелитство. Св. Софроний, вероятно, сначала не заметил тонкой политической (и богословской) изворотливости столичного патриарха и удовлетворился его отказом от формулы «одного действия». Данный отказ фиксируется в патриаршем указе («Псефосе»), который в то же время знаменует собою переход от моноэнергизма к собственно монофелитству (указ был издан в том же 633 году). Полностью документ не сохранился, но основная вероучительная часть его дошла в том же (первом) послании Сергия к папе Гонорию[2]. Как отмечалось, здесь отвергается выражение «одно действие», но одновременно говорится, что «равно соблазняет многих и выражение "два действия", как не употребляющееся ни у кого из божественных и достославных тайноводителей Церкви, следовать которому притом же значило бы предпочитать две

[1] См. на сей счет аргументы, приведенные в диссертации: *Лапидус И.Э.* Святой Софроний, патриарх Иерусалимский, и его борьба с монофелитством. Канд. дисс. МДА. Сергиев Посад, 1999. С. 120–125.

[2] Анализ «Псефоса» см.: *Léthel F.M.* Op. cit. P. 36–47.

противоположные воли — например, волю Бога Слова, желающего совершить спасительное страдание, и волю человечества, которая в Нем противится и противоположна Его воле... Спасительное учение богоносных отцов ясно научает, что одушевленная разумной душой плоть Господа (*τὴν νοερῶς ἐψυχωμένην τοῦ Κυρίου σάρκα*) никогда не совершала своего естественного движения отдельно и по собственному стремлению вопреки повелению соединенного с ней ипостасно Бога Слова, но совершала это движение, когда, какое и сколько хотел Сам Бог Слово». В этом документе Сергий исходит из известного факта, что лучшая защита — это нападение. Формула «единого действия» оказалась уязвимой с точки зрения православной «акривии» — следовательно, необходимо было доказать, что противоположная формула является еще более уязвимой. И Сергий тесно соединяет понятие «действие» с понятием «воля»: признание «двух действий» во Христе влечет признание двух противоположных воль в Нем, а это, по мысли Константинопольского патриарха, равно признанию двух субъектов в Господе, то есть чистому несторианству. Вполне очевидно, что «воля», как и «действие», соотносится с Лицом (или Ипостасью) Богочеловека, хотя такое соотнесение не развивается еще в четкую формулировку. В «Псефосе» впервые ставится в богословском аспекте проблема Гефсиманского борения, но решается она весьма половинчато. Практически человеческая воля Господа отрицается, но это делается как-то сокрыто и тезис об одной воле Христа ясно не высказывается. Собственно говоря, отказываясь от выражения «единое действие», Сергий не отказывается от самой идеи, что ясно проскальзывает в его послании к Гонорию, где говорится: «Единородный Сын Божий, Который есть истинный Бог и вместе человек, один равно действует и по Божеству, и по человечеству... и от одного и того же воплощенного Бога... происходит нераздельно и неразлучно вечное Божественное

и человеческое действие». Здесь опять «действие» соотносится с субъектом воплощенного Бога Слова, то есть с Его Ипостасью. Хотя Сергий и прикрывается в послании именем святого папы Льва Великого, но высказывает мысль, полностью противоположную ему.

Странно, но папа Гонорий I такого явного подлога не заметил. В своем послании к Константинопольскому патриарху[1] он полностью встает на сторону его. Протест св. Софрония не вызывает у него никакой симпатии; для папы он лишь смутьян, возбуждающий ненужные догматические изыскания: «Каким-то Софронием, бывшим монахом, а ныне, как слышим, поставленным во епископа Иерусалима, подняты какие-то любопрения и новые изыскания относительно выражений (*φιλονεικίας τινὰς καὶ νέας φωνῶν ζητήσεις*)». На унию же в Египте он смотрит глазами патриарха Сергия, считая ее великим достижением. Необходимо отметить, что в послании Гонория прослеживается, несомненно, личное желание папы шествовать *царским путем* (*ὁδῷ βασιλικῇ*; *via regia*), избегая «сетей ловчих, расставленных справа и слева». Папа признает, естественно, наличие двух природ во Христе и говорит об ипостасном их соединении, используя известные наречия Халкидонского вероопределения: «нераздельно», «неизменно», «неслиянно» (*ἀδιαιρέτως*, *ἀτρέπτως*, *ἀσυγχύτως*). Но при этом он подчеркивает, что «Господь Иисус Христос, Посредник между Богом и людьми, производил Божественное посредством человечества (*ἐνεργοῦντα τὰ θεῖα μεσιτεύσης τῆς ἀνθρωπότητος*), соединенного с Самим Богом Словом ипостасно, и Он же производил человеческое (*καὶ τὸν αὐτὸν ἐνεργοῦντα τὰ ἀνθρώπινα*)». Тем самым «действие» безусловно соотносится папой с единой Ипостасью воплотившегося Слова. Другими словами, перед нами моноэнергизм

[1] См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 176–179. Текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium. P. 548–558.

чистой воды, полностью совпадающий с позицией Сергия. Но Гонорий идет еще дальше: «Мы исповедуем в Господе Иисусе Христе и одну волю (ἕν θέλημα), ибо ясно, что наше естество приято Божеством не греховное, не то, которое повреждено после падения, а естество, созданное прежде грехопадения». Поэтому моноэнергизм Гонория органично перерастает в монофелитство, и он провозглашает тезис о «единой воле», который подразумевал, но не осмеливался произнести Сергий. Примечательно, что тезис о «единой воле» Гонорий увязывает с вопросом о том, какую человеческую природу воспринял Господь: в ее состоянии до грехопадения или после грехопадения? Тем самым он вынужден мыслить в рамках ложной дилеммы, поскольку человеческое естество Христа, являясь истинным и полным, но *без греха*, не было ни тем ни другим, а представляло собой нечто новое и уникальное. Тайна Богочеловека лишь приоткрывается человеческому уму, и ее нельзя постоянно проектировать на плоскость рассудочного мышления, а, поставив указанную ложную дилемму, Гонорий вынужден был выйти на данную плоскость и избрать какое-либо альтернативное решение. Это и повлекло его на путь ереси, как неизбежно должна повлечь на этот же путь, например, такая дилемма: является ли Бог Единицей *или* Троицей? Неправильная постановка вопроса (в рамках примитивной логики) повлекла и неправильное решение его. Поскольку, по мнению Гонория, человеческая воля Господа была чистой и неиспорченной грехопадением, то есть в ней отсутствовал закон, который *в членах моих* (Рим. 7, 23), то она, как считал папа, отождествлялась с волей Божественной. Единство двух воль Господа тем самым из области *единства нравственного* переносилось в область *единства физического*[1]. А поэтому первое послание

[1] См. на сей счет верные наблюдения в кн.: *Hefele Ch. J., Leclercq H.* Op. cit. P. 355–356.

Гонория являлось новым шагом вперед в развитии ереси. Это создало много трудностей для католических ученых и богословов, ибо позднее VI Вселенский Собор осудил Гонория в числе прочих еретиков[1]. А наличие папы-еретика наносит мощный удар догмату о непогрешимости папы[2]. В нем видят «жертву мистификаторского гения» Сергия; находят, что его послание лишь формально звучит монофелитски, а по сути своей оно, безусловно, ортодоксально и т. д. Следует отметить, что подобная «апология» Гонория началась сразу же после смерти его, и преп. Максим Исповедник был одним из первых оправдывающих его[3].

Но какие бы аргументы в пользу Гонория ни приводились, логика фактов неумолима, и должно согласиться с суждением отца Иоанна Мейендорфа, что исповедание Гонорием единой воли «в критический момент, когда сам Сергий отступил перед возражениями Софрония... отчеканило еретическую формулу, положив начало трагедии, от которой Церковь (включая ортодоксальных преемников Гонория на папском престоле) претерпела много страданий»[4]. Можно только добавить, что вина Гонория (вольная или невольная — это уже другой вопрос)

---

[1] Как отмечает А.В. Карташев, «еще кардинал Hergenröther в своей церковной истории цитирует 16 католических ученых, решающих вопрос не в пользу папы Гонория, и 82 — его выгораживающих» (*Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 405).

[2] См.: *Carcione F.* Sergio di Constantinopoli ed Onorio. P. 51–68.

[3] См.: *Kreuzer G.* Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart, 1975. S. 61–63. Для преп. Максима было очевидно, что «монофелитская интерпретация» неудачных выражений Гонория выводит нас на ложный путь, поскольку папа мыслил вполне православно, хотя не всегда адекватно излагал свои православные мысли. См.: *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998. P. 128–133; рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 167–168.

[4] *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. P. 353; рус. пер.: *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 255.

заключалась еще в том, что он в решении проблемы «действий» и «воль» Христа пошел против всей предшествующей традиции западной патристики. Уже Тертуллиан выдвигает «учение о раздельно-самостоятельном действовании (*distincte agere*) Божеской и человеческой субстанции в единой личности Богочеловека»[1]. Для св. Ипполита Римского также в единой Личности Христа двойственность природ доказывается различием их действий[2]. Различие природ в этом плане признавал и блж. Августин, подчеркивавший в то же время, что человеческое естество Господа не действовало независимо от воли Бога Слова[3]. Наконец, св. Амвросий Медиоланский прямо указывал на наличие двух воль во Христе (*alia voluntas hominis, alia Dei*) при взаимной гармонии их[4]. Вся эта традиция как бы кристаллизировалась в известном «Томосе к Флавиану» св. Льва Великого, где говорится, что каждая природа (*forma*) совершает свойственное ей в общении с другой (*cum alterius communione*); естественно, при этом не подразумевалось существование во Христе двух субъектов, а лишь имелось в виду различие свойственных каждой природе действий, выражающих ее сущность[5]. Гонорий коренным образом порывал с традицией своих предшественников или, точнее сказать, выпячивал один аспект ее (*communione*) в ущерб и противовес другому (*agit utraque*

[1] *Орлов А.* Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II–IV вв. Сергиев Посад, 1909. С. 32. См. также: *Cantalamessa R.* La cristologia di Tertulliano. Friburgo, 1962. P. 176–191.

[2] См.: *D'Alès A.* La théologie de Saint Hippolyte. P., 1906. P. 28.

[3] См.: *Van Bavel T.J.* Recherches sur la christologie de Saint Augustin. Fribourg, 1954. P. 64–65.

[4] См.: *Schwerdt P.K.* Studien zur Lehre des heiligen Ambrosius von der Person Christi. Buckeburg, 1937. S. 92–93.

[5] См.: *Nicolas M.J.* La doctrine christologique de Saint Leon le Grand // Revue Thomiste. 1951. T. 51. P. 617; *Arens H.* Die christologische Sprache Leos des Grossen. Freiburg; Basel; Wein, 1982. S. 462–473.

forma). Подобное нарушение органичной антиномичности христианского вероучения характерно вообще для всех еретиков, пытающихся свести эту антиномичность на плоскость одноплановой рассудочности, и естественно, что Гонорий разделил и участь их, подпав церковному осуждению.

Поддержка Римского папы сильно укрепила позицию Сергия. И даже тот факт, что св. Софроний по возвращении из столицы в Иерусалим был избран населением Святого града в патриархи (634 г.), не очень ослабил ее. Новый Иерусалимский патриарх, бывший в весьма преклонном возрасте (84 года), оказался в трудном положении и практически в изоляции среди высших иерархов Византийской Церкви. Говорить о том, что он был полностью удовлетворен кажущейся уступкой Сергия, было бы заблуждением[1], хотя «Псефос» на краткое время и успокоил его. И это ясно видно из «Соборного послания» святителя, которое он отправил Сергию и Гонорию сразу после интронизации[2]. Данное послание, по жанру своему являющееся исповеданием веры, можно считать одной из драгоценных жемчужин святоотеческого богословия, и здесь вряд ли можно согласиться с оценкой нашего уважаемого патролога Г.В. Флоровского, что «Софроний не был богословом по призванию. На догматические темы он высказывается как пастырь»[3]. Именно потому, что св. Софроний был подлинным пастырем словесного стада Христова и истинным монахом, он и предстает перед нами как выдающийся

[1] См.: *Herrin J.* The Formation of Christendom. Oxford, 1987. P. 208.

[2] См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 140–163 (впрочем, перевод этого послания страдает рядом погрешностей). Текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium. P. 410–494. См. также комментарий к этому посланию Х. Шенборна: *Schönborn Chr., von.* Sophrone de Jérusalem. P. 199–224.

[3] *Флоровский Г.В.* Византийские отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 130.

православный богослов. Характерно само начало послания, представляющее собой скорбную песнь расставания с тишиной монашеского жития: «Это была жизнь тихая и молчаливая (*γαληνὸς ταῦτα βίος ἦν καὶ ἡσύχιος*) и ничтожество (*ταπεινότης* — "смиренность"), не знавшее никакой бури... когда я собирал плоды молчания, когда я был обременен отростками тишины; когда я в изобилии вкушал произрастания душевного спокойствия...» Свое патриаршество св. Софроний рассматривает как тяжкое бремя, возложенное «вследствие великой необходимости и принуждения со стороны и боголюбезных клириков, и достопочтенных иноков, и верующих мирян, которые все суть граждане святого города Христа Бога нашего, насильно принудивших меня и жестокостью заставивших [принять епископский сан]». Сомневаться в искренности этого подлинного «исихаста» и настоящего подвижника, состарившегося в аскетических трудах и постоянной молитве, не приходится.

Содержание послания определяется всепронизывающей тенденцией идти «путем царским и средним», то есть тем «узким путем» (ср. Мф. 7, 14), которым, по заповеди Господа, всегда шествовало и шествует Православие, причем у св. Софрония, в отличие от Гонория, это намерение не осталось просто намерением, но твердо и последовательно проводилось в жизнь при решении догматических вопросов. Данный путь противоположен пути компромисса (или пути «золотой середины»), ибо он является не стремлением соединить несоединимые противоположности и чисто внешне примирить их, но есть отсечение крайностей с целью соблюсти Истину, подобно тому как путь христианского подвига есть отсечение страстей, а не «умеренное» ублажение их. В христологии этот путь означал отсечение крайностей монофизитства и несторианства, и его последовательно проводит св. Софроний, что позволяет ему найти правильный ключ к решению проблемы «действий» во Христе. Для св. Софрония

Господь, будучи единым и нераздельным в обоих естествах, совершает то, что свойственно каждой природе соответственно присущему ей существенному качеству. Или: «Емануил, будучи единым и являясь в этом единстве и Богом, и человеком, поистине совершает свойственное тому и другому естеству, производя совершаемое Им одно так, а другое иначе». Другими словами, в отличие от Сергия, Кира и прочих монофелитов, у св. Софрония «действие» («энергия») есть свойство природы, а не лица (ипостаси), а поэтому каждая природа Христа действует присущим ей способом («тропосом»). Данное действие неотделимо от природы, но отличается от нее. При этом подчеркивается, что действие естественным образом выражает свою природу и познается благодаря «разуму» («логосу») данной природы. Здесь намечается, с одной стороны, различие «логоса» и «тропоса», которое впоследствии преп. Максим Исповедник развил в универсальный метод богословского познания, а с другой — к христологии применяется различие природы и «энергий», которое великие каппадокийские отцы использовали в тринитарном богословии и которое «есть догматическая основа реальности мистического опыта»[1]. Следовательно, в данном случае св. Софроний является важным звеном в наиглавнейшем течении православной мысли, непрерывным потоком струящейся от каппадокийских отцов к исихастам поздневизантийского периода.

Однако, устанавливая различие двух естественных действий во Христе, Иерусалимский патриарх акцентирует и их единство. Он буквально повторяет фразу из «Томоса» св. Льва, что каждая природа («образ») совершает свойственное ей в общении с другой, используя христологическую терминологию, отчеканенную святым

[1] *Лосский В.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 48.

апостолом Павлом (Флп. 2, 5–11) и усвоенную (а отчасти и преображенную) Римским папой (обозначение природы как μορφή, лат. *forma*). Причем данное «общение» (κοινωνία) двух природ и их естественных действий происходит на уровне единой Ипостаси Богочеловека. Характерно, что высокое уважение к св. Льву как незыблемому столпу Православия св. Софроний, вероятно, унаследовал от своего духовного отца и учителя блж. Иоанна Мосха, который в «Луге духовном» запечатлел свое глубокое почитание этого почившего предстоятеля Римской церкви[1]. Поэтому, развивая мысль «Томоса» об «общении» природ, св. Софроний говорит о «взаимодействии» (синэргии) их. Как отмечает Х. Шенборн, понятие синэргии, имевшее до этого широкое распространение в аскетической письменности, где оно обозначало взаимодействие человека и Бога в деле спасения, впервые прилагается св. Софронием к области христологии. Собственно говоря, синэргия природ во Христе (как и «общение» их — ипостасное, то есть совершающееся в едином Лице Богочеловека) является основой синэргии в деле нашего спасения, а тем самым улавливается еще одна прочная нить, связывающая христологию и сотериологию. Исходя из этой концепции синэргии, св. Софроний совсем иначе, чем монофелиты, трактует и упомянутую фразу автора «Ареопагитик»: «новое богомужнее действие» не есть одно (или единое) «действие», но «разнородно и различно» и обозначает двойственность «энергий» во Христе, а равно — их «общение». Наконец, следует констатировать, что в послании св. Софрония проблема «воль» во Христе прямо не затрагивается. Объясняется это, скорее всего, тем, что новый ход иерархов-еретиков (Сергия и Гонория), то есть эволюция моноэнергизма в монофелитство, просто оказался

[1] См.: *Блж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. 147–149 // *Блаженный Иоанн Мосх.* Луг духовный. Сергиев Посад, 1896. С. 174–178.

вне поля зрения его. Но поскольку оба эти этапа ереси внутренне взаимосвязаны, то удар св. Софрония по моноэнергизму косвенно приходился и по монофелитству.

Вероятно, Иерусалимский патриарх все же питал надежду на изменение образа мыслей предстоятелей константинопольской и римской кафедр, иначе бы он не стал им посылать своего «Соборного послания» (Киру и монофизитскому патриарху Антиохии он его не послал). Но одобрения этого послания и ответа на него от Сергия он не получил. Папа Гонорий, видимо, заколебался. В своем втором послании к Сергию, сохранившемся фрагментарно[1], он уже не говорит об «одной воле», но лишь об одном Господе Иисусе Христе, действующем (ἕνα ἐνεργοῦντα) в каждой из природ. Принципиального отказа от своего предшествующего письма папа не высказывал, но послание это было пронизано духом миролюбия и адресовалось помимо Сергия еще Киру и св. Софронию. Неизвестно, до или после этого послания Иерусалимский патриарх отправил к папе своего посланца епископа Стефана Дорского, поручив ему лично склонить папу к отказу от союза с Сергием. Тем не менее даже колебания Гонория не улучшили существенным образом положения св. Софрония. Тогда он обратился за поддержкой к Аркадию Кипрскому, влиятельному православному архиерею. Тот собрал на Кипре собор, в котором участвовало сорок шесть человек, но большинство участников собора, прикрывая свой страх перед императором соображениями «церковной икономии», отказало в поддержке Иерусалимскому патриарху[2]. Св. Софроний оказался в полном одиночестве.

[1] Текст его см.: *Kreuzer G.* Op. cit. S. 48–53.

[2] См. предисловие к изданию послания св. Софрония к Аркадию: Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre. Version syriaque inedite du texte grec perdu / Ed. par M. Albert et Chr. Schönborn // Patrologia Orientalis. T. 39, fasc. 2. 1978. № 179. P. 5–11.

Одиночество св. Софрония развязало руки Константинопольскому патриарху, и в 638 году выходит за подписью императора Ираклия «Эктесис» — официальное исповедание веры[1]. Р. Ридингер, издавший этот документ (среди прочих актов Латеранского Собора), констатирует, что 50 % (практически первая часть «Эктесиса») его является парафразой «Эдикта о правой вере» императора Юстиниана, 20 % составляют цитаты предшествующих писаний патриарха Сергия, а 30 % — новые формулировки[2]. В догматическом плане здесь, по сравнению с «Псефосом», сделан явный шаг вперед в сторону монофелитства (в духе первого послания Гонория): учения об одном и двух «действиях» во Христе отвергаются как соблазняющие многих. Однако вместо этого прямо провозглашается: «Мы исповедуем единую волю (ἓν θέλημα) Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога». Приводится и богословское обоснование данного тезиса: разумная и одушевленная плоть Господа ни в какое время не совершала естественного своего движения по собственному почину (ἐξ οἰκείας ὁρμῆς), отдельно и вопреки ипостасно соединенному с ней Богу Слову, но делала это лишь когда, как и насколько Он Сам желал (ἠβούλετο) подобного. Значение документа определяется не только тем, что учение монофелитства здесь окончательно оформляется, но и тем, что подпись императора под «Эктесисом» придала ему статус официального религиозного вероисповедания. А это влекло за собой уже и санкционированные государством меры против инакомыслящих.

«Эктесисом» завершается второй и самый главный этап монофелитских споров. Практически одновременно с изданием его сходят в могилу патриарх Сергий и папа

[1] Текст его см.: Concilium Lateranense. S. 156–162.

[2] См.: *Riedinger R.* Aus den Akten der Lateran-Synode von 649 // Byzantinische Zeitschrift. 1976. Bd. 69. S. 20.

Гонорий. В следующем году, достигнув почти 90-летнего возраста, отходит ко Господу св. Софроний, который был душой защиты Иерусалима и успел до своей кончины оговорить с халифом Омаром терпимые для православных условия капитуляции города. В 641 году умирает император Ираклий, впавший в глубокую депрессию от крушения своих надежд на восстановление могущества державы ромеев и от бурных драм в собственной семье. Патриарх Кир, облеченный широкими полномочиями и возглавлявший оборону Египта от натиска арабов, перед смертью императора вызывается в столицу, обвиняется в государственной измене и предается публичному наказанию[1]. Затем новым правительством Кир вновь возвращается в Египет, но вскоре и его постигает кончина (642 г.). Таким образом, почти одновременно сходят со сцены все главные деятели этого одного из самых критических периодов в истории Церкви. Результаты деятельности инициаторов монофелитской ереси были плачевны. Уния как компромисс между Православием и монофизитством приобрела не много сторонников среди членов различных монофизитских течений. Даже в Египте, где так торжественно отмечалось «воссоединение Церквей», большинство местного населения (коптов) стояло в оппозиции к унии, наградив Кира кличкой «кавказец»[2]. Отторжение от Византии Палестины, Сирии и Египта практически свело на нет и то немногое, что было достигнуто, — у арабов не было оснований покровительствовать православным, имеющим естественную связь с Константинополем, а тем более укреплять союз христианских вероисповеданий. Кроме того, унициальные

[1] См.: *Болотов В.* К истории императора Ираклия // Византийский Временник. 1907. Т. 14. С. 98–99.

[2] *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972. P. 351.

попытки породили новый раскол в Православной Церкви, и вся дальнейшая борьба протекала только внутри нее.

5. Третий этап монофелитских споров: от «Эктесиса» к Латеранскому Собору (638–649 годы)

После небольшого периода династических смут, последовавших за смертью Ираклия, на троне воссел его внук Констант II (641–668 гг.). Воцарение нового императора сопровождалось изгнанием патриарха Пирра, бывшего сподвижника покойного Сергия (он участвовал в составлении «Эктесиса»), унаследовавшего и его кафедру. Как богослов Пирр вряд ли блистал талантами и, судя по всему, следовал в догматических вопросах за Сергием. От первого периода его патриаршества (638–641 гг.) сохранилось всего несколько фрагментов пяти посланий[1], которые показывают, что в учение монофелитства он не внес ничего принципиально нового. Характерен в этом плане один фрагмент из «Догматического Томоса» Пирра, где он оправдывает Кира за замену выражения «новое действие» у Дионисия Ареопагита на «одно действие», доказывая полное тождество этих выражений[2]. Вовлеченный в дворцовые интриги, Пирр пал жертвой их и вынужден был бежать в Северную Африку. Константинопольскую кафедру занял Павел II (641–653 гг.), также убежденный монофелит. В своем послании к папе Феодору[3] он достаточно четко излагает разделяемое им вероисповедание: «Мы мыслим одну волю Господа и Владыки нашего Иисуса Христа, чтобы не приписывать одному Лицу Господа нашего Иисуса Христа противоположности или различия (*ἐναντίωσιν ἢ διαφορὰν*) воль; чтобы не учить о Нем как о сражающемся с Самим

[1] См.: *Grumel V.* Op. cit. P. 118–119.

[2] См.: Concilium Lateranense. S. 152.

[3] См.: Ibid. S. 196–204.

Собой и чтобы не вводить двух волящих. Мы произносим выражение "одна воля" не в смысле полного смешения или слияния двух природ, созерцаемых в Нем, и не отдаем предпочтения одной из них для уничтожения другой, но обозначаем этим выражением только то, что разумно и духовно одушевленная Его плоть, в силу самого тесного единения (ἐξ αὐτῆς ἄκρας ἑνώσεως) неизреченно обогатившаяся Божественным, стяжала от соединившего ее ипостасно с Собой Слова Божественную, а не отличную (διαφορον) волю». Ясность этого монофелитского убеждения не требует обширного комментария: воля соотносится с Ипостасью (Лицом) воплощенного Бога Слова и она — одна (едина), то есть только Божественная. Тем самым, человечество Христа лишается своей полноты и как бы «урезывается».

Кончина св. Софрония Иерусалимского имела следствием еще и то, что центр оппозиции монофелитству переместился на Запад — в Северную Африку и Рим. Спасаясь от нашествия иноплеменников (а частично и от византийского еретического епископата), сюда эмигрировало много твердых в православных догматах монахов. Экзархи Северной Африки Георгий, а затем Григорий (погибший в стычке с арабами в 647 году) явно покровительствовали православным. Негласным главой их и выразителем подлинно православного вероучения становится преп. Максим Исповедник. Папы Иоанн IV (640–642 гг.) и Феодор (642–649 гг.) также недвусмысленно встали на сторону Православия. Папа Феодор, по происхождению грек из Палестины, установил связь с преп. Максимом, и этот союз единомышленников, подкрепленный несколькими африканскими соборами, привел к открытому разрыву между Римским престолом и Константинопольской кафедрой[1]. Одновременно или

[1] См.: *Riedinger R.* Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649 // Jahrbuch Österreichischen Byzantinistik. 1980. Bd. 29. S. 37–50.

чуть раньше (в 645 году) в Карфагене под эгидой экзарха Григория состоялся публичный диспут преп. Максима с экс-патриархом Пирром. То ли действительно убежденный, то ли надеясь с помощью православной партии вернуть себе патриаршество (а скорее, и по той, и по другой причине), Пирр признает себя побежденным, обращается в Православие и с радостью принимается в церковное общение папой Феодором. Впрочем, православным Пирр остается очень недолго и вскоре опять переходит на сторону монофелитов.

Видимо, это сплочение православных сил на Западе, а возможно и скрытая оппозиция в самой Византии заставили константинопольское правительство и патриарха поколебаться. Их колебание отразилось в новом вероучительном декрете — «Типосе» (648 г.)[1]. Здесь констатируется, что «православный люд» пришел в великое смятение из-за споров об одном или двух действиях, а равно об одной или двух волях во Христе. Поэтому просто декретируется запрет на эти выражения — к данному запрету и сводится все положительное содержание «Типоса». Такая попытка прекратить догматические споры путем официально декретируемого умолчания выглядит весьма неуклюжей. Богословская проблема была уже поставлена, мнения разделились, и решение должно было быть найдено соборным разумом Церкви. Процесс болезни зашел уже достаточно далеко, и замазывать назревший нарыв румянами молчания значило только углублять его. В кардинальных вопросах веры и учения «церковной икономии» не может быть, ибо здесь речь идет об Истине, которая — одна, поскольку двух противоположных и равнозначных «истин» не бывает. Фактически же «Типос» своим запрещением богословского изыскания уравнивал Истину и ложь, то есть служил лжи. Именно так

[1] Текст его см.: Concilium Lateranense. S. 208–210.

и оценивает этот документ автор краткой редакции «Жития святого Максима», говоря, что Констант издал «Типос», который был «преисполнен богохульства» и утверждал «богохульную ересь монофелитов»[1].

Примерно так же оценили «Типос» и православные на Западе. Папа Феодор не успел получить его, ибо скончался. Новым папой стал св. Мартин, до этого бывший апокрисиарием Феодора в Константинополе. Новый предстоятель Римской церкви остался верным политике своего предшественника и занял непримиримую позицию в отношении к монофелитству. В октябре 649 года в Риме собирается Латеранский Собор, на котором присутствовало (помимо папы) 105 епископов, в подавляющем большинстве западных, и 37 (или 36) греческих монахов. Последние оставались как бы «за кулисами», но, по единодушному мнению всех исследователей, именно греческие монахи и определили богословские решения Собора, хотя это, конечно, нисколько не умаляет роли св. Мартина, возглавлявшего Собор и мудро направлявшего его в нужное русло[2]. Греческие монахи переводили протоколы (Собор был двуязычным, деяния его составлены на латинском и греческом языках), собирали необходимые патристические материалы (доказательства из творений отцов Церкви) и редактировали догматические решения Собора. Собственно говоря, они были не столько редакторами деяний Собора, сколько авторами их. Как установил Р. Ридингер, дошедшие до нас деяния Латеранского Собора являются переводом не с латинского на греческий, но с греческого на латинский, и даже во многом

[1] *Епифанович С.Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 10.

[2] См.: *Caspar E.* Die Lateransynode von 649 // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1931. Bd. 51. S. 115–120; *Murphy F.X., Sherwood P.* Constantinople II et Constantinople III. Paris, 1973. P. 178–179; *Sieben H.J.* Die Konzilidee der Alten Kirche. Paderborn, 1979. S. 492–501.

представляют собой фикцию, ибо основная часть их была заготовлена до Собора, который их лишь санкционировал[1]. Среди греческих же монахов главную роль играл преп. Максим, переселившийся до этого из Африки в Италию, а поэтому деяния Латеранского Собора можно считать «богословским трудом» его[2].

Деятельность Собора нашла окончательное выражение в его оросе, представляющем собой 20 анафематизмов (или глав)[3]. Здесь кратко резюмируются основные положения православной догматики, прежде всего, конечно, христологические постулаты ее. В том числе ясно формулируются два основных тезиса православного диофелитства (главы X–XI). Первый гласит, что если кто не исповедует в соответствии со святыми отцами две воли Того же Самого и единого Христа Бога, неразрывно (*συμφυῶς*) соединенные, то есть Божественную волю и волю человеческую, благодаря которым Христос является хотящим (*θελητικον... ὑπάρχειν*) нашего спасения, тот да будет осужден. Второй тезис аналогичен первому, только говорит о двух «действиях» («энергиях») Христа. Далее следует опровержение монофелитских положений и в том числе их толкования ареопагитского выражения «богомужнее действие»: это «действие» не есть «единое» («одно» — *μίαν*), но «двойное» («состоящее из двух» — *διπλῆν*), то есть Божественное и человеческое (глава XV). Затем предаются анафеме еретики и к ним причисляются Феодор Фаранский,

[1] См. его предисловие к изданию: Concilium Lateranense. S. IX–XXVIII. См. также: *Riedinger R.* Lateinische Übersetzunge griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts // Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Bd. 352. Wien, 1979. S. 9–11.

[2] См.: *Riedinger R.* Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner // Maximus Confessor. Actes de Symposium sur Maxime le Confesseur / Ed. par F. Heinzer et Chr. Schönborn. Fribourg, 1982. P. 111–121.

[3] Текст ороса см.: Concilium Lateranense. S. 368–389.

Кир Александрийский и Константинопольские патриархи Сергий, Пирр и Павел (о Гонории умалчивается). Далее отвергаются также «Эктесис» и «Типос» (глава XVIII). Данным оросом Латеранский Собор бросил открытый вызов еретическому Константинополю.

Латеранский Собор подводит черту под третьим этапом рассматриваемых споров. Характерной чертой этого этапа является то, что монофелитство явно пошло на убыль: за ним стояла мощь государственной власти, но оно потеряло внутреннюю силу и творчески явно истощилось. Пирр и Павел предстают как явные эпигоны и в качестве богословов и церковных политиков не выдерживают сравнения с Сергием. Наоборот, православная партия, будучи в численном меньшинстве, несомненно, внутренне окрепла. Ее возглавляли св. Мартин, мудрый предстоятель, непреклонный в своих православных убеждениях, и преп. Максим Исповедник — зрелый богослов и истинный подвижник, по широте и глубине своей мысли и по богатству духовного опыта не знающий себе равных среди современников. И если св. Софроний, выступив против новой ереси, оказался фактически почти в одиночестве, то этого нельзя сказать о св. Мартине и преп. Максиме — западный епископат и монашество были полностью на их стороне, а возможно, имелись сторонники и в Византии, главным образом, опять же, среди иноков и простых верующих. Поэтому Латеранский Собор во многом подготовил почву для VI Вселенского Собора, и недаром преп. Максим даже причислял Латеранский Собор к Соборам Вселенским[1]. Но до торжества православного вероучения было еще далеко, его еще следовало выстрадать праведными муками за веру исповедников ее.

[1] В одном из посланий (*Opuscula 11*) он говорит о «шести Вселенских Соборах». См.: PG. T. 91. Col. 137; рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник.* Богословско-полемические сочинения. СПб., 2014. С. 381.

6. Четвертый и завершающий этап монофелитских споров: от Латеранского Собора к VI Вселенскому Собору (649–681 годы)

Вызов, брошенный в Риме, была принят в Константинополе, но не сразу. Дело осложнялось тем, что в это время, как и во все эпохи византийской истории, политика и религиозные проблемы тесно переплетались. Уже говорилось, что православную партию поддерживал экзарх Григорий, который незадолго до своей гибели поднял бунт против центрального правительства, что позволяло императору видеть в православной оппозиции и оппозицию политическую. Поэтому он еще перед Латеранским Собором повелел равеннскому экзарху Олимпию арестовать папу Мартина и подавить протест православных. Тот же, прибыв в Рим, не исполнил повеления Константа, но также восстал, провозгласив себя самостоятельным правителем Италии. Неясно, вступил ли он при этом в союз с православными, но, во всяком случае, принимать какие-либо меры против них он не стал. Смерть Олимпия в 652 году изменила ситуацию. Экзархом Равенны был назначен Феодор Каллиопа, верный императору. Он арестовывает папу (653 г.), препровождает его в Константинополь, где тот предстает перед судом, обвинившим его в государственной измене. По словам А.В. Карташева, «для Константинополя это было лучшим способом отделаться от сильного религиозного противника под предлогом политического преступления»[1]. Претерпев многие мучения, св. Мартин, к тому же тяжко болевший, отправляется в ссылку в Крым (Херсонес) и здесь находит свою кончину (655 г.). Такая же участь вслед за ним постигает и преп. Максима Исповедника.

[1] *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. С. 419.

Однако разгром православных, лишившихся двух основных своих окормителей, нисколько не содействовал торжеству монофелитства. В самом конце 653 года умирает патриарх Павел, и Константинопольскую кафедру во второй раз занимает Пирр. Но восседает он на ней всего полгода (январь — июнь 654 г.), и после его смерти патриархом избирается Петр (654–666 гг.). Судя по посланию этого патриарха к папе Виталиану[1], в его лице монофелитская доктрина делает новый виток и предлагается новый компромисс: во Христе существуют одновременно и одна, и две воли, а также и одно, и два действия. Но это — виток все дальше по нисходящей: половинчатость, изначала присущая монофелитству, достигает своего апогея. Правда, и православные на Западе уже не выступают открыто: новые папы Евгений I (654–657 гг.) и Виталиан (657–672 гг.), напуганные участью св. Мартина, предпочитают войти в церковное общение с Константинопольским патриархом, а Виталиан даже с помпой встретил императора Константа, когда тот по пути в Сицилию посетил Рим (663 г.). Но в Сицилии Констант пал от руки заговорщиков, и его сыну Константину IV (668–685 гг.), унаследовавшему престол, долгое время было не до догматических споров. Он начал продолжительную и упорную войну с арабами, которая в результате была достаточно успешной для ромеев: в 678 году они одержали победу, и был заключен 30-летний мир, обеспечивший границы империи (вне которых, правда, остались Сирия и Египет). В самом Константинополе шел процесс естественного распада монофелитства: патриархи Фома II (667–669 гг.), Иоанн V (669–675 гг.) и Константин I (675–677 гг.) явно потеряли к нему всякий интерес[2]. Правда, патриарх

[1] Само послание утеряно; о его содержании можно составить мнение лишь по косвенным данным. См.: *Grumel V.* Op. cit. P. 122–123.

[2] См.: *Pargoire P.J.* L'Église byzantine de 527 à 847. Paris, 1905. P. 165.

Феодор I (677–679 гг.) попытался было убедить молодого императора вновь возродить монофелитство и заставить Рим признать «Типос», но Константин IV оказался мудрым политиком. Он не поддался на уговоры патриарха (вскоре смещенного), а решил обратиться к папе Домну (676–678 гг.) с просьбой прислать своих представителей в Константинополь для решения спорных богословских вопросов. Домн отошел ко Господу, не получив послания императора, а новый папа Агафон (679–681 гг.) явил себя достойным преемником св. Мартина. В короткое время он консолидировал весь западный епископат, который единодушно осудил монофелитство. Агафон отправил посланцев в Константинополь, вручив им свое послание, где еще раз подтвердил и обосновал верность Православию западных иерархов. По прибытии посланцев предполагаемое богословское собеседование достаточно неожиданно превратилось во Вселенский Собор[1].

Собор происходил почти на протяжении года (ноябрь 680 — сентябрь 681). Состоялось всего 18 сессий его, и количество участников все время возрастало (с 43 епископов на первом заседании до 174 на последнем). Император, еще раз проявив свою политическую мудрость, тактично предоставил полную свободу дискуссии иерархам, лишь иногда направляя ее в нужное русло[2]. Тон Собору, безусловно, задали римские легаты. Важнейшую роль сыграло послание папы Агафона[3], которое суммировало основные

[1] См.: *Meyendorff J.* Imperial Unity and Christian Divisions. P. 369–371.

[2] По характеристике В.В. Болотова, этот собор «замечателен тем, что о давлении государственной власти на отцов его не могло быть и речи. Император заявил, что он созывает Собор не ради каких-либо задних политических целей, но единственно для выяснения истины, и эти слова были сказаны совершенно искренно» (*Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 491).

[3] См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 31–55. Текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium. P. 52–121.

положения православного диофелитства, высказанные до этого св. Софронием Иерусалимским, преп. Максимом Исповедником и св. Мартином. Для папы Агафона две естественные воли и два естественных действия Христа не противоположны и не враждебны друг другу: развивая христологический тезис о «взаимообщении свойств» природ Господа, он показывает их единство. Христология в послании тесно увязывается с триадологией: если рассматривать действие и волю как свойство лица (ипостаси), а не природы, то это приведет к абсурдному утверждению о наличии трех действий и трех воль во Святой Троице. Исходя из данных положений, папа Агафон дает и верное объяснение Гефсиманского борения. Полные муки и скорби слова Господа: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты* (Мф. 26, 39) — говорят о Его молитве к Отцу как человека и являются выражением естественной воли человеческой, избегающей страданий, — но эта воля подчиняется воле Божественной. Поэтому «если принять во внимание Домостроительство Его человечества, в котором Он воспринял нашу слабость, то все, что недостойно Его Божественного величия (*πάντα τὰ τῆς θείας αὐτοῦ μεγαλωσύνης ἠλλατωμένα*), оказывается относящимся к Его человечеству, которое воспринял Он во всей полноте, кроме только греха, чтобы совершенно спасти это человечество. Ибо то, что Им не воспринято, — не спасено, по наставлению непоколебимейшего проповедника истины Григория Назианзина. Итак, Им воспринята и спасена и человеческая воля вместе с человеческим естеством, а то, что спасено восприявшим, не может быть Ему противным (*ἐναντίον*)».

В данной фразе папы Агафона затрагивается самый глубинный нерв проблемы, поднятой во время монофелитских споров. Собственно говоря, он является основным нервом христологических споров, которые совсем не были спорами о словах или схоластическими

диспутами, ибо главным вопросом их являлась проблема нашего спасения. Недаром в послании Агафона идет ссылка на 101-е послание (к Кледонию) св. Григория Богослова. Цитируемое здесь место звучит так: «Не воспринятое не является и исцеленным, но лишь то, что соединено с Богом, то и спасается»[1]. В данном случае св. Григорий в полемике с аполлинарианством говорит о человеческом уме, отрицание которого во Христе Аполлинарием имело следствием и отрицание спасения нашего ума, — а именно он и нуждался в первую очередь во спасении (ибо в уме, как правило, зачинается грех). Распространение сотериологического принципа, сформулированного св. Григорием, и на человеческую волю было естественным развитием святоотеческого учения о спасении, поскольку воля, наряду с умом, является важнейшим элементом образа Божия в нас. Тем самым еще раз подтверждается идея православной синэргии. Для папы Агафона, как и для преп. Максима[2], признание двух воль и двух действий во Христе предполагает, что человечество Его не было лишь пассивным орудием в руках Божества. А следовательно, и наша воля играет активную роль в деле нашего спасения. Наконец, в послании папы еще раз подтверждается неразрывная связь христологии с идеей обожения: Христос имел не просто человеческую волю, но эта воля стала обоженной благодаря ипостасному соединению со Словом. Здесь опять папа Агафон твердо шествует столбовой дорогой святоотеческой христологии и сотериологии, которая, например, в лице св. Афанасия Александрийского ясно научает, что поскольку Христос, как

[1] *Grégoire de Nazianze.* Lettres théologiques / Introd., texte critique, trad. et notes par P. Gallay // Sources chrétiennes. T. 208. Paris, 1974. P. 50; *Свт. Григорий Богослов.* Письмо 101 // *Свт. Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. С. 481.

[2] См.: *Meyendorff J.* Christ's Humanity: The Paschal Mystery // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. P. 29–30.

Искупитель, «таинственной связью соединен со всеми верующими в Него и искупленными Им», то «все благодатные дары, полученные человеком Иисусом, становятся достоянием всего человечества»[1]. Поэтому обожение человеческой воли во Христе сделало возможным и обожение нашей воли.

Ясной и четкой позиции православного Запада на Соборе противостояла монофелитская оппозиция, возглавляемая Антиохийским патриархом Макарием. Он представил Собору свое исповедание веры, которое должно было служить противовесом посланию Агафона[2]. Однако эту роль оно не сыграло. Макарий фактически повторял уже известные положения монофелитов, расставив лишь более сильные акценты: «Вочеловечившийся Бог Слово не совершает ни Божеского как Бог, ни человеческого как человек, а [совершает] некоторое новое богомужнее действие, и все это действие является животворным (или животворящим — *ὅλην ζωοποιὸν*)[3]». Также признается и одна воля (Божественная) Христа. Это подкрепляется следующим аргументом: «Подобно тому как наше тело управляется, украшается и приводится в порядок разумной и мыслящей душой, так и в Господе Христе весь человеческий состав Его, управляемый всегда и во всем Божеством Самого Слова, приводился в движение Богом». Другой аргумент, связанный с предыдущим, звучал так: «Все изречения, содержащиеся в Евангелиях, следует присвоять одному Лицу, одной воплощенной Ипостаси Слова». В данном случае Макарий следует

[1] *Попов И.В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904. С. 48.

[2] См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 86–90. Текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium. P. 218–230.

[3] Отмечается, что это последнее выражение о «целиком животворном действии» Господа восходит к св. Кириллу Александрийскому. См.: *Hefele Ch.J., Leclercq H.* Op. cit. P. 493.

за св. Кириллом Александрийским, но за Кириллом периода до «воссоединения с восточными 433 г.», ибо данное воссоединение осуществилось на основе послания Иоанна Антиохийского, где высказывается экзегетическое правило, что многие новозаветные изречения должно относить в отдельности либо к Божеству, либо к человечеству Христа, хотя некоторые можно относить к единому Лицу Его[1]. Из всех этих положений вероисповедания Макария очевидно, что в его лице монофелитское учение вплотную сблизилось с монофизитством (хотя формально он и предавал анафеме Севера Антиохийского и пр.). Естественно поэтому, что личность и учение преп. Максима Исповедника вызывали в нем яростную непримиримость, которая сквозит в словах вероисповедания: «Сверх всех этих еретиков анафематствуем и еще недавно присоединившегося к ним не заслуживающего имени (*τὸν δυσώνυμον* — "ненавистным, чье имя внушает отвращение") Максима и нечестивых учеников его; этот язычник учил манихействовать и отвергать тело Христа, Бога нашего; [анафематствуем] и нечестивое учение его, которое прежде нас отвергли блаженнейшие отцы наши; я разумею Гонория, Сергия и Кира и бывших после них учителей и предстоятелей Церквей и, кроме того, еще блаженной памяти Ираклия, вашего прадеда; он был православным, и православную отрасль его Бог явил в нынешнее благочестивое царствование, потому что и он со святыми отцами нашими тотчас осудил эту возродившуюся ересь максимиан». Данные слова лучше всех доказательств свидетельствуют о несовместимости православного вероучения и монофелитства.

Макария на Соборе поддержали главным образом прибывшие с ним сирийские монахи и клирики

[1] См.: *Лебедев А.П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 1904. С. 189, 205–206.

(например, его ученик Стефан). И надо отдать им должное: в своих убеждениях (или, вернее, заблуждениях) они были стойкими до конца, и поведение Макария подтвердило его слова о том, что он не призна́ет диофелитства, даже если «его разрубят на мелкие части и бросят в море». Монофелитство явно пустило глубокие корни в Сирии и воспринималось здесь уже как «отеческая вера», о чем свидетельствует эпизод с простым монахом Полихронием, который во время Собора заявил, что написанная им хартия, положенная на мертвеца, воскресит его. А в хартии этой было начертано видение Полихрония: «Видел я множество мужей в белых одеждах, и в середине — мужа, о доблести которого я не могу рассказать, который говорил мне: что он устрояет новую веру, поспешай, скажи императору Константину, чтобы он не выдумывал новой веры и не принимал. И когда я шел из Ираклии в Хризополь... видел я мужа страшного, очень блистающего. Он стал против меня, говоря: кто не исповедует одной воли и богомужнего действия, тот не христианин». Само собой разумеется, что хартия не воскресила мертвеца, специально для этого принесенного, хотя Полихроний и ждал несколько часов, нашептывая что-то мертвецу[1]. Эпизод не столько смешной, сколько грустный и достаточно поучительный. Он показывает, что ересь очень часто имеет своих вполне искренних «исповедников» и «мучеников». Подобных примеров история Церкви знает множество (Несторий, Евтихий и т. д.), и впавший в прелесть монах Полихроний лишь один из них. Кроме того, данный эпизод еще раз свидетельствует о том, что монофелитство в Сирии имело опору и среди простых монахов, увлекающих за собой и массу верующих. И здесь опять улавливается сходство с монофизитством, которое, «вообще благоприятствуя аскетизму, привносит в него оттенок

[1] Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 207–208.

фанатизма и аскетизма ради аскетизма»[1]. А подобного рода фанатизм, туманя ум, всегда является питательной почвой ереси.

На фоне контрастов убежденности сирийских монофелитов с одной стороны и западных православных с другой безликой представляется позиция византийских архиереев. Патриарх Георгий практически не играет никакой роли на Соборе — он лишь соглашается с посланием папы Агафона, уступая неумолимой логике святоотеческих доказательств. Этим же пассивным соглашательством руководствуются Феодор Ефесский, Сисиний Ираклийский, Георгий Кизический и многие другие епископы[2]. Вообще богословские прения на Соборе вращались преимущественно вокруг патристических свидетельств. Разоблачение ряда фальсификаций (как, например, печально известного «Послания патриарха Мины к папе Вигилию») выбивало почву из-под ног монофелитов. Это, вкупе с напором западных православных и явной (хотя и ненавязчивой) склонностью к Православию императора, определило решения Собора, осудившего монофелитство, низложившего Макария и его сторонников и провозгласившего диофелитство. В догматических решениях Собора ясно определялось: «Как всесвятая и непорочная одушевленная плоть Его [Господа], будучи обожена, не уничтожилась, но оставалась в своем собственном месте и положении, так и Его человеческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, но сохранилась... Утверждаем, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественных действия нераздельно, неизменно, неразлучно и неслитно»[3]. Последняя

[1] *Анатолий (Грисюк), иеромон.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911. С. 272.

[2] См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 79–83.

[3] Там же. С. 222.

фраза показывает, что православное диофелитство является органическим развитием халкидонского вероопределения, четко обозначившего основные грани учения о двух природах Христа[1].

VI Вселенским Собором подводится окончательная черта под монофелитскими спорами. Тем не менее монофелитство полностью не было искоренено, и на начало VIII века приходится последний всплеск его[2]. Инициатором этого всплеска на этот раз был император Филиппик Вардан (711–713 гг.), выходец из известного армянского рода и представитель византийской служилой знати. Воспитывался он в монофелитской семье и в юности учился у Стефана, верного последователя Макария Антиохийского. К тому же один монах-монофелит, содержавшийся в темнице за свои еретические убеждения, предсказал Филиппику царство. И когда тот действительно стал василевсом, то сразу же приступил к радикальным мерам в религиозной политике. Патриарх Кир, твердый в Православии, был низложен, и на Константинопольскую кафедру возведен диакон Иоанн — библиотекарь патриархии. Личность, судя по всему, достаточно бесцветная, он беспрекословно повиновался воле императора, оправдываясь соображениями «церковной икономии». Монофелитство на короткое время опять восторжествовало. Причины такого нового торжества ереси Ю. Кулаковский объясняет следующим образом: «Страх перед самодержавным владыкой у одних, равнодушие к тонкостям богословской догмы у других, искреннее убеждение в неправильности решения вопроса, так долго волновавшего

[1] См.: *Schönborn Chr., von.* 681–1981: Ein vergessenes Konzilsjubilaum — eine versaumte ökumenische Chance // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1982. Bd. 29. S. 158–159.

[2] См.: *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Т. 3: 602–717 годы. С. 305–313.

Церковь, у некоторых имели своим последствием то, что круг лиц, высказывавших единомыслие с новым императором, оказался весьма широким»[1]. В этот круг лиц входило и большинство членов высшей византийской церковной иерархии. Однако смерть Филиппика прервала новое возрождение монофелитства, а возникшие вскоре иконоборческие споры вообще отодвинули его в прошлое. Только в Сирии монофелитство держалось еще достаточно долго. Здесь в конце VII — начале VIII века произошло разделение православных на «мелкитов» и «маронитов»[2], и характерно, что исповедание монофелитства было присуще части христиан и той и другой ветви Сирийской церкви[3]. Но в Византийской Церкви монофелитство больше не появлялось.

II. Жизнь и личность преподобного Максима Исповедника

Материалы, имеющиеся в распоряжении ученых для реконструкции фактов жизни преп. Максима, несомненно, весьма обширны, хотя порой и не лишены противоречий[4]. Уже давно ведется работа над критическим изданием

[1] *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т. 3: 602–717 годы. С. 307.

[2] См.: *Brock S.P.* A Syriac Fragment on the Sixth Council // Oriens Christianus. 1973. Bd. 57. P. 63–71. О возникновении и становлении маронитов см.: *Булетов А.* О маронитской церкви // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 346–372.

[3] См.: *Rajji M.* Le monothelisme chez les Maronites et les Melkites // The Journal of Ecclesiastical History. 1951. Vol. 2. P. 38–42.

[4] Предварительные соображения на сей счет и указания на литературу см.: *Сидоров А.И.* Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // Византийский Временник. 1986. Т. 47. С. 109–124; *Сидоров А.И.* Максим Исповедник: политика и богословие в Византии VII в. // ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Ретроспективная и сравнительная политология. Вып. I. М., 1991. С. 120–176. Полный обзор житийных материалов

их[1], которая недавно принесла уже первые плоды. К числу наипервейших источников следует причислять греческие «Жития» преп. Максима. Известно несколько редакций их: первая, наиболее пространная, опубликована в «Патрологии» Миня (PG. T. 90. Col. 68–109)[2]; по мнению В. Лакнера, эта редакция датируется серединой X века, и она написана студийским монахом Михаилом Эксабулитом. Как считает этот же исследователь, ценность данной редакции, особенно относительно первого периода жизни преп. Максима Исповедника, невелика[3], однако подобная суровая оценка этой редакции представляется слишком субъективной. Вторая редакция, получившая название «Московской», фиксируется в рукописи XI века Московской Синодальной библиотеки (№ 380); на нее также обратил внимание М. Муретов[4], издавший ее в разбивку; цельный же греческий текст ее издал С.Л. Епифанович, датирующий эту редакцию серединой IX века[5]. Он же

см. в кн.: *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur (580–662). Paris, 2003. P. 106–114.

[1] См.: *Allen P.* Blue-Print for the Edition of Documenta ad Vitam Maximi Confessoris Spectanta // After Chalcedon. P. 11–21; *Gatti M.L.* Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Milano, 1987. P. 29–35.

[2] Разновидность этой редакции представляет рукопись Московской Синодальной Библиотеки (№ 391), на которую первый обратил внимание М. Муретов. См. его предисловие к изданию: Творения святаго отца нашего Максима Исповедника. Ч. I: Житие преподобнаго Максима и служба ему / Перевод, издание и примечания проф. М.Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915. С. 2.

[3] См.: *Lackner W.* Zu Quellen und Datierung der Maksimosvita (BHG 1234) // Analecta Bollandiana. T. 85. 1967. S. 285–316.

[4] Творения святаго отца нашего Максима Исповедника. Ч. I. С. 1–2.

[5] *Епифанович С.Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. V–VI, 1–10. Русский перевод «Московской редакции» и примечания к нему см. в нашей работе: *Сидоров А.И.* Политика и богословие в Византии VII в. С. 133–176.

издал и еще три греческие редакции: «Историю краткую», которая, по его мнению, является «древнейшим из всех вообще *Житий* Максима Исповедника» (конец VII — начало VIII), и еще одно «Житие», вошедшее в «Лаврентьев Синаксарь». Наконец, последним греческим произведением этого жанра является «Сжатое изложение» («Эпитоме»), которое есть, по мнению русского патролога, основа «всей синаксарной традиции»[1]. К греческим «Житиям» тесно примыкают грузинское «Житие» (в пространной и краткой редакциях), изданное К. Кекелидзе[2], и славянское «Житие», вошедшее в Минеи Четьи св. Димитрия Ростовского, — они отличаются от греческих «Житий» лишь деталями. Определенный интерес представляет, несомненно, пространная редакция грузинского «Жития». Она является переводом с греческого, осуществленным св. Евфимием (умер в 1028 г.), вторым по счету игуменом Афоно-Иверского монастыря, известного еще и рядом других своих переводов. Данная редакция сообщает некоторые детали жизни преп. Максима, которые неизвестны в греческой житийной традиции: одни из этих деталей, вероятно, соответствуют истине, а другие, скорее всего, представляют позднейший вымысел[3]. Правда, отделить одно от другого часто бывает затруднительно. Особняком стоит сирийская биография преп. Максима, опубликованная С. Броком[4]. Она написана неким Георгием Решайнским, бывшим учеником св. Софрония Иерусалимского,

[1] *Епифанович С.Л.* Материалы. С. VI–VII, 10–25.

[2] *Кекелидзе К.* Сведения грузинских источников о преп. Максиме Исповеднике // Труды Киевской Духовной Академии. 1912. № 11. С. 451–486.

[3] См. анализ в работе: *Кекелидзе К.* Сведения грузинских источников о преп. Максиме Исповеднике // Труды Киевской Духовной Академии. 1912. Т. III. С. 1–41.

[4] См.: *Brock S.* An Early Syriac Life of Maximus Confessor // Analecta Bollandiana. 1973. T. 91. P. 299–346.

но принявшим сторону монофелитов. Георгий создал эту биографию как историко-богословский памфлет, направленный против «ереси максимиан», непосредственно накануне VI Вселенского Собора. Явная тенденциозность этого памфлета заставила многих исследователей относиться к этому источнику явно отрицательно. Еще ученик В.В. Болотова (и его преемник по кафедре в Петербургской Духовной академии) А. Бриллиантов, знакомый с рукописью сирийской биографии, считал, что в ней «исторические сведения перемешаны с ошибками и прямыми вымыслами»[1]. Ряд современных ученых разделяют скептицизм А. Бриллиантова[2], хотя некоторые склонны все же более позитивно подходить к сирийской биографии[3]. Этот скептицизм в отношении сирийской биографии представляется нам, несомненно, оправданным, что не исключает, однако, возможности наличия в ней некоторых (впрочем, редких) подлинных фактов жизни святого, которые представляются здесь, естественно, в извращенном виде. Поэтому греческие редакции «Житий» преподобного должны быть положены в основу изложения его жизненного пути.

С собственно «Житиями» тесно переплетаются и некоторые агиографические документы, имеющие важнейшее значение[4]. Этот корпус документов включает в себя

---

[1] *Бриллиантов А.* О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. Пг., 1918. С. 2.

[2] См.: *Bracke R.* Ad Sancti Maximi vitam. Studie van de biografische documenta en de levensbeschrijvinge Maximus Confessor (ca. 580–662). Louvain, 1980. P. 12–55.

[3] См.: *Garrigues J.M.* La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste. 1974. T. 74. P. 181–189; *Idem.* Le martyre de saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste. 1976. T. 26. P. 410–414; *Dalmais I.H.* La vie de Saint Maxime le Confesseur reconsideree? // Studia Patristica. 1982. Vol. 17, pt. 1. P. 26–30; *Idem.* Maxime le Confesseur // Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. 66–67. Paris, 1978. P. 836–838.

[4] Критическое издание их недавно вышло в свет: Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia / Ediderunt P. Allen et B. Neil //

семь произведений: первое, известное обычно под латинским названием «*Relatio Motionis*», представляет собой стенографическую запись первого суда над преп. Максимом и его учеником Анастасием, состоявшегося в Константинополе в 655 году. Тесно примыкает к нему так называемый «*Диспут между преп. Максимом и епископом Феодосием*», являющийся на самом деле также стенографической записью нескольких собеседований святого мужа и посланцев императора Константа (сначала в Визии, а затем в Регии), закончившихся новым осуждением его[1]. Следующим документом этого собрания является «*Послание Максима к Анастасию, ученику своему*», датирующееся 19 апреля 658 года. Оно было написано сразу же после того, как монофелитствующий патриарх Константинополя Петр еще раз попытался убедить через своих посланников старца присоединиться к еретичествующему большинству; как и предшествующие, эта попытка осталась безрезультатной. Другое послание, входящее в тот же корпус, принадлежит ученику преп. Максима Анастасию Монаху и адресовано калаританским монахам в Сардинии; оно сохранилось только в латинском переводе. В нем ученик преподобного увещевает сардинских иноков (вероятно, грекоязычных в своем большинстве) твердо стоять за Православие и отвергать ту форму монофелитства, на которую склонился папа Виталиан под влиянием Петра Константинопольского. Третье письмо того же сборника написано другим учеником

Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 39. Turnhout; Leuven, 1999. Этот текст также издан с параллельным английским переводом: Maximus The Confessor and his Companions. Documents from Exile / Edited and Translated by P. Allen and B. Neil. Oxford, 2002.

[1] Краткий, но содержательный обзор этого «Диспута» см. в кн.: *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998. P. 169–173; рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 188–190.

преподобного — Анастасием Апокрисиарием; датируется оно 665–666 годами и адресовано Феодосию, пресвитеру Гангрскому. Значение послания в том, что оно описывает последние дни мученических подвигов преп. Максима и Анастасия Монаха. Шестой документ рассматриваемого корпуса носит название «*Памятная записка*» или «*Воспоминание*» (*Hypomnesticon*); сочинение написано вскоре после августа 668 года Феодором Спудеем — братом Феодосия Гангрского и другом папы св. Мартина. Автор представляет в этом сочинении яркое свидетельство современника о твердом стоянии за православную веру св. Мартина, преп. Максима и их сподвижников: обоих Анастасиев (Анастасия Монаха и Анастасия Апокрисиария) и двух родных братьев — Феодора и Евпрепия. Наконец, последним текстом указанного собрания является небольшой памфлет, написанный неизвестным православным монахом после 662 года и осуждающий беззакония, совершенные монофелитами в отношении преп. Максима и его учеников. Опираясь на эти документы и на греческие редакции «Жития»[1], можно попытаться восстановить основные этапы жизни святого, оговариваясь заранее, что это будет не всегда точная реконструкция, ибо некоторые факты ее ускользают от нашего внимания, а другие вызывают сомнение или предполагают различные толкования.

1. Ранний период жизни: вступление на путь монашеского подвига (580–626 годы)

Относительно раннего периода жизни преподобного мы имеем сообщение пространного греческого «Жития».

[1] При всех своих различиях, они обладают общей основой. Мы пользуемся, помимо указанных источников, изданием и переводом М.Д. Муретова. См.: Творения святаго отца нашего Максима Исповедника. Ч. I. Сергиев Посад, 1915.

Здесь говорится, что «отечеством» (*πατρίς*) преп. Максима был Константинополь, а «его родители принадлежали к старинной благородной фамилии и в мирской знатности уступали немногим, а также отличались благочестием, склонностью к добродетели и исполнением ее»[1]. Своему чаду, крещенному в самом раннем возрасте, они не позволяли «предаваться юношеским удовольствиям» и детским ребячествам, «чтобы еще не сложившаяся и слабая природа не была увлечена к расслаблению и изнеженности нравов». Наоборот, они, воспитывая сына в строгости, с ранних лет прививали ему влечение к добродетели. Да и сам он, будучи по природе прекрасным чадом и получая такое доброе воспитание (*ἀγωγῆς*), с юности имел в себе «предначертания добродетели» (*τὰ τῆς ἀρετῆς προχαράγματα*), которые ясно указывали на его будущие совершенства. В надлежащее время преп. Максим получил соответствующее образование, постиг «все науки», «в риторике и искусстве речи достиг наивысшей ступени», а в философии превзошел всех, ибо более всего «он изучал и любил философию». При этом софистику и «ложные умозаключения он совершенно отверг, а правила и принципы (*περὶ λόγους καὶ δόγματα* — скорее то, что относится к содержанию философских учений), равно и другие логические методы и доказательства признал и усвоил». Поэтому преп. Максим «был для всех предметом удивления, как обладавший таким знанием и такою добродетелью, а еще более смиренномудрием и скромностью». Особое удивление вызывало последнее: «Он был столь предрасположен к скромности (*τῷ μετρίῳ*), что только ее одну считал важной и достойной похвалы, признавая ее превыше всей славы человеческой».

Естественно, что столь выдающемуся человеку трудно было остаться в неизвестности «и не проявить себя пред

[1] В грузинском «Житии» добавляется: «отец назывался Иоанном, а мать Анною».

другими на общую пользу», а поэтому преп. Максим «берется во дворец тогдашнего императора — это был Ираклий, — пригласившего его со всем благоволением и сделавшего первым секретарем царской канцелярии. Как обладавшим такими достоинствами и принадлежавшим к такому роду, царь пользовался им в своих делах и имел в нем помощника и соучастника на все хорошее, так как он отличался большим благоразумием в понимании должного, был весьма способен давать хорошие советы и обладал даром быстро сказать и написать нужное. Поэтому его участием в делах весьма дорожили как сам царь, так и придворные, — и этот человек всегда был для них предметом удивления». Таким образом, талантливый и обладающий, вероятно, прекрасными деловыми качествами молодой человек быстро занял весьма влиятельное положение при императорском дворе[1]. Но сам преподобный считал все это — славу, богатство, честь и прочее — ничтожным (*μικρὰ*) перед любомудрием. Кроме того, новшество ереси монофелитов уже начало осквернять Церковь. И преп. Максим, считая эту ересь опасной для своей души, оставил все и поступил в Хрисопольский монастырь (в окрестностях столицы, на азиатском берегу Боспора), «где процветало тогда любомудрие». Здесь он своими великими добродетелями и трудническими подвигами завоевал непререкаемый авторитет у иноков, и они избирают его настоятелем (факт, явно не соответствующий реальности, ибо преподобный всю жизнь оставался простым монахом). Он, после долгих колебаний и под сильным

[1] При этом следует учитывать тот факт, что в Византии «каждый император стремился окружить себя преданными людьми. Смена царствования, как правило, вела к резким переменам в ближайшем окружении трона. Можно было из низов вознестись на высшие ступени иерархической лестницы, можно было по мановению царской руки скатиться оттуда вниз» (*Литаврин Г.Г.* Как жили византийцы. СПб., 1997. С. 57).

нажимом братии, принимает руководство над обителью, «думая более не о начальствовании (ἀρχὴν), а об [ответственном] служении (λειτουργίαν)». Чтобы быть примером для братии, преподобный отец еще более усилил свои подвижнические труды, постоянно ревнуя о добродетели. Но, поскольку ересь монофелитов все больше набирала силу, то преп. Максим в скорби и печали оставляет отчизну и направляется на Запад, «чистый от такой мерзости».

Таков тот идеальный образ святого, который запечатлевает греческое «Житие». Вряд ли каждая деталь описания здесь полностью соответствует историческим реалиям; в частности, здесь отсутствуют точные хронологические даты, а также пропущены определенные моменты жизни преподобного. Например, из других источников известно, что он поступил в Хрисопольский монастырь в 613 или 614 году. А в 624 или 625 году преп. Максим перебрался в обитель св. Георгия в Кизике, которую вынужден был покинуть в 626 году из-за нашествия персов и аваров. Но полных биографических и хронологических сведений невозможно требовать от агиографического произведения. Следует помнить, житие — икона, а не фотография, и прилагать к нему мерки «исторического реализма» бессмысленно. В качестве иконы «Житие» преподобного точно улавливает сущностные черты личности святого — его безукоризненную добродетельность и особенно удивительное смирение; неистребимую жажду ведения, прежде всего стремление постичь и «философию» (в узком смысле слова — учение древних философов, их «логику», «физику» и «метафизику»), и «любомудрие» (в христианском смысле слова — стяжание духовного опыта, деятельное ведение Бога, осуществляющееся в любви к Нему и к ближнему, в молитве, посте и т. д.). Именно в этом любомудрии, совмещающем в себе «делание» и «созерцание» (περὶ θεωρίαν καταγινομένην καὶ πρᾶξιν), преп. Максим обрел «ведение сущих» (γνῶσιν τῶν ὄντων),

о котором ярко свидетельствуют его творения. Данное любомудрие у преподобного, как и у большинства святых отцов, было неотделимо от любви к «жизни отшельнической» (*πρὸς τὸν μονάδα βίον*) или «житию в безмолвии» (*καθ' ἡσυχίαν βιῶναι*)[1], что и привело святого в монастырь, где он «предавался всенощному стоянию и напряженной молитве, через это очищая душу, отвлекая ум от земли (точнее — от "материи", *τῆς ὕλης*) и освобождая его от уз прежде освобождения [смерти]».

Следовательно, греческое «Житие» (в данной своей части) представляет неизмеримую ценность для воссоздания образа (иконы) святого. Одновременно оно достаточно ясно и связно приводит основные факты раннего периода жизни святого. Однако эти факты полностью отрицаются другим источником — сирийской биографией. Она гласит, что преп. Максим родился в Палестине, в местечке Хешвин; отцом его был некий самарянин из Сихара, а матерью — рабыня-персиянка, находящаяся в услужении иудея по имени Задок. Отец, будучи ремесленником (изготовителем холста и полотна) и, вероятно, немного и купцом, оказавшись по делам в Тивериаде, соблазнился красавицей рабыней, впал с ней в грех и, когда узнал, что она забеременела, выкупил ее за 200 дариков у хозяина. Но его соплеменники-самаряне сочли этот грех за позор для своей общины и потребовали от отца преп. Максима отдать беременную любовницу на сожжение, но тот отказался. Реальная угроза убийства со стороны разгневанных самарян заставила отца и мать преп. Максима бежать в Хешвин, где они нашли приют и убежище у местного священника по имени Мартирий. Здесь они пробыли

[1] Эти выражения в «Житии» органично вписываются в общую традицию православного исихазма, представителем которого (если понимать исихазм в широком смысле слова) был и преп. Максим. См.: *Hausherr I.* Hésychasme et prière. Roma, 1966. P. 163–237.

два года, прошли оглашение и крестились, получив в крещении имена Феоны и Марии. Сам Мартирий, безусловно, также подвергался опасности, и от мести самарян его спасло только покровительство родственника — некоего Геннадия, влиятельного византийского чиновника. Мартирий выделил из церковной собственности жилище Феоне и Марии рядом со своим домом. Здесь и родился преп. Максим, получивший в крещении имя Мосхион. Помимо него в семье родились еще два мальчика и девочка (вскоре умершая). Когда Мосхиону было девять лет, скончался отец, а через год погибла от несчастного случая (упав с гранатового дерева) и мать. Мартирий, благодетель семьи, отвез Мосхиона и его младшего брата (через три года, правда, также погибшего) в Древнюю Лавру — известный палестинский монастырь, созданный еще в середине IV века св. Харитоном Исповедником[1]. Настоятель Лавры, авва Пантолеон, принял Мосхиона и нарек Максимом — в честь любимого внучатого племянника, умершего в детстве. Пантолеон, которого Георгий Решайнский называет «оригенистом», видимо, очень полюбил способного мальчика, который стал его духовным чадом и учеником. По словам Георгия, престарелый авва наполнил преп. Максима «всей горечью своего злоучения, найдя в нем сосуд, могущий вместить все нечистоты своего богохульства». После же смерти Пантолеона преп. Максим стал распространять это «злоучение».

Такова история рождения и ранних лет жизни преподобного, о которой повествует автор сирийской биографии. Поскольку они полностью расходятся с тем описанием раннего периода жизни преподобного отца, которое приводилось выше, то естественно возникает вопрос о том, какой из источников заслуживает большего

[1] О нем см.: *Феодосий (Олтаржевский), иером.* Палестинское монашество с IV до VI века. СПб., 1896. С. 24–47.

доверия. И здесь, как думается, приоритет за греческим «Житием», поскольку оно запечатлевает те события жизни преп. Максима, которые сохранило церковное Предание. Хотя некоторые факты этой жизни могли быть переданы не совсем точно (как указанное выше настоятельство в Хрисопольской обители, которое был вынужден якобы принять преп. Максим), а другие обойдены молчанием, но в целом сомневаться в верности греческой агиографической традиции вряд ли приходится. Наоборот, такие сомнения, как отмечалось выше, возникают в связи с сирийской биографией, ибо она написана монофелитом и непримиримым врагом преп. Максима, как самого стойкого защитника Православия. Поскольку данная биография представляет собою пристрастный памфлет, то ожидать от такого памфлета исторической точности было бы наивным. Вообще констатируется, что сирийская биография содержит множество общих мест, характерных для «антиагиографии» («contre-hagiographie); кроме того, ряд фактов, сообщаемых в ней, либо очень далеки от действительности, либо сильно искажены[1]. Соответственно, не вызывает никакого доверия и описание обстоятельств рождения преп. Максима и ранних лет его жизни.

2. Годы невольного странничества и прибытие на Запад (626–641 годы)

Странничество как форма отречения от мира было широко распространено в древнем монашестве[2], но преп. Максим оказался странником не по своей воле. Детальную хронологию и точную последовательность его странствий трудно установить, и можно выделить лишь отдельные моменты, известные нам. Предполагается, что

[1] Подробно см.: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme. P. 8–12.

[2] См.: *Guillaumont A.* Aux origines du monachisme chrétien. Abbaye de Bellefontaine, 1979. P. 89–116.

первоначально преподобный прибыл на Крит, где состоялись его богословские дискуссии с некоторыми из монофизитских епископов[1], а затем перебрался на Кипр. Далее, одно собственное послание преп. Максима позволяет с уверенностью утверждать, что в 632 году он был в Карфагене[2] и, скорее всего, прибыл в Северную Африку раньше (ок. 630 г.). Примерно в то же время в Африке оказался и св. Софроний, о чем ясно говорит сам преподобный: «Божественный Софроний вместе со мной и всеми монахами-чужеземцами пребывал в Африке»[3]. Позднее (641 г.) преп. Максим, вспоминая об этом периоде своей жизни, указывает, что с ним в Африке было много монахов-изгнанников (*ἐπιξενουμένων*), среди которых выделялись «благословенные рабы Божии, отцы наши, называющие себя *Евкратадами* (*Εὐκρατάδες*)»[4]. Речь идет о монахах, строгих в своих православных убеждениях, которые нашли себе в Северной Африке убежище от набегов иноплеменников (персов, а позднее и арабов) и распространяющегося монофелитства. Под «Евкратадами» следует понимать круг учеников блж. Иоанна Мосха (Иоанна Евкрата), создавших свою обитель, настоятелем которой стал св. Софроний[5]. В этой обители преп. Максим и продолжил свои

[1] См.: *Larchet J.-C.* La divinisation. P. 13. В одном из своих богословско-полемических творений (III) он сам свидетельствует об этом (*μέμνηαι γὰρ κατὰ τὴν Κρητῶν νῆσον διάγων, τινῶν ψευδεπισκόπων πρὸς ἐμὲ διενεχθέντων τῆς Σευήρου μερίδος*. — PG. T. 91. Col. 49). Примечательно, что, судя по этому свидетельству преподобного, он был уже в это время достаточно известным богословом, ибо монофизитские «псевдоепископы» вряд ли взяли бы на себя труд приходить к неизвестному православному монаху.

[2] См.: *Devreesse R.* La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 // Revue des Sciences Religieuses. 1937. Vol. 17. P. 25–35.

[3] См. его послание к Петру Сиятельному (PG. T. 91. Col. 142).

[4] Послание к Иоанну Кубикуларию: PG. T. 91. Col. 461.

[5] См.: *Schönborn Chr., von.* Sophrone de Jérusalem. P. 72–78.

труднические подвиги. Со св. Софронием его связала тесная дружба, и, видимо, старец (св. Софроний приближался к рубежу своего 80-летия) стал наставником и духовником преп. Максима. О глубоком почитании своего духовного отца свидетельствует еще одно его послание к Петру Сиятельному, где св. Софроний называется «благословенным владыкой, отцом и учителем моим, господином аввой Софронием, подлинно благоразумным и мудрым, заступником за истину и непобедимым борцом за божественные догматы, могущим делом и словом сражаться со всякой ересью»[1]. Это духовное окормление св. Софронием преп. Максима сыграло большую роль в жизни последнего.

Как указывалось, в 633 году св. Софроний оказался в Александрии и начал открытую борьбу с новой ересью, а затем прибыл в Палестину, где был избран Иерусалимским патриархом. События жизни преп. Максима в этот период жизни почти неизвестны[2]. Несомненно только то,

[1] PG. Col. 91. Col. 533.

[2] В сирийской биографии говорится, что преп. Максим стал главным вождем начавшейся догматической борьбы и уже в это время написал «четыре книги» против монофелитов. Именно преп. Максим и убеждает св. Софрония (вероятно, тогда уже патриарха) написать письмо к Аркадию Кипрскому с просьбой созвать собор. Самому собору, состоявшемуся на Кипре ок. 633–634 годов, Георгий Решайнский уделяет большое внимание. На собор прибыл Кир Александрийский с пятью епископами, папа Гонорий послал своего диакона Гайя, а Сергий Константинопольский — архидиакона Петра. Когда все собрались, Аркадий послал весть св. Софронию. По получении ее преп. Максим убоялся отправиться на Кипр, сказав: «Я не могу предпринять этого сейчас, но пусть Анастасий, мой ученик, пойдет с тобой (то есть со св. Софронием), а я дам ему книгу, посвященную данной теме». Поэтому на Кипр поплыли, как говорит автор биографии, «я, Георгий, два моих ученика вместе с восемью другими епископами, находящимися в юрисдикции Софрония». Когда собор открылся, то мнения разделились. Одни епископы заявляли: «Мы можем принять учение Максима», а другие: «Оно пагубно». Поэтому решили изложить данное учение в послании и отправить его к Ираклию с Георгием — архидиаконом

что африканский период его жизни был чрезвычайно плодотворным для преподобного как церковного писателя, ибо в это время создаются его лучшие творения. Что же касается монофелитства, то в открытую оппозицию к этой ереси преп. Максим встал не сразу, но постепенно. Знаменательным в этом плане представляется послание XIX, датирующееся концом 633 года и адресованное Пирру, тогда еще игумену (настоятелю Хрисопольского монастыря, где раньше подвизался преподобный)[1]. Судя по этому посланию, оно является ответом на письмо самого Пирра, которому патриарх Сергий, друживший с Пирром, поручил деликатную задачу: изъяснить преп. Максиму как бы «православный» смысл «Псефоса». Как показывает ответ

Аркадия, Львом — диаконом Кира и Илией — нотарием Софрония. Затем возник спор между Иерусалимским патриархом и Кипрским архиереем: Аркадий предавал анафеме учение преп. Максима, а св. Софроний старался (очень мягко) защитить его. Спор прервал Кир, сказавший, что они собрались не для того, чтобы вступать в перепалку, а для того, чтобы выяснить истину и опровергнуть ложь. После этого все собравшиеся епископы (числом 46) разъехались по домам. Далее повествуется, что соборное послание, излагающее «учение Софрония и мошенника Максима», было прочитано Ираклием, и император издал эдикт, запрещающий его. Поэтому преп. Максим затворился в келье, боясь императора и Константинопольского патриарха, предавших анафеме его учение; с ним были только два ученика его — Анастасий и Сергий. Когда же арабы вторглись в Сирию и другие области, то преп. Максим, уже не страшась византийских властей, стал открыто проповедовать свое учение и привлек к нему некоторых в «области Сирии». После смерти Ираклия и воцарения Константа, когда Африка восстала, преп. Максим, взяв Анастасия и других братиев, отправился туда. Эти факты, сообщаемые в сирийской биографии, серьезным образом расходятся с традиционными изображениями жизни преподобного, согласно которым он в период 632–645 годов не покидал Африки, а поэтому внушают мало доверия.

[1] См. предисловие к французскому переводу посланий преп. Максима: *Saint Maxime le Confesseur.* Lettres / Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1998. P. 26–30; рус. пер.: *Максим Исповедник.* Письма. СПб., 2007. С. 34–39.

преподобного, Пирр достаточно успешно справился с такой задачей. Ибо послание Максима[1] начинается с обильных похвал Пирру, как обладающему «богомудрым умом (*τὸν θεόσοφον νοῦν*), сиянию чистых лучей Духа». Говоря далее о «Псефосе», преп. Максим на первый взгляд вполне одобряет этот документ, высказываясь в том плане, что он целиком сохраняет смысл (*τὴν ἔννοιαν*) веры, переданный богоносными отцами святым церквям. Но как видно из контекста, подобная оценка «Псефоса» у преп. Максима вызвана только тем, что это «авторитетное мнение» Константинопольского патриарха, запрещая споры об одном или двух «действиях» Господа, упразднило, по мнению преподобного, то «новшество относительно веры» (*περὶ τὴν πίστιν καινοτομίαν*), которое было учреждено в Александрии, то есть унию Кира. В данном отношении позиция преп. Максима не отличалась от первоначальной точки зрения на «Псефос» его учителя свт. Софрония[2].

Свое видение богословской сути проблемы преп. Максим излагает, исходя из святоотеческого Предания, средоточием которого является для него христология, нераздельно связанная с сотериологией. Сущностные черты этого Предания он намечает следующим образом: Бог Слово — один и Тот же до и после Воплощения (*πρὸ σαρκὸς, καὶ μετὰ σαρκός*). Он подлинно стал Человеком и явил [человеческое] естество обновленным (*καινοτομουμένην*)

[1] Оно цитируется по: PG. T. 91. Col. 589–597.

[2] Ср. суждение отца Иоанна Мейендорфа: «В своем письме папе Сергий утверждает также, что Софроний удовлетворен этим текстом (т. е. "Псефосом". — *А. С.*) и "согласен не говорить больше ни об одной, ни о двух энергиях, ограничиваясь Преданием и достоверными и обычными поучениями [святых отцов]". Это соглашение с Софронием было, видимо, затруднительным для Сергия — и, конечно, для Кира, — но оно показывает действительную заботу Сергия о богословской чистоте и изначальную умеренность Софрония» (*Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* История Церкви и восточно-христианская мистика. С. 253).

благодаря Своему бессеменному зачатию и нетленному рождению. В том, что Он совершал богоприлично (*ενήργει θεοπρεπῶς*), Он являл Себя оставшимся неизменным; также и в том, что Он претерпел, как подобает человеку (*ἀνθρωποπρεπῶς*), удостоверил нас, что Он — неизменяем (*μὴ τρεπόμενον*) [по Божеству]. Ибо Господь совершал Божественное плотским образом (*σαρκικῶς*), то есть посредством плоти, не лишенной своего естественного действия (*διὰ σαρκὸς φυσικῆς ἐνεργείας οὐκ ἀμοιροὐσης*); а человеческое Он совершал Божественным образом (*θεικῶς*), то есть добровольно и самовластно (*κατὰ θέλησιν ἐξουσιαστικῶς*), а не подчиняясь обстоятельствам, определяемым человеческими немощами (*παθημάτων*). Другими словами, Он не совершал Божественное [только] Божественным образом, ибо не был просто Богом, а человеческое не совершал [только] плотским образом, ибо не был просто человеком.

Изложив подобным образом свое видение спорного богословского вопроса, преп. Максим просит Пирра дать определения таким понятиям, как «действие» (*ἐνέργεια*) и «дело» (или «результат действия» — *τὸ ἐνέργημα*), а также каково отличие этих понятий от терминов «труд» («работа» — *τὸ ἔργον*) и «деяние» (*τὴν πράξιν*). Свою просьбу преп. Максим объясняет тем, что он сам не может точно (*ἀκριβῶς*) понять, каким образом следует мыслить и излагать учение об одном действии Христа (*τὴν μίαν ἐνέργειαν*), поскольку подобного рода выражения должны иметь определенный смысл. При этом он замечает, что богоносные отцы наши часто позволяли себе некоторую неясность в словах (так мы понимаем фразу *φωνὰς μὲν πολλάκις παραχωροῦντας*), но никогда в мыслях (*ἐννοίας δὲ οὐδαμῶς*), поскольку таинство спасения заключается не в звукосочетаниях (*μὴ ἐν συλλαβαῖς*), но в умозрениях и делах (*ἀλλ' ἔν νοήμασί τε καὶ πράγμασι*).

Такова суть этого послания, важного в нескольких отношениях. Прежде всего, оно показывает, что ко времени

написания его преп. Максим обладал уже «вселенским авторитетом», будучи чрезвычайно значимым и влиятельным церковным мыслителем, к мнению которого прислушивались многие православные христиане, иначе патриарх Сергий не поручил бы Пирру склонить его на свою сторону. Далее, сам преподобный отец внутренне пока еще не решил спорную проблему «действий» во Христе, и, как кажется, возможность православного понимания высказывания об «одном действии» отнюдь не исключалась им. Но направление его богословских рассуждений явно отличалось от «христологического вектора» главных деятелей монофелитского движения, ибо высказывание преп. Максима о *естественном действии*, присущем плоти (то есть человечеству) Христа, являлось несомненной антитезой монофелитству (и, естественно, монофизитству)[1]. Церковная интуиция преподобного была безупречной, но его мысль активно работала над созданием адекватного понятийного аппарата, могущего выразить эту интуицию. Терминологическое «всеоружие» вырабатывалось им первоначально в полемике с монофизитством, но его критика этой ереси заставляет думать, что в ней он видит истоки монофелитства[2]. К периоду 638–639 годов преп. Максим противопоставляет данной новой ереси сознательное и ясное диофелитство. Издание «Эктесиса» и кончина св. Софрония выдвинули преп. Максима на передний край борьбы с монофелитством.

---

[1] Как это верно отмечает П. Шервуд, различие «действий» во Христе явно предполагается в этом послании. См.: *Scherwood P.* An Annotated Date-List. P. 11.

[2] См. предисловие Ж.-К. Ларше к французскому переводу богословско-полемических творений преп. Максима: *Saint Maxime le Confesseur.* Opuscules théologiques et polémiques / Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1998. P. 13.

3. Борьба за Православие на Западе (641–653 годы)

Восстановление событий этого периода жизни святого не всегда можно провести с достаточной точностью, но основная канва данных событий достаточно ясна. Так, «Московская редакция» говорит, что преп. Максим из Константинополя прибыл в Рим, узнав, что «этот старейший из городов» чист от «еретической мерзости» монофелитства. Живя здесь, преподобный отец «повсюду рассылал богомудрые письма (*Θεοσόφους ἐπιστολὰς*), особенно же сицилийским епископам, монахам и прочим, как священникам, так и мирянам, колеблющихся укреплял, а твердых и в благочестии сильных поощрял к одинаковому с собою рвению». Затем он с папой Иоанном IV (640–642 гг.) созвал Собор, осудивший монофелитство, а после смерти этого папы отправился в Африку, чтобы уже при св. Мартине еще раз вернуться в Рим.

Первая (пространная) редакция «Жития» гласит, что преподобный по пути в Рим встретился с африканскими епископами, которых он соделал «более твердыми в вере» и «многому научил» относительно того, как избежать ловушек противников. «Ведь хотя они и превосходили его своим саном (*θρόνῳ*), но в мудрости и разумении (*σύνεσιν*) уступали и были ниже его, не говоря уже о добродетели и всеобщей известности этого мужа. Поэтому они соглашались со словами его и беспрекословно повиновались всем его наставлениям и советам, содержащим так много полезного. Ибо видели они в этом муже жизнь высокую и необыкновенную, слово обильное и богатое — не каплями какими-нибудь, но реками текущее, разумение и прочее устроение (*ἄλλην κατάστασιν*) души совершенно ни с чем не сравнимые. Благодаря этому не только священники и епископы, но и правители народные и светские всецело были преданы ему». Далее сообщается, что

североафриканские христиане узнали о Соборе, созванном папой Иоанном IV и осудившем монофелитство; тогда и они, побуждаемые «божественным Максимом», поторопились совершить аналогичное деяние. «Епископы не только Африки, но и всех тамошних островов были привлечены к этому и старательно совершили доброе дело, потому что все они имели его [преп. Максима] учителем, наставником и помощником»[1].

Эти житийные свидетельства ясно показывают ту роль (может быть, несколько преувеличивая ее по закону

[1] Сирийская биография сообщает значительно больше реальных сведений. Прежде всего, сообщается, что преп. Максим и Анастасий (последний родом был из Африки) по прибытии в эту провинцию нашли приют в обители, именующейся «Ипо Диаррит» (*Hippo Diarrhytus*). Здесь жили персидские монахи («студенты из Ниневии»), числом 87, и настоятелем их был Ешаиа, живший вместе с сыном Ишо. Найдя, что преп. Максим и Анастасий не расходятся с ними в учении, несторианские монахи приняли их в свою общину. После этого преп. Максим и Анастасий обратили «всю Африку» в диофелитство, и единственный, кто вступил в догматический спор с ними, был некий отшельник по имени Лука. Он сообщил о них в Константинополь, и именно ему адресовал Антиохийский патриарх Макарий свои «Три книги против учения Максима». Среди «совращенных» был и «эпарх» Африки Георгий. Когда арабы вторглись в эту провинцию, преп. Максим и его ученик переселились в Сицилию, а затем, «объездив все острова моря», прибыли в Рим. Здесь они привлекли на свою сторону и папу Мартина, который собрал собор из 190 епископов, и данный собор подтвердил учение Максима.

Это сообщение явно содержит определенные зерна исторической правды, в частности, внушает доверие упоминание некоего отшельника Луки, который выступил против преп. Максима, — здесь Георгий Решайнский опирается, вероятно, на какое-то монофелитское предание, неизвестное нам. Другие свидетельства также не противоречат коренным образом исторической правде. Упоминание о персидских монахах («студентах из Ниневии») также может быть исторически достоверным — под ними подразумеваются, скорее всего, сторонники и последователи Хенаны Адиабенского и Мартирия Сахдоны, которые не приняли того явно несторианского богословия, запечатлевшего в VII веке миросозерцание большинства персидских христиан.

агиографического жанра), которую играл преп. Максим в деле консолидации православных в Северной Африке. Будучи простым монахом, он по своему влиянию на церковные дела превосходил многих епископов, и свой непоколебимый авторитет в богословских вопросах преподобный стяжал безукоризненной святостью жизни, следствием которой и являлись его мудрые рассуждения касательно спорных моментов христианского вероучения. Влияние преп. Максима, судя по единодушию источников, выходило за пределы церковных кругов. И действительно, мы знаем, что он тесно сдружился с экзархом Северной Африки Георгием и стал «его советником в делах, касавшихся религиозных вопросов»[1]. Указание «Московской редакции» на то, что преподобный был в Риме при папе Иоанне IV, не удостоверяется другими источниками, но нисколько не исключено, что в 640–642 годах он посещал бывшую «столицу мира», сохранившую свой высокий авторитет среди православных христиан. Здесь в 640 году состоялся Поместный Собор, осудивший монофелитство[2], и можно высказать гипотезу, что преп. Максим принимал участие в нем. Позднее, в 646 году, были созваны Соборы епископов североафриканских провинций (Нумидии, Бизацены и Мавритании), также осудившие эту христологическую ересь[3]; значение преп. Максима в формулировании соборных определений, как можно предполагать, было немалым. Несколько ранее (в 645 году) в Северной Африке произошел публичный диспут преп. Максима с Пирром, к тому времени успевшим уже стать Константинопольским патриархом, а затем быть изгнанным со столичной кафедры в связи с династическими смутами в семье покойного Ираклия и сосланным в Африку. Диспут происходил

[1] *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т. 3: 602–717 годы. С. 184.
[2] *Hefele Ch.J., Leclercq H.* Op. cit. P. 392–393.
[3] Ibid. P. 426–430.

в присутствии экзарха Григория (Георгий к тому времени был отозван в Константинополь), многих епископов, клириков и мирян. По словам В.В. Болотова, «диспут окончился благоприятно для Максима. Пирр, защищаясь деликатно и слабо, изъявил желание вступить в общение с православными, только не в Африке, а в Риме, куда он и отправился и где действительно был принят в общение с папой Феодором I»[1]. Правда, вскоре Пирр, торжественно принятый в общение Римским папой, опять переметнулся на сторону монофелитов[2].

Можно еще констатировать, что в африканский период жизни святого (ок. 641–645 гг.) вызревает окончательно и приобретает законченные формы его учение о «двух действиях» и «двух волях» во Христе. В специальных исследованиях оно достаточно хорошо выяснено и проанализировано, а потому в данном очерке нет нужды подробно останавливаться на нем. Отметим только несколько моментов. Прежде всего, преп. Максим как бы подвел черту под всем предшествующим развитием православной христологии и внес в нее ряд необходимых уточнений. Ибо полемика с арианством и несторианством имела следствием тот факт, что начиная с IV века в святоотеческой христологии «истинный образ Христа как человека как

[1] *Болотов В.В.* Лекции. Т. 4. С. 482.

[2] В грузинском «Житии» это описывается так: «Пирр прибыл в Рим и, явившись к папе Феодору, составил рукописание — исповедание правой веры и отрицание своей ереси, после чего преподобный Феодор принял его и приобщил Церкви своей. Через несколько дней Пирр, простившись, отбыл из Рима, так как ему захотелось отправиться в Грецию, при этом он обещал, что будет трудиться в деле утверждения правой веры. Прибыв в Равенну, несчастный забыл обещание свое и рукописание и, как пес, вернулся на блевотину свою (ср. 2 Пет. 2, 22). Папа Феодор, узнав об этом, собрал всю полноту Церкви, вошел в гробницу Петра, главы апостолов, потребовал Святую чашу и, обмакнув собственными руками перо в Животворящую Кровь, написал отлучение на Пирра и всех сообщников его».

будто заслоняется несколько могуществом и величием Божества воплотившегося Слова»[1]. Этот невольный и исторически объяснимый перекос (впрочем, очень небольшой) быстро устраняется как православными предшественниками преп. Максима, так и им самим. В частности, он, последовательно и целеустремленно шествуя по пути, ясно намеченному Халкидонским Собором, постоянно подчеркивает, что Христос совершенен как по Божеству, так и по человечеству[2]. Далее, в миросозерцании преп. Максима весьма отчетливо проступает наиважнейшая черта всего святоотеческого богословия: глубинная и неразрывная связь всех частей христианского вероучения, центральной и главной осью которого является христология вкупе с сотериологией. Господь есть средоточие всего бытия, а поэтому полнота человечества Его, правильно и четко обозначенная преп. Максимом, также приобретает как бы «космическое и вселенское» значение[3], ибо через эту полноту человечества Господа спасается всякая тварь. Наконец, что касается непосредственно учения о «действиях» и «волях» во Христе, то здесь преп. Максим, развивая мысли св. Софрония и других отцов и учителей Церкви, ясно указывал на соотнесенность их с двумя природами Господа, а не с Лицом (Ипостасью) Его[4]. В то же время преп. Максим убедительно доказал, что различие «дей-

[1] *Орлов И.* К истории церковно-догматических споров VII в. // Странник. 1888. № 12. С. 596.

[2] Акцент на последнем моменте, то есть на том, что Господь perfectus in humanitate, несомненно, характерен для христологии преп. Максима. См.: *Heinzer F.* Die leidende Menscheit Christi als Quelle des Heils nach Maximus Confessor // Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugange zur Christufrommigkeit. Aschaffenburg, 1982. S. 69.

[3] См.: *Straubinger H.* Die Christologie des hl. Maximus Confessor. Bonn, 1906. S. 15; *Heinzer F.* Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980. S. 149–162.

[4] См.: *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888. С. 114–165.

ствий» и «воль» во Христе не означает их противоположности, явив всю несостоятельность исходных постулатов монофелитов. Поэтому, согласно преподобному, в деле нашего спасения участвуют обе природы Господа с присущими им «действиями» и «волями»[1]. Более того, указывая на различие этих «действий» и «воль», он не перестает акцентировать и их единство, ибо «в едином Лице Иисуса Христа Божественные и человеческие действования и произволения перетекают друг в друга, пребывают во взаимном проникновении (περιχώρεσις), совершающемся на уровне не естества, а Лица, — совместной является личная "обращенность", которую получают во Христе Божественные и человеческие действования»[2]. Однако подобный «перихоресис» нисколько не упраздняет различия этих «действий», как не упраздняет он различия природ в Господе.

В 646 году преподобный, пробыв некоторое время в Сицилии, перебирается в Рим. В это время в Италии, особенно южной, было достаточно многочисленное греческое население, влияние которого сказывалось во многих областях общественной жизни, в том числе и церковной. «Логически это оправдывалось тем, что в данную эпоху еще не существовало резкой церковно-богослужебной разности между практикой греческой и латинской. Единственное, что разделяло в культе, был язык»[3]. Но и он не служил серьезной помехой, и общение греков и латинян было достаточно тесным. В самом Риме ко времени понтификата св. Мартина I существовало два грекоязычных монастыря: один принадлежал эмигрантам из Киликии,

[1] См.: *Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, 1983. P. 301–360.

[2] *Шёнборн К.* Икона Христа. Богословские основы. Милан; М., 1999. С. 119.

[3] *Протасов Н.Д.* Греческое монашество в южной Италии и его церковное искусство. Сергиев Посад, 1915. С. 6.

а другой — армянам-православным («халкидонитам»). Несомненно наличие и определенного числа мирян (лаиков) в бывшей столице Римской империи — беженцев из восточных провинций, нашедших здесь убежище от набегов персов и арабов; вторжение последних в Северную Африку увеличило их количество. Чуть позднее, примерно в 647–653 годах, помимо двух указанных монастырей в Риме была основана и третья грекоязычная обитель — монастырь св. Саввы, насельниками которого стали палестинские иноки Великой Лавры, до этого также пребывавшие в Северной Африке, куда их изгнал разгром этой Лавры одним из отрядов персидских войск в 614 году[1].

Поэтому, когда преп. Максим прибыл в Рим, то здесь он нашел не только атмосферу единства православных убеждений, но и сродную ему культурную и языковую среду. С папой Феодором, палестинским греком по происхождению, у него установились добрые отношения, основанные на единомыслии в догматических вопросах. Примечательно, что преп. Максим выступает на защиту этого папы, когда тот в своем послании допустил два неточных выражения, которые вызвали недовольство у константинопольских богословов и церковного священноначалия[2]. Первое: «Святой Дух исходит также от Сына» (*ἐκπορεύεσθαι καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*); это выражение, согласно

[1] См.: *Sansterre J.M.* Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (millieu du VIe s. — fin du IXe s.). Bruxelles, 1983. P. 12–31.

[2] См.: *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur médiateur entre l'Orient et l'Occident. P. 151–152; рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 191–193. Эта защита содержится в одном из богословско-полемических сочинений (10) преподобного, адресованном пресвитеру Марину. См.: PG. T. 91. Col. 133–137. Подробно об этом сочинении см. в предисл. Ж.-К. Ларше к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur.* Opuscules théologiques et polémiques. P. 76–86.

преп. Максиму, созвучно не только богословию латинских («римских») отцов, но и богословию св. Кирилла Александрийского. Ибо оно не означает, что Сын является Причиной Духа, поскольку папа Феодор, как и все святые отцы, исповедует Отца единственной Причиной Сына и Духа (*μίαν γὰρ... Υἱοῦ καὶ Πνεύματος τὸν Πατέρα αἰτίαν*): одного — соответственно рождению, а другого — соответственно исхождению. Поэтому названное выражение предполагает неизменное единство сущности (*τὸ συμφυές τῆς οὐσίας καὶ ἀπαράλλαχτον*) трех Лиц Святой Троицы. Таким образом, преп. Максим абсолютно чужд каких-либо симпатий к латинскому *Filioque*, которое, кстати сказать, в его время было не более чем, как «маргинальным богословием», и среди западных церковных писателей. Второе выражение папы Феодора, ставшее причиной соблазна среди константинопольских богословов: «Господь, как Человек, был (*букв.*: есть — *εἶναι*) без прародительского греха». Оно объясняется преп. Максимом в том плане, что Господь не обладал «ни грехом соответственно уму (*μήτε τὴν κατὰ νοῦν ἔχειν ἁμαρτιαν*), под воздействие которого, очевидно, первым попал Адам, ни злым деянием и осуществлением порока, исходящими из этого греха с помощью тела». Причину возникших недоразумений преп. Максим частично видит в том, что западным христианам бывает трудно выразить свою богословскую мысль на чужом языке. Следовательно, он, в равной мере глубоко понимая своеобразие богословского развития и особенно богословской терминологии обеих частей христианского мира, выступал посредником в разрешении некоторых мировоззренческих недоразумений между ними, умея в то же время почти всегда отличить эти недоразумения от ереси.

Добрые и дружеские отношения у преподобного сохранились и с преемником Феодора — св. Мартином, родом из Италии и непреклонным борцом за Православие. Единодушие двух святых одна из редакций греческого

«Жития» описывает так: «Высоко ценя его [св. Мартина] добродетель, божественный Максим часто встречался с ним и о чем требовалось вел подобающие беседы. Поэтому советуется с ним и о собрании отовсюду православных и устроении большого Собора, чтобы от стольких богоносных мужей правая вера получила более твердое и непререкаемое исповедание, а учение противников подверглось бы явному и общеизвестному отвержению. Итак, собравшиеся в количестве ста пятидесяти, в присутствии с ними и премудрейшего Максима, совершили все с разумом и Божественным Духом». Как видно из этого повествования, преп. Максим был инициатором (а точнее — одним из главных инициаторов) Латеранского Собора и участником его. К сожалению, в деяниях Собора это участие не зафиксировано: он остается в тени, предоставляя архиереям утверждать сформулированные и детально обоснованные им догматы правой веры. Его подпись фигурирует только в числе подписей под петицией 36 греческих монахов (причем на 34 месте), поданной Собору[1]. Данная петиция надписывалась от лица Иоанна — пресвитера и игумена Лавры св. Саввы, Феодора — пресвитера и игумена Лавры, расположенной в Африке, Фалассия — пресвитера и игумена упомянутой «обители армян» и Георгия — пресвитера и игумена «обители киликийцев». Среди подписей всех прочих «благочестивых игуменов и монашествующих» в конце стоит: *Maximus monachus*. Это еще раз свидетельствует об удивительном смиренномудрии преподобного: будучи самым выдающимся богословом своей эпохи, он, оставаясь всю жизнь простым монахом (даже не иеромонахом), четко знал свое место в церковной иерархии. Характерно, что спустя небольшое время после Латеранского Собора преп. Максим высоко оценивает его и причисляет к Вселенским

[1] См.: Concilium Lateranense. S. 50–57.

Соборам[1]. Соответственно, самых высоких похвал преподобного удостаивается и «святейшая Церковь римлян» (то есть «ее исповедание и вера), на которых православные со всех сторон взирают «как на солнце вечного света» (*ὥσπερ εἰς ἥλιον φωτὸς ἀϊδίου*). Энтузиазм преп. Максима по отношению к Римской церкви вполне понятен и объясним: в то время как греческий Восток, в лице многих своих предстоятелей, уклонился от Православия, латинский Запад, консолидирующийся Римской кафедрой, оставался пока твердым и незыблемым.

4. Исповедник веры (653–662 годы)

О периоде жизни преподобного в 649–653 годах практически ничего не известно. «Московская редакция» греческого «Жития» фиксирует только начало мученического пути преп. Максима: император Констант после Латеранского Собора, «исполнившись ярости, повелел доставить в Константинополь как святейшего Мартина, так и величайшего Максима». Еще более расплывчато сообщение в пространной редакции «Жития», где говорится, что император Констант «издает приказ привести святого к нему во дворец, полагая, что если он захватит его, то будет властвовать и над всеми другими. С ним повелевает поскорее доставить в Византию и ученика его Анастасия вместе с одноименным и единонравным [другим Анастасием], который назывался апокрисиарием Римской церкви; также [повелел он привезти] и божественного Мартина со многими западными епископами, будучи разгневан, что естественно, за их противоположный образ мнений». Судя по этим сообщениям, преп. Максим был арестован и привезен в столицу Византии почти

[1] Он говорит о «шести святых Соборах» (*ἅγιαι ἓξ σύνοδοι*). См.: PG. T. 91. Col. 137.

одновременно со св. Мартином, или даже еще раньше его. Арест последнего был произведен в июне 653 года; в декабре того же года или в начале следующего состоялся процесс над ним, а в марте 654 года папу-мученика отправили в ссылку в Крым, где он вскоре и скончался (655 или 666 гг.)[1]. Официальный процесс над преподобным и его учеником Анастасием состоялся в 655 году[2], и сохранившаяся запись этого процесса (*Relatio motionis*) позволяет нам восстановить многие благородные черты личности святого. Суд над ним был поручен сакелларию (то есть своего рода министру финансов), и он проходил в присутствии сената и множества народа (*ἡ σύγκλητος καὶ πολύς ἄλλος ὄχλος*), то есть процесс над преподобным имел публичный и, вероятно, показательный характер. Преп. Максиму выдвигается обвинение в ненависти к царю (*μισεῖς τὸν βασιλέα*) и в том, что он один (*σὺ γὰρ μόνος*) предал сарацинам Египет, Александрию, Пентаполь, Триполи и Африку со ссылкой на давние события 633 года. Затем обвиняемому инкриминируется соучастие в мяте-

[1] См.: *Peeters P.* Une vie grecque de Pape S. Martin I // Analecta Bollandiana. 1933. Vol. 51. P. 225–262. См. также предисловие к кн.: Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile. P. 22. Сирийская биография дает несколько иное освещение событий: когда преп. Максим увидел, что Рим принял его учение, он отправился в Константинополь. Это произошло во время мира Константа с Моавией, когда император находился в Азербайджане. Преподобный остановился в женском монастыре под названием «Плакидия», где сразу приобрел себе много сторонников. Дальше сирийская биография обрывается, и если бы доверять фактам, изложенным в этой биографии, то можно было бы предполагать, что в конце 652 года преп. Максим прибыл в Константинополь, причем это было добровольное прибытие, а не насильственный привоз. В столице он остановился в обители «Плакидия» — бывшей с VI века резиденцией папских апокрисиариев. Однако поскольку данные факты не освещаются греческими источниками, они вызывают сомнение.

[2] См.: *Garrigues J.M.* Le martyre de saint Maxime le Confesseur // Revue Thomiste. 1976. T. 26. P. 410–452.

же бывшего экзарха Северной Африки Григория (646 г.). Данные обвинения подтверждались вызванными свидетелями, аргументация которых была настолько слабой, что преп. Максиму не стоило большого труда показать фальсифицированность и полную несостоятельность всех этих обвинений. Причем судьям он заявил: «По попущению Божиему (*συγχωροῦντος τοῦ Θεοῦ*) вы имеете власть над [моей] жизнью и смертью, но если эти [свидетели] говорят правду, то тогда и сатана есть Бог по природе». Далее преп. Максим по ходу допроса был вынужден изложить те причины, по которым им отвергался «Типос». Главная из них — противоречие этого документа Никейскому символу веры, ибо самое начало этого символа («Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли») предполагает, что «Бог не был бы Творцом, будучи лишен природного воления и действия» (*θελήσεως καὶ ἐνεργείας φυσικῆς ἐστερημένοις*), — а именно это и отрицается в «Типосе». В оправдание этого документа нельзя приводить и «домостроительную причину» (*οἰκονομίας χάριν* — то есть то, что он воцаряет мир среди христиан), ибо «если ради такого "домостроительства" вместе со зловерием уничтожается спасительная вера, то это есть совершенное отделение от Бога, а не единение. Ведь завтра и гнусные иудеи скажут: "устроим мир друг с другом и объединимся — мы уничтожим обрезание, а вы Крещение, и больше не станем враждовать друг с другом". Также и ариане некогда предлагали [подобное] в письменном виде при великом Константине, говоря: уничтожим выражения "единосущие" и "иносущие" — и церкви соединятся».

Во время процесса встал еще один важнейший вопрос: является ли царь, как христианин, священником? Обоснованием подобного «царского священства» со стороны монофелитов являлась, среди прочего, и ссылка на Мелхиседека (Пс. 109, 4; Евр. 5, 6), который был «царем и иереем» (*βασιλέα καὶ ἱερέα*). Эту мысль преп. Максим решительно

отвергает, ибо царь, по его словам, не предстоит алтарю, не крестит, не совершает прочие церковные Таинства и т. д. Что же касается Мелхиседека, то он есть прообраз (*τύπος*) Единого по природе Царя, Бога всяческих, ставшего по природе Первосвященником ради нашего спасения, то есть Христа. И вообще, как замечает преподобный, на Евхаристии цари вместе с мирянами поминаются после архиереев, иереев, диаконов и всего священнического чина (*πᾶν τὸ ἱερατικὸν τάγμα*). Такой решительный отпор тем «цезарепапистским поползновениям», которые, вероятно, пытались провести в жизнь император Констант и его окружение, вызвал их сильнейшее негодование. Однако подобного рода поползновения вставали в непримиримое противоречие с идеей оцерковления государства, определившей все течение византийской истории, и в данном случае преп. Максим был подлинным и ярким выразителем этой идеи[1]. Далее в ходе процесса судьи пытались об-

[1] См.: «В вопросе о взаимоотношении Церкви и государства Византия не только ограничила принцип всемогущего и всепоглощающего государства (*quod principi placuit, legis habet vigorem*), но и на первый план выдвинула идею Церкви, провозгласила превосходство церковного канона над гражданским законом, власти церковной над светской, учения церковного над принципами общественно-политической жизни. По византийскому воззрению, государство лишь постольку выполняет свое назначение, поскольку оно проникается духом церковного учения, поскольку оно оцерковляется. Византии именно принадлежит историческая заслуга провозгласить идею оцерковленного государства, раскрыть возвышенное учение о том, что государство должно усовершить принцип справедливости, каким оно живет, по руководству высшего принципа любви, каким живет Церковь, — должно быть теократической монархией, в которой государственный принцип становится действенным лишь в той мере, в какой приникается учением Церкви, а носитель светской власти не может стоять впереди представителя власти церковной» (*Соколов И.И.* О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 гг.). Вселенские судьи в Византии. СПб., 2003. С. 19–20). Правда, «с цезарепапизмом мы встречаемся

винить преподобного в оригенизме, на что он твердо и без всяких сомнений ответил: «Анафема Оригену и догматам и всякому единомышленнику его». Делали старцу упрек в том, что он любит римлян и ненавидит греков, на что святой муж кратко высказался: «Мы имеем заповедь не ненавидеть никого. Я люблю римлян как единоверных (ὁμοπίστους), а греков — как единоязычных (единоплеменных — ὁμογλώσσους)». Данное высказывание преп. Максима показывает, насколько обширной и всеобщей была «догматическая апостасия» на греческом Востоке во время процесса. Кроме того, преподобный указывает и свой возраст — 75 лет, отметив, что его ученик Анастасий, который столь же мужественно держался на суде, пребывает с ним уже 37 лет. В общем, рассматриваемая запись процесса над преп. Максимом и его учеником с предельной ясностью проявляет, что для него основной «субстанцией» жизни было сохранение православных догматов, ибо, как он сам говорит, без этих святых догматов немыслимо и само бытие Церкви.

После процесса преподобный ссылается в Визию во Фракии, а его ученик Анастасий — в Перверис (также во Фракии), бывший конечным форпостом Византийской державы в этом географическом ареале. Их оставили в ссылке лишенных всяких средств к существованию, без одежды (вероятно, теплой) и пищи, «с запрещением приближаться к морю, чтобы иметь призрения от милостивцев». Однако вскоре (в августе 656 года) константинопольский двор делает попытку найти компромисс с преп. Максимом и посылает к нему своих посланцев.

Во главе посольства был Феодосий, епископ Кесарии Вифинской, его сопровождали два важных сановника

в истории Византии, но это было лишь нарушением юридической и канонической нормы, злоупотребление отдельных лиц, явление временное и случайное» (Там же. С. 24).

(консулы — *οἱ ὑπάτοι*) — Павел и еще один Феодосий. Между преподобным и епископом Феодосием сразу же началось богословское собеседование, запись которого также сохранилась. Посланники императора опять попытались убедить старца восстановить общение с «Константинопольской церковью», то есть с монофелитами, или, по крайней мере, дать удовлетворительное объяснение своего отказа сделать это. Давая подобное объяснение, преп. Максим прежде всего указывает, что, исповедуя единое действие и одну волю Христа, монофелиты смешивают «учение богословия», то есть учение о Святой Троице, и «учение о Домостроительстве [Божием]» (*συγχέετε τὸν τε τῆς θεολογίας καὶ τῆς οἰκονομίας λόγον*), то есть сотериологию и христологию. Другими словами, он исходит из того достаточно распространенного в святоотеческой мысли тезиса, что эти две сферы христианского вероучения при их несомненной связи и единстве различны и обладают определенной автономией[1]. Затем преподобный продолжает: «Если верить святым отцам, говорящим: "У тех, у которых действие одно, у них же и сущность одна" (*ὧν ἡ ἐνέργεια μία, τούτων κα ἡ οὐσία μία*)[2],

[1] Сам преп. Максим неоднократно использует данное различие «теологии» и «икономии»; в его эпоху данным различием пользуется и анонимный автор патристического флорилегия «Учение отцов о Воплощении Бога Слова», позднее — преп. Феодор Студит. Еще позднее православные богословы успешно применяют его в антилатинской полемике. Необходимо отметить, что указанное различие было также в ходу как среди монофизитских, так и среди несторианских богословов. См.: *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). Chicago; London, 1977. P. 8, 31, 55–56, 66–67, 72–73, 76–77, 131–132, 193–194; рус. пер.: *Пеликан Ярослав.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2: Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009. С. 8, 30, 52–53, 56, 64, 68, 70, 74, 80, 127–128, 186–187.

[2] Эта фраза восходит к четвертой книге «Против Евномия», приписываемой св. Василию Великому, но принадлежащей, скорее всего, Дидиму Слепцу.

то Святую Троицу вы делаете четверицей, поскольку единоприродной (*ὁμοφυοῦς*) Слову становится плоть Его и [Господь] лишается родственного с нами и с Родившей [Его] тождества по природе». Когда его оппонент епископ Феодосий пускает в ход известный аргумент о «домостроении», то есть умирении церквей, то преп. Максим на это отвечает, что как Бог поставил в Церкви апостолов, пророков и учителей (Еф. 4, 11), так и диавол воздвиг лжеапостолов, лжепророков и лжеучителей, то есть еретиков. К этим еретикам, измышляющим «нововведения» (*καινοτομίας*), он, естественно, относит и монофелитов, а поэтому общение с ними святой старец рассматривает как союз с диаволом, направленный против Бога. Пораженные силой его убеждения, посланники императора даже стали обещать: «Мы ручаемся тебе за владыку нашего царя, что он похоронит "Типос", если ты войдешь в общение с нами». На это преподобный ответил, что православные и монофелиты слишком далеко разошлись друг от друга (*πολὺ ἀκμὴν ἀπέκομεν ἀλλήλων*), и чтобы соединение их состоялось, требуется со стороны монофелитов признание Латеранского Собора и анафематствование прежних еретичествующих патриархов. Когда же Феодосий заметил, что Латеранский Собор состоялся без повеления императора, преп. Максим заявил: не повеления царей утверждают значимость (*κυροῦσιν*) Соборов, а православная вера (*εὐσεβὴς πίστις*). Тут же им приводятся примеры соборов, состоявшихся по повелению императоров, но носящих еретический или сомнительный характер, а поэтому и не признанных Православной Церковью: Тирский (335 г.), Селевкийский (359 г.), известный «разбойничий собор» (449 г.) и т. д., а также обратные примеры: Соборы, осудившие Павла Самосатского (264 и 268 гг.), которые произошли без указаний императора, но имели важное значение для утверждения Православия. Далее, когда Феодосий,

защищая монофелитские положения, сослался на якобы авторитетные свидетельства святых отцов, то преп. Максим отверг их, показав, что они на самом деле являются типичными подлогами (аполлинаристскими и монофизитскими). Этим лжесвидетельствам преп. Максим противопоставил подлинные свидетельства святых отцов, которые приводились на Латеранском Соборе и которые, вероятно, были собраны им самим. И вообще, в ходе беседы преподобный проявил столь великолепную эрудицию и столь неотразимую мощь богословской мысли, что посланники императора в конце концов были вынуждены признать диофелитство единственно истинным учением. Правда, вскоре богословские прения вновь разгорелись с прежней силой, и святой старец в ходе прений еще раз постарался сделать свои христологические тезисы предельно ясными. В том числе здесь особо подчеркивалась его одна из основных мыслей: суждение о взаимопроникновении природ Господа и их естественных [свойств] в результате ипостасного единения (*περιχώρησις γὰρ εἰς ἀλλήλας τῶν φύσεων καὶ τῶν αὐταῖς προσόντων φυσικῶν*). После этой дискуссии собеседники разошлись довольные друг другом.

Спустя восемь дней консул Павел вернулся с императорским повелением, предписывающим, чтобы монаха Максима «с великой честью и лаской (*μετὰ πολλῆς τιμῆς καὶ κολακειὰς*), как по причине [его] старости, так и потому, что он от предков наш и был у них в чести[1], препроводить его в монастырь святого Феодора, расположенный близ Регия»[2]. Когда это повеление было

[1] Это выражение (*τὸ εἶναι αὐτὸν προγονικὸν ἡμῶν, καὶ γενόμεν αὐτοῖς τίμιον*) явно указывает на знатное происхождение преп. Максима (вопреки сирийской биографии) и, скорее всего, на его родство с императорской семьей (родство, наверное, дальнее).

[2] Высказывается мнение, что данный монастырь был расположен не в Регии, отстоящем от Константинополя более чем на 20 км,

исполнено, к преподобному прибыли от Константа два патрикия, Епифаний и Троил, и стали настаивать на том, чтобы он подчинился императору. Они передали следующие слова василевса: «Так как весь Запад и те, которые на Востоке искажают [веру] (*διαστρέφοντες*), взирают на тебя и все из-за тебя учиняют мятеж (*στασιάζουσι*), не желая прийти к соглашению с нами в вере, то пусть Бог принудит тебя вступить в соглашение с нами на основе изданного нами "Типоса". И выйдем мы самолично в Халку и радостно поприветствуем тебя, подадим вам руку нашу и со всякой славой и честью введем вас в Великую церковь. Здесь мы поставим вас вместе с собою на том месте, где согласно обычаю стоят цари, и сотворим вместе Собрание (*ποιοῦμεν ἅμα τὴν σύναξιν* — речь идет об Евхаристии), приобщимся вместе пречистых и животворящих Таин животворящего Тела и Крови Христа и провозгласим тебя отцом нашим. Тогда будет радость не только в царственном и христолюбивом граде нашем, но и во всей вселенной. Ибо мы точно знаем, что, если ты вступишь в общение со святым здешним престолом, то с нами соединятся все те, которые по причине тебя и твоего учения откалываются от общения с нами». Как видно из этого послания, ситуация за восемь дней изменилась в худшую для преп. Максима сторону: хотя внешние формы приличия и придворного «ласкательства» в императорском послании соблюдаются, но в нем уже слышится гром и блистают молнии разгневанного самодержца: преп. Максима явно принуждают к общению на основе «Типоса», не желая делать никаких догматических уступок. Для преподобного подобный поворот событий был неожиданностью, ибо послание правителя державы ромеев явно противоречило предшествующей

а в самой столице. См.: *Janin R.* La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Pt. I, v. 3. Paris, 1969. P. 150f.

его договоренности с епископом Феодосием, и поэтому он обратился с мягким упреком к последнему, также присутствовавшему. Тот же ответил: «Что я могу сделать, если нечто другое рассудилось благочестивому царю?». В этом ответе зависимость значительной части греческого епископата от власти самодержца, несомненно, чувствуется. А ответ преподобного на послание василевса был однозначным: «Поистине вся сила небес не убедит меня сделать это. Ибо что отвечу я Богу, — не говорю Богу, но моей совести, — если бы ради славы человеческой, не имеющей самой по себе смысла существования (*μηδεμίαν ἔχουσαν ὕπαρξιν*), отрекся бы я от веры, спасающей меня?» Этот ответ старца вызвал приступ самой непристойной ярости у патрикиев, которые начали бить и оплевывать его, — и лишь вмешательство епископа Феодосия ввело их в рамки приличия. После бесплодных попыток склонить преподобного к догматическому компромиссу он был снова отправлен в ссылку — опять во Фракию (в Перверис).

Наконец в апреле 658 года делается последняя попытка уговорить преп. Максима. Инициативу на этот раз берет на себя патриарх Петр (наверное, не без согласования с императором): он посылает к преподобному доверенных лиц[1]. Как говорит сам преп. Максим в указанном послании к своему ученику Анастасию, ему было сказано: «Какой церкви принадлежишь ты? Византийской, Римской, Антиохийской, Александрийской, Иерусалимской? Послушай же, все [они], вместе с подвластными им епархиями, соединились (*ἡνώθησαν*). Если же ты принадлежишь к кафолической Церкви, то соединись [с нами], иначе, вводя в жизнь новый и странный путь, ты подвергнешься тому, чего не ожидаешь». Преподобный на это ответил:

[1] В грузинском переводе имеется уточнение: «Петр отправил к нему пресвитеров церковных, в высшей степени ученых».

«Бог всяческих объявил кафолической Церковью правое и спасительное исповедание веры в Него, назвав блаженным Петра за то, что он исповедал Его (Мф. 16, 16–18). Впрочем, я хочу узнать то исповедание, на основе которого состоялось единение всех церквей, и если это произошло хорошо (*καλῶς*), то не стану отчуждаться [от него]». Данный диалог примечателен в том плане, что он обнажает существенное различие в понимании кафоличности Церкви: если для Патриарха Петра и иже с ним кафоличность подразумевала чисто эмпирическую «экуменичность», то есть некую количественную величину (и то весьма условную, ибо в это время Антиохийский, Александрийский и Иерусалимский патриархаты были практически утеряны для Византии и ни о каком «единении» с ними не могло быть и речи), то для преп. Максима главным свойством кафоличности являлось *правое и спасительное исповедание веры*, то есть Православие. В таком принципиальном понимании кафоличности и коренилась одна из главных причин его конфликта с большинством представителей византийской церковной иерархии. Естественно, что богомудрому старцу не стоило большого труда показать всю богословскую несостоятельность той «формулы соединения», которую предложили ему («два действия, говорим, по причине различия [природ Христа] и одно — по причине единения»). Тогда посланники патриарха высказали окончательную и недвусмысленную угрозу: «Угодно владыке [царю] и патриарху по поручению [также и] папы Римского предать тебя анафеме, если тебя не удастся убедить, [и предупредить, что] ты будешь подвергнут определенной ими смерти». На это преподобный кротко ответил: «Пусть исполнится то, что прежде всякого века определено о мне Богом и принесет Ему славу, узнанную прежде всякого века».

Таким образом, преп. Максим ясно понимал, какая участь ему предстоит. Положение его и немногих

твердых в вере православных было, как казалось, уже безнадежным — даже Римская кафедра в лице папы Виталиана под давлением силы пошла на предательство Православия[1]. Развязка приближалась, и вскоре угроза посланцев патриарха Петра исполнилась. В 662 году состоялся новый суд над преп. Максимом и двумя его ближайшими сподвижниками — обоими Анастасиями. В пространном греческом «Житии» дается подробное описание тех мучений, которым подвергли власть имущие мужественных исповедников: сначала их подвергли беспощадному бичеванию, причем палач, начавший эту процедуру с преподобного, как говорится здесь, «не пощадил ни старости его, ни искривленных членов плоти, ни изможденного постами и трудами тела, но так жестоко бил, что от множества крови окрасился весь пол под ним». На следующий день преп. Максиму отрезали язык, однако, по словам автора «Жития», Бог чудесным образом соделал так, чтобы старец мог лучше, чем прежде, изрекать слова и произносить речи. Разъяренные палачи затем учинили новое злодеяние: преподобному отсекают правую руку. Та же участь постигла и Анастасия Монаха (Анастасия Апокрисиария почему-то пощадили и никакого усекновения членов тела он не претерпел). Затем искалеченных исповедников извлекли из претория, где происходила экзекуция, и стали водить по площади, «издавая нестройные крики и подвергая их насмешкам и надругательствам».

Последние дни жизни преподобного описываются в «Послании Анастасия Апокрисиария к Феодосию Гангрскому». Согласно этому посланию, когда

[1] В упомянутом выше послании Анастасия Монаха к калаританским инокам говорится, что монофелитам удалось принудить представителя старшего Рима к соглашению с их «сектой» (*senioris Romae propriae consentire sectae coegerunt apocrisiarios*).

исповедники достигли «страны христолюбивых лазов» (*τὴν τῶν φιλοχρίστων Λαζῶν*), то есть Грузии, в июне 662 года, то, по приказу начальства, их разделили, предварительно забрав у них все их имущество. Поскольку преп. Максим был столь сильно изувечен, что не мог сидеть ни на осле, ни на носилках, то для него из ивовых прутьев сплели нечто вроде постели или корзины (*πλέξαντες ἀπὸ βεργίων ὥσπερ χαλάδριον*) и так несли. Его заключили в крепости Схимари (*Σχήμαρι*), «расположенной вблизи народа, называемого Аланами»; Анастасия Монаха (то есть Анастасия ученика) поместили в крепости Скотори Апсилианской, которая находилась вблизи Авасгии (*Σκοτόριν τῆς Ἀψιλίας πλησίον τῆς Ἀβασγίας*), а Анастасия Апокрисиария — в крепости Вуколус (*Βουκόλους*), расположенной в стране, именуемой Месимианес (*Μησιμιανῆς*), у границ алан. Вскоре Анастасия Монаха перевели в крепость, называемую Суанией (*Σουανίας*), но он, по дороге или сразу же по прибытию в эту крепость, скончался от тех мучений, которые претерпел в Константинополе (22 или 24 июля 662 г.). А «мученик Христа Бога, то есть господин авва Максим» (*Christi Dei martyr dominus videlicet abba Maximus*), как продолжает Анастасий Апокрисиарий, удостоился божественного видения, что он отойдет ко Господу 13 августа. Это и произошло в указанный день. После погребения святого, сообщает Анастасий, на его могиле явились три светильника (*tres lampades*), которые в отдельные из ночей (*per singulas noctes*) стали озарять могилу мученика. В «Памятной записке» Феодора Спудея констатируется, что последним из трех исповедников покинул эту бренную землю Анастасий Апокрисиарий: претерпев ряд злоключений в стране «христолюбивых авасгов» из-за козней византийского начальника, а затем найдя покровителя в лице патрикия и магистра Григория, он сподобился христианской кончины живота 11 октября 666 года, сразу после того, как

произнес во время святой Литургии (*ἐν τῇ ἁγίᾳ συνάξει*) возглас «Святая святым».

Место погребения преп. Максима в Грузии остается для нас во многом загадкой[1]. Скорее всего, это где-то в районе крепости Мури (бывший Лечхумский уезд), где был когда-то монастырь св. Максима, а позднее небольшая церквушка, освященная в честь преп. Максима. Местные жители здесь в XIX и в начале XX века чтили имя этого святого и просили у него хорошей погоды, совершая у могилы святого усердное моление (по этому поводу даже в ходу у них была легенда, будто преп. Максима убил один местный крестьянин, увидевший в нем причину тех бедствий, которые приходилось терпеть его посевам от дождей). Память этого исповедника Грузинской церковью отмечается 13 августа, но помимо этого «память святого Максима на его могиле торжественно чествуется в четверг пасхальной седмицы; в этот день в вышеназванной церкви св. Максима собираются местные жители в громадном большинстве, сперва возносят молитвы преподобному, а потом, рассевшись кругом, угощаются. Праздник этот там называется "Гогашоба"»[2]. Это, конечно, сведения на начало XX века, а сохранились ли такие местные предания сейчас — нам неизвестно.

Такова жизнь этого блаженнейшего мужа, удивительная своей редчайшей цельностью, строгостью и целомудренной чистотой помыслов и деяний. Подобно святому апостолу Павлу, ему Господь мог сказать: *Сила Моя совершается в немощи* (2 Кор. 12, 9), ибо, согласно «Памятной записке» Феодора Спудея, «святой Максим был весьма

[1] Весьма подробно и основательно этот вопрос проанализирован замечательным учеником В.В. Болотова и выдающимся ученым А.И. Бриллиантовым. См.: *Бриллиантов А.* О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника // Отдельный оттиск из «Христианского Чтения». Петроград, 1918. С. 1–62.

[2] *Кекелидзе К.* Указ. соч. С. 34–39.

малого роста и немощен телом» (*μικροφοῦς πάνυ καὶ ἀσθενοῦς ὄντος τῷ σώματι τοῦ ἁγίου* Μαξίμου). Но в этом слабом теле обитал мощный дух, обильно питаемый благодатью Божией. И даже уже больной и измученный ссылкой, преп. Максим оставался вождем Православия. Власть имущие державы ромеев чувствовали силу, стоящую за ним, и эта сила была силой правды и совести. В его лице оппозиция монофелитству со стороны монашества и православного люда явно противостояла тенденции заставить Церковь жить только по законам здешнего, греховного бытия. Отстаивание внеземной сущности Церкви в истории Византии почти всегда исходило от монашества, а поскольку византийская Церковь никогда не была «аристократической церковью» (Hochkirche), но всегда являлась «народной церковью» (Volkskirche)[1], то за монашеством следовала и основная масса верующих. Именно они, а не христианская «интеллектуальная элита» (часто впадающая в ересь), определили всё течение истории Церкви. Преп. Максим, оба его ученика Анастасия и другие исповедники веры являются лишь выразителями неслышимого нами гласа этих простых и чистых сердцем верных Господу. *Во всю землю изыди вещание их и во всю вселенную глаголы их* (Пс. 18, 5).

III. Творчество преподобного Максима (краткий обзор)

Свои творения преп. Максим начал создавать уже будучи зрелым мужем, обретя трудный опыт подвижнической жизни. К написанию их он приступил в возрасте примерно 45–46 лет, и в течение последующих десяти лет были созданы главные его произведения (хронологию их

[1] *Savranis D.* Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums. Leiden, 1962. S. 69–70.

можно установить лишь весьма приблизительно)[1]. Литературное наследие преподобного чрезвычайно обширно[2]: в «Патрологии» Миня оно занимает два солидных тома (т. 90–91). По объему, жанровым особенностям и т. д. творения его чрезвычайно разнообразны и с трудом поддаются классификации. М.Д. Муретов попытался систематизировать их, выделив богословско-экзегетические, догматико-полемические, антропологические, нравственно-аскетические, смешанного характера и т. д.[3], но эта классификация весьма условна. Логика жанра редко выдерживается преп. Максимом, и он часто нарушает границы жанровых форм, следуя развитию внутренней логики богословской мысли. Поэтому мы выделим две основные группы его творений: 1) подлинные и 2) сомнительные и неподлинные. Корпус их благодаря многочисленным изысканиям современных ученых достаточно четко определился, и мы будем опираться на эти изыскания.

1. Подлинные творения

Из подлинных творений первое место (и по объему, и по значению) занимают два произведения: «О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория» (обычно известное в латинском названии *Ambigua* или *Ambiguorum liber*, которое мы транскрибируем как «Амбигвы») и «Вопросоответы к Фалассию». Первое сочинение, состоящее из 71 главы, на самом деле есть симбиоз

[1] Приблизительная датировка сочинений преподобного (в основном принятая большинством ученых) дается в кн.: *Scherwood P.* An Annotated Date-List. P. 23–56.

[2] Общий обзор ее см.: *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 436–442; *Geerard M.* Clavis Patrum Graecorum. Vol. 3. Turnhout, 1979. P. 431–450; *Gatti M.L.* Op. cit. P. 36–109; *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur. P. 27–114.

[3] См. его предисловие к книге: Творения святаго отца нашего Максима Исповедника. С. IV–VI.

двух самостоятельных произведений, написанных в разное время: одно есть «Амбигва к Иоанну» (у Миня оно стоит на втором месте), оно намного обширнее и написано раньше, чем второе, — «Амбигва к Фоме»[1]. Оба произведения написаны в жанре «вопросов и ответов», восходящих еще к античности[2]; соединение их в один труд восходит, скорее всего, либо к самому преп. Максиму, либо, с его согласия, осуществлено каким-то близким ему человеком[3]. «Амбигвы к Иоанну» (главы 6–71) написаны преподобным в 628–630 годах в Северной Африке, но это произведение отражает те собеседования, которые он вел раньше с епископом Иоанном Кизическим в монастыре св. Георгия. Посвящены эти «Амбигвы» в основном разъяснению некоторых трудных мест в творениях св. Григория Богослова. По своему мировоззренческому настрою они представляют целенаправленную и всестороннюю критику оригенизма: опровергается учение этой ереси о «Единице» («генаде»), теория предсуществования душ, гипотеза «апокатастасиса» и т. д. «Амбигвы к Иоанну» показывают, что оригенистская ересь имела немало своих сторонников еще и в начале VII века[4]. Впрочем, чисто отрицательной критикой преп. Максим здесь не ограничивается, а, опровергая

[1] См.: *Bracke R.B.* Some Aspects of the Manuscript Tradition of the Ambigua of Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium. P. 97–109; *Gatti M.L.* Op. cit. P. 36–40; *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur. P. 27–35. См. также предисловие к французскому переводу «Амбигв»: *Saint Maxime le Confesseur.* Ambigua / Introduction par J.-C. Larchet. Avant-propos, traduction et notes par E. Ponsoye. Commentaires par Pere Dimitru Staniloae. Paris, 1994. P. 9–14.

[2] См.: *Bardy G.* La litterature patristique des «Questiones et responses», sur l'Écriture Sainte // Revue Biblique. 1933. T. 42. P. 332–339.

[3] См.: *Janssens B.* Does the Combination of Maximus' «Ambigua ad Thomam» and «Ambigua ad Iohannem» go back to the Confessor himself? // Sacris erudiri. 2003. Vol. 42. P. 123–127.

[4] См.: *Scherwood P.* The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor. Roma, 1955. P. 72–102.

оригенистские взгляды, излагает ряд глубочайших мыслей по поводу учения о Святой Троице, Домостроительстве спасения, антропологии и т. д. «Амбигва к Иоанну» была переведена на латинский язык Иоанном Скотом Эриугеной, и ныне мы имеем прекрасное издание этого перевода[1]. Более поздние «Амбигвы к Фоме» (главы 1–5) написаны ок. 634 года и адресованы монаху Хрисопольского монастыря Фоме — старому другу преп. Максима. Здесь опять разъясняются пять «темных» мест из творений св. Григория Богослова и одно — из сочинений Дионисия Ареопагита[2]. К этим «Амбигвам» органично примыкает «Второе послание к Фоме», датирующееся чуть более поздним периодом (возможно, 640 г.)[3], где преп. Максим развивает и углубляет мысли, высказанные им в главах 1, 3, 5 данного произведения. За исключением первой «Амбигвы к Фоме», в которой рассматривается учение о Святой Троице, тематика остальных глав — преимущественно христологическая, и, в частности, здесь преподобный уже достаточно подробно касается вопроса о «действиях» во Христе. В целом обе серии «Амбигв» наиболее полно являют мощь богословско-философской мысли преподобного, озаренной благодатью Божией, и занимают достойное место в истории православного богословия, являясь, правда, весьма сложными для перевода и понимания текстами[4].

[1] См.: Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem / Nunc primum edidit E. Jeauneau // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 18. Turnhout, 1988.

[2] См. критическое издание этого произведения с обширнейшим предисловием: Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem / Edid. B. Janssens // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 42. Turnhout, 2002.

[3] Первое издание этого послания см.: *Canart P.* La deuxieme lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur // Byzantion. 1964. T. 34. P. 415–445.

[4] Рус. пер.: *Преп. Максим Исповедник.* О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория / Перевод архим. Нектария (Яшунского). М., 2006.

Что касается «Вопросоответов к Фалассию», то они представляют также весьма обширный труд и включают 65 «вопросов», объем которых увеличивается как бы «по нарастающей», так что последние «вопросы» являются целыми солидными трактатами[1]. Написан этот объемистый труд был также в Северной Африке в 630–634 годах, причем после «Амбигв к Иоанну» и раньше «Амбигв к Фоме»[2]. Произведение адресовано авве Фалассию — настоятелю какого-то монастыря в Ливии, известному подвижнику и автору небольшого трактата «О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу», вошедшему

[1] Критическое издание этого произведения в двух томах: Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. I: Quaestiones I–LV / Edid. C. Laga et C. Steel // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 7. Turnhout; Leuven, 1980; Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. II: Quaestiones LVI–LXV / Edid. C. Laga et C. Steel // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 22. Turnhout, 1990. Русский перевод данного труда был начат в 1917–1918 годах С.Л. Епифановичем, а затем переведенная часть (очень небольшая) была отредактирована и продолжена мною. См.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. Вопросоответы к Фалассию. Вопросы I–LV. М., 1994; *Преподобный Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. LVI–LVIII // Альфа и Омега. 1997. № 3 (14). С. 30–62; *Преподобный Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LIX // Альфа и Омега. 1999. № 1 (19). С. 48–69; *Преподобный Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LX // Альфа и Омега. 2000. № 1 (23). С. 40–40; *Преподобный Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LXI // Богословские труды. Сб. 38. 2003. С. 74–86; *Преподобный Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LXII // Альфа и Омега. № 3 (50). 2007. С. 54–71; *Преподобный Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LXIII // Альфа и Омега. № 1 (63). С. 140–163; *Преподобный Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LXIV // Альфа и Омега. № 3 (57). 2010. С. 54–73. № 2 (58). С. 77–91; *Преподобный Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LXV // Материалы кафедры богословия МДА (2012–2013). Сергиев Посад, 2013. С. 275–317.

[2] Об этом труде см.: *Gatti M.L.* Op. cit. P. 79–81; *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur. P. 89–94. См. также предисловие к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur.* Questions à Thalassios. Intoduction par J.-C. Larchet / Traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1994. P. 7–10.

в «Добротолюбие»[1]. Преп. Фалассий дал приют в своем монастыре преп. Максиму (судя по всему, на достаточно продолжительный срок), и между двумя подвижниками завязалась тесная дружба, продолжавшаяся, вероятно, всю остальную жизнь их (Фалассию посвящено еще одно сочинение и несколько писем преп. Максима)[2]. «Вопросоответы к Фалассию» написаны опять же в жанре «вопросов и ответов», но посвящены они почти целиком объяснению тех мест Священного Писания, понимание которых у Фалассия вызвало определенные затруднения. Поэтому данное монументальное произведение весьма важно для осмысления экзегезы преп. Максима. В общем и целом эта экзегеза выдержана в духе александрийской традиции толкования Священного Писания[3] и имеет характер преимущественно «анагогической» или духовной экзегезы. Но в то же время «история» для преп. Максима несет в себе несомненно священный смысл, ибо в ней проявляется *намерение* (*βουλή*) и *цель* (*σκοπός*) Божиего Домостроительства относительно спасения людей[4]. Хотя

[1] Русский перевод см.: Добротолюбие. Т. III. Сергиев Посад, 1992. С. 290–317.

[2] В плане богословском преп. Максим в этой дружбе играл ведущую роль, но в плане духовно-аскетическом преп. Фалассий был не только *берущей*, но и *дающей* стороной. См. о нем: *Van Parys M.* Un maître spirituel oublié: Thalassios de Lybia. T. 52. Irénikon, 1979. P. 214–240.

[3] Показательно, например, начало XVII вопроса: «Кто со страхом Божиим исследует смысл загадочных мест Священного Писания и ради одной только божественной славы снимает, как покрывало, с Духа букву, тот, по слову Премудрости, обрящет все права (ср. Притч. 8, 9), потому что не встретит никакого препятствия в стремлении мысли к Божественному. Итак, историю, уже исполнившуюся во времена Моисея, мы опустим; духовный же смысл истории рассмотрим умными очами, ибо он постоянно повторяется в действительности и в силу этого выступает с еще большей славой».

[4] В данном случае иногда констатируется отличие преп. Максима от Оригена и Евагрия Понтийского. См.: *Berthold G.C.* History and

рассматриваемый труд весьма сложен для восприятия (и перевода), но определенная строгость стиля и даже некоторое литературное изящество, присущие ему[1], смягчают многие трудности восприятия. В общем же, по словам С.Л. Епифановича, «в «вопросоответах» мы застаем преп. Максима на высшей стадии духовного подвижничества, характеризуемой упражнением в созерцании (θεωρία), сосредоточением мысли на высших духовных предметах. Здесь мы видим богатое излияние на святого отца благодатного дара ведения (γνῶσις), этого высшего дара, достигаемого в созерцательной жизни, этой лучшей награды за подвиги деятельного любомудрия[2].

К «Вопросоответам к Фалассию» по жанру и литературному типу тесно примыкает и еще одно сочинение — «Вопросы и затруднения» (*Quaestiones et dubia* — «Вопросы и недоумения»)[3]. Публикация текста этого сочинения в «Патрологии» Миня (PG. T. 90. Col. 785–856) была далекой от совершенства и неполной (здесь имеется только 79 «вопросов»), и ныне этот текст полностью заменен новым критическим изданием, включающим 239 «вопросов»[4]. В отличие от рассмотренных

Exegesis in Evagrius and Maximus // Origeniana Quarta. Die Referate des 4 Internationalen Origeneskongress. Insbruck; Wien, 1987. P. 390–404.

[1] См.: *Laga C.* Maximus as a Stylist in Quaestiones ad Thalassium // Maximus Confessor. Actes du Symposium. P. 139–146.

[2] Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. С. 12.

[3] Рус. пер.: *Преп. Максим Исповедник.* Вопросы и затруднения / Перевод и комментарии П.К. Доброцветова. М., 2008; рус. пер.: *Преп. Максим Исповедник.* Вопросы и недоумения / Перевод и комментарии Г.И. Беневича, Д.А. Черноглазова. М., 2010. Об этом сочинении см.: *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur. P. 96–99. См. также предисловие к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur.* Questions et difficultés (Quaestiones et dubia) / Introduction par J.-C. Larchet. Traduction par E. Ponsoye. Paris, 1999. P. 7–26.

[4] См.: Maximi Confessorus Quaestiones et dubia / Edidit J.H. Declercq // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10. Turnhout; Leuven, 1982.

ранее творений преподобного, данное произведение никому не адресовано, и, возможно, здесь обозначаются те затруднения в понимании некоторых мест из Священного Писания и в осмыслении отдельных богословских вопросов, которые когда-то стояли либо перед самим преп. Максимом, либо перед знакомыми и друзьями его и которые он письменно зафиксировал. Датируется сочинение 625–626 годами, то есть временем пребывания преподобного отца в Хрисопольском монастыре, а поэтому произведение можно причислить к ранним творениям его. Объем «вопросов» здесь значительно меньше, чем в «Вопросоответах к Фалассию», и колеблется в размере от нескольких строк до нескольких страниц. Проблемы, затронутые в сочинении, носят чрезвычайно пестрый характер. Здесь встречается и вопрос, почему епископы не могут жениться, и как понимать слова Никео-Цареградского символа «воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы», и небольшой экскурс в тему Промысла Божиего и т. д. Большинство же «вопросов» посвящено изъяснению различных мест Священного Писания как Ветхого, так и Нового Заветов, причем преп. Максим, как и подавляющее большинство отцов Церкви, рассматривает Ветхий Завет в свете Нового. В богословском отношении это творение важно в том плане, что в нем преп. Максим кратко и как бы эскизно намечает решение главнейших моментов христианского вероучения: учения о Святой Троице, христологии, сотериологии, учения об «апокатастасисе» и т. д., которые он впоследствии трактует более подробно и глубоко.

В том же духе выдержано и «Толкование на 59-й псалом»[1]. Критическое издание этого сочинения (вместе с «Толкованием на Молитву Господню») было осуществлено П. Ван Деуном в одном из томов греческой серии

[1] См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 280–288.

«Корпуса христианских авторов»[1]. Данное небольшое произведение, написанное в конце 625 — начале 626 года, являет некоторые важнейшие черты экзегетического метода преподобного, и, в частности, здесь подчеркивается, что духовное толкование Ветхого Завета необходимо есть и «типологическое» («прообразовательное») толкование. Пророк Давид, начертавший сей псалом, лишь предызображает Христа — «духовного Давида» и «истинного Царя Израиля». Поэтому у преп. Максима, как и у всех христианских писателей, «типология» неизбежно является «христологической»[2]. Таковым духовным методом изъяснения Священного Писания преп. Максим пользовался применительно не только к Ветхому Завету, но и к Новому. Ярким образцом тому служит «Толкование на Молитву Господню» — сочинение, созданное в 628–630 годах[3]. Толкуя эту основную и наиглавнейшую для всех христиан молитву, преп. Максим опять является наследником глубокой традиции, восходящей еще к Оригену и Тертуллиану и представленной до него в наиболее полном виде аналогичным трактатом св. Григория Нисского. Комментарий на «Отче наш» преподобного занимает в данной традиции особое место: он не является в собственном смысле слова ни чисто богословским, ни экзегетическим произведением, а есть своего рода «мистагогия» (введение в таинства)[4], ибо Молитва Господня, согласно преп. Максиму, заключает в себе семь

[1] Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo / Edidit P. Van Deun // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 23. Turnhout; Leuven, 1991.

[2] См.: *Danielou J.* From Shadow to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers. L., 1960. P. 25.

[3] См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 251–273.

[4] См.: *Dalmais I.H.* Un traité de théologie contemplative. Le Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur // Revue d'Ascetique et de Mystique. 1953. T. 29. P. 123–159.

наиглавнейших таинств, которые и составляют суть мира духовного. Это сочинение по четкости композиции, строгости стиля и глубине мысли представляет одно из лучших творений преподобного[1]. В данном плане с ним может сравниться и другое произведение — собственно «Мистагогия» (или «Тайноводство»)[2]. Метод, применяемый преп. Максимом к толкованию Священного Писания, используется и здесь, но для объяснения уже Божественной Литургии[3]. Если судить по жанру, то «Мистагогия» есть первый в греческой патристике литургический комментарий (хотя прецеденты его имели место и в александрийской, и в антиохийской школах, а также у Дионисия Ареопагита, где наметились различные типы «мистагогий»). Но, как всегда, преп. Максим выходит за границы жанра, и его «Мистагогия» есть скорее богословско-аскетическое (а частично и экклесиологическое) сочинение, чем комментарий на Литургию в собственном смысле слова[4]. Без этого произведения многие аспекты богословия преподобного не обретают должной рельефности и четкости. Датируется «Мистагогия» 628–630 годами, то есть этот трактат написан в североафриканский период жизни преподобного. С «Толкованием на Молитву Господню»

[1] См.: *Madden N.* The Commentary on the Pater Noster: An Example of the Structural Methodology of Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium. P. 147–155.

[2] См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 211–250.

[3] См.: *Bornert R.* Explication de la liturgie et intérpretation de l'Écriture chez Maxime le Confesseur // Studia Patristica. 1970. Vol. 10. P. 323–327.

[4] См.: *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VIIe au XIe siècle. P., 1966. P. 29–124; *Dalmais I.H.* Place de la Mystagogie de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine // Studia Patristica. 1962. Vol. 5. P. 277–283; *Idem.* Théologie de l'Église et mystere liturgique de S. Maxime le Confesseur // Studia Patristica. 1975. Vol. 13. P. 145–153.

и «Мистагогией» органично смыкается небольшой экзегетический этюд «К Феопемпту Схоластику»[1], написанный примерно в то же самое время (630–634 гг.). Он почти не привлекал внимания исследователей творчества преподобного, хотя очень характерен для понимания мировоззренческого стиля его: несколькими штрихами преп. Максим здесь намечает контуры духовного смысла трех евангельских мест, скрывающегося под телесным покровом буквы.

Особую группу среди творений преподобного составляют так называемые «Главы», обычно распределяемые по «сотницам» («центуриям»). Этот своеобразный жанр христианской письменности возник из слияния двух традиций. С одной стороны, его возникновение обусловили сборники изречений (афоризмов) первых отцов-пустынников («*Apophtegmata*»), передававшиеся первоначально в устной традиции, а затем получившие письменное закрепление; с другой — философские сентенции, приобретшие популярность в позднеантичной философской прозе (Марк Аврелий, Эпиктет, Порфирий)[2]. В христианскую литературу жанр «Глав» первым ввел Евагрий Понтийский, которого и следует считать основателем этого жанра, ибо он придал ему законченную форму, в том числе форму сотниц[3]. Впоследствии этот жанр стал излюбленным жанром аскетической письменности: в рамках его создавали свои творения преп. Марк Подвижник, блж. Диадох Фотикийский, св. Исихий Синаит,

[1] См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 274–279.

[2] См.: *Ivanka E.* «Kephalaia». Eine byzantinische literaturform und ihren antiken Wurzeln // Byzantinische Zeitschrift. 1954. Bd. 47. S. 285–291.

[3] См. прекрасное вступление к критическому изданию «Практика» Евагрия: *Évagre le Pontique.* Traité pratique ou le Moine. T. 1 / Introduction par A. Guillamont et C. Guillamont (Sources chrétiennes. № 170). Paris, 1971. P. 113–116.

преп. Фалассий (о котором говорилось выше), св. Иоанн Дамаскин, преп. Симеон Новый Богослов, св. Григорий Палама и др. Из грекоязычной христианской литературы данный жанр перекочевал и в сироязычную христианскую письменность (преимущественно несторианскую), где он бытовал в форме «Мемра» вплоть до X века (Илия Анбарский)[1]. Четыре подлинных творения преп. Максима также написаны в этом жанре. Первое место среди них по своему богословскому значению занимают «Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия»[2] (их не следует путать с «Умозрительными и деятельными главами», вошедшими в «Добротолюбие», — произведением неподлинным, а точнее, компиляцией, созданной из фрагментов различных творений преп. Максима). Форма «Глав» в этом произведении, по мнению Х.У. Бальтазара, достигает большего совершенства, чем у Евагрия и блж. Диадоха, и напоминает искусно выдержанные по композиции музыкальные вариации, где мотив одной темы плавно переходит в мотив другой, не нарушая внутренней гармонии. Что касается содержания, то в этих вариациях основной тон задают «александрийские мотивы», восходящие еще к Филону Александрийскому (с сочинениями которого преп. Максим был, вероятно, знаком) и проходящие красной нитью в произведениях Оригена, Евагрия Понтийского и Дионисия Ареопагита[3]. Однако, как всегда, преподобный далек от компиляторства, и его мощный богословский гений, органично усваивая все ценное в александрийской традиции, отсекает неправославные и еретические элементы ее, критикуя, в частности,

[1] См.: *Juckel A.* Der Ktaba d-Durrasa des Elija von Anbar, das letzte grosse syrische Zenturienwerk // Symposium Syriacum. 1984. Roma, 1987. P. 419–427.

[2] PG. T. 90. Col. 1084–1173; См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 289–343.

[3] См.: *Balthasar H.U.* Kosmische Liturgie (2 Aufl.). S. 487–642.

оригенизм. Проблематика, затрагиваемая в этом произведении, представляется весьма обширной и разнообразной: от учения о Боге (с акцентом на Его трансцендентности) до практической аскезы и насущных вопросов духовной жизни. Датируется произведение 630–634 годами[1]. Другое сочинение того же жанра — «Различные богословские и домостроительные главы» (или «Пятнадцать глав») — создано в то же время, что и предшествующее сочинение[2]. Они являются подлинной частью позднейшей компиляции из трудов преп. Максима под тем же названием. Была предпринята попытка приписать эти «Главы» перу Псевдо-Марка Отшельника[3], но после того как было доказано, что сам Псевдо-Марк писал намного позднее преп. Максима[4], данная гипотеза отпала. П. Шервуд возвратил авторство этих «Пятнадцати глав» преп. Максиму[5], и его выводы признаны современной патрологической наукой. По содержанию они тесно примыкают к предшествующим «Главам» и, возможно, представляют собой осколок утерянного произведения преподобного. Следующие десять глав указанной компиляции («Различные богословские и домостроительные главы»), как установил К. Де Фогт, также являются особым небольшим произведением преп. Максима, написанным опять же в 630–634 годах. Проанализировав рукописную традицию его (семь манускриптов), этот ученый доказал принадлежность данного

[1] См.: *Scherwood P.* An Annotated Date-List. P. 35; *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur. P. 43–46.

[2] PG. T. 90. Col. 1177–1185; См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 343–348.

[3] См.: *Disdier M.F.* Une oeuvre douteuse de saint Maxime le Confesseur. Les cinq Centuries théologiques // Échos d'Orient. 1931. T. 30. P. 160–178.

[4] См.: *Khalifé I.A.* L'inauthenticité du «De temperantia» (Kephalaia neptika) de Marc l'Ermite (PG. T. 65. Col. 1053–1069) // Mélanges de l'Université Saint Joseph. 1949/1950. T. 28. P. 61–66.

[5] *Scherwood P.* An Annotated Date-List. P. 35–36.

творения преподобному[1]. И действительно, это сочинение, носящее в рукописной традиции название «Десять глав о добродетели и пороке», по стилю и ряду мировоззренческих мотивов (в частности, главной теме — диалектике «наслаждения-муки», присущей бытию греховного и искупленного Спасителем человечества), органично вписывается в контекст богословия преп. Максима[2].

Четвертое произведение, принадлежащее тому же жанру, — «Главы о любви» (или просто «О любви»)[3], которое считается одним из самых ранних творений преподобного (написанным, вероятно, в 624–625 годах)[4]. Произведение адресовано некоему Елпидию — монаху, о котором практически ничего не известно. Изучение рукописной традиции его А. Череза-Гастальдо[5] увенчалось критическим изданием этого сочинения (нам, к сожалению, недоступным)[6]. Оно подразделяется на четыре сотницы, и каждое из этих чисел имеет символическое значение: четыре указывает на число Евангелий, а сто еще со времен Оригена считалось священным числом,

[1] *De Vocht C.* Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, non encore identifiés des cinq centuries théologiques (CPG 7715) // Byzantion. 1987. T. 57. P. 415–420.

[2] PG. T. 90. Col. 1185–1189; См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 349–350.

[3] См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. С. 136–200.

[4] См.: *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur. P. 39.

[5] См.: *Ceresa-Gastaldo A.* Il Codice Vaticano Palatino Gr. 49 (fine IX secolo) contente i «Capitoli sulla carità di S. Massimo Confessore» // Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni. Vol. 1. Milano, 1956. P. 403–414; *Idem.* Die Überlieferung der «Κεφάλαια περὶ ἀγάπης» von Maximus Confessor auf Grund einiger alten Athoshandschriften // Orientalia Christiana Periodica. 1957. Vol. 23. P. 145–158; *Idem.* Nuove ricerche sulla tradizione manoscrita die «Κεφάλαια περὶ ἀγάπης» di S. Massimo Confessore // Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses. München, 1958–1960. P. 72–77.

[6] См.: *Massimo Confessore.* Capitoli sulla carità / Editi criticamente con introduzione da A. Ceresa-Gastaldo. Roma, 1963.

поскольку единица (монада) соотносилась с Богом[1]. Как и в двух других «Главах», в данном произведении наиболее ощутимо влияние александрийской традиции, особенно Евагрия Понтийского, но здесь вновь проявляется способность преп. Максима к созданию богословского синтеза[2]: усваивая многие влияния, он творит, опираясь прежде всего на собственный духовный опыт и на опыт многих поколений подвижников. По типу своему «Главы о любви» принадлежат к нравственно-аскетическим сочинениям, и аскетическое богословие преподобного здесь находит свое наиболее полное выражение. Из всех творений его это самое популярное. Признательность читателей оно снискало себе уже в Средние века: «Главы о любви» активно читались и переписывались в самой Византии, став классическим трудом аскетической письменности[3], а также на Западе, где они стали известны благодаря переводу на латинский язык монаха Цербана (первая половина XII в.)[4]. Переведено оно и на все основные современные западные языки. В Древней Руси имя преп. Максима было известно благодаря в первую очередь

[1] *Maxime le Confesseur.* Centuries sur la charité / Introduction et traduction de J. Pegon (Sources chrétiennes. T. 9). Paris, 1945. P. 27; *St. Maximus the Confessor.* The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity / Translated and Annotated by P. Scherwood. Westminster; L., 1955. P. 102.

[2] См.: *Dalmais I.H.* L'héritage évagrienne dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur // Studia Patristica. 1966. Vol. 8, pt. 2. P. 356–362; *Balthasar H.U.* Kosmische Liturgie (2 Aufl.). S. 408–414.

[3] См.: *Declerck J.* Les citation de S. Maxime le Confesseur chez Paul de l'Évergétis // Byzantion. 1985. T. 55. P. 91–101.

[4] См.: *Boronkai I.* Übersetzungsfehler in Cerbanus' lateinischer Version von Johannes Damascenus und Maximus Confessor // Philologus. Bd. 115. 1971. S. 32–45; *Idem.* Sprachliche Calques in einer lateinischen Übersetzung aus dem 12 Jahrhundert (Cerbanus: Liber Hecatontadum De Caritate Maximi philosophi et monachi) // Acta Academiae Scientiarum Hungaricae. 1975. Vol. 23. P. 305–318; *Idem.* Die Maximos-Übersetzung des Cerbanus (Lehren aus einer münchener Handschrift) // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. 1976. Vol. 24. P. 307–333.

этому произведению[1]. Существует и несколько переводов «Глав о любви» на русский язык, один из которых сделан св. Феофаном Затворником в «Добротолюбии». Необходимость в новом переводе объяснялась не только естественным устареванием прошлых, но и тем, что они содержат ряд неточностей, иногда весьма существенных. В частности, грешит этим недостатком и перевод св. Феофана, который, как и прочие его переводы, часто является не собственно переводом, а пересказом (парафразой) содержания оригинала.

Своего рода естественным продолжением «Глав о любви» является «Послание к Иоанну Кубикуларию о любви»[2]. И. Дальме, первый по-настоящему оценивший данное послание, опираясь на него, недаром именует преп. Максима «учителем любви»[3]. Не преувеличивая, можно сказать, что оно является одним из самых лучших шедевров святоотеческой аскетической письменности, ибо здесь преподобному удалось собрать и заключить в малый объем ценнейший нектар самых изысканных цветов христианской духовности. Наконец, третьим важнейшим аскетическим произведением преп. Максима является «Слово о подвижнической жизни»[4] (мы сохраняем название, данное самим преподобным; в «Добротолюбии» оно называется «Слово

[1] См.: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 17, 310; *Thomson F.J.* The Nature of the Reception of Christian Byzantine Culture in Russia in the Tenth to Thirteenth Centuries and Its Implications for Russian Culture // Slavica Gandensia. 1978. Vol. 5. P. 112–113, 132.

[2] См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 201–210.

[3] См.: *Dalmais I.H.* Saint Maxime le Confesseur. Docteur de la charité // La Vie spirituelle. 1948. T. 2. P. 296–303.

[4] Критическое издание его: Maximi Confessoris Liber asceticus / Edid. P. Van Deun // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 40. Turnhout, 2000.

подвижническое»)[1]. Написанное приблизительно в то же время, что и «Главы о любви» (624–625 гг.)[2], это сочинение стоит в непосредственной внутренней связи с ними и адресовано одному и тому же лицу; можно даже сказать, что оно служит своего рода предисловием к «Главам о любви»[3]. Написанное в форме диалога (или беседы умудренного духовным опытом старца и начинающего монаха), оно более просто по содержанию, чем «Главы». Мысль преподобного течет здесь неторопливым прозрачным ручейком и настраивает читателя на созерцательный лад, подготавливая его к восприятию более серьезных и глубоких вещей. Данное творение является замечательным введением в многоплановую симфонию богословской системы преп. Максима, где с изысканной логикой мысли и внутренней соразмерностью сплетаются многие и разнообразные мотивы; основой же данной богословской системы и ее внутренним стержнем служит подвиг аскетического делания.

Среди подлинных произведений преподобного своеобразное место занимает «Краткое изъяснение в главах спасительной Пасхи Христа Бога нашего» (*Computus ecclesiasticus*)[4]. Оно посвящено вычислению дня Пасхи в связи с библейской и языческой хронологиями. К сожалению, это сочинение малоизучено[5], хотя представляет

[1] См.: *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 109–135.

[2] См.: *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur. P. 63–65.

[3] См.: *Dalmais I.H.* La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur d'après le Liber Asceticus // Irénikon. 1953. T. 24. P. 17–39.

[4] PG. T. 19. Col. 1217–1280. Датируется оно 640–641 гг. См.: *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur. P. 46.

[5] Практически единственным исследователем, посвятившим небольшой экскурс данному произведению, является Э. Швартц: *Scwartz E.* Christliche und jüdische Ostertafeln // Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1905. Bd. 8, 6. S. 81–88.

собой несомненный интерес для истории православного богослужения. Извлечением из него является «Краткая хронология жизни Христа», изданная Братке[1]. Значительно большую известность снискали себе так называемые «Схолии к Дионисиевскому Корпусу», перевод которых на латинский язык Анастасием Библиотекарем (IX в.) сделал их популярными на Западе. Однако, как установили современные ученые, эти схолии есть коллективное творчество нескольких христианских писателей, прежде всего Иоанна Скифопольского, и преп. Максиму принадлежит лишь часть их. Причем вычленить его подлинные схолии пока представляется мало возможным, и остается довольствоваться чисто гипотетическими атрибуциями[2]. Тем не менее преп. Максим сделал несомненный вклад в то, что творения св. Дионисия Ареопагита стали неотъемлемой частью православного миросозерцания и вообще христианской культуры[3].

Существенную грань творчества преп. Максима составляют его догматико-полемические произведения, в которых он защищает преимущественно основные положения православной христологии, и в частности

[1] См.: *Bratke K.* Maximi Confessoris Chronologia succinta vitae Christi // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1892. Bd. 13. S. 382–384.

[2] См.: *Balthasar H.U.* Kosmische Liturgie (2 Aufl.). S. 644–672; *Suchla B.R.* Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1980. Bd. 3. S. 33–66.

[3] См. на сей счет замечания Г.М. Прохорова: «Именно комментарии Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника преодолели тогда сомнения скептиков (в принадлежности творений св. Дионисию Ареопагиту) и позволили ареопагитским сочинениям стать важной составной частью европейской средневековой культуры — как византийско-кавказской, так и западноевропейской, а затем и культуры Возрождения. Сами же комментарии-толкования на все Средние века стали неотъемлемой частью Корпуса» (*Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. СПб., 2002. С. 120).

диофелитство. На первое место среди них следует поставить «Диспут с Пирром»[1] — наиважнейший христологический трактат преподобного[2], представляющий собой стенографическую запись того диспута с экс-патриархом, речь о котором шла выше. Впрочем, высказывается мнение, что текст «Диспута», имеющийся в нашем распоряжении, восходит к более позднему периоду (ок. 655 г. или даже позднее)[3]. В любом случае произведение отличается необычайной живостью, доносящей до нас непосредственную атмосферу богословских баталий той эпохи. «Диспут» также являет во всем блеске гибкую силу мысли преподобного и его диалектическое искусство спора вкупе с незыблемой убежденностью в истинности Православия. Как богослов преп. Максим в этих прениях с экс-патриархом явно берет верх, хотя и Пирр являет себя достаточно искусным в споре, постоянно выставляя все новые и новые аргументы, которые преп. Максиму приходится разбивать один за другим[4]. Тесно соприкасаются с «Диспутом» и двадцать семь догматико-полемических творений преп. Максима, где он тщательно исследует главные христологические термины («природа», «сущность», «ипостась», «лицо», «воля», «действие» и т. д.), включая учение о двух «волях» и «действиях» Христа в общесотериологический контекст православного вероучения. Эти сочинения писались в течение довольно

[1] Диспут с Пирром. Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004.

[2] См.: *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Church Fathers. Vol. 1. Cambridge (Mass.), 1956. P. 463, 493.

[3] См.: *Noret J.* La rédaction de la *Disputatio cum Pyrrho* (CPG 7698) de saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655 // Analecta Bollandiana. T. 117. Col. 1999. P. 291–296.

[4] См. довольно подробный анализ содержания «Диспута» в кн.: *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. С. 68–77.

продолжительного периода (626–641 гг.) и по объему отличаются друг от друга, хотя в целом преобладают сравнительно небольшие трактаты[1]. Жанровая форма их также очень пестрая: к ним относятся сочинения, написанные в виде посланий, «слов», «определений», флорилегиев и т. д. В данных произведениях, как и в «Амбигвах», проявляется богословско-философский талант преподобного: хорошо освоив технику античного философского мышления, он искусно применяет ее для решения богословских проблем, творчески развивая святоотеческую традицию такого служебного использования философии для нужд богословия, нашедшую до этого выражение в трудах святых каппадокийцев и православных богословов VI века[2].

Не менее важную часть корпуса сочинений преп. Максима составляют послания, число которых достигает пятидесяти[3] и которые созвучны и органично связаны с догматико-полемическими творениями. В «Патрологии» Миня (PG. T. 91. Col. 364–649) издана основная часть посланий (45), а остальные рассеяны по другим изданиям[4]. Они писались на протяжении продолжительного периода жизни преподобного отца и адресовались самым различным лицам. Среди них были и такие важные придворные сановники, как Иоанн Кубикуларий и Константин Сакелларий, и епископы Иоанн Кизический и не названный

[1] См. обзор их в хронологическом порядке в предисловии Ж.-К. Ларше: *Saint Maxime le Confesseur.* Opuscules théologiques et polémiques. P. 16–108. Издание этих трактатов: PG. T. 91. Col. 49–285. См. рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник.* Богословско-полемические сочинения. СПб., 2014.

[2] См.: *Heinzer F.* Gottes Sohn als Mensch. S. 29–116; *Idem.* Anmerkungen zum Willenbegriff Maximus' Confessor // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1981. Bd. 28. S. 372–392.

[3] *Максим Исповедник.* Письма. СПб., 2007.

[4] См. предисловие Ж.-К. Ларше к кн.: *Saint Maxime le Confesseur.* Lettres. P. 7–62.

по имени Кидонийский архипастырь, а также монахи и настоятели монастырей Марин, Стефан, Полихроний и т. д. Все сохранившиеся послания преп. Максима, являющиеся, вероятно, только частью его эпистолярного наследия, не только показывают его весьма обширные социальные и дружеские связи, но и проявляют многие стороны удивительной личности преподобного отца, прежде всего — его искреннее и глубинное смиренномудрие. Большинство из них представляют собой подлинно богословские произведения, иногда весьма обширные и солидные. Помимо указанного послания «О любви» (II), можно указать группу христологических посланий (XII–XIX), в которых преп. Максим, полемизируя против монофизитов, излагает ряд существенных моментов православного учения о Лице Господа Иисуса Христа. Трактуется в посланиях и проблема природы души, а также вопрос о связи ее с телом после смерти (VI–VII); не остаются в пренебрежении и вопросы духовной жизни: о печали по Богу (IV), о страхе Божием (XX) и т. д. Поэтому глубокое понимание творчества преподобного немыслимо без учета данных посланий. Наконец, нельзя не упомянуть и о фрагментах сочинений преп. Максима, дошедших до нас в различных сборниках и катенах. Основную массу их собрал и издал С.Л. Епифанович[1], оказав патрологической науке неоценимую услугу. В ряде случаев мы имеем дело, безусловно, с псевдоэпиграфами, но некоторые фрагменты, несомненно, принадлежат преподобному, хотя эту принадлежность не всегда удается верифицировать[2].

[1] См.: *Епифанович С.Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. С. 26–100. Об издании других фрагментов см.: *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur. P. 105–106.

[2] Так, например, в экзегетических «катенах» на «Песнь песней» большое место занимают цитаты, подписанные именем преподобного. И хотя мировоззренческие мотивы их явно выдержаны в его духе, они вряд ли принадлежат ему. См.: *Kirchmeyer J.* Un commentaire de

Особую проблему представляет сочинение под условным названием «Житие Пресвятой Богородицы» (в оригинале это название чрезвычайно длинное). Оно дошло до нас только в грузинском переводе, который осуществил афонский монах Евфимий (автор перевода на грузинский язык «Жития преп. Максима Исповедника») между 980 и 990 годами. Что же касается «Жития Пресвятой Богородицы», то следы этого произведения и упоминания о нем полностью отсутствуют в греческой традиции, что бросает тень сомнения на подлинность атрибуции его преп. Максиму. Тем не менее издатель данного сочинения М.-Ж. Ван Есбрёк считает возможным говорить об авторстве преп. Максима. Проведя детальный анализ «Жития», определив его источники (в число которых входят некоторые апокрифы, как, например, «Протоевангелие Иакова», а также устное Предание) и наметив контуры его влияния на последующую византийскую традицию (аналогичные произведения Иоанна Геометра, Симеона Метафраста и др.), он приходит к выводу, что это «Житие» принадлежит к самым ранним творениям преп. Максима и написано им до 626 года[1]. Если подобные выводы католического ученого соответствуют истине (а аргументация его производит впечатление достаточно убедительной)[2], то литературное наследие преподобного обогащается еще одним произведением своеобычного характера, написанным в жанре и стиле, не свойственном зрелому периоду его творчества.

Maxime le Confesseur sur le «Cantique» // Studia Patristica. 1966. Vol. 8, pt. 2. P. 406–413.

[1] См.: *Maxime le Confesseur.* Vie de la Vierge. Traduit par Michel-Jean van Esbroeck // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores iberici. T. 22. Lovani, 1986. P. V–XXXVIII.

[2] Впрочем, высказываются и сомнения в авторстве преп. Максима. См.: *Nicols A.* Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship. Edinbourgh, 1993. P. 110–111.

2. Сомнительные и неподлинные творения

Как и многим отцам Церкви, преп. Максиму часто приписывались в рукописной традиции сочинения, ему не принадлежащие. Но если относительно одних из них (исходя из внутренних и внешних свидетельств) можно сказать, что это явные псевдоэпиграфы, то в отношении других возникают сомнения, и мнения ученых здесь расходятся. К таким сомнительным сочинениям преподобного следует отнести в первую очередь «Умозрительные главы» (или «Московские гностические главы»), опубликованные С.Л. Епифановичем по единственной рукописи, хранящейся в Москве. Сам издатель считал, что «они и по стилю, и по терминологии, и по воззрениям несомненно Максимовы» и составлены из различных произведений преподобного, ныне утерянных[1]. Г.У. Бальтазар пошел еще дальше: данные «Главы», полагал он, есть не компиляция из трудов преподобного, а законченное и совершенно подлинное произведение его, только написанное в самый ранний период творчества[2]. Но И. Хаузхерр (И. Осер) счел их неподлинными[3], и его точка зрения возобладала среди современных исследователей. Однако, на наш взгляд, мнение С.Л. Епифановича и Г.У. Бальтазара имеет под собой больше оснований: «Умозрительные главы» содержат мысли, характерные для преп. Максима, и, скорее всего, принадлежат ему. Зато аналогичное произведение — «Практические главы», — изданное также С.Л. Епифановичем[4], явно не принадлежат преп. Максиму. Гипотеза

---

[1] *Епифанович С.Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. С. VII, 33–56.

[2] См.: *Balthasar H.U.* Kosmische Liturgie (2 Aufl.). S. 484–486.

[3] См.: *Hausherr I.* Nouveaux Fragments grecs d'Évagre le Pontique // Orientalia Christiana Periodica. 1939. Vol. 5. P. 229.

[4] См.: *Епифанович С.Л.* Указ. соч. С. VIII, 56–59.

русского ученого, считавшего, что эти «Главы» вышли из-под пера Евагрия Понтийского, в настоящее время подтверждается другими исследователями. Столь же явный псевдоэпиграф представляют и «Другие главы» — сочинение, как ныне установлено, принадлежащее малоизвестному византийскому духовному писателю XI–XII веков Илие Экдику[1]. О «Различных богословских и домостроительных главах» (в пяти сотницах) речь шла выше — только «Пятнадцать глав» и «Десять глав о добродетели и пороке» принадлежат преподобному. Также за сочинение Псевдо-Максима следует считать флорилегий под названием «Богословские главы» (обычно известные в своем латинском названии «*Loci communes*»)[2].

Об остальных неподлинных произведениях преп. Максима можно лишь кратко упомянуть. К ним относятся: «Краткое изложение веры»[3]; логический трактат «Определения на "Введение" Порфирия и "Категории" Аристотеля»[4]; иногда приписываемые преподобному в рукописной традиции «Диалоги о Святой Троице», но чаще числящиеся под авторитетным именем св. Афанасия Александрийского, — автор их неизвестен, но он жил намного раньше преп. Максима (IV в.)[5]; широко распространенный трактат «О душе», текст

[1] См.: *Disdier M.T.* Élie l'Ecdicos et les ἕτερα κεφάλαια attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean Carpathos // Échos d'Orient. 1932. T. 31. P. 17–43; *Darrouzes J.* Élie Ecdicos // Dictionnaire de spiritualité. T. IV, pt. 1. Paris, 1960. P. 576–578.

[2] См.: *Richard M.* Florilèges grecs // Dictionnaire de spiritualité. T.V. Paris, 1964. P. 475–512; рус. пер.: «Пчела» или «Богословские главы» преп. Максима Исповедника. Перевод, вступит. ст., примечания, послесловие П.К. Доброцветова. М., 2013.

[3] См.: *Епифанович С.Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. С. XII, 80–82.

[4] См.: *Roueché M.* Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1974. Bd. 23. S. 61–76.

[5] См.: *Bizer C.* Studien zu Pseudathanasianischen Dialogen der Orthodoxos und Aetios. Bonn, 1970. S. 24–40.

которого практически совпадает с аналогичным сочинением, приписываемым св. Григорию Чудотворцу, но восходящим к античной философской традиции[1], и, наконец, «Гимны». Все эти произведения, ложно надписываемые именем преп. Максима, лишь свидетельствуют о том большом авторитете, каким он пользовался у древних книжников.

3. Общая характеристика творчества преп. Максима. Его влияние

Данный краткий обзор литературной деятельности преп. Максима показывает, сколь многоплановой и разнообразной была она. За этой многоплановостью творчества улавливается и неоднозначная многоплановость мысли. Богослов, тайнозритель, философ (или, точнее, «любомудр»), экзегет и полемист органично слились в личности преподобного. Поэтому его миросозерцание, с одной стороны, поражает наличием многообразных пластов и их сложным переплетением. Но, с другой стороны, оно обладает удивительной внутренней стройностью и соразмерностью — это упорядоченный «космос» духовности и богословской глубины, каждая часть и даже маленькая деталь которого взаимосвязаны и обретают свой смысл в единстве целого[2]. Но уловить эту гармонию целого за феноменальной множественностью пестрого сплетения мировоззренческих тем часто бывает трудно, ибо большинство творений преподобного — «богословские отрывки, главы, заметки. Он любит писать отрывочно»[3].

---

[1] См.: *Lebreton J.* Le traité de l'âme de saint Grégoire le Thaumaturge // Bulletin de littérature ecclésiastique. 1906. T. 88. P. 73–83; *Einaeson B.* On a Supposed Pseudo-Aristotelian Treatise on the Soul // Classical Philology. 1933. Vol. 28. P. 129–130; *Gatje H.* Studien zur Uberlieferung der aristotelischen Psychologie in Islam. Heidelberg, 1971. S. 54–62, 95–113, 114–129.

[2] *Thunberg L.* Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor. N. Y., 1985. P. 31.

[3] *Флоровский Г.В.* Византийские отцы V–VIII веков. С. 198.

Здесь нужно найти какой-то сквозной лейтмотив, тот основной и глубинный нерв всей богословской системы его, который является внутренним движителем ее и сообщает ей единство. И думается, что поиск его должен исходить из факта удивительной гармонии между жизнью и творчеством, личностью и мировоззрением преподобного. А эта гармония берет исток в монашеском житии его: однажды встав на путь подвижничества, инок Максим неуклонно следовал им до самой славной кончины своей. Поэтому аскетическое богословие является центральной осью всего его миросозерцания[1].

Это богословие, как и вся система преподобного, представляет собой сплав различных тенденций и течений, наметившихся в предшествующей христианской аскетике. Иногда данный сплав несколько упрощенно представляют как синтез аскетики Евагрия Понтийского и «Ареопагитик»[2]. О значении влияния Евагрия уже было сказано, а что касается Дионисия Ареопагита, то воздействие его сочинений на мировоззрение преп. Максима также не вызывает сомнений[3]. Если богословие «Ареопагитик» можно мыслить как синтез и удивительный сплав Афин и Иерусалима, Александрии, Каппадокии, «египетской пустыни» и вообще всей древнецерковной аскетической письменности, то преп. Максим продолжил, углубил и, в определенной степени, завершил этот синтез[4]. Это, впрочем, нисколько

[1] См. ряд верных наблюдений на сей счет: *Dalmais I.H.* L'oeuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur // La Vie spirituelle. Supplément, 1952. T. 21. P. 216–226.

[2] *Bouyer L.* La spiritualité du Nouveau Testament et des Peres. Paris, 1966. P. 518.

[3] См.: *Volker W.* Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht. B., 1961. S. 331–350.

[4] См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin).* Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to

не мешает тому, чтобы констатировать ряд существенных отличий в онтологии, учении о Боге и христологии у двух выдающихся христианских мыслителей[1]. Весьма сродными преп. Максиму во многих отношениях были великие каппадокийские отцы[2], но степень влияния их аскетики на аскетическое богословие преподобного еще требует изучения. Аналогичное можно сказать и относительно воздействия «новоалександрийцев» (особенно св. Афанасия Великого) на нравственно-аскетическое учение преп. Максима: оно было, безусловно, немалым. Наконец, требует еще исследования влияние творений преп. Макария Египетского на творчество преп. Максима. Знакомство последнего с сочинениями блж. Диадоха Фотикийского установлено[3], а через них мощная струя аскетического и тайнозрительного богословия преп. Макария могла достичь преп. Максима. Но вполне вероятно, что можно обнаружить следы и непосредственного влияния творений египетского подвижника на миросозерцание преп. Максима. Как бы то ни было, силой своего творческого гения[4] он сплавил воедино все эти различные влияния, оставив в наследие последующим поколениям православных богословов разрабатывать и развивать многие темы, намеченные им.

---

its Predecessor in the Eastern Christian Tradition. *Θεσσαλονίκη*, 1994. P. 402–405.

[1] См.: *De Andia Y.* Transfiguration et théologie negative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite // Denys l'Aréopagite et sa postériorite en Orient et Occident. Actes de Colloque International. Paris, 1997. P. 293–328.

[2] Относительно общего влияния их богословия см: *Berthold G.C.* The Cappadocian Roots of Maximus Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium. P. 51–59.

[3] См.: *Des Places E.* Maxime le Confesseur et Diadoque de Photicé // Ibid. P. 29–35.

[4] В. Фёлкер справедливо называет его «гением суммации» («Genie der Summation»). См.: *Volker W.* Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965. S. 490.

В этом проявляется еще одна важнейшая черта творчества преподобного: гибкое сочетание традиционности и новаторства. Будучи глубоко преданным святоотеческому Преданию, которое он рассматривал в неразрывном единении со Священным Писанием и авторитетом Вселенских Соборов, преп. Максим был непримиримым врагом всякого еретического «новшества», как коренного разрыва с традицией отцов[1]. Но это была прежде всего верность духу, а не букве Предания, что и позволило преподобному быть подлинным «новатором», оставаясь «традиционалистом». Верность Преданию заставляла его мысль постоянно работать и перерабатывать это Предание, делая его как бы всегда новым, — и именно поэтому преп. Максим занимает такое почетное место в сонме прочих святых отцов, являясь истинным хранителем церковных догматов[2]. Его конфликт с высшей византийской иерархией, закончившийся славным исповедничеством, был, помимо всего прочего, конфликтом благочестивого дерзновения мысли с псевдоблагочестивым неприятием духа Предания и трусостью мысли. Подобный конфликт не раз проявлялся и проявляется в истории Церкви. Преп. Максим — это полный антипод того «благочестивца», фигура которого стоит и за антиникейской реакцией, который поддерживал «Энотикон» императора Зинона, служил опорой монофелитской, а позднее и иконоборческой партий. «Неспособность или боязнь принять смелую догматическую истину удерживает такого благочестивца на его охранительной позиции. Идея догматическая, будь-то "единосущие" Сына с Отцом или возможность "обожения" человеческого естества, кажется смелым посягательством на то,

[1] См.: *Pelikan J.* Council or Father or Scrpture: The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor // The Heritage of the Early Church. P. 277–288.

[2] См.: *Скабалланович М.Н.* Хранение догмата в Церкви // Труды Киевской Духовной Академии. 1910. Сентябрь. С. 17–77.

что едва-едва усвоено из Писания. Страх думать и сознательно верить толкает такой неискушенный ум на линию наименьшего сопротивления, хотя бы ценою исповедания неправославной мысли — монархианской, субординационистской, арианской, несторианской, монофиситской, монофелитской, иконоборческой»[1]. Противостоя такому псевдоблагочестию, неминуемо скатывающемуся в ересь, преп. Максим исходил из того глубокого убеждения, что истина Откровения постоянно раскрывается для человеческого ума по мере его духовного преуспеяния, которое осуществляется в единстве «делания» («практики») и «созерцания» («теории»).

Данные две основные черты творчества преподобного и определили его влияние на позднейшие поколения христиан и на всё последующее развитие христианской мысли. Не всегда оно было одинаковым и не во все эпохи мы можем констатировать его. Поэтому можно наметить только главные вехи этого влияния. Что касается Византии, то прежде всего следует отметить один на первый взгляд парадоксальный факт: на VI Вселенском Соборе, догматические вероопределения которого знаменуют собой торжество идей преп. Максима, его имя упоминает только монофелит Макарий Антиохийский, видящий в нем вдохновителя «ереси максимиан», то есть православного диофелитства (см. выше). Все остальные участники Собора дружно умалчивают имя великого исповедника и замечательного богослова. Объяснение этому парадоксальному факту трудно найти, но, возможно, оно лежит не в плоскости догматической, а в плоскости политической: император Константин IV, которому принадлежит инициатива созыва этого Вселенского Собора, не желал реабилитировать, как можно предполагать, «бунтовщика»,

[1] *Киприан (Керн), архим.* Золотой век Свято-Отеческой письменности. Жизнь и учение восточных отцов IV века. Париж, 1967. С. 22–23.

осужденного его отцом Константом. У отцов Собора, большинство из которых совсем недавно послушно следовало в русле монофелитствующей политики Константинопольского двора и патриаршей кафедры, также не было оснований вспоминать неуживчивого монаха, стойкость и верность Православию которого являлась несомненным укором их «икономической гибкости» и (в лучшем случае) их догматическому равнодушию[1]. Впрочем, эта мелкая возня, обычная для ветхого денми мира сего, не затмила величие подвига преп. Максима и его огромное значение для последующего православного богословия. Уже почти младший современник преп. Максима — св. Иоанн Дамаскин (родившийся еще при жизни преподобного) заимствует многие элементы своего богословия из творений преподобного[2]. Позднее со многими из этих творений был знаком святой патриарх Фотий Константинопольский, который запечатлел в своей «Библиотеке» краткое содержание их[3]. Правда, отношение св. Фотия к творениям преподобного явно двойственно: его, воспитанного на канонах классической греческой прозы, явно отпугивает стиль

[1] В противоположность этому в «стане врага» вполне точно оценили значимость преподобного отца для торжества Православия. Монофизитский историк Михаил Сириец «занес в свою летопись рассказ о том, как благодаря стараниям папы Агафона "гибельная ересь Максима", которую предавали анафеме при Константе, была утверждена при его сыне. В своих стараниях утвердить эту ересь папа Агафон поднес императору 170 кентанариев золота, задарил его приближенных, и так как, по слову Екклезиаста, "подарок ослепляет глаза мудрецов", а глаза греков были уже ослеплены ересью двух природ, которая воздвиглась в Халкидоне, и так как они катились теперь от одного зла к другому и из одной ямы в другую, то они приняли, усвоили и утвердили нечестивое учение Максима, который провозгласил две воли во Христе и два действия при двух природах» (*Кулаковский Ю.А.* Указ. соч. С. 232).

[2] См. многочисленные наблюдения на сей счет в кн.: *Louth A.* St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002. P. 11, 12, 15, 25, 36–37, etc.

[3] См.: *Photius.* Bibliothèque. T. III. Paris, 1962. P. 74–89.

преп. Максима, который он считает то чересчур растянутым и напыщенным, то излишне простым и грубоватым, лишенным изящества. Экзегетический метод преп. Максима также не удовлетворяет Фотия: по мнению патриарха, он «далек от буквального смысла и известной истории» (*πόρρω τοῦ γράμματος καὶ τῆς ἐγνωσμένης ἱστορίας*) — сам св. Фотий больше склоняется к антиохийскому методу толкования Священного Писания. Впрочем, как считает патриарх, тем, кто любит «вращать свой ум в духовных толкованиях и созерцаниях», сочинение преп. Максима (речь идет о «Вопросоответах к Фалассию») может предоставить много глубоких и разнообразных решений. Высоко оценивает св. Фотий также благочестие, чистую и искреннюю любовь ко Христу преподобного. Послания его также признаются необходимыми для стремящихся к «исправлению нравов» и сохранению благочестивой бодрости ума. «Слово о подвижнической жизни» патриарх признает полезным для всех, особенно для тех, житие которых посвящено трудничеству. Иногда св. Фотий даже склонен признавать и стиль преподобного ясным. В целом он считает преп. Максима за «мужа святого» и «мудрого». Эти свидетельства св. Фотия показывают, что творчество преподобного не для всех было легковоспринимаемым и что порой оно даже вызывало определенную оппозицию читателей своей сложностью.

Спустя два века Анна Комнина запишет впечатление своих современников (и собственное), производимое трудами преподобного: «Я вспоминаю, как часто мать моя, императрица, сидя за завтраком, держала в руках книгу и углублялась в слова святых отцов догматистов, а особенно философа и мученика Максима. Она интересовалась не столько изысканиями в естественных науках, сколько догматическими вопросами. Нередко случалось мне восхищаться ею, и в своем восхищении я как-то сказала: “Как можешь ты устремлять взоры на такую высоту? Я трепещу

и даже кончиками ушей не дерзаю внимать этому. Ведь философствование и мудрость этого мужа, как говорят, вызывают головокружение у читателей". Она с улыбкой ответила мне: "Такая робость, я знаю, похвальна, да и сама я не без страха беру в руки подобные книги, однако не в состоянии от них оторваться. Ты же подожди немного. Посиди сначала над другими книгами, а потом вкусишь сладость этих"»[1]. Следует отметить, что Анна Комнина и ее мать (царица Ирина) не были в ту эпоху единственными почитателями преп. Максима: таковым являлся, например, и брат василевса Алексея I Комнина Исаак Севастократор, также высоко ценивший творения его и хорошо знакомый с ними[2]. Данное свидетельство XI века не только подтверждает, но и дополняет и расширяет суждение знаменитого византийского книжника IX века: глубина богословской мысли преп. Максима отпугивала, но значительно чаще неудержимо притягивала к себе, причем не только клириков, а и образованных мирян.

Конечно, наибольшее число читателей снискали себе творения преподобного среди монахов. Пример Павла Эвергета (XI в.), о котором упоминалось выше в связи с «Главами о любви» (он 49 раз цитирует преп. Максима), отнюдь не является исключением. Во многих монастырских библиотеках хранились сочинения преподобного: так, например, известно, что Григорий Пакуриан (XI в.), будучи ктитором одной обители, подарил ей среди прочего две книги св. Максима; в Криптоферратском монастыре также хранились кодексы с его творениями, переписанные в 992 году[3]. Аскетическое богословие преп. Максима,

[1] *Анна Комнина.* Алексиада. М., 1965. С. 174.

[2] См.: *Steel C.* Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator // Maximus Confessor. Actes du Symposium. P. 365–373.

[3] См.: *Соколов И.* Состояние монашества в Византийской Церкви с половины IX до начала XIII века (842–1204). Казань, 1894. С. 439, 447.

безусловно, оказало влияние на всех последующих византийских тайнозрителей — в частности, на преп. Симеона Нового Богослова, несомненно, знакомого с творениями одного из своих великих предшественников[1]. Позднее они входили и в круг излюбленного чтения св. Григория Паламы[2], став для него неотделимой частью святоотеческого Предания[3]. Ряд других поздневизантийских богословов — Георгий Схоларий, Филофей Коккин, Иоанн Кантакузин и др. — также часто цитировали сочинения преподобного, развивая многие его мысли. Об известности и авторитете преп. Максима среди византийских православных читателей свидетельствуют и многочисленные флорилегии («собрания цветов», то есть извлечений из святоотеческих творений), куда вошли избранные выдержки из его произведений[4]. Из Византии сочинения преп. Максима пришли и на Русь. Влияние преподобного на древнерусскую книжность и на духовность русского Православия еще требует детального изучения. Однако можно сказать, что оно прослеживается начиная с истоков славянской письменности (в «Изборник Святослава 1073 г.» — вторую по древности русскую книгу — вошло достаточно большое количество фрагментов сочинений преп. Максима)[5], ощутимо и в другие периоды истории

[1] См.: *Volker W.* Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Wiesbaden, 1974. S. 266–267, 270–272; *Fraigneau-Julien B.* Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Théologien. Paris, 1985. P. 139, 149, 191.

[2] См.: *Алексий, еп.* Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906. С. 14.

[3] См.: *Florovsky G.* Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. 1959. Vol. 5. P. 126.

[4] *Deun P., van.* Les citation de Maxime le Confesseur dans le florilège palamite de l'Atheniensis, Bibliothèque Nationale. 2583 // Byzantion. 1987. T. 57. P. 127–157.

[5] См.: *Сидоров А.И.* Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материале «Изборника Святослава») // Традиции

русской культуры[1] вплоть до св. Паисия Величковского[2]. Чрезвычайно интересным памятником почитания преподобного отца на Руси служит его икона рубежа XVI–XVII веков, заказанная Максимом Яковлевичем Строгановым — богато одаренным различными талантами представителем известного рода, сыгравшего выдающуюся роль в русской истории[3]. На этой иконе не только представлен прекрасный лик преподобного, но и в расположенных вокруг него двадцати клеймах живописуются главные моменты его жития (впрочем, не всегда корректные)[4]. Это показывает, что влияние преп. Максима на русскую культуру не ограничивалось только областью церковной книжности.

Влияние трудов преподобного не обошло стороной и латинский Запад[5]. Классическим образцом этого влияния служит личность и миросозерцание Иоанна Скота Эриугены — выдающегося средневекового богослова и мыслителя IX в., переведшего два основных труда преп. Максима («Вопросоответы к Фалассию»

древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 201–208. См. наст. изд. с. 598–609.

[1] Помимо указанной работы А.И. Соболевского см. также: *Архангельский А.С.* Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. Ч. IV. Казань, 1890. С. 200–204 (выдержки из творений преп. Максима в «Измарагде» XIV в.). Кроме того, например, преп. Нил Сорский три раза цитирует преп. Максима. См.: *Lilienfeld F.* Nil Sorskij und seine Schriften. B., 1963. S. 126.

[2] См.: *Сергий Четвериков, протоиерей.* Молдавский старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Париж, 1976. С. 125.

[3] О нем см.: *Трубачёва М.С.* «По повелению Максима Яковлевича Строганова...» // Преподобный Максим Исповедник с деянием. Строгановская икона рубежа XVI–XVII веков. М., 2003. С. 11–14.

[4] См.: *Трубачёва М.С.* О святом Максиме Исповеднике и возможных литературных источниках образа его деяний // Там же. С. 21–25.

[5] См.: *Dekkers E.* Maxime le Confesseur dans la tradition latine // After Chalcedon. P. 83–97.

и «Амбигва к Иоанну»). Его мировоззрение определилось в первую очередь воздействием трех греческих отцов Церкви — св. Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и преп. Максима. «Особенное уважение Эриугены к Максиму находит выражение в тех эпитетах, какими сопровождается имя этого писателя преимущественно пред другими, когда на него делаются ссылки в «*De divisione naturae*»: "божественный философ", "премудрый", "отличный", "изящнейший" истолкователь Григория Богослова (и Дионисия Ареопагита), "достопочтенный", "знаменитейший" учитель или просто "достопочтенный" Максим. Самое "разделение природы", основную мысль своего труда, Эриугена сопоставляет с "разделением", встречаемым у Максима. У него он заимствует данные как для учения о Боге, так и для учения о человеке. Мысли Максима он воспроизводит по местам и в комментарии на Евангелие от Иоанна, иногда без упоминания его имени»[1]. Через переводы и собственные сочинения Эриугены, в которых он развивает ряд мыслей, воспринятых от преподобного, богословие последнего достигло Запада[2]. Усилению влияния преп. Максима здесь содействовал

[1] *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. М., 1998. С. 99–100.

[2] См.: *Cappuyns M.* Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. Louvain; Paris, 1933. P. 162–172, 215; *Idem.* Jean Scot Érigène et les «Scoliae» de Maxime le Confesseur // Recherches de Theologie Ancienne et Medievale. 1964. T. 31. P. 122–124; *Meyvaert P.* Eriugena's Translation of the «Ad Thalassium» of Maximus. Preliminaries to an Edition of this Work // The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquim. Dublin, 1973. P. 78–88; *Gersch S.* Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Elements in «Peri physeon» // Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III Internationalen Eriugena-Colloquims. Heidelberg, 1980. P. 55–74; *Jeauneau E.* La traduction érigènienne des «Ambigua» de Maxime le Confesseur // Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Paris, 1977. P. 135–144; *Idem.* Jean Scot Érigène et le Grec // Archivum Latinitatis Medii Aevi. 1979. Vol. 41. P. 5–50; *Idem.* Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor in the

и известный книжник, переводчик и писатель IX века Анастасий Библиотекарь. Его главная заслуга состоит в переводе «Мистагогии»[1], хотя он переводил и другие творения преподобного (послания, полемические произведения и т. д.). О переводе «Глав о любви» венецианским монахом Цербаном (венгром по происхождению) речь шла выше[2], и следует отметить только тот факт, что данный перевод получил распространение прежде всего в Австрии и юго-восточной Германии. Наконец, следует констатировать, что в XV веке итальянский епископ Пьетро Бальби также сделал перевод на латинский язык трех произведений преп. Максима («Глав о любви», «Слова о подвижнической жизни» и «Послания к Иоанну Кубикуларию»). В целом же можно сказать, что влияние трудов преподобного на средневековую латинскую культуру было сравнительно ограниченным. Тем не менее они сыграли определенную роль в формировании духовного универсума Запада. Особое значение они приобрели в XX веке, когда труды преп. Максима стали активно переводиться на современные западные языки, а его творчество не менее активно изучаться. Этот интерес к творчеству преподобного, судя по публикациям, возрастает не только среди ученых и богословов, но и среди широких слоев читающей публики.

Тем более важной представляется необходимость познакомить и русских читателей с переводом творений преп. Максима. В литургической жизни Русской

Works of John Scottus Eriugena // Carolingian Essays. Washington, 1983. P. 137–149.

[1] См.: *Petrides S.* Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothecaire // Revue d'Orient chrétien. 1905. T. 10. P. 289–313, 350–364.

[2] Translatio latina sancti Maximi Confessoris (De caritate ad Elpidium l. I–IV) saeculo XII in Hungaria confecta, scripsit et textum edidit A.B. Terebessy. Budapest, 1944.

Православной Церкви память о нем никогда не умирала (она отмечается 21 января и 13 августа по старому стилю). Мощи преподобного, лежащие под спудом в Грузии, осеняют нас своей близостью и подают нам молитвенную помощь. Творения его, издавна читающиеся на Руси, приобрели особую известность в XIX веке благодаря изданиям Оптиной пустыни и «Добротолюбию» св. Феофана Затворника.

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА В ДРЕВНЕЙ РУСИ

(По материалам «Изборника Святослава» 1073 г.)[1]

Выдающееся место Максима Исповедника в истории византийской культуры, его непреходящее значение как «чрезвычайно глубокого, тонкого и оригинального мыслителя» выдвигают на повестку дня и актуальную проблему влияния этого выдающегося деятеля греческой патристики на последующее развитие всей средневековой культуры. Следует признать, что ряд аспектов этой проблемы уже достаточно полно освещен в специальной литературе. Особенно это касается вопроса о влиянии Максима Исповедника на культуру средневекового Запада[2]. Несколько сложнее обстоит дело с вопросом о вли-

[1] Текст публикуется по: Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян / Ин-т рус. языка АН СССР; Отв. ред. В.П. Вомперский. М.: Наука, 1991. С. 201–208.

[2] См. нашу рецензию на материалы международного симпозиума, посвященного Максиму Исповеднику (Византийский Временник. 1984. [Т.] 45. С. 267–268); также см.: *Сидоров А.И.* Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // Византийский временник. 1986. Т. 47. С. 109. Помимо указанных там работ см.: *Dekkers E.* Maxime le Confesseur dans la tradition latine // After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to professor Albert van Roey for his seventieth birthday. Leuven, 1985. P. 83–97.

янии его на древнерусскую культуру. Кое-что здесь уже сделано, и в частности можно указать на книгу А.И. Соболевского, который отмечает наличие древнерусских переводов некоторых сочинений Максима Исповедника (преимущественно «Глав о любви»)[1]. Но исследование этого ученого касается сравнительно позднего периода древнерусской культуры. Закономерно возникает проблема влияния творчества Максима Исповедника на культуру Киевской Руси, которая не привлекла еще должного внимания исследователей.

В этой связи нельзя не обратиться к «Изборнику Святослава» — ко второй из сохранившихся древнерусских книг. Памятник этот, как известно, переводной, хотя достаточно изученный, но ставящий перед учеными еще много нерешенных проблем. Среди них одной из самых насущных представляется проблема идентификации позднеантичных и византийских авторов и их произведений, вошедших в «Изборник»[2]. В перспективе решения данной проблемы немаловажным является и отождествление фрагментов Максима Исповедника, фигурирующих там. Всего в «Изборнике» (включая флорилегий «Вопросов и ответов» преп. Анастасия Синаита) имеется 17 статей, приписываемых преп. Максиму Исповеднику, причем, как это правильно отмечает Л.П. Жуковская, они надписываются именем «Максима Чернеца», «Максима

[1] *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 16–17, 32, 272, 310. Л.П. Жуковская также фиксирует существование двух древнеславянских переводов сочинений Максима Исповедника («О любви» и «Главы подвижнические») в наших рукописных собраниях (*Жуковская Л.П.* Древние славянские переводы византийских и сирийских памятников в книгохранилищах СССР // Палестинский сборник. 1989. Вып. 19 (82). С. 172).

[2] *Сидоров А.И.* Некоторые замечания по поводу изучения «Изборника Святослава» 1073 г. // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1985. М., 1986. С. 193–198.

Черноризца» и просто «Максимово»[1]. Отсутствие критического издания греческого протографа «Изборника» несколько осложняет нашу задачу, но «за неимением гербовой» приходится «писать на простой». Поэтому для сличения с текстом произведений Максима Исповедника мы будем ориентироваться на Коаленовский список, частично по изданию Е.В. Барсова[2], а частично (поскольку это издание не было завершено) по копии данного списка, имеющейся в нашем распоряжении. Конкретные разночтения в сличаемых текстах, за редким исключением, не будут приводиться, ибо до окончательной подготовки критического издания греческого протографа «Изборника» они не имеют существенного значения.

1. «Максима Чернеца от подвижных» (л. 336)

Эта статья есть целиком гл. IV, 47 из наиболее распространенного произведения преп. Максима Исповедника «О любви» (или «Главы о любви», «Сотницы о любви»). Судя по «Патрологии» Миня (PG. T. 90. Col. 1057), разночтения отсутствуют.

2. «Максимово от трудовых главизна» (л. 38а–б)

Данная статья является контаминацией двух глав того же произведения. Начало — из «О любви» гл. III, 70 (PG. T. 90. Col. 1037), причем конец этой главы в «Изборнике» достаточно сильно урезан и изменен. Окончание (со слов «и в плотныих страстех») есть вторая часть гл. III, 66 (Там же).

[1] *Жуковская Л.П.* Древние книги и писатели в «Изборнике Святослава» 1073 г. // «Изборник Святослава 1073 г.»: научный аппарат факсимильного издания. М., 1983. С. 38.

[2] Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. с греческими и латинскими текстами. М., 1884.

3. «Максимово от главизн» (л. 39г–40а)

Начало этой статьи (кончая слово «хранити») есть гл. II, 11 опять же из сочинения «О любви» (PG. T. 90. Col. 988); окончание представляет собою сочетание четырех библейских цитат (Пс. 72, 14; Вар. 4, 28; Еккл. 21, 1–2; Пс. 50, 5). Разночтений почти нет.

4. «Максимово от главизн» (л. 41б–42)

Статьи объединяет три главы «О любви». Начало — гл. IV, 67 (PG. T. 90. Col. 1064), середина (со слов «и мирьскыих управления») — гл. III, 85 (PG. T. 90. Col. 1044), а окончание (со слов «вся же словеса Господня») — гл. II, 24 (PG. T. 90. Col. 992). Имеется ряд существенных изменений и пропусков в тексте.

5. «Максимово еже от недоведомых» (л. 47г–48б)

Это — выдержка из «Вопросоответов к Фалассию» (вопрос 57— PG. T. 90. Col. 589–592), одного из самых серьезных, глубоких и обширных трудов Максима Исповедника. Она повторяется и в так называемых «Различных главах» III, 80–83 (PG. T. 90. Col. 1296–1287), которые суть своего рода «Добротолюбие», скомпонованное в более позднее время из фрагментов различных сочинений Максима Исповедника. По сравнению с «Патрологией» Миня в «Изборнике» наличествует достаточно большое количество разночтений.

6. «Максимово от главизн» (л. 50г–51а)

Данная статья есть гл. III, 75 из «О любви» (PG. T. 90. Col. 1040). Имеется только одно разночтение.

7. «Максимово от главизн» (л. 57г–58а)

Идентификация этой статьи была весьма трудной, ибо она состоит из пяти фрагментов. Начало ее (кончая словами «к тойжде похоти есть») есть гл. III, 74 из «О любви» (PG. T. 90. Col. 1040). Вторая же часть (со слов «по четырем бо образом») является гл. I, 5 из совсем другого произведения Максима Исповедника — «Вопросов и недоумений», критическое издание которого недавно осуществил Й. Деклерк[1]. Данное сочинение имело сложную рукописную традицию, из него составлялись сборники выдержек, и именно к одному из таких сборников («selection I») и восходит указанный фрагмент в «Изборнике», причем Й. Деклерк в своем издании учитывает разночтения, фигурирующие в Коаленовском списке. Третья часть (со слов «помысльное бо душа») есть гл. II, 70 из «О любви» (PG. T. 90. Col. 933), и, наконец, окончание (со слов «вси убо страстьнии помысли») есть начало гл. III, 20 из этого же сочинения (PG. T. 90. Col. 1021).

8. «Максимово от того еже к Пиру» (л. 62б–63а)

Первая часть статьи действительно есть выдержка из «Диспута с Пирром» (PG. T. 91. Col. 309–312). Это сочинение представляет собою стенографическую запись публичного диспута Максима Исповедника с Пирром, состоявшегося в Африке в 645 году[2]. Пирр был видным церковным деятелем того времени, примыкавшим к партии монофелитов (хотя скорее по оппортунистическим, чем по идейным

[1] Maximi Confessoris Quaestiones et dubia edidit J.H. Declerk // Corpus Christianorum: Series Graeca. T. 10. Turnhout, 1982. P. 150.

[2] *Scherwood P.* An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor. Roma, 1952. P. 16–18.

соображениям). После смерти Константинопольского патриарха Сергия он занял его кафедру (638 г.), но затем, вовлеченный в дворцовые интриги и борьбу за власть, вынужден был бежать в Карфаген (641 г.)[1]. Указанный диспут окончился полной победой Максима Исповедника. Пирр обратился в Православие, был любезно принят папой Феодором, но затем, по словам хрониста Феофана, «как пес возвратился на свою блевотину» (ср. 2 Пет. 2, 22)[2], однако вскоре же умер. Выдержка из «Диспута с Пирром» в «Изборнике» по сравнению с «Патрологией» Миня сильно переработана: прямая речь здесь переводится в косвенную, диалог становится монологом. Можно сравнить:

Пирр: Так что же? Естественны ли добродетели?

Максим: Да, естественны.

Пирр: Если же естественны, то почему они не одинаковым образом содержатся во всех единоприродных (существах)?

Максим: Они содержатся одинаковым образом во (всех) единоприродных (существах).

Пирр: Откуда же в нас такое неравенство?

Вся эта беседа заключается в «Изборнике» почти в одном предложении: «Добродетели, которые в нас, суть естественны и содержатся одинаковым образом во всех людях. Неравенство же...» В самом конце первой части добавлена целая фраза, которая хотя и перекликается с текстом в «Патрологии», но очень сильно отличается от него. Окончание статьи (со слов «не бо и с плотию») есть почти целиком в гл. 100 из так называемых «Московских гностических глав», изданных С.Л. Епифановичем[3]. Согласно мнению этого ученого, данные главы составлены

[1] *Dierten J.L., van.* Geschichte der Patriarchen von Sergios I bis Johannes VI (610–715). Amsterdam, 1972. S. 57–75.

[2] Летопись византийца Феофана. М., 1884. С. 243.

[3] *Епифанович С.Л.* Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 55–56.

позднейшим компилятором из утерянных ныне сочинений Максима Исповедника[1]. Г.У. Балтазар не соглашается с подобным мнением и считает «Главы» юношеским произведением Максима[2], однако П. Шервуд разделяет точку зрения С.Л. Епифановича[3]. Какая из этих точек зрения более соответствует истине, трудно сказать, ибо для Максима Исповедника были характерны емкие и содержательные по мысли, но краткие рассуждения, иногда представляющие собою замкнутые сентенции, очень часто они «размыкались» общей идеей и были взаимосвязаны — именно в таком духе и написаны «Главы». Несомненно одно: фрагмент, вошедший в «Изборник», явно принадлежит Максиму Исповеднику.

9. «Максимово от главизн» (л. 68б–68в)

Данная статья является компиляцией из трех глав произведения «О любви». Начало — гл. IV, 95 (PG. T. 90. Col. 1072), средняя часть (со слов «и егда ти») — гл. II, 42 (PG. T. 90. Col. 1000), а окончание (со слов: «да любо собою ны») — гл. II, 13 (PG. T. 90. Col. 988). Имеется ряд разночтений.

10. «Максимово от главизн» (л. 72а–72б)

Это — целиком гл. II, 91 того же сочинения (PG. T. 90. Col. 1013–1016). Налицо изменения и пропуски в сравниваемых текстах. Кроме того, в Коаленовском списке добавлено целое предложение по сравнению с «Патрологией», но оно отсутствует в «Изборнике».

---

[1] *Епифанович С.Л.* Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника. С. VII.

[2] *Balthasar H.U., von.* Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor. Freiburg in Breisgau, 1941. S. 2–3.

[3] *Scherwood P.* Op. cit. P. 24.

11. «Максимово от главизн» (л. 114б–114в)

Статья опять же есть сочетание двух глав из «О любви»: начало (кончая словами «вина помышляя») есть гл. II, 46 (PG. T. 90. Col. 1000), а окончание — гл. II, 66 (PG. T. 90. Col. 1005). Разночтений практически нет.

12. «Максимово от неведомых» (л. 144а–145а)

Это — большая выдержка из «Вопросоответов к Фалассию» (вопрос 26); критическое издание первой части данного фундаментального труда Максима Исповедника недавно осуществили К. Лага и К. Стил[1]. Сравнивая с этим изданием, можно сделать вывод, что текст и в Коаленовском списке, и в «Изборнике» сильно сокращен и имеет ряд купюр. В «Изборник» вошли строки: 14–38, 46–47, 50–54, 153–166; если учесть, что весь «вопрос» по указанному изданию содержит 245 строк, то следует констатировать, что в «Изборнике» представлена менее чем четвертая часть его. Фиксируется и много разночтений.

13. «Максимово еже от поспешных главизна» (л. 205а–205б)

Статья есть гл. II, 77 из «О любви» (PG. T. 90. Col. 1009). Имеется несколько разночтений, и самый конец ее отличается от текста в «Патрологии».

14. «Максима Черноризца. Чей образ держит соборная церквы» (л. 217г–218в)

Это сильно отличающаяся от «Патрологии» часть 24-й главы «Мистагогии» (PG. T. 90. Col. 705–709).

[1] Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium: Quaestiones I–LV / Ediderunt Carl Laga et Carlos Steel // Corpus Christianorum. Series Graeca. T. 17. Turnhout, 1980. P. 172–181.

Именно относительно данной части высказывалось сомнение в подлинной принадлежности ее Максиму Исповеднику и предполагалось, что она написана одним или несколькими позднейшими схолиастами[1]. В Коаленовском списке и в «Изборнике» представлена более краткая редакция этой части; здесь, например, отсутствует характерное противопоставление *γενικῶς — ἰδικῶς* и *τῶν πρακτικῶν — τῶν γνωστικῶν*. Не исключается возможность, что эта редакция отражает более аутентичный текст данной главы «Мистагогии». Но вполне возможно и совершенно противоположное предположение: в подлинный текст главы внесены купюры, как это наблюдается относительно других фрагментов Максима Исповедника в «Изборнике». Более вероятным нам представляется второе предположение, хотя окончательное суждение на сей счет можно вынести лишь после детального анализа всей рукописной традиции «Мистагогии».

15. «Максимово о различии сущтия и естества по внешним» (л. 222г–223б)

Эту статью Б. Пейчев неверно отождествляет с сочинением Максима Исповедника, адресованным Феодору Монаху (PG. T. 91. Col. 276)[2], хотя даже при самом беглом взгляде на «Патрологию» ясно, что перед нами два совершенно различных текста. На самом деле статья есть небольшое сочинение, частично фигурирующее в конце «Вопросов и ответов» преп. Анастасия Синаита (PG. T. 89. Col. 824). В полном виде оно вошло во флорилегий конца VII — начала VIII века «Учение отцов

[1] *Bornert R.* Les commentaries byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle. Paris, 1966. P. 87–90.

[2] *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983. С. 22–23.

о Воплощении Слова»[1]. Здесь это сочинение дано без имени автора, но, указывает Ф. Дикамп, в одном греческом манускрипте (Cod. Venet. Marc. 498) оно приписывается Максиму Исповеднику. Однако подлинность его вызывает некоторые сомнения. Сочинение представляет собою небольшой философско-логический трактат, посвященный определению понятий «сущность» и «природа» и их различию согласно «внешним» (то есть языческим) философам. Произведения преп. Максима Исповедника, особенно полемические, являют его мыслителем, прекрасно владеющим оружием логики и диалектики, но в рассматриваемом трактате отсутствуют какие-либо специфические черты, присущие мировоззрению Максима Исповедника. Он весь состоит из обычных «топосов» патрологической логики, которые можно встретить во многих византийских богословско-философских сочинениях (у Феодора Раифского, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина и др.); по своему характеру он напоминает два небольших логических компендиума, опубликованных М. Руеше, которые в рукописной традиции также приписываются Максиму Исповеднику, но явно ему не принадлежат[2]. Этот же исследователь указывает и на некоторые еще не опубликованные тексты Псевдо-Максима аналогичного рода[3]. Поэтому, скорее всего, указанную статью в «Изборнике» нельзя причислять к подлинным произведениям Максима Исповедника.

---

[1] Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. S. 39–40.

[2] *Roueché M.* Byzantine Philosophical texts of the seventh century // Jahrbuch der osterreichischen Byzantinistk. Wien, 1974. Bd. 23. S. 61–76.

[3] *Roueché M.* A middle Byzantine handbook of logic terminology // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistk. Wien, 1974. Bd. 29. S. 71–98.

16. «Максимово о восуштнем и о вособием» (л. 236а–237б)

Это единственная статья, которую не удалось идентифицировать. Максим Исповедник касается проблемы о «восущностном» и «воиспостасном» (о богословско-философских категориях, имеющих важное значение в идейной борьбе VI–VII веков) в ряде своих произведений: Послании 15 (PG. T. 91. Col. 557–560), в «Различных определениях» (PG. T. 91. Col. 149–153) и в «Главах о сущности, природе, ипостаси и лице» (PG. T. 91. Col. 260–264), но текст, тождественный тексту «Изборника», здесь отсутствует. Мысли, развиваемые в указанной статье нашего памятника, близки миросозерцанию Максима Исповедника[1], и имеются даже отдельные текстовые совпадения, особенно с «Главами о сущности, природе, ипостаси и лице». Поэтому вероятна принадлежность статьи Максиму Исповеднику, хотя некоторые сомнения на сей счет и существуют. Окончательное решение по данному вопросу можно вынести лишь после самого тщательного сравнительного анализа текстов.

17. «Того же о единении. Ко по десяти бывае образ соединение» (л. 237б–237в)

Данная статья есть сочинение, именуемое «Определения единения», входящее в так называемые «Богословские и полемические трактаты» Максима Исповедника (PG. T. 91. Col. 213–216). Но текст в «Изборнике» сильно отличается от «Патрологии»: здесь имеется прооймион, отсутствующий в последней. Кроме того, в «Изборнике» сначала перечисляются виды соединений, а затем даются их определения; в «Патрологии» же определения следуют

[1] *Balthasar H.U., von.* Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbild. Freiburg im Breisgau, 1941. S. 220–222.

сразу за наименованием каждого соединения. Наличествуют и разночтения.

Таким образом, приведенная идентификация статей в «Изборнике Святослава», надписанных именем Максима Исповедника, позволяет сделать следующие выводы. Исключая два небольших логических трактата, вопрос о подлинности которых остается открытым, всего в «Изборник» вошло 26 фрагментов из семи произведений этого византийского писателя. Наибольшее число фрагментов (19) из произведения «О любви»; две выдержки — из «Вопросоответов к Фалассию» и по одному фрагменту — из сочинений «Вопросы и недоумения», «Московские гностические главы», «Диспут с Пирром», «Мистагогия» и «Определение единения». Наблюдается значительная контаминация фрагментов, сочетание в одной статье не только выдержек из одного и того же сочинения, но иногда и вкрапление фрагментов из других произведений. Поэтому можно сделать заключение, что «Изборник» (и, соответственно, греческий протограф или протографы его) отражает непрямую рукописную традицию трудов Максима Исповедника. Подобное заключение неудивительно, поскольку сам жанр «Изборника» предполагает такую косвенную традицию. Это не означает, однако, что ее не следует учитывать при изучении «истории текста» сочинений Максима Исповедника. Наконец, принимая во внимание факт широкого распространения списков «Изборника» среди русских читателей того времени, можно сделать и более общий вывод: мировоззрение Максима Исповедника, этого выдающегося византийского мыслителя, органично вошло в живой организм древнерусской культуры с самого «младенческого» ее состояния. Путем переводов произведений Максима Исповедника, как и других византийских писателей, Древняя Русь «духовно окормлялась» зрелой византийской культурой, напитывалась соками ее, творчески перерабатывала духовное наследие Византии, чтобы стать великой и независимой преемницей ее в истории мировой культуры.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЭККЛЕСИОЛОГИИ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

(На материале документов, относящихся к последнему периоду жизни преподобного)[1]

В настоящее время общепризнано, что преп. Максим Исповедник является одним из величайших отцов Церкви и что его миросозерцание отражает многие существеннейшие грани всего святоотеческого Предания. И естественно, что учение о Церкви, занимающее важное место в богословии преп. Максима, требует к себе самого пристального внимания. С.Л. Епифанович, суммируя это учение, высказывается так: «Как Тело Христово, Церковь есть непрестанно продолжающееся и ширящееся Воплощение Господа, подобное Воплощению Его в маленькой церкви души каждого верующего. Оно имеет охватить собой всех, предназначенных быть членами Тела Его. В этом именно Теле Христовом и совершается спасение каждого верующего: в нем заключены все благодатные и нравственные условия спасения — благодать Таинств с одной стороны и живая вера во Христа, жизнь и учение христианские с другой. Всё это здесь содержится в живых сосудах Духа, каковы: апостолы, священнослужители, верующие (разные ступени совершенства которых образуют полноту Церкви), святые, Ангелы. Как ни различны

[1] Публикуется по: Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 85–93.

проявления церковной жизни, однако везде в них таинственно воплощается Господь, и каждый член Церкви может духовно срастись с какой-либо частью питающего всех Агнца и занять свое место в великом организме Церкви»[1]. В Церкви, и только в ней, совершается обожение человека[2]. И вообще, по характеристике одного исследователя, экклесиология является *не одним из измерений* (dimensions) миросозерцания преп. Максима, но *высшим измерением* его[3], как бы средоточием всего его богословия.

Экклесиологические воззрения преподобного отца запечатлелись во многих его творениях, прежде всего в «Мистагогии», «Вопросоответах к Фалассию» и «Амбигва». Но очень немаловажные моменты этих воззрений нашли отражение также в тех документах, которые относятся к самому последнему периоду жизни преп. Максима: стенографической записи суда над ним (так называемый «*Relatio Motionis*»), такой же записи его собеседований с епископом Феодосием и двумя сановниками, посланными к нему, находившемуся в ссылке, константинопольским двором и патриархом («Диспут в Визии») и посланием преп. Максима к его ученику Анастасию. Эти три текста датируются сравнительно коротким периодом времени (655–658 гг.) и недавно увидели свет в критическом издании, на которое мы и опираемся[4]. Поскольку же

[1] *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 98–99.

[2] См.: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 399–402.

[3] *Thunberg L.* Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor. N. Y., 1985. P. 113.

[4] Scripta saeculi VII Vitam Maximi Confessoris illustrantia / Ediderunt P. Allen et B. Neil // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 39. Turnhout; Leuven, 1999. P. 12–51, 72–149. Это же издание в сокращенном виде и с английским переводом: Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile / Ed. and transl. by P. Allen and B. Neil. Oxford, 2002. P. 48–74, 76–119, 120–123. Русский перевод

указанные тексты тесно связаны с завершающим этапом монофелитских споров, то целесообразно кратко напомнить историю их, достаточно хорошо изученную[1].

Монофелитство возникло как «ересь сверху», и главными инициаторами этой ереси стали Константинопольский патриарх Сергий и император Ираклий. Они предприняли серию унициальных попыток с целью соединить монофизитов с Православной Церковью и тем самым обеспечить единство империи, поскольку политическое единство в Византии не мыслилось без религиозного. Главным средством для достижения такого единства был признан догматический компромисс, нашедший свое выражение сначала в формуле «одного действия (энергии) Христа», а затем и в формуле «одной воли» Его (впрочем, обе формулы иногда и сочетались вместе). Первой в этой серии унициальных попыток была уния с египетскими монофизитами (на основе так называемых «Девяти глав»), достигнутая патриархом Александрийским (формально — православным) Киром, активным союзником Сергия, в 633 году. Однако энергичное сопротивление этой унии со стороны свт. Софрония Иерусалимского (тогда еще бывшего простым монахом) заставило еретичествующего Константинопольского предстоятеля изменить тактику: в своем эдикте «Псефос», изданном в том же 633 году, он запрещает споры о выражениях

в разбивку, ориентирующийся, правда, на не совсем корректный греческий текст, см.: Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Житие преподобнаго Максима и служба ему / Пер., изд. и примеч. проф. М.Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915.

[1] На русском языке см.: *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. М., 1994. С. 438–506; *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 245–270. См. также наше предисловие к книге «Творения преподобного Максима Исповедника» (Кн. I. М., 1993. С. 9–35) и в нашей статье «Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество» (см. с. 466–597 наст. изд.).

«одно действие» или «два действия», но делает это только для того, чтобы выдвинуть формулу «одна воля». В этом он находит полную поддержку со стороны папы Гонория. Эта новая фаза в развитии монофелитства закрепляется еще одним указом Сергия — «Эктесисом» (638 г.), явно провозглашающим «одну (единую) волю» (ἓν θέλημα) Господа. Нашествия арабов, отторгнувших от империи Палестину, Сирию и Египет, а также смерть основных деятелей монофелитства: патриарха Сергия, папы Гонория, императора Ираклия и патриарха Кира — не привели к исчезновению этого еретического движения: новый император Констант II, внук Ираклия, продолжил религиозную политику своего деда, и ему во всем содействовали Константинопольские патриархи Пирр, Павел II и Петр. Оппозиция монофелитству сконцентрировалась на Западе, и «богословским вдохновителем» ее становится преп. Максим Исповедник, живший в это время сначала в Северной Африке, а затем в Риме; искренними его союзниками стали папы Иоанн IV, Феодор и Мартин I, а также практически весь западный епископат, клир, монашество и миряне. Мощное сопротивление их, а также наличие, вероятно, и скрытой оппозиции на греческом Востоке заставили власть имущих монофелитов пойти на уступки, правда, только кажущиеся: в 648 году был издан очередной вероучительный указ «Типос», запрещающий споры о выражениях одно или два «действия», а также одна или две «воли». Однако православных подобного рода чисто внешние, поверхностные уступки не удовлетворили: состоявшийся в 649 году Латеранский Собор однозначно осудил монофелитство, признав диофелитство в качестве единственно верного вероисповедания. Тогда Константинопольский двор приступил к решительным действиям: в 653 году арестовывают папу св. Мартина; его осуждают в государственной измене и отправляют в ссылку в Херсонес, где он и отходит ко Господу. После него

наступила очередь преп. Максима: его вместе с учеником Анастасием арестовали, и они также предстали перед судом (655 г.). Таков, в самом кратком и сжатом виде, тот церковно-исторический контекст, в котором развивались богословские воззрения преп. Максима и, в частности, его учение о Церкви.

Обычно монофелитство рассматривается как исключительно христологическая ересь, но эта в целом верная точка зрения требует, по нашему мнению, некоторых коррективов, поскольку указанные документы позволяют видеть в монофелитстве еще и *экклесиологическую ересь*, которая, в лице преп. Максима, пришла в столкновение с православной экклесиологией. Конфликт двух экклесиологий проявляется уже в «*Relatio motionis*», где передается диалог преп. Максима с неким секретарем Григорием, приезжавшим из Константинополя к преподобному в Рим с целью убедить его признать «Типос». По мнению Григория, высказывавшего официальную точку зрения монофелитов, этот эдикт вызван был лишь попечением о «мире среди святых Божиих церквей». Ответ преподобного был очень четок: «Если ради домостроительства вместе со зловерием (*κακοπιστίᾳ*) уничтожается спасительная вера, то такого вида называемое домостроительство есть не единение, а совершенное отделение от Бога. Ведь завтра и отвратительные иудеи скажут: "давайте устроим мир друг с другом и объединимся — мы упраздним обрезание, а вы — крещение, и уже больше не будем сражаться друг с другом". Подобное же (*τοῦτο*) некогда в письменном виде предлагали и ариане при Константине Великом, заявляя: "упраздним [выражения] *единосущие* и *иносущие*, и Церкви соединятся". Однако богоносные отцы наши не приняли этого, но предпочли скорее быть преследуемыми и подвергаться смерти, чем умалчивать то выражение (*φωνήν*), которое наглядно представляет единое пресущественное Божество Отца и Сына и Святого Духа...

И ни один из царей не смог убедить богоглаголивых отцов соединиться с живущими в их время еретиками посредством двусмысленных выражений (*μέσαις φωναῖς*). Наоборот, [отцы] пользовались ясными, определенными и соответствующими исследуемому догмату [словами], отчетливо показав, что исследование относительно спасительных догматов кафолической Церкви и определение их есть дело иереев». Последний тезис преп. Максима вызвал сразу же ответную реакцию его собеседника: «Разве всякий царь-христианин не является иереем?» (*οὐκ ἔστι πᾶς βασιλεῦς Χριστιανὸς καὶ ἱερεύς*). Подобное предположение Григория встретило резкое неприятие преподобного отца, указавшего, что при Евхаристии цари вместе с мирянами поминаются после архиереев, иереев, диаконов и всего священнического чина. И когда один из присутствующих на суде монофелитов, услышав это, вскричал, что преп. Максим разделяет Церковь, то получил достойный ответ, что, наоборот, Церковь разделяет («рассекает», «разрывает», «разрубает» — *σχίζει*) тот, «кто уничтожает святые догматы», ибо «без них невозможно само бытие Церкви» (*οὐδὲ αὐτὸ τοῦτο ἐκκλησίαν εἶναι*).

Эта часть записи судебного процесса показывает, что монофелитами Церковь мыслилась преимущественно как некое *социальное целое* или некий *социальный институт*, и главной их заботой было «исправное функционирование» этого института, непременным условием чего являлся мир и согласие, достигаемые путем «домостроительства» (*οἰκονομία*), которое понималось в плане именно земного управления. А верховным «управителем» (как бы «экономом»), устраивающим все церковные дела, представлялся царь. Причем вероучительный момент рассматривался в таком «домостроении» в качестве второстепенного и маловажного. Таким образом, монофелитство являет себя как классический образец цезарепапизма, поскольку император считался и первосвященником (оппоненты

преподобного полагали, будто высказывание о Мелхиседеке в Евр. 5, 6 относится именно к императору). Тем самым монофелиты вступали в открытое противоречие с идеей оцерковленного государства, которая определяла все бытие Византии и которая основывалась на *симфонии* священства и царства, а не на подчинении священства царству[1]. В противоположность этому для преп. Максима Церковь была мистическим Телом Христовым, душой и дыханием которого являются истинные догматы и спасительная вера, ибо без них немыслимо само бытие Церкви. Отсюда понятно, что преподобным отцом абсолютно исключался всякий *догматический компромисс*, поскольку некое перемирие между *Истиной* и *ложью* означало гибель Истины, а тем самым неминуемо влекло уничтожение Церкви как таинственного Тела Христова. Естественно, что и цезарепапизм решительно отклонялся преп. Максимом (выступающим здесь глашатаем подлинного византинизма), так как для него непререкаемым постулатом являлось убеждение, что заповедная область спасительных догматов лежит вне компетенции государственной власти, принадлежа целиком «священству». И когда судьи обвинили его в том, что, анафематствуя «Типос», он анафематствует царя, то старец с достоинством отвечал: «Я анафематствовал не царя, но анафематствовал хартию, чуждую церковной веры (*χάρτην ἀλλότριον τῆς ἐκκλησιστικῆς πίστεως*)». Более того, он считает императора невиновным в издании этой хартии, полагая, что его побудили к этому представители Церкви (*οἱ τῆς ἐκκλησίας ἐξεβίβασαν*), а начальствующие, то есть государственные чиновники, попустили (*οἱ ἄρχοντες συνεχώρησαν*). Тем самым преподобный еще раз стремится

[1] См. на сей счет ряд совершенно верных наблюдений в кн.: *Соколов И.И.* О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843–1453 гг.). Вселенские судьи в Византии. СПб., 2003. С. 19–25.

подчеркнуть, что сфера священных догматов не подчиняется государственной власти.

Намеченные взаимоисключающие точки зрения на природу Церкви преп. Максима и монофелитов прослеживаются и в дальнейшем. Когда преподобный после суда был сослан во Фракию (Визию), то к нему сюда посылается константинопольским двором и патриархом вскоре посольство во главе с епископом Феодосием, имевшее целью склонить старца к монофелитской унии. В ходе завязавшейся беседы преп. Максим среди прочего еще раз обосновывает свое непризнание «Типоса», которое целиком и полностью зиждется на богословских аргументах. Его собеседник, епископ Феодосий, попытался отделить друг от друга понятия «догма» и «домостроительство» (*τὸ δι' οἰκονομίαν γινόμενον, μὴ λάβῃς ὡς κύριον δόγμα*), но преп. Максим ясно доказал, что в «Типосе» речь идет именно о догмате, точнее — об упразднении того вероучения, без которого спасение любого христианина невозможно. Поэтому Феодосию он говорит, что для него вступление в общение с Константинопольской кафедрой может быть лишь при условии признания последней вероопределений Латеранского Собора. Когда же епископ заметил, что этот Собор состоялся без приказа императора, то преподобный ответил, что не повеления царей придают значимость (*κυροῦσιν*) Соборам, а православная вера (*εὐσεβὴς πίστις*), и привел примеры соборов, созванных по повелению императоров, но не признанных впоследствии Церковью: ряд соборов IV века (Тирский и пр.), «разбойничий собор» и т. д.; противоположный же пример: Собор, низложивший Павла Самосатского, — он состоялся без всякого приказа императора. Таким образом, мы опять видим, что для преп. Максима *соборность*, как одно из важнейших условий бытия Церкви, немыслима без Православия.

Наконец, последняя попытка уговорить преп. Максима признать «Типос» была сделана в 658 году. Момент,

как казалось, был выбран удачно, ибо и Римский престол в лице папы Виталиана вступил в общение с Константинопольской кафедрой[1]. Поэтому патриарх Петр и решил послать к преп. Максиму еще одно посольство, о котором сообщает сам преподобный в своем послании к ученику Анастасию. Здесь сообщается, что посланцы столичного предстоятеля сказали ему: «Какой церкви ты принадлежишь: Византийской (т. е. Константинопольской), Римской, Антиохийской, Александрийской, Иерусалимской? Но смотри, все [они] вместе с подвластными [им] епархиями соединились. Поэтому если ты принадлежишь к кафолической Церкви, то [также] соединись [с нами], чтобы, вводя в жизнь новый и странный путь, не подвергнуться тебе тому, чего ты не ожидаешь». На это преподобный ответил: «Бог всяческих объявил кафолической Церковью правое и спасительное исповедание веры в Него (*τὴν ὀρθὴν καὶ σωτήριον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως ὁμολογίαν*), назвав блаженным Петра за то, что тот правильно (*καλῶς*) исповедал Его (ср. Мф. 16, 16–18)». Поэтому преп. Максим попросил посланцев патриарха изложить то исповедание веры, на основе которого он мог бы вступить с ними в общение. Когда же они предложили ему формулу «Мы говорим о двух действиях [Христа] по причине различия [природ] и об одном — по причине [их] единения (*δύο λέγομεν ἐνεργείας διὰ τὴν διαφοράν, καὶ μίαν διὰ τὴν ἕνωσιν*)», то преподобный показал всю ее богословскую несостоятельность и отказался признать ее необходимой основой для общения с Константинопольской кафедрой. Посланцы удалились, пригрозив старцу жестокими наказаниями, что вскоре и осуществилось, когда преп. Максиму отсекли руку и вырвали язык, а затем изувеченного сослали в Грузию, где он вскоре скончался.

[1] На основе молчаливого признания папой «Типоса». См.: *Hefele Ch.J., Leclercq H.* Histoire des conciles. T. III, pt. 1. Paris, 1909. P. 470–471.

Последний диалог преп. Максима и посланцев патриарха опять являет столкновение двух взаимоисключающих экклесиологий, на этот раз по вопросу о понимании *кафоличности* Церкви. Как видно из беседы, монофелиты рассматривали эту кафоличность в аспекте, так сказать, «количественном», понимая под ней и чисто географическую распространенность, и наличие большинства христиан на стороне какого-либо вероисповедания (правда, следует учитывать тот факт, что Александрийский, Иерусалимский и Антиохийский патриархаты в это время находились под властью арабов и их общение с Константинополем в реальности практически не существовало). Подобному «экуменическому» пониманию кафоличности Церкви, определяемому категорией количества, преп. Максим противопоставляет догматическое понимание этой кафоличности, определяемое категорией качества. Для него Церковь кафолична (соборна, целостна и как бы целокупна) в первую очередь вследствие того, что в ней исповедуется правая и спасительная вера. Это отнюдь не означает, что преп. Максимом абсолютно отрицался количественный аспект кафоличности. Вся его борьба за Православие, его активная роль на Латеранском Соборе и прочее показывают, что он бился за душу каждого верующего, постоянно убеждая многих в истинности диофелитства. Если бы позволяли обстоятельства, то он, наверное, с радостью повторил бы слова свт. Кирилла Иерусалимского: «Церковь называется *соборною* потому, что находится по всей вселенной от концов земли до концов ее, что повсеместно и в полноте преподает все то учение, которое должны знать [все] люди, учение о вещах видимых и невидимых, небесных и земных, что весь род человеческий приводит к истинной вере, начальников и подчиненных, ученых и простых людей, и что повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, душой и телом содеваемых, имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всяких

духовных дарованиях»[1]. Однако исторические обстоятельства сложились так, что «количественный аспект» кафоличности пришел в столкновение с «аспектом качественным»: подавляющее большинство епископов, значительная часть клира и мирян в Византии встали на сторону монофелитов. И в этих условиях преп. Максим сделал единственно верный выбор: он твердо стоял на том, что главным критерием кафоличности или соборности Церкви является Православие, а не «экуменичность».

Итак, рассмотренные три документа, относящиеся к последнему периоду жизни преп. Максима, показывают, что, защищая православную христологию, то есть диофелитство, он защищал и верное учение о Церкви против монофелитства, которое являлось не только христологической, но и экклесиологической ересью. Этим он еще раз показал, что все части православного вероучения теснейшим и глубинным образом связаны друг с другом, представляя единое органичное целое, а поэтому искажение какого-либо момента православного вероучения необходимо влечет за собой и уродливое развитие других частей его, хотя порой это бывает незаметно для беглого взгляда. В этом плане обращает на себя внимание еще и тот факт, что для преп. Максима *общение*, то есть прежде всего и главным образом *Евхаристическое общение* с той или иной церковью, непременным своим условием имело православное исповедание веры[2]. Без такого исповедания расторгается и уничтожается, по словам самого преподобного, «таинство православного богопочитания христиан»[3]. А одним из существеннейших и важней-

[1] *Свт. Кирилл Иерусалимский.* Поучение огласительное. 18, 23 // *Святитель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 307.

[2] См. на сей счет ряд точных наблюдений в кн.: *Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur (580–662). Paris, 2003. P. 205–210.

[3] PG. T. 91. Col. 140.

ших моментов этого исповедания является диофелитство. На суде преп. Максим замечает, что «всем Священным Писанием, как Ветхого, так и Нового Завета, святыми учителями [нашими] и Соборами мы научены, что воплотившийся Бог есть волящий и действующий как в Божестве [Своем], так и в человечестве». Тем самым он в полном согласии со всеми прочими святыми отцами еще раз подчеркнул, что основами правильного исповедания веры, на котором зиждется бытие Церкви, являются Священное Писание и Священное Предание. Соответственно, вне этого исповедания не мыслится и православная экклесиология. И своим видением сути преп. Максим в немалой степени определил и все дальнейшее развитие святоотеческого богословия. Это же видение должно определять и решение тех экклесиологических проблем, которые возникают в наши дни.

СМЕРТЬ КАК НАКАЗАНИЕ И СМЕРТЬ КАК БЛАГОДЕЯНИЕ СОГЛАСНО УЧЕНИЮ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

(«Вопросоответы к Фалассию», 61)[1]

Вряд ли будет преувеличением сказать, что главной проблемой бытия как всего человечества, так и каждой конкретной личности является смерть. Она, с одной стороны, есть непреложный и неизбежный факт, а с другой — есть тайна и вечный вопрос для всякого человека, приходящего в этот мир. Многие и многие поколения людей пытались хотя бы приподнять покров этой тайны. И несмотря на то что мысли человеческой, как казалось, в ее языческом состоянии иногда удавалось приблизиться к решению вечной загадки смерти[2], подлинный ее смысл обнаруживается лишь в свете Божественного Откровения. В Священном Писании и Священном Предании ясно обозначены основные ориентиры раскрытия этого смысла. Здесь четко показано, что смерть, как духовная, так

[1] Публикуется по: Приложение к кн. «Избранные творения преподобного Максима Исповедника» (М., 2004). С. 475–493.

[2] См. на сей счет краткий, но содержательный обзор в кн.: *Василиадис Н.* Таинство смерти. Сергиев Посад, 1998. С. 5–44. В частности, здесь отмечается значение Платона: «В знаменитом диалоге "Федон" мы обнаруживаем все то, что смогла постичь и выразить о таинстве смерти человеческая мысль вне Божественного Откровения, отнюдь не решая при этом самой проблемы» (Там же. С. 28).

и телесная[1], является результатом грехопадения прародителей; что, будучи наказанием, она стала, тем не менее, и благом[2]; наконец, что Воплощение Бога Слова и Его добровольная Крестная смерть разрушили державу смерти: Господь, «смертию смерть поправ», открыл для человека путь к вечной жизни. Эти основные ориентиры понимания смысла смерти постоянно прослеживаются в церковном Предании, но каждый отец Церкви акцентирует

[1] При многосмысленности понятия «смерть», прямое значение его предполагает в первую очередь *смерть телесную*, которая «сделалась необходимым последствием грехопадения наших прародителей, с одной стороны, потому что грех привнес в тело их разрушительное начало болезней и изнеможения, а с другой — и потому, что Бог удалил их, по падении, от древа жизни, плодами которого они могли бы поддержать свою жизнь навсегда» (*Макарий, митр. Московский и Коломенский.* Православно-догматическое богословие. Т. I. М., 1999. С. 490).

[2] Хорошо эту общеизвестную мысль в святоотеческом богословии выразил св. Кирилл Александрийский: «Человек в начале получил свободное и непринужденное стремление ума ко всему тому, что должно было делать; но по обольщению от змия неразумно обратился к тому, что не следовало делать, и за ничто почел совершить преступление. За это и осужден был на смерть и тление, так как Бог, думаю, предвидел имевшую быть от происшедшего большую пользу: ибо как скоро человек однажды уклонился ко греху и естество его стало недуговать стремлением к порочному, почти наподобие того, как и естество нечистых духов, он постоянно был изобличаем во зле, совершаемом на земле. Итак, с пользою придумана смерть плоти, не к совершенной погибели приводящее животное (живое существо. — *А. С.*), но скорее к обновлению и, так сказать, к будущей переделке соблюдающая его, как бы разбитый сосуд» (*Свт. Кирилл Александрийский.* Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисеева. I, 4 // Творения святителя Кирилла, Архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 13–14). В схожем духе высказывается и В.Н. Лосский: «Его (Бога. — *А. С.*) наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама его смертность пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви» (*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 253).

различные моменты их, углубляя и обогащая данное понимание все новыми и новыми чертами. И стремясь как бы в капле воды постигнуть суть всей водной стихии, можно обратиться к творчеству преп. Максима Исповедника и, в частности, к одному из «вопросов» его фундаментального труда «Вопросоответы к Фалассию», где тема смерти обретает весьма своеобразное звучание, вписываясь, естественно, в общий контекст святоотеческой сотериологии. А так как эта сотериология обычно предполагает перспективу трех главных этапов Домостроительства спасения: 1) состояние человека до грехопадения, 2) бытие его в падшем состоянии и 3) преображение человеческого естества Господом и становление нового по Христу человека, то именно в такой перспективе целесообразно рассмотреть рассуждения преп. Максима о смерти в указанном 61-м «вопросе»[1]. Сразу бы хотелось отметить, что все рассуждения преподобного отца здесь определяются сопряжением двух противоположных понятий — «наслаждение» (ἡδονή) и «мука» (ὀδύνη), диалектическая взаимосвязь которых и проясняет многие аспекты проблемы смерти[2].

1. Идеальное бытие человека до грехопадения

Как отмечают исследователи творчества преп. Максима, этому идеальному бытию преп. Максим уделяет

[1] Текст его берется по «Патрологии» Миня: PG. T. 90. Col. 625–646.

[2] Как это констатирует Х. Шёнборн, данная пара понятий играет весьма заметную роль преимущественно в «Вопросоответах к Фалассию», сравнительно редко встречаясь в других творениях преп. Максима. См.: *Shönborn Ch.* Plaisir et douler dans l'analyse de S. Maxime d'après les *Quaestiones ad Thalassium* // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980 / Ed. par F. Heinzer et Chr. Schönborn. Fribourg, 1982. P. 273.

сравнительно мало места в своих творениях[1]. Тем не менее, собирая его разрозненные мысли по этому вопросу, С.Л. Епифанович суммирует их так: «Первому человеку было все дано, что могло облегчить его задачу объединения всего в Боге. Он не имел нынешнего грубого и тленного (животного) состава тела, ибо элементы его тела еще не были подвержены противоборству, этому источнику разложения, тления, страдания. Состав тела его был легким и нетленным, и человек мог не обременять себя заботой о поддержании его чувственным питанием. Человек не был также подчинен закону скотского рождения от семени: в первоначальное намерение Божие и не входило размножение человека путем брака, и если человек и создан был как мужчина и женщина, то лишь по предведению падения. Не увлекаемый бременем тела и плотской жизни, человек имел все силы для жизни духа. Задатки добра естественно влекли его на путь добродетели, и чистый от страстей дух не нуждался для этого ни в каких тяжелых подвигах. Ум его без труда созерцал сущность вещей и достигал духовного ведения. В него, наконец, вложена была любовь к Богу, естественное влечение к Нему, которое нуждалось только в движении, в осуществлении, чтобы человек мог из рая земного взойти в рай мысленный (2 Кор. 12, 2), в непосредственное

[1] Можно заметить, что этому факту дается не всегда верное толкование. Так, Х. Урс фон Бальтазар по данному поводу говорит: «Земной рай интересует преподобного Максима лишь как исходный пункт мирового движения, как место грехопадения. И здесь его взгляд следует исключительно за смысловым направлением становления: он надеется обрести утраченное первоначальное состояние исходя только из конечной цели, а не из ретроспективы» (*Урс фон Бальтазар Х.* Вселенская Литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. 1998. № 2 (16). С. 118). Подобное утверждение следует откорректировать: *ретроспектива*, то есть рассмотрение нынешнего, падшего, состояния человека в контексте сравнения его с состоянием райским, является важным ключевым моментом миросозерцания преп. Максима, но она определяет это миросозерцание не столько *явно*, сколько *подспудно*.

общение с Богом в экстазе (обожение)»[1]. В 61-м «вопросе» есть намек на то, что в райском состоянии отсутствовал тот способ скотского размножения, который обычен для падшего состояния: здесь говорится, что праотец Адам, преступив Божию заповедь, положил начало иному рождению (*ἄλλην ἀρχὴν γενέσεως*). Другими словами, явно предполагается, что по Божиему замыслу размножение людей (если оно состоялось бы) должно было осуществляться неким иным способом. Подобное предположение частично объясняется одним высказыванием преподобного в «Амбигвах» (другом его монументальном произведении) относительно того, что до грехопадения тело человека отличалось от нынешнего своим «смешением» (*κράσεως*)[2], то есть способом соединения материальных элементов или структурой, а такое «смешение» вряд ли предполагало наличие нынешних грубых органов размножения.

Для понимания райского состояния человека весьма важно самое начало 61-го «вопроса», где говорится: «Бог, создав естество человеков, не создал вместе с ним ни чувственного наслаждения, ни чувственной муки (*κατὰ τὴν αἴσθησιν οὔτε ἡδονὴν οὔτε ὀδύνην*), но Он устроил в уме этого естества некую силу для [духовного] наслаждения (*δύναμίν τινα κατὰ νοῦν αὐτῇ πρὸς ἡδονήν*), благодаря которой человек мог бы неизреченным образом [постоянно] изведывать сладость Его (*букв.:* вкушать Его — *ἀπολαύειν αὐτοῦ*). Эту силу, то есть соответствующее естеству ума устремление к Богу (*τὴν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ πρὸς τὸν θεὸν ἔφεσιν*), первый человек, как только он был создан (или: "одновременно с приведением в бытие" — *ἅμα τῷ γενέσθαι*), отдал чувству (*τῇ αἰσθήσει*)». В этой фразе прежде всего обращают на себя внимание последние слова, которые предполагают, что период райского

[1] *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 75–76.

[2] PG. T. 91. Col. 1352–1353.

состояния человека продолжался весьма краткое время[1]. Как это верно отмечает Ж.-К. Ларше, *ἅμα* здесь нельзя понимать в смысле полной одновременности творения человека и его грехопадения, но лишь в качестве указания на очень непродолжительный срок пребывания первых людей в раю; само это пребывание, тем не менее, отнюдь не было призрачным, но вполне реальным[2]. Далее, по мысли преп. Максима, сама способность наслаждения была заложена в человеке Богом, но эта способность должна была реализоваться, по замыслу Божиему, только как бы «в восходящей вертикали», то есть в устремленности к Богу и к горнему миру, но отнюдь не «в нисходящей вертикали» и не «в горизонтали», то есть не в тяготении к чувственному, не в суетном любопытстве относительно окружающего человека мира и не в бесплодном самоанализе[3]. По словам самого преподобного отца в «Амбигвах», первый человек не должен был вообще «развлекаться» («раздергиваться») ничем из того, что *под* ним, или что *окрест* него, или что в нем; для своего совершенства он нуждался лишь в движении к Тому, Кто *над* ним, то есть к Богу[4]. Однако это свое

[1] Это, кстати сказать, может быть одной из причин того, что данному состоянию преп. Максим уделяет мало места в своих творениях, — краткость времени не предполагает большого материала для размышления: человек там ни в чем не мог особенно проявить себя.

[2] *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 179–180; *Idem.* Saint Maxime le Confesseur. Paris, 2003. P. 149–150.

[3] Ср. учение св. Григория Нисского, согласно которому *«жить в раю* значит не иное что, как жить беспечально и ни в чем не иметь нужды; *возделывать рай* значит силою чистой проникать в самое существо добра; *наслаждаться плодами райских древ* значит наслаждаться чистым ведением, нетленною жизнью и всеми вообще благами, какие принадлежали некогда неиспорченной природе человека» (*Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000. С. 390).

[4] *Преп. Максим Исповедник.* Амбигвы к Иоанну. 115 (PG. T. 91. Col. 1353) // *Преподобный Максим Исповедник.* О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория. М., 2006. С. 321.

назначение первый человек не исполнил, и в результате произошла страшная по своим последствиям (и одновременно спасительная) драма грехопадения.

2. Грехопадение Адама и падшее состояние человека

Преп. Максим Исповедник, естественно, отчетливо осознает роль диавола в грехопадении и в рассматриваемом «вопросе» замечает, что оно «было подстроено семенем греха (*τῷ σπορεῖ τῆς ἁμαρτίας*) и отцом зла — лукавым диаволом, который вследствие гордыни (*ἐξ ὑπερηφανίας*) лишил себя пребывания в Божественной славе, а из-за зависти к нам и Богу изгнал Адама из рая, чтобы уничтожить дела Божии и расторгнуть то, что было образовано для бытия»[1]. Однако основной акцент преподобный ставит на свободной воле или свободном произволении самого человека. В 42-м «вопросе» он достаточно четко высказывается на сей счет: «Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления. Тогда возник грех, первый и достойный порицания, то есть отпадение произволения от блага ко злу; через первый [грех возник] и второй — не могущее вызвать порицания изменение естества из нетления в тление. Ибо два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления Божественной заповеди: один — достойный порицания, а второй, имевший своей причиной первый, — не могущий вызвать порицания;

[1] Ср. также его высказывания о диаволе, «изначала прельстившем человека», и о «тиранической власти лукавого, обманом подчинившего нас» (*Преп. Максим Исповедник.* Слово о подвижнической жизни. 10; Толкование на Господню молитву. Пролог // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 79, 188).

первый — от произволения, добровольно отказавшегося от блага, а второй от естества, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия»[1]. В 61-м «вопросе» преп. Максим, в развитие этой мысли, описывает драму грехопадения следующим образом: передав свою способность («силу») наслаждения чувству, человек посредством этого чувства начал первое движение к чувственным вещам (*πρὸς τὰ αἰσθητὰ*), в результате которого возникло «наслаждение, приводимое в действие вопреки естеству» (*παρὰ φύσιν ἐνεργουμένην τὴν ἡδονήν*). В противоположность такому противоестественному наслаждению в естество человеческое внедрена была Богом другая сила — мука, являющаяся как бы неким «карателем» (*ὥσπερ τινὰ τιμωρὸν*); впрочем, учитывая наличие иного смысла понятия *τιμωρός*, можно подразумевать в муке и «заступника, защитника, хранителя». В соответствии с мукой Бог «укоренил в природе тела закон смерти, ставя пределы безумному устремлению ума (*τῆς τοῦ νοῦ μανίας*), которое вопреки естеству движется к чувственным [вещам]». Если чувственное наслаждение противоречит смыслу человеческого естества (*τῇ φύσει παράλογον ἡδονὴν*), то мука стала тем, что соответствует этому смыслу (*κατὰ λόγον ὀδύνη*), ибо она (и следующая за мукой смерть) уничтожает противоестественное наслаждение. Рождение от такого наслаждения, на которое после грехопадения были обречены все потомки Адама и которое произошло от Адама, стало тиранически властвовать над человечеством и доставлять пищу (*βορὰν*) смерти. Таким образом, согласно преп. Максиму, в муке и смерти, в отличие от чувственного наслаждения, содержится глубинный смысл, ибо они препятствуют бесконечному расширению греха, которое может абсолютно уничтожить сам принцип («логос») человеческой природы,

[1] *Преп. Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. 42 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. М., 1994. С. 110.

созданной Богом[1]. Поэтому они являются несомненным благодеянием для падшего человечества.

В этой связи преп. Максим, наряду с понятием *ὀδύνη*, вводит и термин *πόνος*, имеющий достаточно богатую гамму смысловых значений, помимо «труда, работы, усилия, дела, занятия» обозначая еще «тяготу, заботу, страдание, мучение», причем все эти значения часто находятся в тесной взаимосвязи. Используя этот термин (который мы в конкретном случае переводим как «утруждение»), преп. Максим говорит: «После преступления [заповеди] естественному рождению всех людей предшествует наслаждение, и не было ни одного человека, который по природе был свободен от этого страстного рождения (*ἐμπαθοῦς γενέσεως*). И как то необходимо, все [люди] естественным образом платят [за это наслаждение] утруждениями (*τοὺς πόνους*), а вслед за ними следует смерть». Чувственное наслаждение преподобный называет «неправеднейшим (самым несправедливым) наслаждением» (*τῆς ἀδικωτάτης ἡδονῆς*), а утруждения и смерть — «справедливейшими» (*δικαιοτάτων πόνων, δικαιοτάτου θανάτου*). Относительно смерти он замечает: «Она была необходима для уничтожения неправеднейшего наслаждения и [возникших] вследствие

[1] Ср. на сей счет верное замечание отца Иоанна Мейендорфа: «Первозданная человеческая природа не была сотворена ни для наслаждения, ни для страдания посредством чувств. Она испытывала блаженство, только восходя умом к Богу. Когда же человек обратился к чувственным удовольствиям (*ἡδονή*), он неизбежно стал причастным страданию (*ὀδύνη*), предполагающему смерть. Сама Божественная Природа предусмотрела это справедливое средство, чтобы дух человека понял свое безумие: поиск чувственных удовольствий влечет за собой разрушение человеческой природы. То, что противно естеству, не способно существовать, и смерть полагает ему предел; для поврежденной природы страдание есть предостережение от соблазна считать чувственные удовольствия естественным для человека, смерть же есть освобождение и милость» (*Иоанн Мейендорф, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 158).

него справедливейших утруждений, которыми растерзывался страдающий человек, берущий начало своего рождения сообразно наслаждению в тлении и завершающий свою жизнь также в тлении через смерть».

Таким образом, смерть прерывает бессмысленный «бег в никуда» падшего человека, то есть его погоню за все новыми и новыми наслаждениями. В логической причинной связи двух крайних пределов земного бытия людей «*наслаждение — смерть*» средними звеньями являются *мука* и *утруждение* (*труд, боль, скорбь*), служащие естественными препятствиями (в конечном счете непреодолимыми) на этом ристалище безумия[1]. Кроме того, в эту логическую связь входит и *грех*, непосредственно увязываемый преп. Максимом с чувственным наслаждением[2]. Ибо, по его словам, грех посредством наслаждения «вонзил себя в самое основание естества» (*τῷ πυθμένι τῆς φύσεως*) Адама и «осудил на смерть всю природу, гоня, через человека, естество произведенных на свет к исчезновению в смерти»[3]. Эту мысль преподобного отца, наверное, можно понимать в том смысле, что преступление заповеди первым человеком имело вселенское значение, ибо повлекло не только его личную смерть и смерть его потомков, но и смерть всякой твари, которая, как можно

[1] Интересна в этом плане мысль Златоустого отца, который по поводу *труда* (*утруждения*) замечает: Бог «еще наложил на человека подвиги и труды; потому что ничто так не малоспособно пользоваться покоем, как человеческая природа. Если уже и теперь, когда на нас лежат такие труды, мы грешим непрестанно, то на что не дерзнули бы, если бы Бог оставил нас при удовольствиях еще и в бездействии?» (*Свт. Иоанн Златоуст.* К Стагирию. Слово 1 // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. I, кн. 1. М., 1991. С. 170).

[2] См.: *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et Occedent. Paris, 1998. P. 83–86; рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 113–114.

[3] *Преп. Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. 61.

предполагать, через человека должна стать причастной бессмертию (вероятно, в доступной для каждой твари степени)[1]. Невыполнение человеком своего назначения было несомненным бедствием для всего мира, а возникшая в результате смерть являлась, конечно, *наказанием*. Причем, как следует подчеркнуть, не Бог наказывает, но *сам* человек наказывает себя. Или, как говорит сам преп. Максим: «Через преслушание Адама был установлен закон рождения, соответственно наслаждению (*τὸν καθ' ἡδονὴν τῆς γενέσεως νόμον*), вследствие которого естество [человеческое] было осуждено на смерть и все [люди], получившие бытие от Адама согласно этому закону рождения от наслаждения, необходимо имели, не желая этого, и сопряженную по силе (*κατὰ δύναμιν* — можно: «в возможности, в потенции») с рождением смерть, на которую было осуждено естество. Это было время осуждения естества по причине греха, поскольку закон рождения соответственно наслаждению владычествовал над природой [человеческой]»[2]. В результате образовался порочный круг: рождение человека по закону чувственного наслаждения уже необходимо несло в себе потенцию смерти, пройдя неизбежную чреду страданий и мук; тщетно пытаясь избежать этих страданий и смерти, человек пытался обрести ложное утешение всё в том же чувственном наслаждении. Или, по словам самого преподобного, «желая избежать тяжкого ощущения муки, мы ищем убежища в наслаждении, пытаясь утешить естество, подавляемое

[1] Человек, будучи изначала по замыслу Божиему микрокосмом, должен был стать посредником между Богом и тварным миром, приведя множественность его к единству с Творцом. См.: *Thunberg L.* Man and the Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor. N. Y., 1985. P. 80. Подобное приведение твари к единству с Богом предполагает ее причастие некоторым Божественным свойствам, в том числе и бессмертию.

[2] Там же.

насилием муки»[1]. Прорвать этот порочный круг и вырваться из него сам человек был не в силах — это возможно было только Богу.

3. Попрание смерти воплотившимся Богом Словом и становление нового по Христу человека

Итак, после грехопадения образовался некий «псевдоестественный» порядок вещей в пределах двух крайних точек земного бытия всего человечества, то есть *«рождения — смерти»*. Должно было произойти нечто сверхъестественное и ошеломляющее, чтобы уничтожить такой порядок. Таким сверхъестественным и величайшим событием вселенского бытия стало Вочеловечение Бога Слова (рождению Которого не предшествовало

[1] *Преп. Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. 61. А в 21-м вопросоответе преп. Максим говорит об этом так: «Через преступление [Адама] вошел в естество человеческое грех, а через грех — страстность по рождению. А так как вместе с этой страстностью рождения процветало через грех и первое преступление, то для естества [человеческого], неразрывно связанного по своей воле лукавыми узами, не было надежды на спасение. Ибо чем более оно усердствовало в укреплении себя через рождение, тем более оно связывало себя законом греха, обладая действенным преступлением вследствие страстности. Ведь содержа в самой страстности, по причине естественно-принудительных обстоятельств, умножение греха, оно в силу [гнездящегося] в страстности родового греха подвергалось воздействиям всех небесных сил, начал и властей, [проявляющимся] через неестественные страсти и сокрытым в естественных страстях; посредством них действовала всякая лукавая сила, по страстности естества побуждая волю через естественные страсти [обратиться] к тлению неестественных страстей» (*Преп. Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. 25 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. С. 71–72).

чувственное наслаждение), а также Крестная смерть Его[1]. Последнее событие преп. Максим называет «несправедливейшим утруждением и несправедливейшей смертью» (*πόνος καὶ θάνατος ἀδικώτατος*); их *несправедливость* состояла в том, что они не являлись следствием («преемником» — *διάδοχον*) страстной жизни; кроме того, они являлись еще и *беспричинными*, ибо им не предшествовало чувственное наслаждение. На сей счет преп. Максим высказывается, что Бог Слово, вочеловечившись, «добровольно и по человеколюбию [Своему] принял муку, являющуюся следствием наслаждения и концом естества. И это для того, чтобы, несправедливо страдая, Он мог бы истребить [происшедшее] из неправедного наслаждения начало рождения, тиранически владычествующее над естеством. Смерть Господа не была для этого начала как бы выплачиваемым [ему] за наслаждение долгом, подобно смерти других людей, но, наоборот, она стала [оружием], направленным против него (*κατ' αὐτῆς προβεβλημένον*). И через [Свою] смерть [Господь] уничтожил справедливый конец естества, не имея того [наслаждения], благодаря которому [смерть] вошла [в мир]». Ту же самую мысль преп. Максим выражает несколько по-иному: Бог Слово «явил беспристрастность ("равенство", "справедливость") [Своей] правды в величии нисхождения (*τὴν ἰσότητα δὲ τῆς δικαιοσύνης ἐν τῷ μεγέθει τῆς συγκαταβάσεως ἔδειξεν*)[2], добро-

[1] Можно отметить, что в миросозерцании преп. Максима, как и в богословии подавляющего большинства святых отцов, Вифлеем и Голгофа были столь неразрывно сопряжены, что он никогда не мыслил одно вне другого, как и прочие отцы Церкви. В этой связи не совсем корректным представляется утверждение священномученика Илариона, что «богословская мысль Древней Церкви благоговейно ходила не столько около Голгофы, сколько около Вифлеема» (*Иларион (Троицкий), архиеп.* Церковь как союз любви. М., 1998. С. 420).

[2] Термин *συγκατάβασις* («нисхождение») в святоотеческой лексике нередко обозначал Боговоплощение. См.: «По благоволению Бога и Отца, Единородный Сын, и Слово Божие, и Бог, *сый в лоне*

вольно облачившись в осужденное на страдание [наше] естество и само это осуждение сделав оружием (*ὅπλον*) для уничтожения греха, а вслед за ним и смерти»[1]. Следовательно, в Воплощении Бога Слова и в Крестной смерти Господа происходит разрыв порочного круга *рождения — смерти*, в котором вынуждена вращаться падшая человеческая природа. Относительная противоположность *смерти-наказания* и *смерти-благодеяния*, так же как и связанная с этой противоположностью дурная бесконечность *наслаждения — муки*, перестают как бы существовать, ибо бытие человечества переходит в совсем иную «онтологическую плоскость».

Об этих новых перспективах, открывшихся для человеческой природы, преп. Максим высказывается так: Господь «явил мощь [Своей] преизбыточествующей Силы, осуществив для естества [человеческого] рождение [в вечную жизнь], ставшее непреложным [и недоступным] для противоположностей, от которых Он Сам претерпел»[2]. Он «восстановил (*ἀπεκατέστησε*) естество [человеческое], даровав ему бесстрастие посредством [Своих] страданий, отдохновение (*τὴν ἄνεσιν*) — посредством [Своих] утруждений и жизнь вечную — посредством смерти [Своей]. Своими лишениями по плоти Он возобновил [изначальные] владения [нашего] естества (*τὰς ἕξεις ἀνακαινίσας* — или "свойства естества"), а Своим Воплощением даровал этому естеству сверхъестественную благодать — обожение (*τὴν ὑπὲρ φύσιν*

Бога и Отца, единосущный с Отцом и Святым Духом... — наклонив небеса, нисходит, то есть неуничижимую Свою высоту неуничиженно уничижив, нисходит к Своим рабам нисхождением неизреченным и непостижимым (ибо нисхождение обозначает именно это)» (*Преп. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение Православной веры. III, 1 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 235).

[1] *Преп. Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. 61.

[2] Так мы понимаем фразу *τὴν δὲ τῆς ὑπερβαλλούσης δυνάμεως ἰσχὺν δήλην κατέστησεν, τῶν οἷς αὐτὸς ἔπασχεν ἐναντίων ὑποστήσας τῇ φύσει τὴν γένεσιν ἄτρεπτον.*

χάριν δωρησάμενος τῇ φύσει, τὴν θέωσιν)»[1]. В этом небольшом рассуждении преподобного отца содержится важнейшая для православной сотериологии мысль: человеческое естество, преображенное Спасителем, не является *простым возвращением* к естеству первозданного Адама. Само собою разумеется, что Господь *восстановил* то, что принадлежало этому естеству изначала, но кроме того, Он еще даровал ему то, что превосходит природу человеческую, — обожение[2].

Кроме того, преп. Максим говорит еще следующее: «Господь, ставший Человеком, создал для естества [человеческого] другое начало второго рождения (*ἄλλην ἀρχὴν δευτέρας γενέσεως*) от Духа Святого, восприняв справедливейшую смерть Адама через утруждение, которая в Нем стала, разумеется, несправедливейшей, поскольку началом Его собственного рождения [по человечеству] не являлось неправеднейшее наслаждение, [возникшее] вследствие преслушания праотца [нашего]. Господь уничтожил обе крайности (*ἀμφοτέρων τῶν ἄκρων*): я имею в виду — начало и конец человеческого рождения (*γενέσεως* — бытия; подразумевается, естественно, *греховное* рождение или бытие), которые первоначально не существовали от Бога. И всех духовно возрожденных Им Он соделал свободными от лежащей на них вины, ведь они, будучи от Адама, не обладают наслаждением рождения, [происходящим] от него, но обладают одной только мукой, [возникшей] вследствие Адама, которая действует в них не как долг за грех (*οὐ κατὰ χρέος ὑπὲρ ἁμαρτίας*), но по Домостроительству и вследствие естественно случившегося с ними

[1] *Преп. Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. 61.

[2] В «Амбигвах» преп. Максим порой делает акцент на той мысли, что естество человеческое не может быть обожено, если предварительно оно не будет восстановлено в своем изначальном состоянии. См. предисловие к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur.* Ambigua / Introduction par J.-C. Larchet. Avan-propos, traduction et notes par E. Ponsoye. Commentaires par le pere D. Staniloae. Paris, 1994. P. 59.

состояния против греха, [то есть обладают одной только] смертью (*ἀλλὰ κατ᾽ οἰκονομίαν, διὰ τὴν κατὰ φύσιν περίστασιν κατὰ τῆς ἁμαρτίας, τὸν θάνατον*). Той смертью, которая не имеет уже своей матерью наслаждение, породившее ее, и которой присуще быть карателем наслаждения; [эта смерть] становится со всей очевидностью отцом вечной жизни[1]. Ибо подобно тому, как жизнь Адама соответственно наслаждению стала матерью смерти и тления, так и смерть Господа ради Адама, будучи свободной от наслаждения, стала родителем вечной жизни»[2]. Стало быть, крайние пределы бытия падшего человечества, то есть рождение от семени мужского через наслаждение и смерть через муку, которые замыкают существование каждого человека в порочный круг безысходности, уничтожены в принципе Воплощением Бога Слова и Крестной смертью Богочеловека[3]. Отсюда и смерть обретает иной смысл: она становится началом вечной жизни. Вместе с тем и сама земная жизнь человечества наполняется новым смыслом. Эту мысль преп. Максим считает нужным развить более пространно.

По его словам, Господь «ниспроверг обыкновение смерти (*τὴν χρῆσιν τοῦ θανάτου*)[4], совершив осуждение греха,

---

[1] Следует заметить, что слово «смерть» (*ὁ θάνατος*) в греческом языке — мужского рода.

[2] *Преп. Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. 61.

[3] Ср.: «Господь принял на Кресте действие смерти и при этом сохранил Свое тело от тления. Ради Крестной смерти Его род человеческий воспринял первую жизнь, объял бессмертие. Смерть потерпела тогда умерщвление, тление упразднилось, сила диавола умертвилась. Опочивший сном смерти на Крестном Древе успокоил утвержденных прегрешениями, оживил их, обессмертил их существо и мертвым источил бессмертную жизнь. Смертию за всех людей Он привел всех к нетлению» (*Вениамин (Милов), еп.* Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977. С. 36).

[4] *Букв.*: использование, употребление смерти. По нашему мнению, данное выражение предполагает, что после грехопадения смерть «сделалась свойством нашей природы» (*Василиадис Н.* Указ. соч. С. 77).

но не осуждение природы. И по обращении вспять смерти наступило время для начала приговора, чтобы [окончательно] осудить грех». Иначе говоря, Крест Господень рассек и по вертикали, и по горизонтали порочный круг бытия падшего человечества. Поэтому смерть стала наказанием только греха, а не наказанием естества. Ведь Господь, «став Человеком, не воспринял предшествовавшего Его рождению по плоти неправедного наслаждения, вследствие которого над природой [человеческой] был вынесен справедливый приговор в виде смерти, но, добровольно восприняв в страстное [начало Своей человеческой] природы смерть, Он, разумеется, претерпел [ее], однако обратил вспять обыкновение смерти, которое было в Нем, как это совершенно очевидно, не осуждением естества, а осуждением греха. Ведь в Том, Кто родился не от наслаждения, смерть не могла быть осуждением естества, но [она могла быть только] уничтожением греха прародителя, благодаря которому страх смерти владычествовал над природой [человеческой]»[1]. Таким образом, разрыв теснейшей связи между рождением и наслаждением в непорочном зачатии Христа и в Его Рождестве имел следствием столь же полный разрыв между смертью и осуждением человеческого естества. Отсюда темный ужас осужденного на смерть преступника, который довлел над человечеством до Рождества Христова, сменился надеждой и радостным упованием.

Отсюда контраст между Адамом и Христом особенно подчеркивается преп. Максимом, который, как и во многих других случаях, следует лучшим святоотеческим традициям, углубляя и развивая их[2]. Согласно ему, «в Адаме

[1] *Преп. Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. 61.

[2] Этот контраст по-разному оттенялся и акцентировался святыми отцами. Например, св. Кирилл Александрийский, изъясняя «причину, по которой Спаситель в Божественных Писаниях называется вторым

смерть стала осуждением естества, поскольку имела началом своим чувственное наслаждение, а во Христе она стала осуждением греха, ибо Он явил рождение, чистое от этого наслаждения. Ибо первый, страдая вследствие греха, во осуждение естества справедливо претерпел смерть; Христос же, не страдая вследствие греха, а скорее даруя, по Домостроительству, благодать естеству [человеческому], добровольно во осуждение греха воспринял [возникшую] вследствие [этого] греха смерть для того,

---

Адамом», говорит: «В том первом род человеческий произошел из небытия к бытию и, происшедши, подвергся тлению, ибо оскорбил закон Божий. Во втором же, то есть Христе, снова восходит к началу, преобразуемый к обновлению жизни и к возвращению нетления, ибо *кто во Христе — новая тварь*, как говорит Павел (2 Кор. 5, 17). Итак, нам дан обновляющий Дух, то есть Святой, Виновник вечной жизни после прославления Христова, то есть после Воскресения, когда, расторгнув узы смерти и явив Себя победителем всякого тления, ожил опять, имея в Себе природу (человеческую), поскольку был человеком и одним из нас» (*Свт. Кирилл Александрийский.* Толкование на Евангелие от Иоанна. V, 2 // Творения святителя Кирилла, Архиепископа Александрийского. Кн. 3. М., 2002. С. 158). Для преп. Макария этот контраст еще более резок: он считает, что «христиане принадлежат иному веку, суть сыны Адама Небесного, новое рождение, чада Духа Святого, светоносные братья Христовы, подобные Отцу своему духовному и светоносному Адаму; из того они града, из того рода, той причастны силы; не сему принадлежат миру, но миру иному». В другом месте этот святой отец говорит: «После того как Адам преступил заповедь, ниспал из прежней славы и подчинился духу мира и покрывало тьмы снизошло на душу его, от него и до последнего Адама — Господа не видел человек истинного Небесного Отца, благосердой и доброй матери — благодати Духа, сладчайшего и вожделенного брата — Господа, друзей и искренних своих — святых Ангелов, с которыми некогда радостно ликовал и праздновал. И не только до последнего Адама, даже и ныне для кого не воссияло *Солнце Правды* (Мал. 4, 2) — Христос, у кого не отверзлись душевные очи, просвещенные истинным светом, все те покрыты тою же тьмою греха, имеют в себе то же действие сластолюбия, подлежат тому же наказанию, и нет у них очей, которыми бы могли видеть Отца» (*Преп. Макарий Великий.* Духовные беседы (тип II). 16, 8; 28, 4 // Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002. С. 351, 405–406).

чтобы ее уничтожить». Поэтому в Господе получают новое бытие «все те, которые по собственной воле (*κατὰ θέλησιν*) возрождаются Христом (*ἀπὸ Χριστοῦ*) в Духе через баню пакибытия». Важно подчеркивание значение воли в деле такого возрождения человека, которое вообще характерно для преп. Максима[1]: как Господь добровольно принял смерть во осуждение греха, так и новый по Христу человек добровольно принимает спасение, дарованное Христом. Вследствие чего христиане, как говорит преподобный, «через благодать отстраняют от себя первое рождение Адамово соответственно наслаждению и сохраняют через закон евангельских заповедей благодать безгрешного состояния (*χάριν τῆς ἀναμαρτησίας*), [даруемую] в [Таинстве] Крещения, соблюдая также неумаляемой и незапятнанной силу таинственного усыновления в Духе (*τῆς ἐν πνεύματι μυστικῆς υἱοθεσίας τὴν δύναμιν*)». В общем, в этих словах преподобного отца повторяются, как кажется, общеизвестные христианские истины о смысле Таинства Крещения[2], но весьма важно подчеркивание им

[1] С.Л. Епифанович, суммируя его высказывания на сей счет, замечает: «Свободная воля... составляет необходимое условие в деле спасения: спасение всегда совершается по воле, а не по принуждению» (*Епифанович С.Л.* Указ. соч. С. 95).

[2] Ср., например, у св. Кирилла Иерусалимского высказывание о Крещении: «Оно есть пленных искупление, грехов отпущение, смерть греха, возрождение души, одежда светлая, святая, нерушимая печать, колесница на небо, утешение райское, царствия ходатайство, дар усыновления». Еще он говорит: «С грехами нисходишь ты на воду: но Благодатное призывание, запечатлевшее душу твою, уже не попустит быть тебе поглощенну страшным драконом. Нисшедши мертвым грехами, восходишь оживотворенным правдою. Ибо ежели ты сделался сообразным *подобию смерти* (Рим. 6, 5) Спасителя, то удостоишься и воскресения. Поелику, как Иисус, восприяв на Себя грехи вселенной, умер, дабы, умертвивши грех, воскресить тебя правдою, так и ты, нисшедши на воду и некоторым образом погребшись в оной, подобно как Он во гробе каменном, восстаешь паки, дабы ходить *во обновлении жизни* (Рим. 6, 4)» (*Свт. Кирилл Иерусалимский.*

значения соблюдения благодати, даруемой в Крещении: высказывания преп. Максима предполагают, что в принципе каждый христиан должен вести строгую целомудренную и аскетическую жизнь, которая только и позволяет быть ему подлинным учеником Христовым.

Как говорит преподобный далее, возрожденные баней пакибытия имеют в себе, естественно, «обыкновение смерти, которое действует для осуждения греха, используя удобное время для [этого] осуждения греха во плоти (*καιρὸν λαβόντες κατακρίνειν ἐν τῇ σαρκὶ τὴν ἁμαρτίαν*): в общем (*γενικῶς*) [это есть] по природе и благодаря благодати, [дарованной] вследствие величия таинства Вочеловечения, само то время, которое [началось] от Воплощения Слова, а в частности (*ἰδικῶς*) — по осуществлению (*κατ᾽ ἐνέργειαν*) и благодаря благодати это то [время], начиная с которого каждый [человек] воспринял через [Таинство] Крещения благодать усыновления». Данную мысль преп. Максима несколько проясняет схолия: «Потому что общее (*γενικὴ*) осуждение закона, вследствие преступления [заповеди] владычествующего над естеством, есть, по его словам, истинное Вочеловечение (*κατ᾽ ἀλήθειαν ἐνανθρώπησις*) Бога, а частное (*ἰδικὴ*) осуждение этого закона есть добровольное (*γνωμικὴ*) по Христу возрождение (*αναγέννησις*) каждого [человека]». В этой мысли преподобного отца важно прежде всего то указание на значение *времени* в деле Домостроительства спасения: течение и круговорот его утрачивает безнадежную цикличность, управляемую фатумом, роком; эта цикличность с момента Вочеловечения Бога Слова как бы «разворачивается» в восходящую к горнему миру спираль, по которой и должен в принципе следовать каждый возрожденный в Таинстве Крещения человек,

---

Поучение предогласительное. 16; Поучение огласительное. 3, 9 // *Святитель Кирилл, Архиепископ Иерусалимский.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 10–11, 38–39).

шествуя путем обожения. Во Христе была обожена человеческая природа *вообще*, но это не означает, что все люди тем самым автоматически спасаются и удостаиваются полноты обожения: обожение человеческой природы остается пока в потенции, которую каждый человек должен добровольно актуализировать с помощью церковных Таинств и *подвигом добрым* (1 Тим. 6, 12) подвизаясь[1].

Поэтому, согласно преп. Максиму, получивший благодать усыновления в Таинстве Крещения мужественно переносит «обыкновение смерти», приносящее многие страдания. Осуществляя заповеди Божии, он «ввергается в смерть не как в нечто должное вследствие греха и из-за него, но он принимает обыкновение смерти для осуждения самого греха, [а поэтому] смерть таинственным образом посылает (или "пересылает" — *μυστικῶς παραπέμπουσαν*) его в божественную и нескончаемую жизнь. Святые, мужественно свершив свое жизненное поприще во многих страданиях ради Истины и Правды, в самих себе освобождают естество [человеческое] от осуждения смерти, [возникшей] вследствие греха, и оружие смерти, [предназначенное] для уничтожения [этого] естества, они, подобно

[1] См.: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 375. Ср. учение св. Григория Паламы: «Соединение человека с новым корнем во Христе не обусловлено естественными причинами, в отличие от связи со старым корнем в Адаме. Со старым корнем связывает человека его происхождение от Адама, а соединение с новым корнем осуществляется свободным личным участием в возрождении во Христе. Таким образом, "естественная" точка зрения на обожение, которой придерживался Григорий Палама наряду с другими отцами Церкви, предполагает не механическое изменение человеческой природы, но онтологическое возрождение ее в Ипостаси Воплощенного Слова, доступное каждому человеку, лично и свободно участвующему в жизни Христа» (*Мандзаридис Г.* Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 24–25).

Родоначальнику их собственного спасения, используют для уничтожения греха. Ибо если грех имел смерть в тех, которые подобно Адаму подвергались ей, как оружие для уничтожения естества, то тем более естество будет иметь смерть в тех, которые через веру осуществляют Правду во Христе, как оружие для уничтожения греха». Стало быть, *Нисхождение* Бога сделало возможным *восхождение* человека. Альфой и Омегой Домостроительства спасения, несомненно, является Сам Бог, человеколюбием и благодатью Которого устрояется это Домостроительство[1], но осуществляется оно также и собственными усилиями человека. Естественно, что далеко не все люди желают прилагать подобное усилие и следовать тесным и узким путем, а потому значительная часть человечества пребывает еще в состоянии ветхого Адама. Участь этой части печальна, ибо «всякий, кто не причаствует (*μὴ μεθέξων*) каким-либо образом и по мере силы [своей] благобытию (*τοῦ εὖ εἶναι*), будет подобен члену тела, совершенно лишенному жизненной энергии, которая в душе». Ибо только причастие (предполагающее синергию) Господу нашему Иисусу Христу, а через него и всей Животворящей Троице дарует человеку подлинную жизнь, а без этого причастия его земное существование становится мертвенным и логично завершается безысходностью безблагодатной смерти.

[1] В 22-м вопросоответе преп. Максим говорит: «Если Сам Он [Бог] достиг пределов в таинственном осуществлении Вочеловечения, всячески, за исключением одного только греха, уподобившись нам и снизойдя *в преисподние места земли* (Еф. 4, 9), куда человека толкнула тирания греха, то, конечно, и в таинственном осуществлении обожения человека Он достигнет конца, когда всячески, за исключением только, разумеется, тождества с Собою по сущности, уподобит Себе человека и возведет его превыше всех небес, куда пребывающее там естеством величие благодати и призывает, по беспредельной благости Своей, лежащего долу человека» (*Преп. Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. 22 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. С. 63).

Итак, преп. Максим Исповедник, опираясь на Священное Писание и предшествующее святоотеческое Предание, довольно ясно изложил в рассматриваемом «вопросе» свои воззрения на смерть. Она является для него совсем не естественным фактом человеческого бытия, ибо искажает *смысл* и как бы *умную структуру* (λόγος) этого бытия, хотя отнюдь не уничтожает данной. Искажение λόγος'а естества человеческого в смерти, связанное с плотским наслаждением, превратило саму смерть в *наказание*, но сохранение λόγος'а, даже в его искаженном виде, то есть в падшем состоянии человека, делало смерть одновременно и *благодеянием*, ибо смерть неразрывно связана с муками и страданиями, а они прежде всего и препятствуют окончательному уничтожению λόγος'а богозданной природы человека. Добровольное Нисхождение, то есть Воплощение, Бога Слова целиком и полностью изменило это печальное положение человечества. Поскольку смерть является логическим следствием внедрения в человеческое бытие плотского наслаждения, а соответственно *ненормального*, скотского зачатия и рождения человека, то Рождество Христа не от семени мужского и от Девы прервало такую логическую связь. Добровольное же принятие Им муки на Кресте изменило смысл смерти, ибо она стала отныне не наказанием *естества*, а наказанием и осуждением *греха*. Само собою напрашивается предположение, что, по мнению преп. Максима, Крестная смерть Господа *в принципе* соделала физическую смерть каждого человека *одним только благодеянием*. Однако она становится таким благодеянием только *в возможности*, реализация которой зависит от выбора, свободной воли и усилий человека, которые немыслимы, естественно, вне Церкви, ее Таинств и благодатных даров. В то же время, если эта возможность не осуществляется, то она становится еще худшим наказанием, чем она была до Рождества Христова. И опять же, как и при грехопадении первого Адама,

не Бог наказывает человека (ибо от Бога исходит одно только добро), но он сам добровольно (хотя и не всегда отдавая себе ясный отчет в этом) карает себя. В таком случае человек, как говорится в «Амбигвах», вместо причастия *благобытию*, а затем и *присноблагобытию* (*τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι*), становится причастником *присноужаснобытия* (*τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι*)[1]; поэтому он делается добычей «ужаснейшего огня» и «червя неусыпающего», подвергающих его бесконечным мукам и постоянному пожиранию (*ἀπεράντως κατεσθίει καὶ βασανίζει διηνεκῶς*)[2]. В результате физическая смерть становится духовно-телесной *вечной* смертью, то есть вечным наказанием, от которого нет избавления.

[1] *Преп. Максим Исповедник.* Амбигвы к Иоанну. 152 (PG. T. 91. Col. 1392) // *Преподобный Максим Исповедник.* О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория. М., 2006. С. 357–359.

[2] См.: Maximi Confessoris Quaestiones et dubia / Edidit J.H. Declerck. Turnhout; Leuven, 1982. P. 76; рус. пер.: *Преп. Максим Исповедник.* Вопросы и затруднения. 99 // *Преп. Максим Исповедник.* Вопросы и затруднения / Перевод и комментарии П.К. Доброцветова. М., 2008. С. 148–150. В данном случае преп. Максим изъясняет высказывание св. Григория Богослова: «Есть еще и сих ужаснейший огонь, который заодно действует с червем неусыпающим, неугасим, но увековечен для злых» (*Свт. Григорий Богослов.* Слово 40, 36 // *Святитель Григорий Богослов.* Творения. Т. 1. М., 2007. С. 480). Важно подчеркнуть, что как преп. Максим, так и св. Григорий Богослов целиком и полностью отрицают еретическое учение об «апокатастасисе».

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ЕГО ЭПОХА В ИЗОБРАЖЕНИИ Х. УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА[1]

Начиная с издания творений преп. Максима Исповедника, осуществленного Р. П.Ф. Комбефи в 1675 году (затем перепечатанного в «Патрологии» Миня), творчество этого великого отца Церкви многоразличным образом исследовалось в западной науке, и до появления первого издания книги Х. Урса фон Бальтазара в 1941 г. (*Urs von Balthasar, Hang.* Kosmische Liturgie Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961) насчитывается более ста монографий и статей, посвященных изучению различных аспектов жизни, церковной деятельности и миросозерцания преп. Максима[2]. Тем не менее можно констатировать, что названная книга, затем значительно переработанная и дополненная при втором издании (1961 г.), представляет собой исключительное явление на фоне всех этих многочисленных работ. Написанная одним из самых выдающихся католических богословов и мыслителей

[1] Публикуется по: Альфа и Омега. 1997. № 3 (14). С. 98–105.

[2] См. аннотированную библиографию в кн.: *Gatti M.* Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una recostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Milano, 1987. P. 136–189.

XX века, обладающим, безусловно, солидной эрудицией в различных областях древнецерковной письменности и святоотеческого богословия, она во многих отношениях стала исходным пунктом всех последующих исследований творчества преподобного. Используя, так сказать, «богословско-феноменологический» метод, Х. Урс фон Бальтазар предпринял попытку представить мировоззрение преп. Максима как целостную и вполне оригинальную систему — одну из самых грандиозных и величественных систем в истории патристики[1]. Следует сказать, что данная попытка в значительной степени увенчалась успехом, хотя, как и всякие попытки подобного рода, она была связана с неизбежной схематизацией и упрощением многих оттенков мыслей и взглядов преподобного.

Однако хотелось бы обратить внимание не просто на факт такой схематизации, а на то, что она осуществлялась как «препарирование» и своего рода «подгонка» богословия преп. Максима под парадигмы западного мышления. Данное обстоятельство явственно ощущается уже в публикуемом ныне переводе «Введения» книги Бальтазара, где широкими (и нередко — сочными и яркими) мазками набрасывается церковно-исторический и богословский фон жизни и деятельности этого святого отца, а также «питательная среда», позволившая сформироваться его миросозерцанию. И сразу же бросается в глаза, что Х. Урс фон Бальтазар, при всей силе мышления своего назаурядного ума, не способен избавиться от обычных западных предрассудков относительно «цезарепапизма», якобы определяющего политическую, общественную и духовную жизнь Византии, а поэтому допускает весьма некорректные суждения типа «церковное мышление, бьющееся в когтях имперского мышления», «политизация

[1] См.: *Löser W.* Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter. Frankfurt am Main, 1976. S. 11, 181–212.

богословия» и т. п.; по контрасту с такой «цезарепапистской» тенденцией, определяющей, по мнению католического исследователя, всю византийскую историю VI–VII веков, оценивается и роль преп. Максима: он «вырвал общие формы греческой христианской традиции из перекошенной пасти политического интегрализма» и «почти непостижимым для греческой души образом стал первым из восточных отцов, последовательность духовного пути которого привела к отказу от цезарепапистского единства священной и мирской власти в Византии и к обретению духовного отечества в папском Риме».

В свое время отец Александр Шмеман по поводу данных предрассудков достаточно точно сказал: «Над византийской Церковью издавна тяготеет обвинение в "цезарепапизме". Западная наука, как римско-католическая, так и внеконфессиональная, категорична в своем утверждении: в Византии Церковь была безоговорочно подчинена василевсу, лишена какой бы то ни было свободы, являлась просто частью государственного "аппарата". И даже если теория, законодательство и знали так называемую "симфонию" — то есть некое теоретическое равноправие и независимость по отношению друг к другу Церкви и государства, на деле норма эта никогда не соблюдалась и Церковь представляла из себя "официальное христианство, которое, вместо апологетов, мучеников и иерархов, достаточно сильных, чтобы противостоять кесарю, являло только епископов, более или менее низко склоненных к его ногам"». Поэтому «византийская Церковь обвиняется в некоей *экклезиологической ереси*, тень которой в таком случае неизбежно падает и на все Православие»[1]. В подобных суждениях западных ученых проявляется прямо-таки

[1] *Шмеман А.* Догматический союз // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. Вып. I. М., 1991. С. 105–106.

трагическое непонимание сути взаимоотношений Церкви и государства в Византии. А именно державе ромеев «принадлежит историческая заслуга провозгласить идею оцерковленного государства, раскрыть возвышенное учение о том, что государство должно усовершать принцип справедливости, каким оно живет, по руководству высшего принципа любви, каким живет Церковь, — должно быть теократической монархией, в которой государственный принцип становится действенным лишь в той мере, в какой проникается учением Церкви, а носитель светской власти не может стоять впереди представителя власти церковной»[1]. Соответственно, «система оцерковленного государства, допускавшая равенство власти царя и патриарха и взаимное их восполнение, совершенно исключала принципиальную возможность цезарепапизма, о котором любят говорить — в отношении Византии — западные писатели, утверждая, будто византийский царь совмещал в своем лице и достоинство первосвященника, был главою не только государства, но и Церкви, узаконил не только гражданские постановления, но и каноны. Говорить о цезарепапизме как системе взаимоотношения византийской Церкви и государства значит не понимать права и истории Византии, игнорировать юридические определения и факты, приписывать частным и временным явлениям смысл общий, принципиальный. Несомненно, с цезарепапизмом мы встречаемся в истории Византии, но это было лишь нарушение юридической и канонической нормы, злоупотребление отдельных лиц, явление временное и случайное»[2].

Безусловно, в VI–VII веках система «оцерковленного государства» находилась еще в процессе становления.

[1] *Соколов И.* О византинизме в церковно-историческом отношении // Христианское Чтение. 1903. № 12. С. 741.

[2] Там же. С. 745–746.

Но именно в VI веке, «официальный христианский облик которого, — по словам Бальтазара, — подчинен ужасному имени Юстиниана», ясно провозглашается руководящий принцип такого государства — идея симфонии[1]. Естественно, что данный принцип был прежде всего **принципом**, а поэтому с трудом упорядочивал косную и греховно-инертную плоть истории, внося в нее «логосное» начало, которому она достаточно упорно сопротивлялась. И тем не менее, несмотря на подобное сопротивление, этот «логос» постепенно, хотя и медленно, формировал и облагораживал стихию государственной и общественной жизни Византии. И не случайно Православная Церковь причислила Юстиниана к лику святых: причем папа св. Агафон (вслед за папой св. Григорием Великим) называет этого императора «блаженныя памяти паче всех ревнителем истинной и апостольской веры»[2]. Указанный принцип предполагает в первую очередь **различие**

[1] См. знаменитую шестую новеллу Юстиниана: «Два величайшие Божии дара даны людям от Всевышней Благости — священство и государственная власть: одно имеет попечение о предметах божественных, другое управляет и заботится о делах человеческих. Но оба, происходя из одного и того же начала, совместно благоустрояют человеческую жизнь» (Там же. С. 742).

[2] *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный Месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997. С. 470. Необходимо учитывать своеобразие и особое место канонизированных императоров среди сонма прочих святых: «Император причисляется к лику святых именно *как император*, как богопомазанный возглавитель христианской империи. Но святость эта не того же, так сказать, порядка, что святость личная или монашеская. Святость личная... достижима и мыслится только в уходе от мира. Но у мира остается великая религиозная задача, великая цель и подвиг — сохранить в первой чистоте "бесценный бисер" истинной веры, догматическую акривию. Император и есть прежде всего символ и носитель этой *православной* миссии Империи. Это не означает, что к нему, как к человеку, неприменимы нравственные требования христианства, — но здесь возможно снисхождение и компромисс» (*Шмеман А.* Указ. соч. С. 113–114).

государственной и церковной сфер, а затем их **созвучие**. Подобное *неслиянное*, но и *нераздельное* единство этих сфер, власти государственной и власти церковной, и отстаивает преп. Максим. Поэтому на судебном процессе, устроенном над ним власть имущими, он ясно заявляет, что «дело священников, а не царей исследовать и определять спасительные догматы кафолической Церкви»[1]. В то же время он нисколько не сомневается в праве императора устраивать дела церковные, однако, согласно преподобному, подобное устроение не может осуществляться за счет догматической акривии. Или, по его собственным словам: «Если же ради устроения [дел церковных] вместе со зловерием уничтожается спасительная вера, то подобного рода так называемое "устроение" есть совершенное отделение от Бога, а не единение. Ведь завтра и гнусные иудеи скажут: "устроим мир друг с другом и объединимся — мы уничтожим обрезание, а вы Крещение, и уже не станем враждовать между собою"»[2]. Весьма характерно, что в том «дурном устроении», какое представляло собой монофелитство, преподобный нисколько не винит императора, возлагая вину целиком на его окружение: «Представители Церкви побудили (императора издать "Типос" — унициальный декрет. — *А. С.*), а сановники допустили. И вот эта нечисть виновных взыскивается с невинного и чистого от всякой ереси»[3].

Далее Х. Урс фон Бальтазар констатирует: «Усилия, предпринятые Византией для того, чтобы переубедить этого одиночку, более чем лестные посулы самого императора показывают, насколько большое значение придавалось этой единственной крепости веры». На это

[1] См. нашу редакцию перевода «Жития преп. Максима» и вступительную статью к нему в сб.: Ретроспективная и сравнительная политология. Вып. I. С. 120–176.

[2] Житие преп. Максима Исповедника.

[3] Там же.

хотелось бы заметить, что, во-первых, вряд ли можно противопоставлять преподобного и «Византию», ибо Максим Исповедник мыслил себя **внутри** «Византии», а во-вторых, именно эта крепость веры делала преп. Максима убежденным защитником идеи симфонии, то есть самого «логоса» бытия Византии как православной державы. К тому же, защищая этот «логос», он отнюдь не был «одиночкой»: его старший друг св. Софроний Иерусалимский был столь же непреклонен, отстаивая истину Православия против первых натисков монофелитов вплоть до своей кончины[1]; два Анастасия (Анастасий Апокрисиарий и Анастасий Монах) разделили с преп. Максимом скорбную и славную участь исповедничества; Феодосий Гангрский, пресвитер и монах в Иерусалиме, вместе с братом мужественно посвятили себя на служение исповедникам правой веры[2]; за ними стояли великое множество простых монахов, иереев и мирян, имена которых не попали в свитки земной истории, но начертаны в «книге живых».

Кроме того, в работе Бальтазара явно прослеживается настойчивая тенденция изобразить преп. Максима Исповедника как «проримски ориентированного богослова»: согласно католическому ученому, Рим для преподобного — «оплот Православия», он стремится принести в Рим вновь обретенные богатства традиции христианского Востока и «обратить их на пользу Рима». Подобные высказывания явно искажают как историческую перспективу, так и облик преп. Максима. Христианский мир тогда был единым, и основная граница проходила не между «Западом» и «Востоком», а между «Православием» и «ересью». Именно это и подчеркивает преподобный,

[1] См.: *Schönborn Chr., von.* Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972. P. 78–89.

[2] О них см.: *Бриллиантов А.* О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника // Христианский Восток. Т. VI, вып. I. Петроград, 1917. С. 7.

когда своим судьям заявляет: «Заповедь имеем не ненавидеть никого: люблю римлян как единоверных, а греков как единоплеменных»[1]. В данном случае преп. Максим был типичным «византийцем», ибо «пеструю этнографическую смесь населения в Византии скрепляла религия в форме Православия, так как почти все подданные византийского василевса были православными. Православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующею национальностью византийского государства, основною стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим, самым чутким жизненным нервом»[2]. Поэтому преп. Максим стремился обратить богатства церковного Предания не на пользу **Рима**, а на пользу **Православия**. К тому же церковная история VII века свидетельствует, что Рим в ту эпоху был оплотом правой веры далеко не всегда, испытывая сильные колебания[3]: в начале монофелитских споров папа Гонорий I примкнул к догматической унии, главным инициатором которой был Константинопольский патриарх Сергий. Более того, в лице пап Евгения I (654–657 гг.) и Виталиана (657–672 гг.), унаследовавших кафедру после св. Мартина, но пошедших на компромисс с монофелитами, Рим нанес предательский удар в спину преп. Максиму и всем исповедникам Православия. Лишь при папе св. Агафоне (678–681 гг.) было восстановлено православное реноме Рима. Таким образом, конфессиональные предрассудки Бальтазара и в этом плане искажают историческую истину.

Наконец, можно отметить, что основные истоки богословских взглядов преп. Максима (Дионисий Ареопагит,

[1] Житие преп. Максима Исповедника.

[2] *Соколов И.* Указ. соч. С. 736–737.

[3] См. очерк монофелитских споров в нашем предисловии к кн.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 7–35. См. с. 466–520 наст. изд.

«очищенный» Ориген, св. Григорий Богослов и др.) намечаются в работе Бальтазара в целом верно, хотя, на наш взгляд, в книге С.Л. Епифановича эти истоки очерчены более полно, тонко и изящно[1]. Оставляя на совести автора совершенно искусственную гипотезу касательно некоей мифической «азиатской традиции», которая якобы представляла собой «материнскую основу человеческой религиозности», следует констатировать, что более тщательный анализ истоков миросозерцания преподобного — дело еще будущего[2]. Но важно подчеркнуть, что в том богословском синтезе, который был создан богопросвещенным умом преп. Максима, важную роль играли «наработки» православных богословов VI века: Иоанна Грамматика Кесарийского, обоих Леонтиев (Византийского и Иерусалимского) и др. В католической науке (особенно в так называемой «Лувенской школе») принято объединять этих богословов под общим (и очень неудачным, на наш взгляд) названием «неохалкидонизма», понимая под этим термином ревизию Халкидонского вероопределения в «ультракирилловском» (то есть «промонофизитском») духе[3]. Подобное понимание данного термина представляется глубоко ошибочным и неадекватно отражающим сложное и многоплановое развитие православной богословской мысли в VI веке[4]. Не углубляясь

[1] См.: *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 15–52.

[2] Впрочем, работа в этом направлении уже началась. См., например: *Berthold G.* The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980 / Ed. par F. Heinzer et Chr. Schönborn. Fribourg, 1982. P. 51–59.

[3] См. особенно работу: *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. I. Würzburg, 1951. S. 637–720.

[4] Критику на сей счет «Лувенской школы» со стороны некоторых западных исследователей см. в работах: *Helmer S.* Der

в данную проблему, можно только привести достаточно точную характеристику С.Л. Епифановича: «В эпоху Юстиниана сделаны были столь важные шаги в разработке византийского богословия, подняты и серьезно поставлены столь существенные вопросы, что нисколько не удивительно, что уже в эту эпоху сказались все основные черты византийского богословствования, с какими мы застаем его и в последующее время. Этим намечена была, так сказать, богословская атмосфера в Византии»[1]. Поэтому несколько снисходительно-пренебрежительное отношение Бальтазара, разделяющего точку зрения «Лувенской школы», к «неохалкидонизму» вряд ли зиждется на твердых основаниях. Столь же противоречит исторической реальности и его суждение, что в эту эпоху «решающей политизации богословия монашество было ввергнуто в безвременье». Творения преп. Варсануфия и Иоанна, Кирилла Скифопольского, преп. аввы Дорофея, преп. Иоанна Лествичника и других, духовным наследником которых также был преп. Максим Исповедник, явно свидетельствуют против такой бесцеремонной оценки.

Приведенных критических замечаний (число которых можно было бы приумножить) вполне достаточно, как нам кажется, чтобы наглядно представить тот факт, что предвзятые посылки и ложные постулаты могут ослепить и ум даже такого мощного мыслителя и блестящего ученого, каким, несомненно, был Х. Урс фон Бальтазар.

Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 75–82; *Gray P.T.R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 1–6.

[1] *Епифанович С.Л.* Указ. соч. С. 47. Особо хотелось бы акцентировать важность богословских трактатов Юстиниана в этом плане, тем более что христологические воззрения преп. Максима во многом сформировались среди прочего и под их непосредственным влиянием. Очерк христологии Юстиниана см. в предисловии к английскому переводу этих трактатов: On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian / Translated and introduced by K.P. Wesche. N. Y., 1991. P. 11–22.

Однако, несмотря на крепкие оковы подобной предвзятости, этот ученый порой прорывается к ясности видения и корректности суждений. Бальтазар, безусловно, любит преп. Максима, и его любовь временами просвещает слепотствующий в тисках прокрустова ложа католических предрассудков ум. Тогда он непосредственно соприкасается со «свободой универсальной кафоличности, подражающей Богу», присущей личности великого отца Церкви, согревается лучами его вселенской любви и истинного смирения, возносящих преподобного на вершины богомыслия, и, сам став причастником кафолического Предания, носителем которого был преп. Максим, приобщает к его сокровищам и своих западных читателей. В этом, на наш взгляд, и состоит главная ценность труда Х. Урса фон Бальтазара. Думается, что и православный читатель сможет обрести некоторые драгоценные жемчужины, извлеченные католическим ученым из святоотеческого Предания, хотя при чтении названного труда никогда нельзя терять духовной бдительности, чтобы вместо драгоценного бисера не получить пустой мишуры суемудрого «богословствования».

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК В ИЗОБРАЖЕНИИ Ж.-К. ЛАРШЕ[1]

В великом сонме святых отцов преп. Максим Исповедник занимает одно из самых почетных мест. Истинный подвижник, выдающийся богослов, вдохновленный Святым Духом тайнозритель и тончайший любомудр, он, в один из труднейших периодов истории Церкви, когда ересь монофелитства, казалось, готова была уничтожить Православие, мужественно встал, вместе с немногими соратниками, на защиту правой веры, стяжав мученический венец[2]. Многочисленные творения преподобного вошли в обильнейшую сокровищницу святоотеческого Предания, хотя, конечно, можно констатировать, что преимущественным вниманием последующих православных читателей пользовались его духовно-нравственные и аскетические сочинения. Яркий пример тому — известный сборник лучших плодов святоотеческой духовности

[1] Публикуется по: *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 13–28.

[2] Подробно о преп. Максиме см. нашу вступительную статью: Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 7–74. В новом переиздании этих переводов 2004 года эта вступительная статья коренным образом переработана и расширена. См. статью на с. 466–597 наст. изд.

«Добротолюбие», в который включено наиболее популярное произведение преп. Максима — «Главы о любви».

Впрочем, следует заметить, что хотя преп. Максим, как духовный писатель и богослов, всегда жил в церковном Предании, подлинное «открытие» его творчества произошло лишь в XX столетии. И первопроходцами здесь были русские православные ученые. Уже в конце XIX века появляется достаточно серьезная для своего времени монография Ивана Орлова, посвященная христологии преп. Максима[1]. Позднее изучением наследия преп. Максима занялся молодой и одаренный киевский патролог С.Л. Епифанович. Написав о преп. Максиме сначала кандидатскую диссертацию, он затем продолжил свою работу и завершил магистерскую диссертацию, представлявшую из себя монументальный труд. К сожалению, этот труд, уже набранный, так и не увидел свет в связи с Первой мировой войной и начавшейся революцией[2]. Молодому ученому, который и сам вскоре умер, не дожив до 32 лет, удалось издать две небольшие части своего труда: блестящее патрологическое эссе «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» (вышло в свет в 1915 году)[3] и текстологическое исследование, содержащее публикацию ряда неизвестных ранее «Житий» и творений преп. Максима (или приписываемых ему сочинений)[4]. Сергеем Леонтьевичем Епифановичем был

[1] *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедники по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. СПб., 1888.

[2] В настоящее время, насколько нам известно, найдена кандидатская диссертация С.Л. Епифановича, которая готовится к публикации.

[3] Это эссе было сравнительно недавно дважды переиздано (в 1996 и 2003 гг.) в издательстве «Мартис» с нашим предисловием: «С.Л. Епифанович и его книга о преп. Максиме Исповеднике».

[4] *Епифанович С.Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917.

начат и перевод одного из главных творений преподобного отца — «Вопросоответов к Фалассию», который перед самой революцией начал выходить в «Богословском Вестнике», но так и не был закончен. Вообще в России планировалось, судя по всему, издать полный перевод всех творений преп. Максима, и за это дело взялся, совместно с С.Л. Епифановичем, профессор Московской Духовной Академии М.Д. Муретов, трудами которого увидели свет житийные материалы, относящиеся к преп. Максиму Исповеднику[1]. Однако и это начинание опять было прервано трагическими событиями русской катастрофы 1917 г.

Несколько позднее преп. Максим был «открыт» на Западе. В подобном «открытии» решающую роль сыграла книга известного католического богослова и патролога Х. Урса фон Бальтазара «Вселенская Литургия», впервые изданная в 1941 году, а затем в переработанном и дополненном виде — в 1961 году[2]. Написанная ярко и талантливо, она, хотя и в препарированном для современного

[1] Творения святаго отца нашего Максима Исповедника. Ч. I: Житие преподобнаго Максима Исповедника и служба ему / Перевод, издание и примечания проф. М.Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915. К вящему сожалению, этот труд, хотя и содержит много ценного, некорректен, с нашей точки зрения, по методу и принципу своего издания. Здесь делается попытка издать перевод некоего *сводного* «Жития» преподобного, которого в реальности не было, ибо существовало несколько отдельных редакций «Жития», а также чрезвычайно важные документы, относящиеся к последним годам жизни Исповедника («Диспут в Визии» и др.). Критическое издание этих документов недавно увидело свет: Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia / Edid. P. Allen et B. Neil // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 39. Turnhout; Leuven, 1999. Здесь же, в Бельгии, планируется выпустить в свет и критическое издание «Житий» преп. Максима. После выхода их в свет можно начать работу по изданию переводов житийных материалов о преп. Максиме, то есть продолжить уже на новом уровне труд, начатый М.Д. Муретовым.

[2] Русский перевод значительной части ее печатался в ряде выпусков журнала «Альфа и Омега».

западного читателя виде, представила все величие и мощь преподобного отца как одного из величайших христианских мыслителей[1]. Благодаря в значительной степени этой книге преп. Максим начиная с середины XX века становится одним из наиболее изучаемых отцов Церкви среди западных исследователей: стало выходить (всё в той же бельгийской серии «Корпус христианских авторов») отдельными томами критическое издание его творений, а количество книг и статей, посвященных различным аспектам его творчества и миросозерцания, нарастает с каждым годом[2]. Причем в этом изучении наследия преподобного отца принимают участие как католические и протестантские, так и православные ученые. Одной из главных причин такого «межконфессионального интереса» к личности, творениям и богословию преп. Максима является, по мнению одного исследователя, то, что он был «единственным человеком, сумевшим соединить и сочетать в себе Восток и Запад, однако, не смешивая их[3]. Среди православных исследователей творчества преп. Максима Исповедника особое и выдающееся место занимает Жан-Клод Ларше.

Родившись в 1949 году в городке Бадонвиллер на северо-востоке Франции в католической семье, он получил хорошее образование, уже в молодости занявшись изучением святоотеческого наследия (и особое внимание уделяя греческим отцам Церкви). Именно это знакомство

[1] См. на сей счет наше предисловие: Преподобный Максим Исповедник и его эпоха в изображении Х. Урса фон Бальтазара // Альфа и Омега. 1997. № 3 (14). С. 98–105; с. 646–656 наст. изд.

[2] Общий обзор основных тенденций в западных исследованиях о преп. Максиме см. в кн.: *Nicols A.* Byzantine Gospel. Maximus the Confessor in Modern Scholarship. Edinburgh, 1993.

[3] См.: *Kattan A.E.* Verleiblichung und Synergie. Grundzuge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor. Leiden; Boston, 2003. S. XI («ein Einziger Mensch Orient und Okzident in sich zusammenbrungen un zu *vereinen* vermochten, ohne sie zu *vermischen*»).

с творениями святых отцов, а также общение с известным русским старцем Сергием (Шевичем), жившим в Париже и окормлявшим ряд известных людей (богослова Владимира Лосского, иконописца Григория Круга и др.), побудило Ж.-К. Ларше принять в 1972 году Православие. После этого Ж.-К. Ларше, продолжая изучать святых отцов, неоднократно посещал Сербию, где некоторое время находился у преп. Иустина Поповича в монастыре Челие под Валевом. Также много раз он предпринимал поездки в Грецию, общаясь на Святой Горе с учениками и сподвижниками знаменитого старца Иосифа Исихаста. После упокоения отца Сергия Ж.-К. Ларше присоединился к Сербской Православной Церкви, два прихода которой находятся в Мозеле. Там он живет и сейчас с женой и сыном, преподавая философию в гимназии. В 2001 году епископ Западноевропейский Лука (Ковачевич) совершил его хиротонию во чтеца, а в следующем году — в иподиакона. В настоящее время Ж.-К. Ларше часто помогает владыке Луке в сербском приходе св. Саввы в Париже и в других местах обширной епархии, охватывающей Францию, Испанию и Бенилюкс. Таков жизненный путь этого одного из крупнейших современных православных богословов и патрологов. Этот путь наглядно являет, что Истина Православия свободно открывается для тех, кто искренне и с чистым сердцем взыскует ее[1].

Как богослов Ж.-К. Ларше известен прежде всего рядом своих трудов, посвященных различным проблемам нравственно-аскетического богословия: «Исцеление духовных болезней», «Богословие болезни», «Исцеление психических болезней. Опыт христианского Востока

[1] Можно предполагать, что аналогичный путь обращения из католичества в Православие до Ж.-К. Ларше прошел покойный архиепископ Алексий (Ван дер Менсбрюгге). См. о нем статью А.С. Буевского: Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 661–663.

первых веков», «Это есть мое тело. Христианское понимание тела согласно отцам Церкви», «К вопросу об этике рождения. Элементы святоотеческой антропологии», «Бог не желает страдания людей», «Жизнь после смерти согласно Православному Преданию» и «Христианин пред лицом болезни, страдания и смерти»[1]. Как патролог (впрочем, *патролога* в данном случае невозможно отделить от *богослова*), Ж.-К. Ларше делает экскурсы в творчество многих отцов Церкви: преп. Иоанна Лествичника, аввы Дорофея, преп. Симеона Нового Богослова, преп. Макария Египетского и др.; его внимание привлекает также и духовное наследие современного старца преп. Силуана Афонского. Но излюбленным автором среди славных отцов становится для Ж.-К. Ларше преп. Максим Исповедник.

Первым и самым фундаментальным трудом французского ученого, посвященным творчеству преп. Максима, является его докторская диссертация (на соискание доктора богословия, ибо Ж.-К. Ларше защищал еще и докторскую диссертацию по философии — «Исцеление духовных болезней») «Обожение человека согласно святому Максиму Исповеднику»[2]. В данном фундаментальном труде (746 страниц) учение об обожении преп. Максима детально анализируется в многоразличных аспектах: здесь разбираются антропологические, христологические,

[1] Мы называем только важнейшие труды Ж.-К. Ларше, отнюдь не претендуя на то, чтобы давать полную библиографию. См.: *Larche J.-C.* Thérapeutique des maladeies spirituelles. Paris; Suresmess, 1991 (книга выдержала четыре издания); *Idem.* Théologie de la maladie. Paris, 1991 (три издания); *Idem.* Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles. Paris, 1992; *Idem.* Ceci est mon corps. Le sens chrétien du corps selon les Pères de l'Église. Genève, 1996; *Idem.* Pour une éthique de la procréation. Elements d'anthropologie patristique. Paris, 1998; *Idem.* La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe. Paris, 2001; *Idem.* Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort. Paris, 2002.

[2] *Larchet J.-C.* La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996.

пневматологические, экклесиологические, аскетические и т. д. основы этого учения. В результате автор приходит к выводу, что во всем святоотеческом богословии именно у преп. Максима названное учение достигает своего апогея — даже свт. Григорий Палама не придавал ему столь серьезного значения и не подвергал столь всестороннему рассмотрению[1]. Второй книгой Ж.-К. Ларше была монография, перевод которой на русский язык ныне предлагается и о которой речь пойдет чуть ниже. Третьей же книгой, вышедшей совсем недавно, является сжатое, но чрезвычайно содержательное, обобщающее исследование о преп. Максиме[2]. Композиция его выдержана в классической схеме: первая часть посвящена жизни преподобного отца, вторая — его творениям, а третья — основным моментам его богословия. Эту книгу можно назвать итоговой, ибо здесь автор суммирует как результаты собственных исследований о преп. Максиме, так и результаты всего многоликого и многолетнего труда прочих ученых, изучавших его творчество. Кроме этих трех книг, Ж.-К. Ларше написаны и весьма компетентные предисловия к французским переводам основных творений преподобного: «Вопросоответам к Фалассию»[3], «Амбигвам»[4], «Вопросам и недоумениям»[5], «Богословским и полемическим творениям»[6]

---

[1] Ibid. P. 677.

[2] *Larche J.-C.* Saint Maxime le Confesseur (580–662). Paris, 2003.

[3] *Saint Maxime le Confesseur.* Questions à Thalassios / Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E. Ponsoye. Suresnes, 1992. P. 7–44.

[4] *Saint Maxime le Confesseur.* Ambigua / Introduction par J.-C. Larchet. Avant-propos, traduction et notes par E. Ponsoye. Commentaires par le Pere Dimitru Staniloae. Paris; Suresnes, 1994. P. 9–84.

[5] *Saint Maxime le Confesseur.* Questions et difficultés (Quaestiones et dubia) / Introduction par J.-C. Larchet. Traduction par E. Ponsoye. Paris, 1999. P. 7–26.

[6] *Saint Maxime le Confesseur.* Opuscules théologiques et polémiques / Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1998. P. 7–108.

и «Посланиям»[1]. Каждое из этих предисловий представляет своего рода небольшую, но мастерски написанную монографию, вводя читателя в многомерный мир богословия преп. Максима.

Что же касается предлагаемой русскому читателю книги французского православного ученого «Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом»[2], то здесь затрагивается несколько весьма сложных и, можно сказать, деликатных проблем творчества преп. Максима. Сама тема, обозначенная в заглавии книги, не является новой: уже упоминаемый Х. Урс фон Бальтазар констатирует: «Силовое поле Восток — Запад внутриположно мышлению Исповедника. Его по праву называют человеком, будоражащим Восток и Запад». Тут же католический богослов замечает, что в жизни и трудах преп. Максима обнаруживается главное: новое обретение «не подвергшейся изменению целостной традиции христианского Востока; но у него была все более определявшаяся тенденция: принести эти вновь обретенные богатства в Рим, обратить их на пользу Рима. Причем его Рим, как обнаружилось в конце, — это не преходящий оплот политической свободы, но покоящийся на внутренних евангельских основаниях оплот Православия»[3]. Если первая констатация не вызывает особых сомнений, то второе замечание, при относительной верности его, является сильной аберрацией внутренней интенции миросозерцания преп. Максима, для которого такой «римоцентризм» с его явными «папистскими» ассоциациями был глубоко чужд. Кроме того, намечая два противоположных

[1] *Saint Maxime Le Confesseur.* Lettres / Introduction par J.-C. Larchet. Traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1998. P. 7–62.

[2] Французское издание ее: *Larchet J.-C.* Maxime le Confesseur. Médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998.

[3] *Бальтазар Х. У., фон.* Вселенская Литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега. 1997. № 3 (14). С. 122.

полюса, то есть «Восток» и «Запад», мы должны учитывать, как это точно подмечает английский православный патролог А. Лауф, два существенных момента. Первый: в VII веке, когда жил преп. Максим, «Запад» и «Восток» уже не были «частями единой неразделенной Церкви», ибо в этот век трудно обнаружить подобное единство; не случайно VI Вселенский Собор подверг анафеме как нескольких константинопольских патриархов, так и александрийского патриарха Кира и римского папу Гонория. Второй момент: сами понятия «Восток» и «Запад» в эпоху преп. Максима представляются достаточно расплывчатыми. Вряд ли Рим того времени можно отождествлять с «Западом», ибо в это время Церковь в Северной Африке была достаточно автономна. Трудно определить и понятие «Восток», ибо такие ареалы христианского мира, как Константинополь, Сирия, Палестина и Египет, часто существовали, в силу определенных политических, этнических и религиозных причин, как некие «монады», иногда находившиеся лишь во «внешнем сцеплении» друг с другом[1].

Учитывая данные моменты, можно сказать, что на некоторое время в VII веке наметилось противостояние восточной (олицетворяемой преимущественно Константинополем) и западной (Рим, Северная Африка) частей христианской ойкумены, которое было достаточно условным, ибо при жизни св. Софрония Иерусалимского существовали совершенно иные векторы церковной жизни: Константинополь в союзе с Римом (патриарх Сергий и папа Гонорий) противостоял Иерусалиму; во время VI Вселенского Собора и после него Константинополь опять соединился с Римом, но уже на почве Православия, а не монофелитства. Преп. Максим, который волей обстоятельств вынужден был провести значительную часть

[1] См.: *Louth A.* St. Maximus the Confessor between East and West // Studia Patristica. Vol. 32. 1997. P. 334–335.

своей жизни в Северной Африке и Риме, действительно не чувствовал никакой оппозиции «Востока» и «Запада», ибо для него всегда существовали только два взаимопротивоположных полюса: Православие и ересь. И заслуга Ж.-К. Ларше состоит в том, что в рассматриваемой книге он убедительно показал это. Весьма важным представляется нам вывод автора в первой части (где рассматривается зарождение споров об исхождении Святого Духа), что преп. Максим рассеивает нарождающееся недоразумение и вырабатывает точные критерии подлинно православного подхода к этой одной из самых серьезнейших проблем православного вероучения. Вторая часть книги, посвященная вопросу первородного греха, также, по нашему мнению, достаточно четко обозначает суть подхода к нему преподобного отца. Ж.-К. Ларше совершенно верно констатирует, что, при внешнем сходстве данного подхода со столь перекаемым учением блж. Августина, между двумя богословами наблюдаются принципиальные различия. Единственное замечание, которое хотелось бы сделать относительно этой части, состоит в том, что нам кажется явно неадекватным обозначать взгляд преп. Максима на падшее человечество как пессимистический. Понятие «пессимизм», как и определение «пессимистический», совершенно неприменимы к православному миросозерцанию и мироощущению, ибо Православие, как целостное мировоззрение, глубоко оптимистично. Взгляд преп. Максима, как и всех отцов Церкви, на падшее состояние человечества, естественно, был *скорбным*, но эта «скорбность» являлась лишь частью всецелой «радостности», которой и пронизано Православие как религия веры, любви и надежды. Ведь Господом сказано: *В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир* (Ин. 16, 33) и *вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет* (Ин. 16, 20). Наконец, и в третьей части своей книги, касающейся вопроса о примате Римского папы, Ж.-К. Ларше ясно

обозначает, что весь контекст миросозерцания преп. Максима был абсолютно чужероден этой позднейшей католической концепции. Здесь, конечно, наиболее затруднительным представляется факт «апологии папы Гонория» (вполне справедливо осужденного впоследствии VI Вселенским Собором), которая прослеживается в некоторых творениях преп. Максима. И вновь нельзя не согласиться с Ж.-К. Ларше, показавшим, что данный факт объясняется той конкретно-исторической ситуацией, в которой оказался преп. Максим, и, будучи акцидентальным, он нисколько не определял сути экклесиологии преподобного.

Таким образом, выводы автора книги по существу рассматриваемых в ней аспектов богословия преп. Максима представляются нам вполне убедительными и аргументированными. Хотелось бы сделать два небольших замечания. Первое: в «Предисловии» Ж.-К. Ларше считает вполне актуальным ныне призыв отца Георгия Флоровского к «экуменизму во времени» и к тому, чтобы на пути к цели в межцерковном диалоге «вернуться к ситуации, которая существовала в первом тысячелетии». Как нам кажется, реальность и итоги экуменического движения столь печальны, что сам термин «экуменизм» с православной точки зрения стал безнадежно одиозным, а поэтому иллюзии, питаемые отцом Георгием и другими православными участниками в начале экуменического движения, полностью и навсегда рассеялись. И вообще, вряд ли возможно возвращение к Церкви первого тысячелетия. Протестанты, как известно, пытались вернуться к первохристианской Церкви, и результаты такого «возвращения» вряд ли требуют каких-либо комментариев. Второе замечание носит частный характер: в примечании шестом к главе II автор делает упрек отцу Иоанну Мейендорфу и отцу Борису Бобринскому в склонности к пелагианству и признании «маргинальных» точек зрения Феодора Мопсуестийского и блж. Феодорита Кирского за нормативные

с позиции православной акривии. Здесь, как кажется, следует различать точки зрения Феодора Мопсуестийского и блж. Феодорита, хотя этот конкретный вопрос требует дополнительного исследования[1]. Были ли эти точки зрения созвучны воззрениям св. Кирилла Александрийского, согласуясь с общей святоотеческой традицией, или же они стояли «на обочине» этой традиции — также предмет особого серьезного обсуждения[2]. Но в любом случае позиция покойного отца Иоанна Мейендорфа, отраженная в его книге «Византийское богословие»[3], далеко отстоит от пелагианства, перспектива видения которого разворачивается в совсем иной «системе координат». Пелагианство

[1] Сам Ж.-К. Ларше признает, что учение блж. Феодорита более богато оттенками, чем взгляд Феодора Мопсуэстийского.

[2] В частности, то место «Толкования на Послание к Римлянам» блж. Феодорита, к которому отсылает Ж.-К. Ларше, не вызывает у нас никаких возражений и недоумений. Здесь говорится, что Адам уже после преступления заповеди, когда он подпал смертному приговору, «в таком состоянии родил Каина, Сифа и других. И потому все, как происшедшие от осужденного на смерть, имели естество смертное. А такому естеству нужно многое — и пища, и питие, и одеяние, и жилище, и разные искусства. Потребность же всего этого раздражает страсти до неумеренности, а неумеренность порождает грех. Посему божественный апостол говорит, что когда Адам согрешил и по причине греха соделался смертным, то и другое простерлось на весь род. Ибо *во вся человеки вниде смерть*, потому что все согрешили. Ибо не за прародительский, но за свой собственный грех приемлет на себя каждый определение смерти» (*Блж. Феодорит Кирский.* Толкование на Послание к Римлянам. I, 5 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М., 2003. С. 129). Смысл здесь довольно прозрачен: каждый человек приемлет такое определение смерти, поскольку обладает смертной природой, а потому он не может быть безгрешным, хотя может и должен стремиться избегать греха. Вряд ли такая точка зрения является «маргинальной» в святоотеческом богословии.

[3] См. русский перевод: *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. С. 206–211. Правда, этот перевод очень неуклюж и местами некорректен.

(не только сам Пелагий, но и его ученики, особенно Юлиан из Экланума) возникло как реакция на августиновское учение о первородном грехе, и чрезмерный акцент здесь на свободе человеческой воли и рассмотрение Божией благодати в качестве чего-то внешнего человеку был ответом на столь же однобокое решение проблемы взаимоотношения благодати и свободы воли у блж. Августина[1]. На сей счет отец Иоанн совершенно справедливо говорит: «В византийском мире, где мысль Августина практически не имела никакого влияния, значение Адамова греха и его последствий для человеческого рода было понято совершенно по-другому, чем на Западе»[2]. И своей задачей отец Иоанн ставил именно осмысление сути православного взгляда на первородный грех, который был выработан в раннехристианском и византийском богословии и который, в принципиальных моментах своих, до сих пор остается неизменным. Покойный протопресвитер мог ошибиться в деталях такого осмысления, но в целом он верно уловил основные параметры этого аспекта православного вероучения. Поэтому даже косвенный намек на его близость к пелагианству («он использует определенные пелагианские аргументы») кажется нам некорректным.

Впрочем, эти замечания, естественно, не умаляют достоинств предлагаемой русскому читателю книги Ж.-К. Ларше. Выражаем надежду на то, что и прочие работы талантливого православного богослова и ученого будут в скором времени переведены на русский язык.

---

[1] Краткую сводку основных положений пелагианства см. в кн.: *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 357–361.

[2] *Мейендорф Иоанн, протоиерей.* Указ. соч. С. 206.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ЭКЗЕГЕЗЫ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА ПО «ВОПРОСООТВЕТАМ К ФАЛАССИЮ» (№ 65)[1]

Преп. Максим Исповедник является не только одной из центральных фигур в истории православного богословия, но и представляет собою важнейшее звено в цепи святоотеческого экзегетического Предания. Констатируется, что его подход к Священному Писанию определяется прежде всего *духовностью*, ибо «духовность истины, по его мнению, лучше всего открылась на примере Господа Иисуса Христа, на факте Воплощения Его, сокровения духовной истины под внешней оболочкой. То же самое открыто и прямо в учении Христовом. В этих положениях преп. Максим и находит опору для обоснования своей мистико-идеалистической точки зрения вообще, в особенности же для своего метода таинственного изъяснения Писания и для возражения против буквального метода истолкования. Буквальное понимание Писания преподобный отец считает прямо противоречащим духу христианства»[2]. С.Л. Епифанович, сформулировавший подобным образом

[1] Публикуется по: Материалы кафедры богословия: 2012–2013 годы. Сергиев Посад: Московская Духовная академия, 2013. С. 48–60.

[2] *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 135–136.

основную тенденцию экзегезы преп. Максима, добавляет, что «в этих своих утверждениях преп. Максим, несомненно, прав. Буквально история действительно не питает и не назидает духовно ума; сухим мертвым истолкованием ее по букве может заниматься и неверующий, не извлекая для себя от этого никакой пользы»[1]. В исследованиях о преп. Максиме подчеркивается еще следование александрийской экзегетической традиции, внимание к символике имен и чисел, а также христоцентризм его толкований, согласно которому Христос есть главный ключ ко всем загадкам Писания; впрочем, указываются и примеры буквального толкования у этого отца Церкви[2]. Но когда говорится о духовном (таинственном, анагогическом, иносказательном) подходе к Священному Писанию у преп. Максима, то подразумевается преимущественно метод толкования, а, как нам представляется, метод, будучи *инструментарием* изъяснения священного текста, не может служить критерием для понимания сути экзегезы. На это, насколько нам известно, первым обратил внимание замечательный греческий ученый И. Панагопулос, подвергший весьма обоснованной критике обычное подчеркивание различия экзегетических школ Александрии и Антиохии (то есть противопоставление аллегорического или мистического метода толкования Писания методу историческому или типологическому), столь характерное для западной науки, но проникшее также и в православное богословское видение. Как указывает И. Панагопулос, это противопоставление является «следствием научного

[1] *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 138.

[2] *Croce V.* Tradizione et ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore. Milano, 1974. P. 50–57; *Larche J.-C.* Saint Maxime le Confesseur (580–662). Paris, 2003. P. 120; *Kattan A.E.* Verleiblichung und Synergie. Grunndzuge der Bibelhermeneutik des Maximus Confessor. Leiden; Boston, 2003. S. 125–191.

произвола и печального предубеждения. Подобное разделение двух "методов", в сущности, неизвестно святоотеческому церковному Преданию. Согласно духу святых отцов толкователей... аллегория (иносказание) составляет лишь одну из многих сторон библейского смысла. Одновременно существуют и тропологический (образный) смысл, нравственный, анагогический (возвышающий) и другие смыслы, которые вкупе образуют так называемое "духовное созерцание" (πνευματικὴ θεωρία) Священного Писания»[1]. При этом греческий ученый указывает, что «историческое и духовное толкование не представляют двух различных методов, но два взаимосвязанных взгляда на одно и то же библейское слово»[2]. Развивая данный подход православного исследователя, можно добавить, что суть святоотеческих изъяснений Писания определяется главным образом их *целью, задачей* и *смыслом*. Для выяснения этой цели и задачи у преп. Максима нами берется последний «вопрос» в его фундаментальном труде «Вопросоответы к Фалассию».

Вопрос, заданный аввой Фалассием своему другу преп. Максиму, касается первой половины 21-й главы Второй книги Царств, где речь идет о трехлетнем голоде, случившимся при царе Давиде, который Господь, при вопрошании Давида, объяснил кровожадностью Саула и дома его, умертвивших гаваонитян. Когда Давид призвал гаваонитян и спросил, что должен он сделать, чтобы примириться с ними и умилостивить Господа, они попросили отдать им некоторых потомков Саула, чтобы повесить «их на солнце Господеви на горе Саула». Далее повествуется о том, что Давид удовлетворил просьбу гаваонитян и выдал им семь мужей от семени Саула, которые

[1] *Панагопулос И.* Святоотеческая библейская герменевтика и ее превратное толкование в современной науке // Труды Перервинской православной семинарии. Научно-богословский журнал. 2011. № 3. С. 82.

[2] Там же. С. 85.

были повешены. Фалассий, приведя это повествование, вопрошает: в чем смысл (*δύναμις*) этих слов и как можно духовным образом рассмотреть их (*πῶς πνευματικῶς αὐτοὺς θεωρήσομεν*)?[1] Сам вопрос аввы, кстати сказать, весьма примечателен, ибо, как известно, от постановки вопроса часто зависят многие параметры ответа.

Отвечая на этот весьма знаменательный вопрос аввы, преп. Максим подчеркивает, что данное место Писания абсолютно невозможно понимать в буквальном смысле. Ибо, по его словам,

> «где в буквальном повествовании (*κατὰ τὴν ἱστορίαν*) найдем мы [описание того], что гаваониты истребили [племя] Саула так, чтобы оно [совсем] не обреталось во всех пределах Израилевых? Ибо Мариваал, сын Ионафана, который был сыном Саула, спасся у царя Давида, а также спаслись многие другие сродники Саула, как это приводится в Книге Паралипоменон (1 Пар. 12, 2). Как [гаваониты], взяв семь мужей от семейства Саула, [могли сказать]: "Потребим его, да не будет во всех пределах Израилевых", когда он сам умер задолго до этого времени? Впрочем, как кажется, к буквальным словам повествования примешалось нечто противное разуму (*τὸ παράλογον*), чтобы мы постарались найти истинный смысл (*τὸ τῆς διανοίας ἀληθὲς*) написанного. Поэтому, [стремясь постигнуть его, мы можем сказать, что] полностью истребляет из всех пределов Израиля телесный смысл Писания (то есть Саула) тот, кто [духовным] деланием и посредством естественного созерцания (*πράξει διὰ τῆς φυσικῆς θεωρίας*), словно посредством неких гаваонитов, уничтожает рожденную от писаного Закона сластолюбивую

[1] Текст рассматриваемого «вопроса» цитируется по критическому изданию: Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. LVI–LXV / Ediderunt C. Laga et C. Steel. Leuven, 1990. P. 251–325. При цитировании в скобках будут указываться страницы этого издания.

и телолюбивую привязанность души к непостоянно и [вечно] текущей материи» (P. 275).

В этом рассуждении преподобного отца привлекает внимание прежде всего его хорошее знание «буквы» (или «истории») Писания, что позволяет ему указать на некую *паралогичность* буквального повествования, которая заставляет нас обратиться к взысканию духовного смысла, скрывающегося под покровом буквы. Однако данный смысл открывается только тому, кто подвизается в делании и созерцании, представляющими две первые ступени духовного преуспеяния христианина[1]. Таким образом, здесь уже ясно намечается одна из главных тенденций, характерная для миросозерцания преп. Максима: рассматривать экзегезу не только в связи с аскезой и созерцанием, но даже порой отождествлять их.

Это ясно проявляется в толковании преподобным отцом фразы «в начале жатвы ячменя». Он изъясняет эти слова так:

«Начало жатвы ячменя есть собирание добродетелей в деятельном любомудрии, [осуществляемом] вместе с неким соразмерным [духовным] разумом (*κατὰ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν μετὰ τινὸς συμμέτρου λόγου*); такому собиранию присуще истреблять земное в Писаниях и уничтожать всякое перстное движение [в нас]. И одновременно с тем, как человек разумным образом (*λογικῶς*) посвящает себя любомудрию [в стяжании] добродетелей, он естественным образом переносит толкование Писаний [из области буквы] в [область] Духа — так он

[1] По характеристике С.Л. Епифановича, «если делание врачует душу от плотского самолюбия, *φιλαυτία*, то созерцание избавляет ум от духовного неведения, *ἄγνοια*. Это уже дальнейший шаг в приближении к Богу, приготовляющий к непосредственному, мистическому слиянию с Божеством» (*Епифанович С.Л.* Указ. соч. С. 125–126).

служит Богу в новизне Духа, то есть в осуществлении духовного делания (*πρακτικῶς* — *букв.*: деятельным образом), а также посредством возвышенных созерцаний. [Другими словами, он уже не служит Ему] в ветхости буквы посредством чувственного и телесно-низменного восприятия Закона, став, наподобие иудеев, питателем страстей и прислужником греха» (Р. 278–279).

Следовательно, подвижничество, вкупе с созерцанием, есть единый процесс духовного преуспеяния, который немыслим и без глубинного проникновения в духовный смысл Писания. По сути дела, *делание*, *созерцание* и *вычленение духовного смысла* Священного Писания есть части единого восхождения человека к Богу и обретения им спасения. Оно предполагает и его внутреннее отречение от греховной и страстной привязанности к плоти и миру, которая заставляет человека тяготеть долу и видеть в Писании одну его вещественную букву.

Приводимая преп. Максимом этимология библейских имен явно свидетельствует об этом. Не касаясь всех деталей многообразных толкований имен, которыми насыщен этот «вопрос» (впрочем, как и многие другие творения преподобного отца), остановимся лишь на некоторых. Так, имя Саул, по его словам,

«есть царствующий посредством буквы и по смыслу плотской заповеди (*κατὰ δύναμιν ἐντολῆς σαρκίνης*) над плотскими иудеями Закон, вернее — телесный способ (*τρόπος*) [жития] или телесное мышление (помысл — *λογισμός*), царствующее над тем, кто руководствуется одной только буквой Закона» (Р. 253).

Другая этимология того же имени — «просимый ад» (*αἰτητὸς ᾅδης*), поскольку

«народ иудейский, предпочтя жизни, проводимой в Духе Божием, и, соответственно, добродетели, жизнь

сластолюбивую, востребовал, чтобы [над ним] царствовал ад, или неведение, вместо ведения» (P. 253).

Столь же примечательны и этимологии других имен. В частности, имя одной наложницы Саула *Ресфы* (Рицпа) толкуется как «поприще уст», что означает учение Закона, сводящееся к одному произнесению слов его или к телесному служению ему. Два сына, рожденные ею, Ермоний (Армон) и Мемфивосфей, изъясняются как «анафема их» и «позор уст их»; первое есть «тлетворное действие страстей, [осуществляемое] в грехе через тело», а второе — «противоестественное движение ума к пороку или же мысленное обдумывание в уме дурного: оно есть и называется позором уст, то есть ума». Более подробно данная этимология эксплицируется ниже:

«*Анафема уст* есть место наказания, имеющего ныне власть над естеством, то есть мир сей, ставший вследствие греха областью смерти и тления. В эту область и ниспал из рая первый человек после преступления Божией заповеди». Этот *мир*, или мирское пристрастие, по причине любострастной привязанности [к нему человеческой] воли (*κατὰ τὴν τῆς γνώμης φιλήδονον σχέσιν*), и порождает тот человек, который за буквой не видит божественной благовидности. *А позор уст их* есть любящее мир и тело рачение помыслов в уме (*ἡ κατὰ νοῦν φιλόκοσμος μελέτη τῶν λογισμῶν καὶ φιλοσώματος*)».

В этом рассуждении преп. Максима открывается и еще один аспект: привязанность к букве Закона и, соответственно, погружение в тьму страстей является следствием грехопадения. Таким образом, тот, кто придерживается буквального понимания Священного Писания,

«становится одержимым страстями, оскверняясь позором и нечистотами постыдных помыслов. Он [всегда] будет

в подчинении [этого] тленного мира и помыслами пребывать в телолюбивом размышлении, [всегда будет в подчинении] у вещества (материи) и у [различного] вида страстей и [не иметь сил на то, чтобы] считать за нечто ценное выходящее за пределы тленных [вещей]» (P. 255–257).

Таким образом, у преп. Максима еще раз подчеркивается глубинная связь экзегезы и духовно-нравственной жизни человека: искажение этой жизни в результате грехопадения имело следствием и затмение его умозрения, в результате чего появилось грубо-чувственное видение Слова Божиего, запечатленного в письменах.

Образу Саула, как символу буквального толкования, перстного мышления и плотского образа жизни, противопоставляется образ Давида, как символ Евангельского духовного закона или «зрения сильного ума» (одна из этимологий имени Давида), а также Самого Господа[1]. Между ними, с одной стороны, существует как бы непримиримое противоречие, ибо

«совершенно невозможно сосуществовать друг с другом в том же самом (*κατὰ τὸ αὐτὸ*), действенно и одновременно, телесному [началу] Закона и [началу] Божественному, то есть духу и букве, потому что невозможно находиться в созвучии [друг с другом] тому, что по естеству своему обычно дарует жизнь, и тому, что эту жизнь отрицает» (P. 277).

При этом преп. Максим ссылается на известное изречение святого апостола Павла *буква убивает, а дух животворит* (2 Кор. 3, 3). Вследствие этого

«Саул убивает спасаемых Иисусом (подразумевается известная типология Иисуса Навина и Иисуса

[1] Об этом ясно гласит одна из схолий: «Он (то есть преп. Максим. — *А. С.*) понимает под Давидом и Господа, и Евангелие, и духовный закон, и ведение, и созерцание, и разумное делание, и новый народ».

Христа. — *А. С.*). Ведь букве присуще убивать тех, которые обращаются к духу Писания. Поэтому Бог пожалел (*μεταμελεῖται*), что помазал его — я имею в виду писаный Закон, понимаемый иудеями плотским образом, — на царствование над Израилем и даровал власть духу, который близок букве и превосходит ее [своим] благом (*τῷ πλησίον τοῦ γράμματος καὶ ἀγαθῷ ὑπὲρ τὸ γράμμα*)... Как Давид был ближним Саула, так и дух, несомненно, примыкал (был тесно связан — *παραπέπηγεν*) к букве Закона, — и этому духу было присуще проявиться после смерти Закона» (Р. 305).

Хотелось бы обратить внимание на этот существенный момент: буква и дух, телесное и духовное не просто противоположны друг другу, но и тесно связаны, поскольку дух как бы «внедрен» или «был воткнут» (главное значение глагола *παρπήγνυμι*) в букву. Их не разделяет непроходимая пропасть, поскольку буква имеет свойство *преображаться*.

Данный момент преображения преп. Максим акцентирует, опираясь на ветхозаветное повествование о том, как Давид своей игрой на гуслях исцелял Саула, от которого отступал злой дух (1 Цар. 16, 23). На сей счет преподобный отец говорит:

«Когда истинный и по природе музыкант (*ὁ μουσικός*) Давид, то есть Господь наш Иисус, услаждает с помощью духа умозрительного созерцания (*τῷ πνεύματι τῆς γνωστικῆς θεωρίας*) [Своим] пением и Закон, и иудея, то одного Он делает вместо перстного духовным, а другого приводит к вере от безверия. Поэтому и Закон, и народ иудейский являются, наподобие Саула, [одновременно] и подверженными эпилепсии, когда он постигается перстным образом (*χοικῶς*), а иудей подвергается той же эпилепсии, когда он желает поклоняться Богу подобным же перстным образом. И опять же Закон становится мудрым (*σώφρων ἐστί*), если он постигается

духовно, так же как и иудей становится мудрым, если он от телесного поклонения Богу обращается к духовному служению Ему» (P. 303–305).

Перспектива Домостроительства спасения, характерная для этого рассуждения преподобного Максима, позволяет ему рельефнее выразить свою основную тенденцию:

«Тот, кто радушно принимает этого духовного Давида и, становясь предметом зависти Саула, не попадает в силки [вражды], но, наоборот, обладая бесстрастием и многим человеколюбием, исцеляет с помощью кифары Духа врага, удушаемого лукавым духом, — тот делает этого врага мудрым, освобождая его, словно от лукавого беса, от злой эпилепсии перстного помышления. Ведь всякий [человек], по причине зависти ненавидящий, клевещущий и злословящий другого [человека], который сильнее [его] в подвигах добродетели и преизобилует словом духовного ведения, есть Саул, удушаемый лукавым духом: он не переносит блаженной славы лучшего в добродетели и ведении, а поэтому бесится оттого, что не в силах наложить руки на благодетеля» (P. 301–303).

Данная тенденция, намеченная здесь, предполагает, что антииудейская полемика, прослеживающаяся и в рассматриваемом «вопросе», и в других творениях преп. Максима, имеет целью не только (и даже не столько) «внешнее иудейство» (то есть собственно иудаизм), сколько «иудейство внутреннее», то есть приверженность христиан перстному образу мышления, плотолюбию, пристрастию к тленному и преходящему миру, а, соответственно, и к греховным страстям. Буквальное понимание Священного Писания является лишь следствием подобного грехолюбивого душевного расположения. Поэтому преп. Максим и восклицает:

«Призовем же и мы духовного Давида, чтобы Он заиграл на кифаре духовного созерцания и ведения и [успокоил] наш ум, страдающий эпилепсией [от всецелого погружения в] материальные [вещи], и изгнал лукавого духа вещественного кружения окрест чувства. [И это для того,] чтобы смогли мы постигнуть Закон духовным образом, обрести таинственный смысл, сокрытый в нем, и собрать припасы в вечную жизнь» (Р. 305).

Таким образом, «внутреннее иудейство» является, согласно преп. Максиму, одним из главных препятствий для нашего обретения спасения[1].

Подобное «внутреннее иудейство» или «плотское расположение души», господствующее над теми, кто живет одной только чувственной жизнью, не позволяет и испытывать голод, о котором повествуется в рассматриваемом месте Второй книги Царств. Этот голод преп. Максим понимает как алкание «Божественного ведения в духе» и ощущение «недостатка благ, познаваемых на самом опыте (*κατὰ αὐτὴν τὴν πεῖραν*), а также нехватка и полная нужда в духовной пище, которой поддерживается бытие души». Подобный голод отсутствовал при жизни Саула, ибо тогда еще не просияла «заря евангельской благодати» и царство над мыслью людей духовных не принял «всехвальный Давид» (Р. 263–265). Такая евангельская благодать и насыщает нас, и дарует нам великую радость, ибо, по словам преподобного отца,

[1] В какой-то степени преп. Максим является преемником сщмч. Игнатия Богоносца, который говорит: «Если кто будет проповедовать вам иудейство (*букв.*: толковать иудаизм — *ἰουδαισμὸν ἑρμηνεύῃ*), не слушайте его. Ибо лучше от человека, имеющего обрезание, слышать христианство, чем от необрезанного — иудейство» (*Свт. Игнатий Богоносец.* Послание к филадельфийцам. 6). См. также: *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2. М., 2001. С. 127.

«Святое Евангелие есть порождение творчества (*τῆς ποιήσεως*) или действия Самого Бога посредством плоти (*τοῦ Θεοῦ διὰ σαρκὸς αὐτουργίας*), Царство которого [простирается] в бесконечные века — в нем мы имеем радость и веселие нерасторжимые, словно день невечерний и нескончаемый» (P. 299).

Однако путь к этой радости не является легким. Он немыслим в первую очередь без покаяния, символом которого является Ресфа (в синодальном переводе — Рицпа), после смерти сыновей расстелившая вретище на камне (2 Цар. 21, 10). Именно через покаяние (или *вретище*), соответствующее деланию добродетелей, полагаемому на камне, то есть на Христе, призывается «Божественный дождь ведения», проливающийся на землю сердца и позволяющий этой земле принести благодатные дары.

«Тогда душа одаряется хлебом, вином и маслом: хлебом — как укрепляемая словом деятельного ведения, вином — как увеселяемая божественным влечением (*πόθῳ*) и горячим стремлением к соединению с Богом, маслом — как радуемая гладким и ровным, светлым и озаренным, свободным от всякого земного движения способом и смыслом бесстрастия; [все они] веселят лицо добродетелей» (P. 292–293).

Без покаяния и сопряженного с ним подавления страстей и стяжания добродетелей немыслимо и духовное постижение Писаний. Это четко указывает преп. Максим, давая приведенное выше толкование «в начале жатвы ячменя».

Богатство и разнообразие умозрений преп. Максима, проявляющееся в рассматриваемом «вопросе» одного из главных трудов его, совсем не исчерпывается теми немногими выдержками, которые приведены нами. И тем не менее даже эти немногие выдержки позволяют сделать

некоторые выводы относительно его истолкования Священного Писания. Экзегеза преп. Максима (впрочем, как и экзегеза большинства отцов Церкви) отнюдь не является «научной герменевтикой», преобладающей в библеистике Нового времени, а во многом даже противоположна и несовместима с ней. Для преп. Максима толкование Писания не есть изучение и исследование некоего объективируемого нами и внеположенного нам текста, но Слово Божие, обращенное к нам, живущее в нас и ведущее нас к спасению. Оно нас *деятельно* научает и определяет наиважнейшие и главные ориентиры христианского жития и нераздельно сопряженного с ним христианского ведения, в первую очередь Боговедения. Цель же христианского жития и ведения есть спасение и обретение блаженного удела в Царстве будущего века. Этой целью определяется также и основное содержание большинства святоотеческих толкований вообще и преп. Максима в частности. Раскрытие духовного смысла Писания, скрывающегося за буквой его, является для преподобного отца прежде всего раскрытием смысла (логоса) нашего спасения и способов (тропосов), посредством которых оно осуществляется. Такая сотериологичность экзегезы унаследована преподобным отцом, конечно, от монашеской традиции[1], но это наследие им творчески переработано. Для него одним из важнейших моментов является то, что чтение и изъяснение Священного Писания *преображает* нас: не только возводит от ветхости буквы к новизне Духа, не только научает нас и духовно насыщает, но и позволяет общаться с Самим Богом, не только принявшим человеческое естество, но и воплотившимся

[1] О влиянии этой традиции на преп. Максима см.: *Berthold C.* Maximus Confessor: Theologian of the Word // *Kannengiesser Ch.* Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden; Boston, 2006. P. 238–239.

в букве Писания, ставшим душой и духом его, без которых тело Писания мертво. Поэтому толкование Писания у преп. Максима, нерасторжимо связанное с телесной аскезой и молитвой, не есть просто часть духовно-нравственного преуспеяния, но совокупно они составляют суть и содержание этого преуспеяния.

ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ И ЕГО ТВОРЕНИЯ[1]

Среди многочисленного сонма святых отцов, оставивших нам драгоценное наследие своего письменного творчества, преп. Анастасий Синаит занимает, на первый взгляд, как бы скромное место и остается несколько в тени. Сведения о его жизни настолько скудны, что их можно уместить в несколько строк[2]. Родился он, вероятно,

[1] Публикуется по: *Преп. Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. С. 5–22.

[2] Автор хорошей энциклопедической статьи о преподобном, И.И. Соколов, так суммирует эти сведения: «Из обстоятельств его жизни известно очень мало. Сохранились лишь известия, что он жил между 640 и 700 годами, в молодости получил хорошее богословско-философское образование, состоял иноком знаменитой в истории греко-восточного монашества Синайской обители и долгое время путешествовал по Сирии, Палестине и Египту для борьбы с различными еретиками монофизитами, северианами, феодосианами и другими примыкавшими в своих лжеучениях к ереси Евтихия. Патриархом Антиохийским он совсем не был, вопреки мнению некоторых западных ученых» (*Соколов И.* Анастасий Синаит // Православная богословская энциклопедия. Т. 1. Петроград, 1900. С. 656). В новой энциклопедической статье (*Бибиков М.В., Лосева О.В.* Анастасий Синаит // Православная энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 250–252) на с. 250 преп. Анастасий почему-то назван «игуменом монастыря вмц. Екатерины на Синае», хотя точных сведений о его настоятельстве не сохранилось.

в начале VII века, хотя точная дата рождения неизвестна. Есть основания полагать, что по происхождению Анастасий был киприот, родом из города Амафунта; во всяком случае, одно место из его сочинения «Душеполезные повествования» ясно указывают на это[1]. На Кипре он, вероятно, прожил достаточно долго, возможно, именно здесь начав свой иноческий путь. Затем он, несомненно, был насельником монастыря св. Екатерины на Синае, причем одно время находился под духовным руководством преп. Иоанна Лествичника, бывшего настоятелем этой обители тогда, когда здесь подвизался и преп. Анастасий[2]. Монашеское житие преподобного, посвященное духовному деланию, молитве и богослужению, прерывали бурные события VII века: нашествия персов и арабов, а также жаркие догматические споры. В этих спорах преп. Анастасий принимал самое живое участие и для диспутов с монофизитами и монофелитами выезжал в сопредельные с Синайским полуостровом Египет, Палестину и Аравию (посещал, возможно, он и Сирию). Так в подвижнических трудах и в борьбе за Православие провел он долгую жизнь, отойдя ко Господу либо в самом конце VII века, либо даже в начале VIII века[3]. Во всяком

Приведенная здесь же гипотеза о тождестве преп. Анастасия с Ваганом (Маханом) Армянином представляется фантастической.

[1] Здесь говорится: «На моей родине, в Амафунте» (ἐν τῇ ἐμῇ πατρίδι Ἀμαθοῦντι). См.: *Flusin B.* Démons et sarrasins. L'autteur et le propos des *Diégémata stériktika* d'Anastase le Sinaïte // Travaux et Mémoires. T. 11. 1991. P. 391.

[2] Ibid. P. 397.

[3] М. Ришар предполагает, что кончина святого мужа произошла ок. 700 года. См.: *Richard M.* Opera minora. Turnhout, 1976. № 63. P. 29–42. Архиепископ Филарет (Гумилевский) и архиепископ Сергий (Спасский) склоняются к дате 686 года. См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. Т. III. М., 1996. С. 686; *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный Месяцеслов Востока. Т. III. М., 1997. С. 149.

случае, все фазы развития монофелитства, а также победу Православия над этой ересью преп. Анастасий пережил.

Как церковный писатель он был достаточно плодовитым, однако процесс выявления подлинных творений преп. Анастасия еще далек от завершения[1]. Из этих подлинных творений в первую очередь следует назвать сочинение под названием «Путеводитель», критический текст которого в новейшее время издал К.-Х. Утеманн[2]. Еще до этого издания М. Ришар установил, что данное произведение является авторским сборником сочинений, написанных за сравнительно длительный период. Преп. Анастасий создавал его в два приема: первая авторская редакция вышла в свет после 641 года, а затем преподобный переработал произведение после 681 года, добавив ряд собственноручных схолий[3]. Данные выводы М. Ришара подкрепил анализом рукописной традиции и К.-Х. Утеманн. В окончательном своем виде «Путеводитель» представляет собой обширный труд, состоящий из 24 глав, причем разделение на главы не всегда совпадает с входящими в этот труд трактатами. Так, первая глава является сочетанием трех самостоятельных частей (или маленьких трактатов) и служит как бы общеметодологическим введением для всей книги, в котором автор разъясняет общие правила и основы богословской полемики. Далее следует вторая глава, представляющая собой особый логико-богословский

[1] Общий обзор этих творений и соответствующую библиографию см. в следующих трудах: *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 442–446; *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg; Basel; Wien, 1978. S. 524–525; Clavis Patrum Graecorum. Cura et studio M. Geerard. Vol. III. Turnhout, 1979. P. 453–462.

[2] Anastasii Sinaitae Viae dux. Cuius editionem curavit K.-H. Uthemann // Corpus christianorum. Series graeca. Vol. 8. Turnhout; Leuven, 1981.

[3] См.: *Richard M.* Op. cit.

трактат. Третья глава содержит «Произведение о православной вере монаха Анастасия», а вторая часть ее кратко суммирует правила, которых должен придерживаться православный богослов в диспутах с монофизитами. Четвертая глава есть послание преп. Анастасия к «Кафолической церкви в Вавилоне», кратко описывающее историю ересей. Затем идет сводка о Вселенских Соборах (глава пятая) и изложение возникновения и развития монофизитства с указанием на аристотелевские истоки данной ереси. Седьмая глава объясняет православный смысл учения о двух природах Господа нашего Иисуса Христа, а в восьмой приводятся доказательства из Священного Писания относительно того, что «природа» и «лицо» не являются тождественными понятиями. Продолжая эту тему, девятая глава толкует о различии понятий «природа» и «ипостась», опираясь на Никейский символ веры и святоотеческую традицию. Десятая глава включает в себя запись четырех диспутов преп. Анастасия с монофизитами, состоявшихся в Александрии; конец этой главы смыкается со следующей главой, где разъясняется правильный смысл выражения «единая природа» у свт. Кирилла Александрийского. Далее следуют аргументы против теопасхизма монофизитов (глава двенадцатая), а также полемика против особых течений внутри него — учения Юлиана Галикарнасского и гаинитов (тринадцатая и четырнадцатая главы). В следующей главе преп. Анастасий выступает против одного послания некоего монофизитского патриарха Александрии, а затем переходит к рассмотрению вопроса о том, могли ли «совоплощаться» с Сыном Отец и Святой Дух (шестнадцатая и семнадцатая главы). В последующих главах затрагивается проблема употребления так называемой «антропологической парадигмы» в христологии (восемнадцатая и девятнадцатая главы), а также приводятся апории, направленные против монофизитов (двадцатая глава), и резюмируется предшествующая

аргументация (двадцать первая глава). В заключение своего труда преп. Анастасий обсуждает герменевтические проблемы «доказательств от Священного Писания и святых отцов», возникшие в ходе диспутов с монофизитами (двадцать вторая глава), и еще раз возвращается к полемике против частных течений в монофизитстве — гаинитов и тритеитов (двадцать третья и двадцать четвертая главы).

Как видно из данного беглого обзора, «Путеводитель» является типичным полемическим трудом, направленным преимущественно против монофизитов, хотя здесь содержатся и элементы антимонофелитской полемики. Одновременно его можно считать своего рода «богословским справочником для мирян»[1], позволяющим им ориентироваться в сложных богословских проблемах своего времени. Поскольку сочинения, входящие в данный труд, писались в разное время, то он оставляет впечатление довольно пестрого произведения. Тем не менее объединяющим началом его являются несколько ясно выраженных идей (идея обожения, представление о неразрывной связи христологии с учением о Святой Троице и т. д.) и единый метод богословской полемики, заключающийся преимущественно в серии логических доказательств, целью которых является обнаружение внутренних противоречий в тезисах оппонентов[2]. Русский перевод данного труда не издавался, хотя

[1] Так называет «Путеводитель» Й. Мунитиц (a sort of layman's theological *vademecum*). См.: *Munitiz J.A.* Anastasios of Sinai's Teaching on Body and Soul // Desire and Denial in Byzantium / Ed. by L. James. Aldershot: Ashgate, 1999. P. 49.

[2] П.С. Казанский так характеризует этот труд преподобного: «В руководство всем он изложил способ борьбы, какой он употреблял против еретиков в своем драгоценном творении "Путеводитель". Первое правило, которое соблюдал Анастасий и советовал соблюдать другим в борьбе с еретиками, — сохранять чистою собственную жизнь, чтобы сердце могло быть доступным внушениям Святаго Духа, Который научает всему. Приступая к борьбе с еретиками, Анастасий, для избежания всякой двусмысленности, указывал чрез ясные и точные

у архимандрита Киприана (Керна) есть указание на существование рукописи такого перевода (осуществленного Д. Болховитиновым в Киевской Духовной Академии)[1], которая, вероятно, безвозвратно утеряна; лишь одна глава из него опубликована в нашем переводе[2].

К «Путеводителю» по типу и общему характеру тесно примыкает и еще одно небольшое сочинение преп. Анастасия, опубликованное К.-Х. Утеманном и названное им «Антимонофизитские апории», где прослеживается тот же метод богословской полемики[3]. Оба эти произведения показывают, что, активно используя логику в богословской полемике, преп. Анастасий, так же, как и его современники преп. Максим Исповедник и преп. Иоанн Дамаскин, является преемником той группы православных мыслителей VI века, которые успешно заставляли

определения смысл известных речений, соглашался с еретиками в том, в чем можно согласиться, но не позволял им уклоняться от предмета собеседования, и тогда поражал их силою своих доказательств и заставлял молчать. Анастасий требовал от еретиков согласия на известные истины веры, которых они не могли отвергнуть без того, чтобы ясно не открылось нечестие их догматов или чтобы они не впали в противоречие себе самим. Приводил места Священного Писания и писателей православных и таким образом доводил лжеумствующих до невозможности защищаться» (*Казанский П.С.* Святый Анастасий Синаит // Прибавления к изданию творений святых отцев, в русском переводе. Ч. 16. 1857. С. 581–582).

[1] См.: *Cyprien Kern.* Les traductions russes des textes patristiques. Chevetogne, 1957, P. 23.

[2] См.: *Сидоров А.И.* Логико-богословский трактат в «Путеводителе» преподобного Анастасия Синаита // Журнал Московской Патриархии. 1993. № 7. С. 65–83.

[3] *Uthemann K.-H.* Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites // Byzantinische Zeitschrift. 1981. Bd. 74. S. 11–26. В качестве примера указанного метода логических доказательств можно привести одну апорию: «Плоть есть плоть, а не Божество; Божество же есть Божество, а не плоть. Если они — тождественны, то каким образом отличаются друг от друга? По природе или по ипостаси? Или же только по одному простому наименованию, а не по различию природ?»

философию служить богословию. Филигранное богословско-философское творчество этих православных мыслителей (например, Иоанна Грамматика Кесарийского, Феодора Раифского и особенно Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского)[1] послужило основой многих фундаментальных положений преп. Анастасия.

Совсем иной характер носит другое главное произведение преп. Анастасия Синаита (по объему превышающее «Путеводитель») — «Вопросы и ответы». К сожалению, текст его, опубликованный в «Патрологии» Миня (PG. T. 89. Col. 312–824), не отражает подлинной рукописной традиции данного произведения. Как установил М. Ришар, этот опубликованный текст, включающий 154 вопроса (и еще 7 дополнительных), является позднейшей компиляцией XI века. Подлинное же творение преп. Анастасия, содержащее 103 вопроса, отражено в двух рукописях IX–X веков и пока осталось неопубликованным[2]. Примечательно, что это сочинение преподобного, пройдя

[1] См. о них: *Сидоров А.И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник. Т. 49. 1988. С. 81–99; см. с. 242–280 наст. изд.; *Он же.* Феодор Раифский и Феодор Фаранский (по поводу одного из авторов «Изборника Святослава» 1073 г.) // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1990 год. М., 1991. С. 135–167.; см. с. 368–420 наст. изд. Фундаментальное исследование христологических воззрений данных церковных писателей см. в кн.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. II, pt. 2. London, 1995. P. 181–312.

[2] *Richard M.* Op. cit. № 64. P. 39–56. Через несколько лет после публикации данной статьи вышли две книги: Anastasii Sinaitae Quaestiones et responses / Ediderunt Marcel Richard et Joseph A. Munitiz // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 59. Turnhout; Leuven, 2006 — и перевод на английский язык этого же произведения: *Anastasios of Sinai.* Questions and Answers / Introduction, translation and notes by Joseph A. Munitiz // Corpus Christianorum in Translation. Vol. 7. Turnhout, 2011. На вышеупомянутом критическом издании Ришара и Мунитица и основывается наш перевод на русский язык: *Преподобный Анастасий Синаит.* Вопросы и ответы. М., 2015.

весьма сложную эволюцию в рукописной традиции, было переведено на славянский язык, составив сердцевину «Изборника Святослава» 1073 г.[1] Относясь по форме своей к весьма распространенному в святоотеческой письменности жанру «Вопросоответов»[2], оно охватывает широкий спектр проблем: догматических, экзегетических, аскетических и пр., ставя, однако, наиболее сильные акценты на проблемах нравственного богословия[3]. Как отмечает Й. Мунитиц, подготавливающий критическое издание данного произведения, на первом месте в нем стоят вопросы, касающиеся проблем спасения, борьбы с грехами и прощения их. Ставятся здесь и конкретные вопросы, касающиеся повседневной жизни христианина, например: можно ли стяжать богатство, чтобы использовать его на благие цели (помощь бедным и т. д.)? Идет речь здесь и о церковных Таинствах: Крещении, Евхаристии, Браке. Важное место занимают эсхатологические проблемы: проблема смерти, загробной жизни, участи праведников и грешников[4]. В общем, «Вопросы и ответы» можно считать одним из главных произведений преп. Анастасия, отражающим многие важнейшие грани его миросозерцания.

По внутреннему настрою с «Вопросами и ответами» тесно сближается и «Беседа (проповедь) на шестой

---

[1] См.: *Бибиков М.В.* Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996. С. 320–333.

[2] Общий обзор произведений данного жанра (преимущественно экзегетического характера) см. в работе: *Bardy G.* La littérature patristique des Questiones et Responsiones sur l'Écriture Sainte // Revue biblique. T. 41. 1932. P. 210–236, 341–369, 515–537; T. 42. 1933. P. 328–352.

[3] См. характеристику светского ученого: «Можно говорить о широкой этико-дидактической направленности сочинения Анастасия, адресованного простым мирянам в качестве руководства в их повседневной жизни и деятельности» (*Бибиков М.В.* Указ. соч. С. 326).

[4] См.: *Munitiz J.A.* Anastasios of Sinai: Speaking and Writing to the People of God // Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics / Ed. by M.B. Cunningham and P. Allen. Leiden, 1998. P. 235–242.

псалом» — одно из немногих произведений преп. Анастасия, переведенных до революции на русский язык[1]. Она дошла до нас в двух редакциях, отличающихся друг от друга лишь рядом деталей; обе они изданы в «Патрологии» Миня (PG. T. 89. Col. 1077–1144). Эта Беседа, являющаяся своего рода «гимном покаянию», может считаться одной из наиболее ценных жемчужин в сокровищнице святоотеческой аскетики[2].

К аскетическим творениям (хотя несколько иного плана) преп. Анастасия следует причислить и «Душеполезные повествования», которые, за исключением небольших отрывков, остаются пока неизданными. В рукописях имеются три сборника этих «Повествований»[3], и, судя по опу-

[1] Оно издавалось несколько раз. См., например: Беседа на 6-й псалом св. Анастасия Синаита. Сергиев Посад, 1911. Впервые оно было переведено и издано, возможно, в Оптиной пустыни в 1869 году. В наше время издано в переводе М.В. Никифорова: *Преп. Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. С. 273–300.

[2] По словам П.С. Казанского, это произведение «может служить образцом молитвы, когда хотят возбудить в себе чувства сокрушения и покаяния» (*Казанский П.С.* Указ. соч. С. 596).

[3] См.: *Canart P.* Nouveaux recits du moine Anastase // Actes du Congrés internationale d'Études byzantines. T. II. Beograd, 1964. P. 263–271; *Idem.* Une nouvelle anthologie monastique: le *Vaticanus graecus 2592* // Le Muséon. T. 75. 1962. P. 109–129; *Flusin B.* Op. cit. P. 381–390. Эти два сборника в начале XX века опубликовал известный католический издатель христианских текстов аббат Ф. Но (мы ориентируемся на репринтное переиздание их: Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai. N. Y.: Gorgias Press, 2009; Les texts grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaite). N. Y.: Gorgias Press, 2009). Но в настоящее время это некогда очень полезное издание устарело, ибо появилось критическое издание данных сборников, базирующееся на тщательном анализе всей рукописной традиции: это издание осуществил А. Бингтели в своей докторской диссертации (*Binggeli A.* Anastase Sinaite. Récits sur le Sinai et Récits utiles à l'âme / Edition, traduction, commentaries. Paris, 2001. P. 344–362). Третий сборник, носящий такое же название, как и второй, опубликовал (с параллельным переводом на немецкий язык) по одной ватиканской рукописи XI века С. Хайд

бликованным отрывкам, здесь преп. Анастасий суммирует богатый духовный опыт синайских, египетских и прочих подвижников, используя легкодоступную для любого читателя форму «монашеских историй» (опираясь, вероятно, на такие лучшие образцы этого вида монашеской письменности, как «Лавсаик», «Луг духовный» и др.). В данных «Повествованиях» содержится ряд автобиографических материалов: в частности, преп. Анастасий описывает здесь скорбную участь многих тысяч своих земляков-киприотов, плененных «сарацинами» в 649–650 годах, которым он оказывал посильную помощь[1].

К сфере нравственного богословия, непосредственно смыкающейся с областью аскетического богословия, можно отнести несколько проповедей (Бесед) преп. Анастасия. Это, в частности, «Слово о почивших», напечатанное в «Патрологии» Миня (PG. T. 89. Col. 1192–1201); правда, с полной достоверностью признать преп. Анастасия автором этого произведения вряд ли возможно: включение его в греческий корпус творений св. Ефрема Сирина очень настораживает. Вопрос об авторстве данного произведения патрологам еще предстоит решить. Несомненно принадлежит преп. Анастасию «Слово о Преображении», сравнительно недавно увидевшее свет[2]. Находки новых рукописей этого сочинения позволяют констатировать, что проповедь была произнесена в храме на самой горе Фавор и проповедник явно воодушевлялся величественным видом, открывающимся с горы[3]. От данного произведения

(*Heid S.* Die C-Reihe erbaulicher Erzälungen des Anastasios vom Sinai im *Codex Vaticanus Graecus* 2592 // Orientalia Christiana Periodica. 2008. № 1. P. 71–114.); этот сборник содержит 18 рассказов.

[1] *Flusin B.* Op. cit. P. 400–409.

[2] См.: *Guillou A.* Le monastére de la Théotokos au Sinai. Homelie inédite d'Anastase le Sinaite sur la Transfiguration // Mélanges d'archéologie et d'histoire. T. 67. 1955. P. 216–258.

[3] См.: *Munitiz J.A.* Anastasios of Sinai. P. 229.

следует отличать другое «Слово на Преображение», опубликованное в «Патрологии» Миня (PG. T. 89. Col. 1361–1376), которое, скорее всего, принадлежит антиохийскому патриарху Анастасию I. В рукописях сохранились и еще четыре проповеди преп. Анастасия («Слово о страдании Иисуса Христа» и др.), которые подготавливаются к изданию К.-Х. Утеманном. К ним тесно примыкает и сочинение под названием «Слово о Святом Собрании и о том, что не следует судить [ближнего] и быть злопамятным»[1], где речь идет о внутреннем благочинии и благоговении верующих при совершении Божественной Литургии. По яркости и сочности формы, а также по кристальной чистоте содержания оно является одним из лучших произведений Синаита.

Особое место среди творений преп. Анастасия занимают «Три Слова об устроении человека по образу и по подобию Божию». До новейшего времени только третье «Слово» было почти целиком опубликовано в «Патрологии» Миня среди произведений преподобного отца (PG. Col. 89. Col. 1151–1180). От двух других «Слов» были известны лишь отрывки, причем первое «Слово» приписывалось еще и св. Григорию Нисскому[2]. Лишь сравнительно недавно неутомимый исследователь творчества святых отцов К.-Х. Утеманн, проделав огромный труд, издал целиком критический текст всех трех «Слов»; к ним

[1] Издание (очень несовершенное) этого сочинения см.: PG. T. 89. Col. 825–849. Рус. пер. М.В. Никифофрова: *Преп. Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. С. 301–320.

[2] Именно в таком ущербном виде три «Слова» были переведены до революции на русский язык: *Преп. Анастасий Синаит.* Из Слова об образе Божием (Отрывок). Анастасия пресвитера на горе Синай Слово 3-е. Анастасия пресвитера Слово о творении Божием по образу и по подобию (Отрывок) / Перевод с греческого студента Валентина Металлова // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. II. Сергиев Посад, 1915.

он присовокупил также еще «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов», также принадлежащие перу преп. Анастасия Синаита[1]. Значение данного издания трудно переоценить: не только был издан полный текст одного из святоотеческих антропологических трудов (сравнительно немногочисленных в общей массе святоотеческого письменного наследия), но и впервые увидели свет антимонофелитские произведения преп. Анастасия, которые позволяют нам представить его значение в борьбе с этой последней христологической ересью. В общем, публикация данных произведений вполне подтверждает суждение архимандрита Киприана (Керна), что преп. Анастасий, «как и современные ему полемисты против монофизитства, смотрел на все богословские вопросы, в том числе и на антропологию, с точки зрения христологической. В его писаниях чувствуется, что под учение о человеке подводится прочный богословский фундамент»[2]. Можно несколько откорректировать это суждение и развить его. Представляется, что, набрасывая эскиз христианского учения о человеке, преп. Анастасий, подобно прочим отцам Церкви, исходит, естественно, из Богооткровенной истины о создании человека по образу и по подобию Божию. Поэтому для преподобного человек не есть некая самодовлеющая

[1] Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas / Edidit K.-H. Uthemann // Corpus christianorum. Series Graeca. Vol. 12. Turnhout; Leuven. 1985. Опираясь на данное издание, мы осуществили перевод всех трех «Слов» на русский язык (снабдив их комментариями), который впервые был напечатан в журнале «Альфа и Омега». См.: *Преподобный Анастасий Синаит.* Три Слова об устроении человека по образу и по подобию Божиему // Альфа и Омега. 1998. № 4 (18). С. 89–118; 1999. № 1 (19). С. 72–91; № 2 (20). С. 108–146; переизд.: *Преп. Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. С. 25–190.

[2] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 202–203.

и самозамкнутая монада, но, являясь отпечатлением Божества, он как бы «открыт» и «разомкнут» для премирного и вечного Царства Божия. Именно такая «разомкнутость» и неразрывная изначальная связь с Богом делает невозможным познание человека без познания Бога. Причем в сфере познания данная связь является двухсторонней: если, познавая Бога, человек познает себя, то и самопознание немыслимо без Боговедения[1]. «Первообраз» познается в «образе», однако и «образ» обретает свои реальные черты лишь в соотнесенности с «Первообразом», то есть в соотнесенности со Святой Троицей. Таким образом, антропология преп. Анастасия не только «теоцентрична», но и «триадологична». Одновременно она и «христоцентрична», поскольку человек создан не только по образу Святой Троицы, но также и по образу Христа. Поэтому антропология у преп. Анастасия немыслима не только без христологии (а, соответственно, без сотериологии), но и без учения о Святой Троице, а потому в ней, словно в фокусе, сосредотачиваются наиважнейшие христианские догматы.

Необходимо еще отметить, что преп. Анастасию, как и многим другим отцам Церкви, приписывается достаточно большое количество произведений сомнительных или явно не принадлежащих ему (они обычно надписываются именем некоего «Анастасия»). К числу сомнительных,

[1] Ср. замечание отца Пантелеимона, который, ссылаясь на учение св. Иринея Лионского, говорит: «Бог есть начало, а человек — конец, и в этих рамках заключено понятие о существующем. И в самом деле, Бог есть начало всего и в относительном смысле, и в безусловном, а человек — конец, как завершение и венец Его творения. Но в гносеологическом отношении наоборот: человек есть начало и источник всякого познания, а Бог — конечная цель и предел человеческого познания» (*Пантелеимон (Успенский), иеромон.* Антропология св. Иоанна Дамаскина // Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. Вып. 1. Пермь, 2002. С. 77).

например, можно отнести христологический флорилегий (сборник выдержек из творений отцов Церкви и церковных писателей) под названием «Учение отцов о Воплощении Слова». Этот флорилегий датируется концом VII — началом VIII века, но автор (точнее, собиратель и редактор) остается пока неизвестным. Во всяком случае, авторство Синаита полностью исключить нельзя, хотя оно и не очень вероятно[1]. Столь же большие сомнения вызывают и «Анагогические созерцания Шестоднева» — довольно обширное сочинение (в 12 книгах, из которых только одна дошла в греческом оригинале), также приписываемое преп. Анастасию. Однако высказываются довольно серьезные аргументы против его авторства[2]. Что же касается произведений, явно не принадлежащих Синаиту, то к ним можно отнести краткую сводку «О ересях и соборах»[3], сочинение «Против иудеев» и пр.

Отец Георгий Флоровский, оценивая творчество преп. Анастасия, замечает, что у него «дух системы исчезает, связь слабеет и внимание теряется в лабиринте апорий»[4]. Однако следует констатировать, что древние отцы Церкви вообще были далеки от построения какой-либо «системы», даже наиболее «систематичные» среди

---

[1] См.: Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. S. LXXIX–LXXXVII.

[2] См.: *Baggarly J.D.* Hexaplaric Readings on Genesis 4, 1 in the Ps. — Anastasian Hexaemeron // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 37. 1971. P. 236–243.

[3] См. издание данного небольшого сочинения: *Uthemann K.-H.* Die dem Anastsios Sinaites zugeschribene «Synopsis de haeresibus et synodis» // Annuarium Historiae Conciliorum. Bd. 14. 1982. S. 58–94. Впрочем, данный псевдоэпиграф имеет несомненную ценность как исторический источник. См.: *Сидоров А.И.* История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (*Sermo III*) и Псевдо-Анастасия Синаита (*Synopsis de haeresubus et synodis.* 18–26) // Византийский Временник. Т. 50. 1989. С. 93–105; см. с. 423–450 наст. изд.

[4] *Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 131.

них, как, например, св. Иоанн Дамаскин. Можно признать, что по глубине постановки и решения богословских проблем, а также по широте охвата их преп. Анастасия Синаита нельзя, конечно, сравнить с его современником преп. Максимом Исповедником. Но при этом необходимо учитывать, что мы только еще открываем бывший долго закрытым ларчик богатого творческого наследия Синаита[1]. Более основательное знание данного наследия позволит нам точнее определить его место в истории святоотеческого богословия. Но уже сейчас можно говорить о его несомненном значении в раскрытии православного учения о Лице Господа Иисуса Христа. Еще в начале XX века русский патролог В. Соколов, который, отвечая на поставленный им же самим вопрос «Можно ли говорить о каком-либо его значении для византийской христологии?», считает возможным положительное суждение: «Смысл трудов Анастасия мы поставляем в том, во-первых, что он лишний раз в них с особенной отчетливостью и настойчивостью закрепляет ту терминологию и аргументацию, которая получила себе начало в Халкидонском вероопределении и развитие — в трудах последующих отцев-писателей; во-вторых, в том, что он констатирует факт излишнего увлечения еретиков и сектантов рационально-философскою аргументацией и сознания необходимости возвратиться к библейским и патристическим началам. Этот последний факт заслуживает особого внимания. Преследуя полемические и апологетические цели, ученые представители Восточной Церкви начали заходить далеко

[1] См. на сей счет суждение: «Преп. Анастасий ждет еще своего исследователя, и он достоин того, чтобы историки богословской мысли и литературы занялись им поосновательнее. Он интересен и как историк монофизитства, и как полемист против него, и как богослов, и, наконец, как яркое культурное явление своего времени; его язык привлекает к себе внимание и филолога, и богослова» (*Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 202).

в деле разумного исследования таинственного догмата о Лице Иисуса Христа. В христологии вместе с аристотелевской терминологией начали приобретать силу и те начала, которые положены в основу аристотелевской логики, которая характеризуется отрицательным отношением ко всяким тайнам и требованием разумного освещения всего до *nec plus ultra*. Анастасий не раз в своих сочинениях касается этого больного места в направлении богословской науки и напоминает о тех средствах, какими оно могло бы быть исцелено». Поэтому «усилившемуся аристотелевскому и вообще рационально-философскому влиянию и значению в решении догматических вопросов Анастасий противопоставляет «благочестивые предания святых отцев» — *τὰς τῶν ἁγίων Πατέρων παραδόσεις*, на которые он постоянно и ссылается как на последнее слово истины. Христологическое развитие возвращается таким образом к своим источным началам и несомненно выигрывает в смысле очищения от посторонних наслоений и дальнейшего приближения к вершинам православной христологии»[1]. Впрочем, можно констатировать, что, подчеркивая значение «благочестивых преданий святых отцев», преп. Анастасий отнюдь не пренебрегает и логическим инструментарием в решении богословских вопросов, уделяя ему только подобающее служебное значение. В этом он вполне единодушен и с преп. Максимом Исповедником, и с преп. Иоанном Дамаскиным[2].

---

[1] См.: *Соколов В.* Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // Православный Собеседник. 1916. № 9–10. С. 271–273.

[2] Обычно подчеркивается, что в христологии (в особенности в учении о волях во Христе) Дамаскин зависел почти полностью от преп. Максима: «Из сопоставления их открывается, что в постановке отдельных положений, в их развитии, в характере рассуждений и отчасти в образе выражений Дамаскин вполне следует Максиму, по местам — а таких мест предостаточно — буквально повторяя

Наконец, нельзя не отметить значение преп. Анастасия и в истории святоотеческого нравственного богословия, и в истории христианской проповеди. Истинный монах и воспитанник «синайской школы исихазма», он в своих нравственно-аскетических творениях уделяет значительное место традиционным темам монашеской письменности: покаянию, памяти смертной, воздержанию и т. д., которые, естественно, находили живой отклик не только среди иноков, но и среди мирян. Судя по этим нравственно-аскетическим творениям, можно предположить, что преп. Анастасий был удостоен священнического сана. И его «Слова» («Беседы»), обращенные к пастве, привлекают к себе искренностью верующего сердца, чистотой просвещенного благодатью Божией ума и ясностью рассуждений. Вкупе с прозрачной изящностью и духовной простотой стиля, это делает их одними из лучших образцов христианской проповеди, часто сравнимыми с проповедями Златоустого отца. Один русский патролог охарактеризовал их так: «Горячая убежденность, которая звучит в каждом слове его рассуждения по данному

положения и рассуждения Максима. Это обстоятельство весьма многозначительно. Оно красноречиво свидетельствует о том, что христологическое учение в трудах св. Максима исчерпано сполна и что здесь оно имеет такую устойчивость и определенность, что, вообще говоря, не нуждается в дальнейшем развитии» (*Орлов И.* Из истории церковно-догматических споров VII в. // Странник. 1888. Т. 3. С. 603. Однако подобное суждение вряд ли можно считать корректным. Более объективная оценка значения св. Иоанна Дамаскина дается отцом Иоанном Мейендорфом: «Сопоставляя троичную терминологию каппадокийцев, халкидонскую христологию, уточнения, внесенные в нее в VI веке, термины и идеи Дионисия и преп. Максима, преп. Иоанн Дамаскин раскрывает их внутреннее согласие и с помощью дополнительных источников — таких, как, например, сочинения Псевдо-Кирилла о Троице — приходит к окончательному синтезу» (*Иоанн Мейендорф, протопресвитер.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 171). Было бы интересным выяснить и значение преп. Анастасия Синаита в этом синтезе, осуществленном Дамаскиным.

вопросу, обаятельная увлекательность изложения, живость образов и картин, эти отличительные черты его рассуждений показывают, что всё содержание их пережито, перечувствовано вдохновенным автором, с болезнями выношено в душе его и затем вылилось на бумаге. Этим и объясняется то глубоко неотразимое впечатление, которое производят в душе читателя беседы и письма св. Иоанна Златоуста»[1]. То же самое можно сказать и о «Беседах» преп. Анастасия. Среди общей массы творений его они в наибольшей степени являют тот факт, что богословие этого синайского подвижника, как и богословие всех святых отцов, является богословием опытным, богословием, сопрягающим ум с сердцем. Такое «сердечно-умное богословие» преп. Анастасия обеспечивает ему достойное место в Священном Предании Православной Церкви.

[1] *Гладкий В.* Учение святаго Иоанна Златоуста о пастырском служении по беседам его и письмам. Казань, 1898. С. 4.

СВЯТИТЕЛЬ СОФРОНИЙ ИЕРУСАЛИМСКИЙ. ЕГО ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ[1]

Время рождения святителя хотя и определяется рядом исследователей по-разному, но, скорее всего, приходится на период около 550 года. Место рождения однозначно — Дамаск. По характеристике С.А. Терновского, «в церковном отношении Дамаск всегда был митрополией, и, по словам Иоанна, архиепископа Антиохийского, это была вторая митрополия Антиохийского патриархата, вероятно, после Тирской. Но христианская Церковь все-таки мало была распространена в Дамаске и судьба ее здесь была самая печальная. Язычество в Дамаске было очень сильно даже до времен Юлиана. Здесь был древний храм Ремнона с великолепным алтарем, в котором приносились кровавые жертвы. За эту преданность жителей

[1] На русском языке есть две дореволюционные работы, посвященные святителю: *Галин Г.* Святый Софроний, патриарх Иерусалимский. Киев, 1853; *Попович К.* Патриарх Иерусалимский Софроний как богослов, проповедник и песнописец. Киев, 1890. Кроме того, имеется и современная диссертация: *Лапидус И.* Софроний, патриарх Иерусалимский, и его борьба с монофелитством. Сергиев Посад, 1999. Среди западных работ основополагающей является монография: *Schönborn Chr., von.* Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972.

Дамаска язычеству Юлиан отзывался о Дамаске с особенною похвалою, называя его "истинным городом Юпитера, глазом востока, священным и великим Дамаском". Преданы были жители Дамаска и ересям, с 518 года утвердились в Дамаске епископы яковитские, с 632 года несторианские»[1].

Мы знаем имена родителей святителя — Плинфас и Мира, которые, судя по всему, являлись сирийцами, а вероятнее всего, эллинизированными сирийцами. Они были, несомненно, православными христианами, ибо сам св. Софроний позднее в своем «Соборном (Окружном) послании»[2] пишет: «Я буду говорить то, что от начала (ἀπ' ἀρχῆς) изучил, будучи рожден и воспитан (τεχθεὶς καὶ τραφεὶς) во Святой кафолической Церкви, и что с детских лет привык думать»[3]. Поэтому вполне закономерно суждение К. Поповича, что, родившись от благочестивых родителей, святитель «и первоначальное воспитание в истинах православной веры получил под их руководством»[4]. Здесь же, в Дамаске, св. Софроний получил очень хорошее светское образование (вероятно, родители его не были бедными), за что получил почетное прозвище Софиста, что означало престижное положение профессора риторики[5].

---

[1] *Терновский С.А.* Очерки из церковно-исторической географии. Области восточных патриархов Православной Церкви до IX века. Казань, 1899. С. 166–167.

[2] Русский перевод этого «Послания»: Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. СПб., 1996. С. 140–163. Он иногда исправляется по критическому изданию греческого текста: Concilii universale Constantinopolitanum tertium. Concilii actiones I–XI / Ed. R. Riedinger. Berolini, 1990. P. 410–494.

[3] Там же. С. 142; Ibid. P. 418.

[4] *Попович К.* Указ. соч. С. 2–3.

[5] По словам Г. Галина (Указ. соч. С. 3), это почетное название «давалось одним ученым», и оно «служит ясным свидетельством высокой образованности Софрония».

В «Житии» святителя[1] следующий этап его жизни характеризуется так: «Желая после внешней философии приобрести духовную премудрость, блаженный Софроний обходил монастыри и пустыни отшельников и получал от богоугодных отцов пользу для своей души. Пришел он и в святой город Иерусалим и, посещая ближние монастыри, вошел в киновию великого Феодосия, где нашел инока Иоанна, прозываемого Мосх и Евкрат, саном пресвитера, человека добродетельного, притом весьма искусного и во внешней, и во внутренней премудрости. Софроний привязался к нему всем сердцем, как сын к отцу, как ученик к учителю, и следовал ему всюду до самой его кончины, ходя с ним вместе по монастырям и пустыням, посещая святых отцов и записывая их жития на пользу себе». Когда святитель покинул свою родину (причем покинул ее навсегда), остается неясным, но, вероятно, в возрасте двадцати — двадцати пяти лет, то есть приблизительно в 570–575 годах. Стопы свои будущий патриарх направил во Святую Землю, где первоначальный искус иноческого жития вкусил в монастыре св. Феодосия Великого (424–529 гг.), который был «первым устроителем пустынной киновии, имевшей самостоятельное, вполне независимое от лавры положение; благодаря ему палестинская киновия впервые приняла правильный и законченный вид»[2]. Возможно, выбор этой обители св. Софронием объясняется тем, что здесь уже подвизались два его родственника — Василий и еще один Софроний (младший возрастом, чем будущий патриарх)[3]. Монастырь св. Феодосия уже в VI веке быстро достиг расцвета: число

[1] Оно цитируется по изданию: Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. VII. М., 1906. С. 228–238.

[2] *Феодосий (Олтаржевский), архим.* Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899. С. 106.

[3] См.: *Schönborn Chr., von.* Op. cit. P. 56.

киновитов в нем достигало 700 человек (тогда как в Великой Лавре количество иноков не превышало 150), и богослужение здесь совершалось в четырех церквях на греческом, грузинском и армянском языках[1].

Здесь же, в монастыре св. Феодосия, как было уже сказано выше, святитель встретил и блж. Иоанна Мосха (Евкрата); эта встреча определила многие черты последующего жития св. Софрония. Конкретные факты биографии блж. Иоанна Мосха известны плохо[2], но он, несомненно, был старше Софрония (может быть, лет на десять), имел сан пресвитера и обладал большим опытом духовной жизни. Естественно, что когда между ними завязалась дружба, становящаяся с каждым годом все теснее и теснее, Мосх играл в ней ведущую роль, хотя всегда относился к младшему другу с уважением и пиететом[3]. Приблизительно в 578 году оба друга покидают Палестину и отправляются в Египет[4]. Св. Софроний в это время еще

[1] *Феодосий (Олтаржевский), архим.* Указ. соч. С. 115.

[2] См.: *Binns J.* Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314–631. Oxford, 1994. P. 49–53; Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. by A. Di Berardino. Cambridge, 2006. P. 301–302.

[3] По словам К. Поповича (Указ. соч. С. 7–8), «эта дружба была следствием одинаковости стремлений подружившихся лиц и их направления. В самом деле, оба подружившиеся лица — св. Софроний и блж. Иоанн Мосх — были люди глубоко религиозные и благочестивые, оба были люди высокообразованные, стремившиеся обогатить себя полезными знаниями, особенно знаниями душеспасительными. Но св. Софроний был и моложе летами, и менее богат духовной опытностью, а поэтому в этой дружбе ему выпала роль подчиненная. Будучи другом Иоанна, св. Софроний был вместе с тем и его учеником. Впрочем, Иоанн всегда обращается со св. Софронием как с другом, а не как с учеником, как равный с равным, называя его то господином, то софистом, то просто другом».

[4] Как отмечает И. Лапидус (Указ. соч. С. 41–44), в патрологической науке существуют три гипотезы путешествия двух друзей, из которых наиболее вероятной является гипотеза отправления их сразу в Египет.

не принял монашеский постриг, ибо блж. Иоанн Мосх в «Луге духовном» говорит: «Вместе с господином софистом Софронием, еще до отречения его от мира, прибыли мы в Александрию, к авве Палладию»[1]. Судя по данному сочинению, пребывание в Александрии принесло обоим друзьям велию пользу — в первую очередь духовную, хотя они использовали свое время также и на расширение богословских и научных познаний. Так, здесь повествуется: «В Александрии жили два дивных и добродетельных мужа: философ авва Феодор и чтец Зоил. С тем и другим мы имели близкое знакомство — с одним ради науки, с другим вследствие того, что мы были одной родины и одинаковых привычек. Авва Феодор философ ничего не имел, кроме плаща и нескольких книг, спал на скамье и когда только можно было ходил в церковь. Потом он постригся в киновии Салама и там скончался. Чтец Зоил отличался таким же бескорыстием, и он также никогда ничего не имел, кроме плаща, притом весьма ветхого, и нескольких книг. И Зоил скончался о Господе и был погребен в Лифазомене, в монастыре аввы Палладия». Не менее характерно и повествование о схоластике Космe, который «отличался смиренномудрием, сострадательностью, воздержанием, целомудрием, молчаливостью, кротостью, обходительностью, страннолюбием и любовью к бедным. Этот удивительный муж принес нам большую пользу не потому только, что мы видели его и учились у него, но и потому, что у него было большое собрание книг, — больше, чем у кого-либо в Александрии, и он охотно предоставлял пользоваться ими каждому желающему»[2]. Наконец, в произведении имеется

[1] *Блж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. 69 // Луг духовный. Творение блаженнаго Иоанна Мосха / Перевод с греческаго, с подробными объяснительными примечаниями протоиерея М.И. Хитрова. СПб., 1915. С. 83.

[2] *Блж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. 172 // Там же. С. 201–203.

и такое замечание: «Однажды, вместе с господином Софронием, мы пришли в дом софиста Стефана, чтобы заняться с ним»[1]. По мнению Х. Шёнборна, здесь речь идет о Стефане Александрийском — известном комментаторе Аристотеля, позднее, при императоре Ираклии, ставшем профессором философии в Константинополе[2]. Все эти свидетельства указывают на активную духовную и интеллектуальную жизнь обоих друзей в Александрии.

Именно в Александрии св. Софроний и принимает окончательное решение стать монахом. Блж. Иоанн Мосх говорит об этом так: «Взял я господина Софрония, и мы вместе с ним пришли в город Александрию в Лавру Октадент к старцу великой добродетели, родом египтянину.

— Дай нам совет, отче, как нам вместе жить, так как господин мой софист имеет намерение отречься от мира.

— Доброе дело, чадо, — отвечал старец, — что желаешь отречься от мира и спасти свою душу. Пребывайте в келлии, где пожелаете жить, трезвенно, молчаливо и в непрестанной молитве, и я уповаю на Бога, что Он пошлет вам вразумление и просветит ваш ум»[3]. Судя по всему, большую роль в подобном решении св. Софрония сыграл также и упомянутый авва Палладий, настоятель одного монастыря в Александрии. Исполняя завет этих старцев и следуя воле Божией, он и принял постриг. Где, когда и как это случилось, остается неясным[4], но, вероятно, постриг состоялся около 584 года и в монастыре св. Феодосия. Скорее всего, на некоторое время дороги друзей разошлись, ибо блж. Иоанн Мосх отправился на Синай, где подвизался около десяти лет (наверное, в лавре Илиотской, посещая Раифские и прочие обители). Можно

[1] *Блж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. 77 // Луг духовный. С. 93.

[2] *Schönborn Chr., von.* Op. cit. P. 58–59.

[3] *Блж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. 110 // Луг духовный. С. 135.

[4] Мнения исследователей на сей счет расходятся. См.: *Лапидус И.Э.* Указ. соч. С. 50–55.

предполагать, что через некоторое время и св. Софроний присоединился к нему, хотя конкретные детали жизни его в этот период ускользают от нашего взора. Но в 594 году блж. Иоанн Мосх оказывается вновь во Святой Земле при рукоположении патриархом Иерусалимским одного известного подвижника, о чем он сам свидетельствует[1]. Св. Софроний был, скорее всего, вместе со своим другом. С 594 и до 603 (или до 604) года оба подвижника провели во Святой Земле, не только пребывая в родной для них обители св. Феодосия, но и посещая прочие иноческие поселения Палестины: Лавру св. Саввы Освященного, монастырь преп. Харитона («Старую Лавру») и прочие обители. Некоторые впечатления от личностей блаженных старцев, подвизающихся в палестинских монастырях, запечатлелись в «Луге духовном».

Начавшиеся политические катаклизмы изменили ход внешней жизни обоих друзей. Убийство императора Маврикия и воцарение узурпатора Фоки[2] привело к новой войне с персами[3]. Видимо, угроза персидского нашествия заставила св. Софрония и блж. Иоанна Мосха покинуть Святую Землю и отправиться сначала

[1] «Когда авва Амос пришел во Иерусалим и был рукоположен в патриарха, пришли поклониться ему все настоятели монастырей. В числе их был и я со своим игуменом» (*Блж. Иоанн Мосх.* Луг духовный. 149 // Луг духовный. С. 177–178).

[2] См. характеристику: «По свидетельству всех почти историков, восьмилетнее правление Фоки (602–610) представляет собой самый худший период византийской истории, когда жестокие казни и бесчеловечное избиение всех подозрительных для Фоки родовитых людей, имевших связи с прежним правительством, составляли, по-видимому, одну из главных задач правительства» (*Успенский Ф.И.* История Византийской империи. VI–IX вв. М., 1996. С. 400–401).

[3] По словам одного византийского историка, персидский царь Хосров, «выставив в качестве предлога для войны этот насильственный захват власти, велел трубить в трубу войны, губящей мир; она разрушила счастье ромеев и персов» (*Феофилакт Симокатта.* История. М., 1996. С. 232–233).

в Антиохию, а затем в Малую Азию. Примерно около 607 года они во второй раз приезжают в Египет. Ситуация в Египетской церкви в это время была чрезвычайно сложной. Начиная с конца эпохи Юстиниана христиане в этой стране фактически раскололись на две части: православному меньшинству, концентрирующемуся главным образом в Александрии, противостояло монофизитское большинство со своей особой иерархией. Первые были преимущественно греками (и грекоязычными), принадлежа к высшим и состоятельным слоям населения, а вторые являлись коптами, находящимися на низших и средних ступенях социальной лестницы; в численном соотношении это выражалось как 200 тысяч греков к 5–6 миллионам коптов[1]. Монофизиты чувствовали себя совершенно свободно во всем Египте, часто просто игнорируя «мелкитов» (так они называли православных); в частности, их «патриарх» Анастасий (604–616 гг.) спокойно появлялся в Александрии, рукополагая здесь своих «иереев»[2]. Когда два друга вновь появились в Египте, то православным патриархом здесь был свт. Евлогий Александрийский — непримиримый оппонент монофизитов и защитник вероопределения Халкидонского Собора (вкупе с «Томосом к Флавиану» святого папы Льва Великого)[3]. Но отношения между ним и двумя странниками-монахами как-то не сложились, вероятно, потому, что они прибыли в Александрию незадолго до кончины этого благодатного святителя.

---

[1] *Frend W.H.C.* The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge, 1972. P. 326, 339–340.

[2] См.: *Maspéro J.* Histoire des patriarches d'Alexandrie. Paris, 1923. P. 264.

[3] О нем см.: *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 236–241.

Наоборот, самые тесные и дружественные связи установились у них со свт. Иоанном Милостивым, занявшим Александрийскую кафедру в 610 году (после краткого патриаршества Феодора в 608–609 годах). Личностью этот патриарх был замечательной[1]. Сын византийского правителя (эпарха) Кипра, Иоанн принадлежал к аристократическим верхам державы ромеев; он был женат, имел детей и первоначально избрал служивое поприще. Однако внезапная смерть жены и детей резко изменила его жизнь: он раздал свое имущество нуждающимся и посвятил себя целиком Богу и делам милосердия. Каким-то образом с ним познакомился племянник императора Ираклия Никита, ставший «названным братом» (ἀδελφοποιήτος) Иоанна. Когда Никита занял пост правителя Египта, то, видимо по его рекомендации, на Александрийскую кафедру был избран Иоанн. Прибыв в этот град, святитель застал здесь всего семь православных храмов, а к концу его патриаршества (619 г.) их было уже семьдесят. Свое словесное стадо он столь приумножил во многом удивительной кротостью, миролюбием и святостью жизни, которые привлекли к патриарху и многих монофизитов[2]. Следует подчеркнуть, что столь выдающиеся черты личности свт. Иоанна нисколько не мешали, а скорее даже способствовали ему быть принципиальным защитником Православия, не идущим на компромисс ни в одном принципиальном

[1] О нем см.: Patrology. The Eastern Fathers... P. 402. См. также предисловие к его «Житию»: *Léontis de Néapolis.* Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre / Ed. commentée par A.J. Festugière. Paris, 1974. P. 257–267.

[2] Согласно мнению Ю.А. Кулаковского, «чуждый нетерпимости, отдавшийся делам милосердия и благотворения, Иоанн жил в добром согласии с Никитой и не создавал ему затруднений в его примирительном отношении к монофизитам» (*Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т. III. СПб., 1996. С. 44). Эта характеристика, выдержанная в духе либерализма нового времени, значительно искажает образ святителя.

положении православного вероучения. Это, скорее всего, и заставило св. Иоанна Милостивого обратить внимание на блж. Иоанна Мосха и св. Софрония. В «Житии» Александрийского патриарха (гл. XXXIII) говорится, что по его божественному желанию «Господь послал ему богомудрых и приснопамятных (*τούς θεοσόφους καί ἀειμνήστους*) Иоанна и Софрония». Они были «подлинно надежными (добрыми, полезными) советниками (*σύμβουλοι γὰρ ἦσαν χρηστοὶ ἀληθῶς*), которых он полностью ("без исследования" — *ἀδιακρίτως*) слушался, как отцов, и которых благодарил как благородных и мужественных воинов, [сражающихся] за Православие (*στρατιώτας ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας*). Вдохновляемые силой [Святого] Духа и [своего] архипастыря, они без всяких перемирий (*ἄσπονδον*) бились с северианами и другими нечистыми еретиками, бывшими в стране. Множество селений и великое число как церквей, так и монастырей они, подобно добрым пастырям, вырвали из пасти этих диких зверей. Поэтому святейший [патриарх] паче всех почитал этих святых мужей»[1]. Данное свидетельство показывает, что величайшая кротость и смиренномудрие св. Иоанна Милостивого нисколько не препятствовали ему быть непримиримым врагом всяких ересей. И верными сподвижниками ему в этом были два друга-монаха. В том же «Житии» имеется еще один эпизод, проливающий свет на личности этих трех святых мужей. Однажды, как повествуется здесь (гл. V), Александрийского патриарха охватило уныние (*ἀθυμία*). А в это время около него находились «оба» (*ἀμφότεροι* — Иоанн Мосх и Софроний), которые мужественно сражались тогда против «еретического и бесовского безумия безбожных акефалов» (то есть монофизитов). И «подлинно

[1] Неточный русский перевод см. в предисловии М.И. Хитрова: Луг духовный. С. XVII. Мы ориентируемся на греческий текст указанного издания: *Léontis de Néapolis*. Op. cit. P. 383.

мудрый Софроний» (*ὁ ὄντως σώφρων Σωφρόνιος*), улучив момент остаться наедине с патриархом, спросил его о причине напавшей на него «угрюмости» («меланхолии» — *σκυθρωπότητος*), так удручающей окружающих. И узнав, что таковой причиной является осознание собственной греховности и недостоинства, утешил святейшего[1]. В этом эпизоде св. Софроний предстает перед нами не только как несгибаемый защитник Православия, но и как муж, достигший полноты возраста Христова, то есть как подлинный старец. Около 615 года его, как говорят, «посетил Господь» — с ним приключилась серьезная болезнь глаз. Как констатирует К. Попович, «по свидетельству греческих Миней, эта болезнь была следствием постоянного чтения. Все лучшие врачи александрийские единогласно утверждали, что эта болезнь приведет к слепоте, и не могли оказать больному никакой помощи. Поэтому св. Софроний, потерявши надежду получить исцеление болезни от людей, обратился за помощью к мученикам Киру и Иоанну, у гроба которых тогда совершалось много чудес. При этом св. Софроний дал обет, что если получит исцеление, то опишет для назидания поколений чудеса, совершающиеся у их гроба. Чудо совершилось, св. Софроний получил по вере своей полное исцеление и потому счел долгом в Александрии же исполнить данный им обет, то есть описать чудеса вышеназванных святых»[2].

Между тем тучи над империей сгущались. В 613 году персы, по словам византийского летописца, «взяли Дамаск и пленили много народу»[3]. После родного города св. Софрония наступила очередь Иерусалима, и в следующем году, как говорит тот же летописец, «персы войной взяли

[1] *Léontis de Néapolis.* Op. cit. P. 349–350.

[2] *Попович К.* Указ. соч. С. 10.

[3] *Феофан Византиец.* Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофила. Рязань, 2005. С. 263.

Иордан, Палестину и Святой Град и многих убили в нем руками жидов, как некоторые говорят, до девяноста тысяч. Жиды, покупая христиан, всякий по своему состоянию, убивали их. Захария же, патриарха, с Честным Животворящим Древом и с великим пленением отвели в Персию»[1]. Беженцы хлынули в Египет, где св. Иоанн Милостивый оказал им великую помощь[2]. Нет никаких сомнений в том, что блж. Иоанн Мосх и св. Софроний оказывали всяческое содействие патриарху в этом благом деле. Но опасность приблизилась уже вплотную к Египту, на который персы начали наступление в 617 году, а в 618 или 619 году они захватили Александрию. По словам А.А. Васильева, «как в Сирии и Палестине, монофизитское население Египта не оказало должной поддержки византийскому правительству и с легким сердцем перешло под власть персов»[3]. Правитель Египта Никита покинул еще осажденную Александрию, а вместе с ним отплыл и св. Иоанн

[1] *Феофан Византиец.* Указ. соч. С. 263–264. Как констатирует один историк, иудеев в Палестине в это время было около 150–200 тысяч и из них 26 тысяч (по другим известиям — 36 тысяч) вступили в персидскую армию. См.: *Stratos A.N.* Byzantium in the Seventh Century. V. I (602–634). Amsterdam, 1968. P. 108.

[2] См.: «Множество христиан бежало в Египет, в числе бежавших были и раненые. Патриарх Иоанн самым щедрым образом проявил в отношении к ним свое милосердие, разместил беженцев в странноприимницах и больницах и щедро расходовал церковные средства на их содержание. Из числа святых предметов, хранившихся вместе с Крестом в Иерусалиме, два, а именно копье и губка, были спасены и доставлены Никите, который препроводил их в столицу. Не ограничивая своей благотворительной деятельности помощью беглецам, патриарх оказывал щедрую помощь и пострадавшему от персов населению Палестины. На средства своей церкви он снарядил большой караван со съестными припасами и отправил его в Иерусалим. Заботу о выкупе пленных он поручил трем епископам» (*Кулаковский Ю.А.* Указ. соч. С. 37–38).

[3] *Васильев А.А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998. С. 269.

Милостивый. По пути патриарх, «предчувствовавший близость кончины, отказался ехать в Константинополь и, покинув своего спутника, вернулся на родину в Кипр, где вскоре скончался в городе Амафунте»[1]. Конкретные сведения о судьбе блж. Иоанна Мосха и св. Софрония у нас отсутствуют, но не лишено вероятности предположение[2], что они сопровождали святейшего на Кипр, а после его кончины (скорее всего, в том же 619 году) отправились в Рим. Здесь вскоре блж. Иоанн Мосх отходит ко Господу, завещав другу предать свое тело земле либо на Синае, либо в Палестине. Св. Софроний выполнил волю покойного, похоронив останки блж. Иоанна Мосха в монастыре св. Феодосия. После этого источники не дают нам никаких точных указаний относительно того, где и как протекала жизнь св. Софрония. Здесь остается только строить догадки. Так, К. Попович полагает, что он окончательно поселился в обители св. Феодосия, «решившись провести в ней остаток дней своих»[3]. Х. Шёнборн, полагая, что период с 619 по 628 год в жизни святителя остается для нас непроницаемым, высказывает следующую гипотезу: в возрасте около 75 лет св. Софроний по каким-то причинам отправился в Северную Африку, где он одно время живет в так называемом «монастыре Евкратадов» (то есть учеников блж. Иоанна Мосха)[4]. Данная гипотеза, хотя она и встречает возражение[5], представляется вполне

[1] *Кулаковский Ю.А.* Указ. соч. С. 45.

[2] *Лапидус И.Э.* Указ. соч. С. 78–83.

[3] *Попович К.* Указ. соч. С. 11. Примерно такова же точка зрения Г. Галина: Указ. соч. С. 11.

[4] *Schönborn Chr., von.* Op. cit. P. 71–79.

[5] «Остается загадкой, что побудило святого Софрония, будучи уже в преклонном возрасте, совершить это путешествие» (*Лапидус И.Э.* Указ. соч. С. 85). Во-первых, побудить святителя могли тяготы персидского владычества, которые были весьма ощутительны для христиан, а во-вторых, он и в более поздние годы совершал такие же далекие путешествия, будучи чрезвычайно подвижным и, видимо,

вероятной. Именно в Северной Африке и встретился, скорее всего, со св. Софронием преп. Максим Исповедник, для которого этот духоносный старец стал «отцом и учителем», как говорит он сам[1].

Политическая ситуация между тем на некоторое время стабилизировалась. Ряд победоносных, хотя и очень тяжелых, кампаний императора Ираклия привели к полному поражению персов и возвращению Византии провинций, завоеванных этим некогда грозным врагом. Животворное Древо Креста Господня было торжественно возвращено вместе с церковной утварью в Иерусалим самим императором. Армянский историк Себеос на сей счет пишет: «В день их вшествия в Иерусалим немало происходило там ликования. Раздавался голос плача и печали. Лились слезы умиленного сердца у царя, князей, всех войск и жителей города. И никто не мог петь Господних песней от плачевного умиления царя и всей толпы»[2]. Однако период радости и тихого умиления продолжался недолго. И краткость его связана была с церковными нестроениями, вызванными ересью монофелитства. Известно, что «своим возникновением и успехом монофелитское движение обязано,

---

привычным к неудобствам странничества (если этого требовали насущные духовные нужды).

[1] Подробно см. нашу вступительную статью: *Сидоров А.И.* Преподобный Максим Исповедник. Эпоха, жизнь, творчество // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. М., 2004. С. 56; см. с. 532–533 наст. изд. Приведем мнение С.Л. Епифановича, согласно которому преп. Максим встретился со свт. Софронием еще в Палестине, где и «стал его другом и учеником: он глубоко почитал его, высоко ценил его ум и православные убеждения, восхвалял его начитанность в святоотеческой литературе и познания в божественных догматах. Они вместе проводили время в подвигах воздержания и поста и в изучении святоотеческих творений» (*Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения. Т. 1. СПб.; Киев; Краснодар, 2013. С. 166–167).

[2] *Себеос, еп.* История императора Иракла. *Никифор Вриенний.* Исторические записки (976–1087). Рязань, 2006. С. 107.

собственно, тому обстоятельству, что в новом учении усмотрело удобное средство к примирению с монофизитами византийское правительство; в таком именно значении, как основа унии, оно и было впервые предложено (патриархом. — *А. С.*) Сергием императору Ираклию. Упрочение и затем поддержание, насколько возможно, ослабленных религиозной распрей политических связей с монофизитскими окраинами Империи, Египтом и Сирией, а также с Арменией, ввиду надвигающейся в VII веке на византийское государство грозной опасности сначала со стороны персов, а потом арабов, более, чем когда-либо, составляло настоятельную потребность византийской политики. Неудивительно, что императоры ухватились за представлявшееся им целесообразным средство, которое было сочувственно встречено сначала даже в Риме, и, несмотря на все обнаружившиеся потом протесты, не хотели отказаться от него, усматривая в оппозиции на чисто церковной, богословской почве политическую измену»[1]. Другими словами, монофелитская уния, осуществленная правящей верхушкой Византии вкупе с высшими представителями церковной иерархии, являлась предательством Православия ради казавшихся весьма реальными и весомыми политических интересов, которые оказались на самом деле сиюминутными и призрачными. А Божий Промысл никогда не прощал державе ромеев подобного предательства.

История монофелитских споров достаточно хорошо известна и изучена[2], а поэтому требуется только оттенить роль св. Софрония в этой истории, которая была весьма значительной. Ибо святитель «был первым противником и обличителем гибельной ереси, не встречавшей

[1] *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 2007. С. 448.

[2] См., помимо прочего, и уже названную выше нашу работу: *Сидоров А.И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество. С. 7–46; см. с. 466–520 наст. изд.

доселе никакого сопротивления»[1]. Первое свидетельство о начале борьбы почтенного старца — старца и по возрасту (св. Софронию было уже за 80 лет), и по духовной опытности и обилию благодатных даров Святого Духа[2] — мы встречаем у преп. Максима, который сообщает, что накануне заключения унии с монофизитами формально православным патриархом Александрийским Киром (632 или 633 г.)[3] «божественный и великий Софроний (*divinus ergo magnus Sophronius*) прибыл в Александрию.

---

[1] *Попович К.* Указ. соч. С. 16.

[2] Иногда, хотя далеко не всегда, эти два аспекта совпадали. Ибо «старость, как последний предел жизни человеческой, имеет ту особенность, что заключает в себе различную житейскую и нравственную опытность, советы которой особенно полезны юношам, которые при избытке сил часто действуют стремительно и легкомысленно, последствием чего бывают ошибки и заблуждения. Если же старый человек отличается доброй жизнью, мудрым словом, которое оправдывается делом, тогда общество преклоняется перед ним, обращается к нему как к наставнику, истолкователю трудных обстоятельств и разных случайностей. Такие опытные люди получают имя "старец", в смысле наставника, учителя, и появление их есть действие Промысла Божия для пользы общественной жизни и нравственного развития». Особенно старчество расцвело, обретя новые качества, с появлением монашества. Здесь «старец чертами своими в жизни подражал Иисусу Христу: Христос, исходя на проповедь Евангелия, прошел в пустыне подвиг искушения; так и старец, как *сребро разжжено, очищено седмирицею* (Пс. 11, 6) в подвиге совлечения ветхого человека, выходил на подвиг старчества со словом духовной мудрости» (*Соколов И.И.* Лекции по истории греко-восточной Церкви. Т. II. СПб., 2005. С. 333–334).

[3] См. характеристику Кира у В.В. Болотова: «Кир Фасидский — фигура, одна из самых интересных в истории, и даже, быть может, мифологическая». Он был епископом на Кавказе, и с ним еще в 20-х годах VII века встретился император Ираклий, который получил от Кира полную поддержку своим планам унии. Затем (около 630 г.) Кир был перемещен на Александрийскую кафедру, и «первым его делом было завязать униальные сношения с тамошними монофизитами». Сама уния состоялась, согласно В.В. Болотову, в 632 году. См.: *Болотов В.В.* История Церкви в период Вселенских Соборов. История богословской мысли. М., 2007. С. 523–529. Но указывается и более точная дата — 633 год.

Кир показал ему унициальный документ (так называемые «Девять глав»), и Софроний, при первом же прочтении его, издал громкий крик печали, залился слезами и припал к ногам Кира, умоляя его не провозглашать с амвона ничего, что бы противоречило кафолической Церкви Божией (*contra catholicam Dei Ecclesiam*). Ибо он сразу увидел, что названный документ, содержащий учение об «одном богомужном действии Христа», является повторением «нечестивых догматов Аполлинария»[1]. Как отмечает Х. Шёнборн, этот момент, когда почтенный старец припал к ногам Александрийского патриарха, знаменует собой начало борьбы против новой ереси[2].

О дальнейших шагах св. Софрония, пытавшегося преградить распространение этой ереси, мы узнаём из послания патриарха Сергия к папе Гонорию[3]. Судя по этому посланию, Кир не внял мольбам св. Софрония, и уния состоялась. Сергий яркими красками описывает якобы великое торжество единства христианского мира: сторонники Диоскора и Севера присоединились «к святейшей и единой кафолической Церкви, и весь христолюбивый

См.: *Verghese P.* The Monothelete Controversy — A Historical Survey // Greek Orthodox Theological Review. 1968. Vol. 13. P. 198–200.

[1] PG. T. 91. Col. 143. С.Л. Епифанович (Указ. соч. С. 168–169) считает, что в Александрию свт. Софроний прибыл вместе с преп. Максимом Исповедником.

[2] *Schönborn Chr., von.* Op. cit. P. 79. Можно отметить, что Кир в отношении египетских монофизитов пользовался политикой «кнута и пряника», чаще прибегая к «кнуту», чем к «прянику». Поэтому во всех коптских памятниках «память о Кире связывается исключительно с кровью и насилием, а не с богословским компромиссом. Они даже не упоминают моноэнергистскую позицию Кира и "Екфесис" Ираклия, а лишь рассказывают о тех преследованиях, которым подверглись противники Халкидонского Собора» (*Иоанн Мейендорф, протопресвитер.* Единство империи и разделение христиан. Святой Григорий Палама и православная мистика. Византия и Московская Русь. М., 2000. С. 251–252).

[3] См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. С. 172–176. Греческий текст: Concilium universale Constantinopolitanum tertium. P. 534–547.

александрийский народ, а с ним почти весь Египет, Фиваида и Ливия и прочие провинции Египетского диоцеза, стали одно стадо Христа, истинного Бога нашего». Однако, «преподобнейший монах» Софроний, находившийся тогда в Александрии, вступил в диспут со «святейшим папой» Киром, «возражая против главы об одном действии» Господа и полагая, что «нужно всяческим образом догматствовать о двух действиях, считая [их] достойными Христа Бога нашего» (*δύο παντὶ τρόπῳ ἐνεργείας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἀξιῶν δογματίζεσθαι*). И хотя Кир, по словам Сергия, приводил некие свидетельства (*χρήσεις τινὰς*), разбросанные в разных местах (*σποράδην*) сочинений святых отцов, признающих «одно действие», а также утверждал, что эти отцы, ради спасения множества людей, часто пользовались «боголюбезным домостроительством» (*θεαρέστοις οἰκονομίαις*), не жертвуя строгостью (точностью — *τῆς ἀκριβείας*) православных догматов Церкви, «боголюбивый Софроний» не принял «такого домостроительства» (*τὴν τοιαύτην οἰκονομίαν*). После этого, продолжает Сергий, «преподобнейший монах» прибыл в Константинополь «с грамотами» от Кира. И здесь он опять стал настаивать на исключении из упомянутых «Глав» унии положения об *одном действии*. Сергий счел подобное требование разрушением так хорошо сложившегося в Александрии «единодушия и единения» (*τὴν καλῶς γεγενημένην ὁμονοιάν τε καὶ ἕνωσιν*). По словам Константинопольского предстоятеля, «после многих рассуждений с упомянутым преподобнейшим Софронием мы предложили ему привести свидетельства (*χρήσεις*) святых и избранных (*ἐγκρίτων*) отцов, то есть тех, которых мы признаём общими учителями и учения (*δόγματα*) которых признают законом Святые церкви Божии, дабы [могли мы удостовериться], что и ими ясно (*ῥητῶς* — "буквально") передано [нам повеление] говорить о двух действиях во Христе». Как констатирует далее Сергий, он, увидев, что «между некоторыми из здешних начало разгораться

прение (ἀμφισβήτασιν)», написал Киру, чтобы тот, после состоявшегося соединения с монофизитами, прекратил всякие богословские дискуссии относительно одного или двух действий во Христе. Это последнее высказывание константинопольского патриарха указывает на его эдикт, изданный чуть позже и известный как «Псефос».

По мнению А.И. Бриллиантова, «решительное несогласие Софрония с учением о единой энергии заставило Сергия теперь уже стать на ту точку зрения, какая проводится в изданном позже "Эктесисе". Чтобы не нарушить только что установленного единения, лучше не говорить ни об одном, ни о двух действиях. В сущности, это уже был отказ от 7-го пункта, но в то же время Сергий не скрывал, что сам он считает истинным лишь учение о единой энергии». Далее тот же историк добавляет: «Софрония он убедил не спорить и довольствоваться учением отцов»[1]. С последним утверждением нашего замечательного церковного историка вряд ли можно согласиться: все последующие действия св. Софрония указывают на его решительное противодействие моноэнергизму. И личное свидание со столичным патриархом внушило ему, скорее всего, убеждение, что Сергий готов отказаться от этой «новой ереси». Не случайно преп. Максим позднее заявляет: «Поскольку Сергий многими способами обнародовал собственный недуг и навредил большей части Церкви, блаженный Софроний поставил ему на вид с подобающим своему сану смиренномудрием: бросившись ему в ноги и вместо всякой мольбы принося ему животворные страсти Христа Бога, чтобы тот не возобновлял еретическое высказывание, которое, благо, погасили прежде жившие святые отцы»[2]. Сергий, будучи очень

[1] *Бриллиантов А.И.* Лекции. С. 450–451.

[2] *Преп. Максим Исповедник.* Диспут с Пирром и христологические споры VII века / Пер. Д.Е. Афиногенова. М., 2004. С. 209.

изворотливым дипломатом, возможно, и сумел на очень краткое время убедить почтенного монаха в своем «догматическом покаянии», но такая иллюзия сохранялась очень недолго.

Примечательно, что в послании Константинопольского патриарха делается акцент на святоотеческих свидетельствах как одном из главных критериев догматической акривии. Подобное стремление опираться на Предание отцов было характерно и вообще для христологических споров, и, в частности, для споров монофелитских[1]. Причем сторонники моноэнергизма явно проигрывали православным богословам в этом отношении, ибо их «святоотеческая база» была чрезвычайно узкой. Сергий в своем приведенном выше послании пишет, что он попросил св. Софрония привести подобные свидетельства, «но он был не в состоянии это сделать». Данная фраза Сергия вызывает большие сомнения: св. Софроний, будучи высокообразованным человеком и ревностным «книжником», глубиной и широтой своей богословской эрудиции явно превосходил всех известных деятелей монофелитского лжеучения. И это доказывает одно место его ближайшего сподвижника — епископа Стефана Дорского, которое сохранилось в деяниях Латеранского Собора. Здесь говорится, что св. Софроний для опровержения «нечестия» создал такой «патристический флорилегий» в двух книгах, содержащий 600 святоотеческих цитат (*παρασχόμενος ἐν δυσί βιβλίοις καὶ ἐξ ἑκατοντάδας πατρικῶν χρήσεων εἰς ἔλεγχον τῆς ἀσεβείας*)[2]. Поэтому совершенно прав В.В. Болотов,

[1] См.: *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). Chicago; London, 1974. P. 69–70; рус. пер.: *Пеликан Ярослав.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 2: Дух восточного христианства (600–1700). М., 2009. С. 68–69.

[2] Concilium Lateranense a 649 celebratum / Ed. R. Riedinger. Berolini, 1984. P. 40.

высказывающийся так: «На догматическом поле против такого противника, как Софроний, Сергий стоять не мог»; однако «как политик Сергий вел свое дело превосходно»[1]. И следует отметить, что «политика» на некоторое время возобладала над «догматикой» — правда, это возобладание оказалось в конечном итоге Пирровой победой. Суть своей «политики» Константинопольский патриарх высказывает в указанном послании очень отчетливо: это была якобы забота о «спасении многих душ» (разумеется, душ отпавших от кафолической Церкви монофизитов) или «домостроительство» (икономия). Подобный же «аргумент от домостроительства» приводили и позднейшие монофелиты, старавшиеся склонить на сторону унии преп. Максима Исповедника. На это они получили от преподобного отца достойный ответ: «Если же ради устроения [дел церковных] вместе со зловерием уничтожается спасительная вера, то подобного рода "устроение" ("домостроительство") есть совершенное отделение от Бога, а не единение. Ведь завтра и гнусные иудеи скажут: "устроим мир друг с другом и объединимся — мы уничтожим обрезание, а вы Крещение, и уже не станем враждовать между собою". Это ариане некогда предлагали письменно при Константине Великом, говоря: "уничтожим выражения "единосущие" и "иносущие", и объединятся между собою церкви". Но не приняли этого богоносные отцы наши, напротив, предпочли подвергаться преследованиям и смерти, чем замолчать выражение, наглядно представляющее единое превышесущное Божество Отца и Сына и Святого Духа»[2]. В данном случае, как и в большинстве других, преп. Максим был верным учеником и преемником св. Софрония.

[1] *Болотов В.В.* Указ. соч. С. 53.

[2] См.: *Сидоров А.И.* Максим Исповедник. Политика и богословие в Византии VII века // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. М., 1991. С. 139.

После возвращения из Константинополя св. Софроний был рукоположен патриархом Святого Града (конец 633 — начало 634 г.). Относительно ситуации в Иерусалиме в это время некий свет проливает все то же послание епископа Стефана Дорского, который говорит, что после удаления персов из града местоблюстителем этой кафедры (*τὴν τοποτηρησίον τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις θρόνου*) становится некий Сергий, бывший епископом Иоппии, причем он становится таким местоблюстителем не согласно церковному следованию, а благодаря мирской власти и вопреки канонам (*οὐκ ἀπὸ τινος ἐκκλησιαστικῆς ἀκολουθίας, ἀλλὰ κοσμικῆς ἐξουσίας, παρὰ κανόνας*). Его рукоположили некоторые епископы, подчиняющиеся Иерусалимской кафедре, которые, точно зная, что произведенная ими хиротония несвоевременна (*ἔωλος* — «несвежая», «запоздавшая», «тухлая»), собственноручно подписались под еретическим новшеством (*καινοτομία*), изобретенным Павлом, епископом Константинополя[1]. Как считает Х. Шёнборн[2], после смерти Иерусалимского патриарха Модеста (вероятно, в 630 или 631 г.) сторонники монофелитской унии в Палестине пытались взять здесь церковную власть в свои руки, а поэтому и рукоположили на кафедру Святого Града Сергия Иоппийского. Но их предприятие не увенчалось успехом, поскольку большинство палестинского клира и верующего народа не поддержало «монофелитских заговорщиков»[3]. Именно поэтому Иерусалимским патриархом и был избран (634 г.) св. Софроний — известный борец за Православие.

---

[1] Concilium Lateranense. P. 46.

[2] *Schönborn Chr., von.* Op. cit. P. 85–89.

[3] Правда, можно отметить, что в сообщении Стефана имеется хронологическая несообразность: Павел стал Константинопольским предстоятелем только в 641 году. Эту несообразность, вероятно, следует объяснить тем, что Стефан писал свое послание в конце 40-х годов VII века, а поэтому «новшество» монофелитов связывал с именем Павла — также убежденного сторонника унии.

Такое избрание было для него, уже восьмидесятичетырехлетнего старца, тяжким бременем. Начало его «Соборного послания» очень примечательно в этом плане: «Ах, ах, всеблаженнейшие! Как мне любезно теперь безмолвие (*τὸ ἡσύχιον*), и гораздо любезнее, чем прежде, потому что, свободный [от мирской суеты] (*ἀπράγμονος*), я из безмолвия (*ἐξ ἡσυχίας*) попал в бурю дел, захлестываемый волнами земных попечений. Ах, ах, богочтимые [отцы], как мне ныне сладостно [прежнее] ничтожество, и несравненно сладостнее, чем раньше, потому что из навоза, от земли и от несказанной и великой униженности я взошел на иерархический трон и вижу вздымающиеся валы шторма и за ними следующую опасность». В искренности этих слов св. Софрония не приходится сомневаться — ясным духовным оком умудренного великими подвижническими трудами старца он видел предстоящие ему грозные испытания и с душевной мукой и сердечными терзаниями, но твердо и не оглядываясь назад подъял на свои рамена тяжкий крест патриаршего служения. Одним из первых деяний нового патриарха был созыв поместного Собора, который и утвердил написанное накануне «Соборное послание». Оно было направлено Сергию Константинопольскому и папе Гонорию: Киру Александрийскому св. Софроний, видимо, не стал посылать это послание, а на Антиохийской кафедре православного патриарха в это время не было. Для Сергия оно, конечно, являлось сильным ударом, ибо нарушало все его унициальные планы. Что же касается Гонория, то если после первого послания Сергия он с большим пренебрежением высказал свою оценку действиям св. Софрония[1],

[1] «Мы получили писания вашего братства, из которых узнали, что каким-то Софронием, бывшим монахом, а ныне, как слышим, поставленным во епископа города Иерусалима, подняты какие-то любопрения и новые изыскания (*φιλονεικίας τινὰς καὶ νέας φωνῶν ζητήσεις*) относительно выражений нашего брата, предстоятеля города Александрии

то после «Соборного послания» Иерусалимского патриарха папа становится куда более осторожным по отношению к нему[1]. Впрочем, принципиально Гонорий не изменил своего видения спорного христологического вопроса: отказавшись, вслед за константинопольским предстоятелем, от выражения «одно действие», он вводит еще более еретическое учение об одной воле Христа, знаменуя этим переход от моноэнергизма к собственно монофелитству[2]. Таким образом, среди высших церковных иерархов св. Софроний оказался в одиночестве, продолжая тем не менее стойко бороться за Православие.

Впрочем, он не терял надежды найти себе союзников в этой борьбе, а поэтому обращается к своей последней

Кира, проповедовавшего обратившимся из ереси одно действие Господа нашего Иисуса Христа. Этот Софроний, прибывши к вашему братству и после многоразличных наставлений (*πολυτρόπως παιδευθείς*), оставивши это прение просил вас письменно разъяснить ему то, о чем он слышал от вас устно» (Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. С. 176). Текст: Concilium universale Constantinopolitanum. P. 548.

[1] Во втором послании к Сергию папа сообщает: «Писали мы и общим братиям нашим, Киру и Софронию епископам, чтобы они не оказались настаивающими или остановившимися на новом слове, то есть на названии одного или двойного действия, но, отвергнув употребление такого рода нового слова, проповедовали вместе с нами, что один Христос Господь производил и Божественное, и человеческое в том и другом естестве, хотя и тех, кого посылал к нам упомянутый брат и соепископ наш Софроний, мы убедительно просили, чтобы он не продолжал более употреблять в проповеди название "два действия", и они обещали, что упомянутый муж сделает, если даже брат наш и соепископ Кир откажется от приглашения не говорить в проповеди "одно действие"» (Там же. С. 195. Ibid. P. 624).

[2] Как констатирует И. Орлов, формула *ἓν θέλημα*, употребленная Гонорием, «красноречивее, чем содержание всего послания, изобличила Гонория прямо в монофелитизме». Поэтому вместо умиротворения «Гонорий окончательно разжег возгоревшийся спор» (*Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: Историко-догматическое исследование. М., 1888. С. 18).

надежде среди греческого епископата — Аркадию, архиепископу Кипрскому[1]. Это был влиятельный в свое время архиерей, поддерживающий тесные связи с главными кафедрами христианского мира — Константинопольской, Римской, Александрийской и прочими. О событиях, связанных с этим обращением св. Софрония, повествуется в сирийской биографии преп. Максима. Она написана неким Георгием Решайнским — бывшим учеником св. Софрония, принявшим сторону монофелитства. По сути своей данная биография представляет собою памфлет, направленный против преп. Максима, а поэтому содержит много искаженных или выдуманных фактов, посредством которых автор пытается выставить преподобного отца в самом невыгодном свете[2]. Несмотря на это, некоторые контуры реальных событий можно уловить и в этом кривом зеркале. Здесь говорится[3], что преп. Максим, будучи главным инициатором догматических споров, убедил св. Софрония направить послание к Аркадию Кипрскому с просьбой созвать на Кипре собор[4]. Кипрский архиерей сразу же откликнулся и послал

[1] См. предисловие Х. Шёнборна к изданию послания св. Софрония к Аркадию: Lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre / Ed. par M. Albert et Chr. Schönborn // Patrologia Orientlis. T. 39, fasc. 2. № 179. Turnhout, 1978. P. 171–175.

[2] См. нашу работу: *Сидоров А.И.* Преподобный Максим Исповедник. Эпоха, жизнь, творчество. С. 48–49, 57. См. с. 524–525, 539 наст. изд.

[3] Мы опираемся на английский перевод этого сирийского документа, осуществленный С. Броком, и комментарии к нему: *Brock S.* An Early Syriac Life of Maximus Confessor // Analecta Bollandiana. 1973. Vol. 91. P. 314–346.

[4] Георгий Решайнский глухо намекает на предшествующую переписку св. Софрония с Аркадием, где они разошлись во мнении относительно знаменитого прибавления к «Трисвятому» («распныйся за ны»), которое использовали сирийские монофизиты, — св. Софроний считал ее недопустимой, а Аркадий, вероятно, признавал ее вполне приемлемой.

приглашения папе Римскому и двум патриархам — столичному и Александрийскому. Кир Александрийский прибыл на собор с пятью епископами, Гонорий послал диакона Гайя, а Сергий Константинопольский — архидиакона Петра. Когда они приплыли на Кипр, Аркадий пригласил св. Софрония. По словам Георгия, преп. Максим отказался плыть на Кипр, а поэтому Иерусалимского предстоятеля сопровождали «я, Георгий, двое моих учеников и еще восемь других епископов, находящихся под [канонической] юрисдикцией Софрония». Всего на соборе присутствовало 46 человек. Начавшиеся прения по спорному догматическому вопросу привели к расколу: одни участники поддерживали «учение Максима», другие отрицали его. Вследствие чего решено было направить делегацию к императору Ираклию, в которую вошли Георгий, архидиакон Аркадия, Лев, диакон Кира Александрийского, и Илия, нотарий св. Софрония. Ожидать ответа от императора участники собора не стали и разъехались по домам. Впрочем, этот ответ, как и следовало ожидать, был не в пользу св. Софрония и его православных сторонников.

Таковы события, описанные в сочинении Георгия Решайнского. В целом они, видимо, отражают реальные факты, которые подаются автором, естественно, в монофелитской интерпретации. Кипрский собор состоялся, вероятно, в конце 634 года, и он показывает, что церковно-политическая ситуация складывалась отнюдь не в пользу св. Софрония: православные явно оставались в меньшинстве среди восточного епископата, большинство которого поддерживало монофелитов.

Между тем догматические споры отошли на второй план вследствие стремительного нашествия арабов. Из-за грозящей опасности св. Софроний не смог даже совершить вместе с паствой крестный ход в Вифлеем

на Рождество 635 года[1]. В этот год сарацинам сдался Дамаск, а после битвы при Ярмуке (636 г.) наступила очередь Иерусалима. По словам Феофана, Омар «воевал Палестину и после двухлетней осады взял Святой Град на честное слово. Софроний, Иерусалимский архиерей, принял это слово за безопасность всей Палестины. Омар вошел в город во власянице из верблюжьей шерсти, изношенной и замаранной, и с сатанинским лицемерием хотел видеть храм иудейский, построенный Соломоном. Софроний, увидев его, сказал: "Это поистине *мерзость запустения, реченная через пророка Даниила, стоящая на святом месте* (Мф. 24, 15)", и сей защитник благочестия со многими слезами оплакивал род христианский. Между тем как Омар здесь стоял, патриарх просил принять от него рубашку и платье и прилично одеться. Тот не хотел одеться в это платье и едва согласился надеть его, пока вымоют его собственное платье, а когда вымыли, то он возвратил Софронию его платье и надел свое. В это время умер Софроний, украшавший Иерусалимскую церковь и словом, и делом, поборавшийся с Ираклием и с злочестием монофелитов Сергия и Пирра»[2]. Данное свидетельство византийского летописца достаточно ясно и не требует особых комментариев. Отошел ко Господу святитель, скорее всего, 11 марта 639 года. В «Житии» кончина его описывается так: «Нечестивый этот агарянский князь не сохранил условий мира, которые пообещал святейшему патриарху Софронию,

[1] «В Иерусалимской церкви был обычай совершать в праздник Рождества Христова паломничество в Вифлеем. Но бродившие по Иудее грабительские шайки не позволили патриарху Софронию соблюсти старый обычай. В день праздника он держал к своей пастве великолепное слово, в котором упоминал о тревогах настоящего и увлекал мысли своих слушателей в горний мир изъяснением тайны нашего спасения через Богочеловека» (*Кулаковский Ю.А.* Указ. соч. С. 142).

[2] *Феофан Византиец.* Летопись. С. 21.

и начал причинять многие беды иерусалимским христианам. При виде этого святый Софроний постоянно рыдал и молил Бога взять его душу от земли живых, чтобы не видеть ему более несчастий христиан и мерзости запустения, оскверняющей святые места, — и был услышан, вскоре окончив плачевную жизнь свою, и перешел от земного слезного Иерусалима к небесному радостному, в обитель всех веселящихся о Христе Иисусе, Господе нашем, Ему же слава вовеки. Аминь»[1].

[1] Жития святых. С. 238.

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Ветхий Завет

Быт.
1, 27 – 95
2, 7 – 97
2, 16–17 – 177
3, 19 – 233
8, 12–13 – 100
17, 10 – 177
19, 11–17 – 177
39, 7–18 – 188

Исх.
12, 35–36 – 67

Втор.
15, 9 – 106

Суд.
16, 8–21 – 188

1 Цар.
16, 23 – 678

2 Цар.
21, 10 – 681

1 Пар.
12, 2 – 681

Иов.
16, 18 – 233

Пс.
50, 5 – 601
72, 14 – 601
103, 24 – 174
109, 4 – 549
118, 73 – 97

Притч.
8, 9 – 566

Еккл.
11, 14 – 233
21, 1–2 – 601

Песн.
1, 1 – 235

Прем.
3, 11 – 377
13, 5 – 177

Ис.
6, 2–3 – 187
7, 14 – 188
11, 1–3 – 177

Вар.
4, 28 – 601

Иез.
1, 19 – 215

Дан.
3, 19 – 328

Зах.
3, 10 – 4, 6 – 176
4, 3 – 177
4, 14 – 177

Мал.
4, 2 – 639

Новый Завет

Мф.
6, 12 – 170
7, 14 – 498
8, 31 – 237
10, 37 – 115
10, 38 – 115
16, 16–18 – 557, 618
19, 26 – 175
26, 37 – 459
26, 39 – 513

Мк.
13, 32 – 127

Лк.
1, 26–27 – 176
1, 28 – 188
1, 48 – 189
22, 43–44 – 459

Ин.
1, 14 – 164
3, 3 – 116
16, 20 – 666
16, 33 – 666

Деян.
2, 31 – 186
2, 44 – 110
4, 32 – 110
20, 29 – 54

1 Пет.
5, 4 – 133

Рим.
1, 22 – 224
2, 14 – 176
5, 14 – 174
5, 20 – 470
6, 4 – 640
6, 5 – 640
6, 6 – 117
7, 23 – 494
9, 31 – 182
11, 7 – 180
12, 2 – 111, 116

1 Кор.
1, 17 – 72
2, 6 – 34
2, 16 – 124
6, 15–17 – 218
7, 32–34 – 218
13, 13 – 161

2 Кор.
3, 3 – 677
3, 6 – 219
3, 14–16 – 176
3, 14–18 – 83
4, 16 – 275
5, 1 – 233
5, 17 – 639
6, 3–4 – 117
7, 1 – 117
11, 27 – 35
12, 2 – 625
12, 9 – 560

Гал.
1, 8 – 163
6, 2 – 177

Еф.
1, 10 – 96
4, 9 – 643
4, 11 – 553

Флп.
1, 27 – 128
2, 5–7 – 500
2, 6–7 – 182
2, 7 – 164
3, 19 – 182
3, 20 – 35, 116

Кол.
2, 13–15 – 170
2, 14 – 171
2, 17 – 176

1 Фес.
5, 18 – 111

1 Тим.
3, 16 – 183
6, 20 – 81

2 Тим.
4, 6 – 132

Евр.
2, 13 – 132
3, 1 – 128
4, 15 – 328
5, 6 – 549, 616
7, 3 – 186
10, 1 – 176
11, 13 – 35

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Пресвятая Богородица, Приснодева, Дева Мария, «вторая Ева», Матерь Божия 65, 139–142, 148, 160, 163, 166–172, 176, 178, 183, 185–189, 277, 296, 297, 329, 330, 337, 338, 359, 381, 409, 568, 582, 693

Древние авторы и исторические лица

А

Августин Иппонский, блж. 16–21, 196, 200, 210, 223, 225, 230, 231, 234, 240, 273, 306, 384, 496, 666, 669

Августин, архиеп. Кентерберийский 208

Авель, пресв. 149

Авель, сын Адама и Евы 187

Авраам, ветхозаветный патриарх 177, 187

Автолик 87

Агапит, папа Римский, свт. 200, 321

Агафон, папа Римский, свт. 436, 512–515, 518, 590, 650, 653

Адам, праотец, «Адам первый» 83, 169, 170, 174, 178–180, 185, 189, 339, 341, 342, 545, 626, 628, 629, 631, 633, 636–640, 642–644, 668, 669

Адам второй, новый, Небесный, т. е. Господь Иисус Христос 168, 169, 174, 178, 179, 638, 639

Адриан, папа Римский 208

Акакий Апамейский 257, 330

Акакий Мелитенский 147–149, 394

Акакий, патриарх Константинопольский 452

Акила 99

Акиндин Григорий 126

Алексей I Комнин, имп. 592

Амалик 427

Амвросий Медиоланский, свт. 11, 16, 18–23, 55, 92, 156, 210, 223, 320, 496

Аммоний сын Гермия, философ 282

Амос, патриарх Иерусалимский 708

Амфилохий Иконийский, свт. 12, 55, 56, 69, 73, 123, 127, 130

Анастасий I, имп. 245, 248, 285, 333, 414, 488

Анастасий Синаит, преп., Анастасий I, патр. Антиохийский (Псевдо-Анастасий) 95, 202, 203, 224, 247, 257, 258, 292, 293, 307, 313, 340, 352, 353, 357–366, 374, 402, 421, 423–430, 432–440, 442, 443, 445,

446, 448, 454, 464, 465, 480, 481, 483, 599, 606, 607, 684, 686–701
Анастасий Библиотекарь 578, 596
Анастасий (Анастас) I, католикос Армении 460
Анастасий, первый ученик св. Максима Исповедника 436, 524, 525, 547, 558–560, 652
Анастасий, второй ученик преп. Максима Исповедника 436, 524, 525, 547, 558–560, 652
Анастасий, один из двух учеников преп. Максима Исповедника 533, 534, 539, 548, 551, 556, 611, 614, 618
Анастасий, монофизитский патриарх 709
Анастасий, пресв. (сторонник Нестория) 139
Анатолий, патриарх Константинопольский, свт. 389
Анатолий, схоластик (адвокат) 341
Андрей Первозванный, апостол 202
Андрей, архим. 416
Андроник II Палеолог, имп. 46
Анна Комнина, дочь имп. Алексея I Комнина 591, 592
Анна, мать Пресвятой Богородицы, св. 168
Анна, мать преп. Максима Исповедника 526
Антипатр Бострский, свт. 324
Антоний Великий, преп. 173, 226
Анфим I, патриарх Константинопольский 321, 336
Анфим Тианский 56
Анфуса, мать свт. Иоанна Златоуста 199, 200
Аполлинарий Лаодикийский, еп. 68, 69, 271, 272, 278, 377, 379, 400, 401, 476–478, 489, 514, 718
Аполлинарий, патриарх Александрийский 320
Аппоний (Апоний), латинский церковный писатель, экзегет 218
Ареовинд, консул 144
Арий 44, 45, 54, 103, 174
Аристотель (Псевдо-Аристотель) 71, 197, 256, 257, 283, 284, 289, 304, 305, 386, 394, 408, 584, 585, 707
Аркадий Кипрский, архиеп. 417, 439, 455, 463, 501, 533, 534, 726, 727
Арсений, Грузинский католикос 461
Аспар, консул 144
Астерий Амасийский, свт. 83, 84
Асхолий Фессалоникийский, свт. 55
Аттик Константинопольский, свт. 135–138, 157
Афанасий II Килит, патриарх Александрийский (принял патриаршество после Петра III Монга) 417
Афанасий Афонский, преп. 65

Афанасий Великий, архиеп. Александрийский, свт. (Псевдо-Афанасий) 12, 13, 15, 21, 53, 55, 59, 60, 74, 75, 78, 119, 148, 152, 173, 179, 265, 278, 379, 384, 394, 400, 484, 514, 515, 584, 587
Афанасий Гаммала, монофиз. патриарх Антиохии 425, 426, 428, 429, 442, 445, 446, 448, 487
Афанасий, внук имп. Феодоры, монах 285
Афраат Персидский, Мудрец 14
Аэций (Аэтий) 45, 46

Б

Бабай Великий 251, 260, 268, 269, 274
Беда Досточтимый 225
Бернард Клервосский 234, 238
Боэций 196–198, 258, 259, 263, 282, 305, 306
Браз, перс 337

В

Ваган (Махан) Армянин 685
Валент, имп. 43–45, 50–52, 56
Валентиниан I, имп. 43
Варлаам Калабрийский 126
Варнава, апостол 99
Варсонофий Великий, преп. 231, 655
Василий Анкирский, еп. 122
Василий Великий, свт. 12, 21, 22, 24–45, 47–57, 59–73, 76, 78–86, 88–134, 143, 148, 152, 173, 184, 261, 264, 392, 410, 553
Василий Киликийский, еп. 315
Василий Селевкийский, еп. 389
Василий Старший, отец свт. Василия Великого 26, 27, 29
Василий, родственник свт. Софрония Иерусалимского 704
Венедикт (Бенедикт) Нурсийский, преп. 108, 199, 226
Вениамин, монофизитский патриарх 437
Вигилий, папа Римский 207, 486, 518
Викентий Лирийский, преп. 85
Виталиан, папа Римский 511, 524, 558, 618, 653
Владимир, св. равноапостольный, князь 330, 475, 478, 514

Г

Гавриил, Архангел 176, 409
Гай, диакон 533, 727
Геласий I, папа Римский 195
Геннадий I Константинопольский, свт. 315
Геннадий, византийский чиновник 530
Георгий 41
Георгий I, патриарх Константинопольский 434, 518
Георгий Арс (Арсас) 396, 428, 429, 454, 486
Георгий Кизический, еп. 518
Георгий Монах 136, 287, 418
Георгий Пахимер 46

Георгий Решайнский, ученик свт. Софрония Иерусалимского 522, 523, 530, 533, 539, 726, 727
Георгий (Геннадий II) Схоларий, патр. Константинопольский 593
Георгий, архидиак. 533, 727
Георгий, пресвитер и игумен «обители киликийцев» в Риме 546
Георгий Победоносец, вмч. 528, 563
Георгий, экзарх Северной Африки 505, 539–541
Гераклид Дамасский 268
Гераклит 480
Герман I, патриарх Константинопольский, свт. 183, 596
Гермий, отец философа Аммония 282
Гонорий I, папа Римский 429, 430, 432, 435, 438, 439, 448, 456, 485, 486, 489, 491–498, 500–503, 509, 516, 533, 613, 653, 665, 667, 718, 724, 725, 727
Григорий I Великий, Двоеслов, папа Римский, свт. 193, 198–240, 322, 416, 419, 473, 650
Григорий Богослов, Назианзин, свт. 12, 14, 24, 26, 29–32, 34, 36, 38–40, 42, 43, 47–51, 57, 60, 61, 63, 65, 66, 71, 76–79, 114, 143, 152, 157, 164, 165, 182–184, 201, 223, 231, 384, 391, 392, 394, 410, 476, 513, 514, 562–564, 595, 617, 645, 654
Григорий, дядя свт. Василия Великого, еп. 50
Григорий Назианзин, Старший, свт. 49
Григорий Неокесарийский, Чудотворец, свт. 25, 26, 168, 403, 585
Григорий Нисский, свт. 12, 26–28, 32, 65, 67, 81, 89–91, 93, 94, 97, 100, 121, 125, 128, 129, 152, 201, 231, 261–263, 266, 272, 279, 389, 569, 595, 627, 694
Григорий Пакуриан 592
Григорий Палама, свт. 95, 96, 124–126, 572, 593, 642, 663, 695, 698, 718
Григорий, патрикий и магистр 559
Григорий, секретарь 614
Григорий, экзарх Северной Африки 505, 506, 510, 541, 549

Д

Давид (духовный), т. е. Господь Иисус Христос 678–680
Давид, царь, пророк, св. 569, 672, 673, 677–679
Далида, возлюбленная Самсона 188
Далматий, архим. 140
Далматий, еп. 138
Дамас, папа Римский, свт. 55
Даниил, пророк, св. 407, 728
Демосфен 66
Демокрит 400

Диадох Фотикийский, блж. 15, 571, 572, 587
Дианий, еп. 34, 40, 42
Дидим Слепец 15, 69, 70, 553
Димитрий Ростовский, свт. 522, 704
Диодор Тарсский (Тарсийский), еп. 13, 146, 148, 273, 418
Диоклетиан, имп. 56, 712
Дионисий Ареопагит, сщмч. (Псевдо-Дионисий, автор «Ареопагитского корпуса») 54, 81, 164, 183, 255, 278, 295, 321, 345, 354, 434, 478, 479, 488, 504, 562, 564, 570, 572, 578, 586, 587, 595, 627, 645, 653, 700
Дионисий Великий, архиеп. Александрийский, свт. 96, 97
Диоскор, патриарх Александрийский 329, 376, 389, 415, 417, 718
Домитиан Мелитенский, свт. 336
Домитиан (Дометиан, Домициан) Анкирский, игумен 419
Домн, киликийский подвижник 346
Домн, папа Римский 436, 512
Дорофей Газский, преп. 655, 662

Е

Ева, праматерь 96, 169, 174, 180, 188
Евагрий Понтийский 15, 122, 201, 251, 321, 571, 572, 575, 583, 584, 586
Евагрий Схоластик 140, 309, 319, 325, 333, 361, 388
Евгений I, папа Римский 511
Евгений Селевкийский 285
Евдокия, имп-ца 136
Евдоксий, еп. Антиохийский, еп. Константинопольский 44, 58, 271, 272, 379
Евзой Антиохийский, еп. 58
Евлогий Александрийский, свт. 246, 287, 301, 374, 419, 474, 709
Евной, монах 339
Евномий Кизический, еп. 45–47, 54, 68, 70, 71, 127, 174, 553
Евпрепий, ученик преп. Максима Исповедника, преп. 525
Евсевий Дорилейский, еп. 140, 389
Евсевий Емесский, еп. 271
Евсевий Кесарийский (Памфил), еп. 42–44, 48, 400, 403
Евсевий Никомидийский, еп. 44
Евсевий Самосатский, свт. 49–55
Евстафий Антиохийский, свт. 12, 13, 57, 155, 340
Евстафий Севастийский, еп. 32, 35, 75, 109, 110
Евстафий, монах 482
Евтихий, архим. Константинопольский 140, 173, 259, 278, 309, 330, 336, 376, 377, 380, 381, 389, 415, 417, 517, 684
Евтихий, патриарх Константинопольский, свт. 203, 204

Евфимий, игумен, св. 522, 582
Евфимий Зигабен 98
Евфразий (Евфрасий), патриарх Антиохийский 319
Евфроний Антиохийский, еп. 143
Ездр, католикос Армении 458–461
Езекия, царь Иудейский 444
Екатерина, вмц. 685
Елпидий, монах 574
Емилия, мать свт. Василия Великого, преп. 26, 27, 36
Еммануил, библейское имя Господа Иисуса Христа 171, 188, 339, 499
Епифаний Кипрский, свт. 45, 46, 55, 57–59
Епифаний, патрикий 555
Ермоний (Армон), сын царя Саула 676
Ефрем Сирин, преп. 14, 252, 693
Ефрем, патриарх Антиохийский, свт. 257, 307, 315, 317–331, 332, 334–351, 474, 480–482
Ешаиа, настоятель монастыря Иппо Диаррит 539

З

Задок, иудей 529
Захарий Схоластик, Ритор, Митиленский (Псевдо-Захарий) 31, 253, 278, 312, 321, 323, 416, 417
Захарий, католикос Великой Армении 461
Захарий, комит Востока при св. имп. Юстиниане Великом 320
Захарий, папа Римский 225
Захария, патриарх Иерусалимский 444, 713
Захария, пророк, св. 173, 176, 177, 180, 181
Зенон, имп. 452, 588
Зиновий, схоластик из Емесы 332, 334
Зоил, патриарх Александрийский 324, 325
Зоил, чтец, подвижник 706
Зосима, иеродиак. 65

И

Иаков, апостол, брат Господень, св. 435, 582
Иаков Барадей 415
Иаков, ветхозаветный патриарх 99, 100
Иаков Саругский 252, 356
Ива Эдесский, еп. 146, 151, 418
Игнатий Богоносец, сщмч. 680
Иезавель, жена израильского царя Ахава 188
Иезекииль, пророк, св. 187, 213–215, 217, 218
Иероним Стридонский, блж. 16, 17, 163, 214, 218, 265, 304
Иисус Навин 677
Иларий Пиктавийский, свт. 15, 16, 122, 496
Иларион Великий, преп. 226
Илий, нотарий свт. Софрония Иерусалимского 534, 727
Илия Анбарский 572
Илия, пророк, св. 32

Илия Экдик 584
Имерий, софист 31
Иоаким, отец Пресвятой Богородицы, св. 168
Иоанн II Комнин, имп. 64
Иоанн IV Катакузин, имп. 593
Иоанн IV, папа Римский 442, 445, 446, 448, 505, 538–540, 613
Иоанн IV, патриарх Александрийский 320
Иоанн IV, Постник, патриарх Константинопольский 210
Иоанн V, патриарх Константинопольский 511
Иоанн VI, патриарх Константинопольский 395, 424, 454, 483, 603
Иоанн Антиохийский, архиеп. 144, 145, 150, 151, 153, 398, 516, 702
Иоанн Аскоснагис 285
Иоанн Богослов, ап. и евангелист, св. 80, 81, 116, 164, 172, 178, 246, 595, 639
Иоанн Геометр 582
Иоанн Германикийский, еп. 389
Иоанн Грамматик, Кесарийский 242, 244–248, 250, 252–254, 258–260, 263–271, 275–279, 303, 315, 328, 473, 474, 654, 690
Иоанн Дамаскин, преп. 96, 124, 137, 147, 168–170, 247, 257, 293, 331, 351, 366, 371, 372, 409, 572, 575, 590, 607, 635, 689, 696, 698–700, 705
Иоанн Ефесский, еп. 285, 286, 322, 419
Иоанн Златоуст, свт. 13, 83, 90, 118–121, 133, 136, 137, 153, 154, 170, 172, 182, 183, 200, 223, 340, 475, 484, 631, 700, 701
Иоанн Зонара 136
Иоанн Итал 282
Иоанн Карпафийский, преп. 584
Иоанн Кизический, еп. 563–565, 580, 595, 627, 645
Иоанн Кубикуларий 532, 576, 580, 596
Иоанн Лествичник, преп. 100, 655, 662, 685
Иоанн Майрагомеци 458, 460, 462
Иоанн Максенций 334
Иоанн Малала 318–320
Иоанн Милостивый, патриарх Александрийский, свт. 396, 488, 489, 710, 711, 713, 714
Иоанн Мосх (Евкрат), блж. 209, 210, 225, 320, 323, 324, 489, 500, 532, 704–708, 711, 713, 714
Иоанн Персидский, авва 209
Иоанн Предтеча, пророк и Креститель Господень, св. 189
Иоанн Пророк, преп. 231, 655
Иоанн Скифопольский, еп. 254, 255, 315, 474, 479, 482, 578
Иоанн Скот Эриугена 17, 564, 594–596
Иоанн Филопон 253, 254, 281–285, 287–306, 362, 473
Иоанн, бессребреник, мч. 712
Иоанн, диакон, позже патриарх Александрийский 519

Иоанн, киликийский подвижник 346
Иоанн, отец преп. Максима Исповедника 526
Иоанн, пресв. 416
Иоанн, пресв. и игумен Лавры св. Саввы 546
Иоанн, экзарх Болгарский 92, 93
Иов Многострадальный, св. 96, 210–213, 233
Иона, пророк, св. 186
Ионафан, сын царя Саула 673
Иосиф, св. 573
Ипатий Ефесский, свт. 374
Ипполит Римский, сщмч. 218, 496
Ираклиан Халкидонский 289, 290, 315, 374
Ираклий, имп. 395, 396, 423, 425–429, 434, 437, 442–446, 448, 449, 455, 457, 460, 461, 464, 470, 471, 484, 486, 487, 502–504, 516, 526, 533, 534, 540, 612, 613, 707, 710, 715–718, 727, 728
Ирина Дукиня, жена имп. Алексея I Комнина 592
Ириней Лионский, сщмч. 73, 81, 124, 169, 178, 696
Иродиада, сестра Ирода Агриппы I, внучка Ирода Великого 188
Исаак Севастократор, брат имп. Алексея I Комнина 592
Исаак Сирин, преп. 474
Исаак, ветхозаветный патриарх, св. 226
Исаия, пророк, св. 100, 187, 188
Исидор Пелусиот, преп. 84, 111, 120, 389
Исихий Синаит, преп. 571
Иустин Философ, мч. 124, 169
Ишо, сын Ешаии, настоятеля монастыря Иппо Диаррит 539

К

Каин 169, 331, 668
Карл Великий, франкский король 206
Кассиодор 197, 198, 200
Кесарий Арелатский, свт. 223, 240
Кир Фасидский, еп., позже патриарх Александрийский 396, 397, 402, 403, 426, 429, 434, 435, 437, 438, 442, 445, 446, 454, 456, 460, 485–487, 489, 490, 499, 501, 503, 504, 508, 509, 516, 519, 533–535, 612, 613, 665, 717–720, 724, 725, 727
Кир, бессребреник, мч. 712
Кирилл Александрийский, свт. 12, 13, 72, 83, 144–148, 150, 152, 153, 166, 167, 175–178, 180, 181, 183, 256, 265, 273, 274, 279, 301, 314, 315, 329, 334, 338, 340, 342, 346, 351, 359–361, 373, 376, 379–381, 383–386, 388, 390, 393, 394, 398, 453, 473–475, 515, 516, 545, 623, 639, 668, 687, 700
Кирилл Иерусалимский, свт. 12, 117, 187, 188, 619, 620, 640, 641
Кирилл Скифопольский, монах 254, 378, 655

Кледоний, пресв. 514
Климент Александрийский 71, 80, 81, 95, 105, 183, 303, 400
Конон Тарсский, еп. 285
Констант II, имп. 442, 445, 447, 504, 507, 510, 511, 524, 534, 547, 548, 550, 555, 590, 613
Константин I, патриарх Константинопольский 511
Константин IV Погонат, имп. 427, 436, 511, 512, 517, 589
Константин Великий, имп., св. равноапостольный, 319, 549, 614, 722
Константин Сакелларий 580
Констанций II Флавий Юлий, имп. 59
Корнут, философ-стоик 304
Косма схоластик, подвижник 706
Косьма I, патриарх Александрийский 442, 443

Л

Леандр Испалийский (Севильский), еп. 202, 210
Лев I Макелла, имп. 309
Лев Великий, папа Римский, свт. 167, 313, 316, 327, 332, 335, 336, 342–345, 347, 348, 355, 356, 359–361, 363, 389–391, 416, 481, 493, 496, 499, 500, 709
Лев, диакон 534, 727
Леонтий Византийский 255, 256, 258, 266, 267, 290, 298, 299, 305, 308, 313, 315, 317, 348, 350, 368, 369, 385, 654, 690, 699
Леонтий Иерусалимский 255, 256, 274, 298, 317, 329, 330, 385, 474, 475, 654, 690
Леонтий Неапольский, еп. 710
Леонтий, монах 62
Леонтий, пресв. 149
Либерат Карфагенский 419
Ливаний Антиохийский, ритор 31, 32, 133
Лия, старшая дочь Лавана, жена Иакова 188, 236
Лоренцо Валла 196, 282
Лука, ап. и евангелист, св. 459
Лука, отшельник 539
Луций Александрийский, еп. 271, 272

М

Маврикий, имп. 204, 206, 224, 417, 455, 473, 708
Макарий Великий, Египетский, преп. 14, 114, 184, 587, 639, 662
Макарий, патриарх Антиохийский 434, 515–519, 539, 589
Македоний, еп. Константинопольский 75, 174
Макрина Младшая, сестра свт. Василия Великого, преп. 26, 27, 36
Макрина Старшая, бабушка свт. Василия Великого 24–26, 29
Максим Исповедник, преп. (Псевдо-Максим) 54, 81, 164, 181, 183, 258, 274, 279, 311, 330, 336, 343, 345, 346,

348, 350, 351, 362–366, 369, 371, 372, 396, 403, 404, 406, 413, 421, 424, 430–432, 435, 436, 439–448, 457, 462, 466, 470, 476, 478, 479, 489, 495, 499, 505–510, 513, 514, 516, 520–565, 568–622, 624–638, 640–645, 648, 651–660, 662–667, 670–683, 689, 698–700, 715–718, 720, 722, 725–727
Максимиан, архиеп. Константинопольский 143, 144
Максимиан, монах 202
Максимин Дайя, имп. 24
Малхион Антиохийский 271
Мани 278, 377, 418
Мануил I Комнин, имп. 309, 475
Мариваал, сын Ионафана, внук царя Саула 673
Марий Меркатор 141
Марин Кипрский, пресв., друг преп. Максима Исповедника 362, 403, 544
Марин Перс 146
Марин, монах 580
Мария, имя матери св. Максима Исповедника в Крещении 530
Мария, сестра св. Лазаря Четверодневного, св. 235
Марк Аврелий, имп. 571
Марк Отшельник, Псевдо-Марк 573
Марк Подвижник, преп. 15, 111, 571
Марк Ефесский, свт. 337
Маркиан, имп. 388
Мартин Милостивый, еп. Турский 226
Мартин Исповедник, папа Римский, св. 426, 427, 430–432, 435, 436, 440, 442, 445, 447, 448, 457, 507, 509–513, 525, 538, 543, 545–548, 613, 653
Мартирий Сахдона 250, 251, 539
Мартирий, патриарх Иерусалимский 452
Мартирий, свящ. 529, 530
Марфа, сестра прав. Лазаря Четверодневного, св. 235
Мафусал Сюникский 458
Мег Верейский, еп. 338
Мелания Младшая, св. 158
Мелетий Антиохийский, свт. 55, 58–60
Мелхиседек, царь Салимский 187, 549, 550, 616
Мемфивосфей, сын царя Саула 676
Месроп Маштоц 148, 149
Мефодий Патарский, сщмч. 168
Мина, патриарх Константинопольский, свт. 321, 325, 396, 486, 518
Мира, мать свт. Софрония Иерусалимского 703
Михаил I Рангве, имп. 154, 712
Михаил Палеолог, имп. 46
Михаил Пселл 282
Михаил Сириец, историк 463, 472, 590
Михаил Эксабулит, монах 521
Михаил, Архангел 407
Модест, патриарх Иерусалимский, свт. 723

Модест, префект претория (при имп. Валенте) 50, 51
Моисей, пророк, св. 32, 67, 83, 84, 86, 87, 89, 97, 100, 177, 187, 623
Моника, мать блж. Августина, св. 20, 199, 200
Мосхион, имя преп. Максима Исповедника в Крещении (по одной из версий его жития) 530

Н

Навкратий, брат свт. Василия Великого 28
Нарсес, католикос Армении 309, 459, 460, 475
Нектарий, современник свт. Василия Великого 129
Нектарий, патриарх Константинопольский, свт. 156
Немезий Эмесский, еп. 243, 273, 274
Несторий (Псевдо-Несторий), архиеп. Константинопольский 13, 72, 139–143, 145, 148, 151–153, 167, 173, 174, 185, 259, 268, 274, 278, 296, 297, 329, 340, 351, 377, 418, 475, 480, 517
Нефалий Александрийский 244, 312, 313, 315, 373, 474
Никита, правитель Египта, племянник имп. Ираклия 710
Никифор Вриенний Младший 715
Никифор Исихаст, преп. 661
Никифор Каллист Ксанфопул 136
Нил Синайский, преп. 15
Нил Сорский, преп. 594
Ной, ветхозаветный патриарх 177
Нонна, мать свт. Григория Богослова, св. 199
Нумений 304

О

Олимпий, экзарх Равенны 510
Омар, халиф 503, 728
Ориген 15, 17, 21, 38–40, 73, 87, 88, 105, 201, 214–216, 218, 230, 260, 279, 304, 306, 325, 400, 551, 569, 572, 574, 647, 654

П

Павел II, патриарх Константинопольский 397, 442, 504, 509, 511, 613, 723
Павел, консул 552, 554
Павел Одноглазый, предстоятель армянских монофизитов-акефалов 396, 397, 423, 429, 454, 455, 487
Павел, первоверховный ап., св. 72, 80, 81, 83, 111, 116, 117, 124, 161, 171, 174, 176, 177, 179, 180, 183, 199, 209, 470, 499, 500, 560, 639, 677
Павел Самосатский, еп. 271, 377, 418, 554, 617
Павел Тавеннисиот, патриарх Александрийсий 324
Павел Эвергет, монах 575, 592

Павел, пресв. 565
Павлин, пресв. (позднее еп. Антиохийский) 57, 59
Палладий Еленопольский, свт. 136
Палладий, игумен монастыря в Александрии 706, 707
Памфилий Иерусалимский 257, 292, 374
Пантен Александрийский 81
Пелагий I, папа Римский 207
Пелагий II, папа Римский 205
Пелагий, ересиарх 669
Петр, первоверховный ап., св. 209, 316, 389, 541, 557, 618
Петр (Самуил) Решайнский 285
Петр II, архиеп. Александрийский 55
Петр III Монг, монофизитский патриарх Александрийский 416, 417
Петр Кавский, монах 220
Петр Севастийский, свт. 28
Петр Сиятельный 489, 532, 533
Петр Сукновал (Гнафевс), монофзитский патриарх Антиохийский 333
Петр, архидиак. 533, 727
Петр, патриарх Иерусалимский, свт. 325
Петр, патриарх Константинопольский 511, 524, 556–558, 613, 618
Петр, приближенный свт. Григория I Великого, диак. 209
Пирр, патриарх Константинопольский, монофелит 396, 397, 442, 445, 447, 504, 506, 509, 511, 534–537, 540, 541, 579, 602, 603, 609, 613, 720, 722, 728
Платон, философ 66, 136, 304, 400, 622
Плинфас, отец свт. Софрония Иерусалимского 703
Плотин, философ 255
Полихроний, монах 517, 580
Пантолеон, игумен Древней Лавры 530
Порфирий, философ 257, 571, 584
Прапидий, монах 62
Прокл Константинопольский, свт. 135–139, 142–145, 149–190, 283
Протерий, патриарх Александрийский, сщмч. 323
Проэресий, софист 31
Пульхерия, блж. 154, 155
Пьетро Бальби, итальянский еп. 596

Р

Раввула Эдесский, еп. 146–149
Рахиль, жена ветхозаветного патриарха Иакова 236
Ресфа (Рицпа), наложница царя Саула 676, 681
Ришар Сен-Викторский, аббат 478
Роберт Томбеленский 217
Роман, Равеннский экзарх 206
Руф Фессалоникийский, еп. 144
Руфин Аквилейский, пресв. 36, 218

С

Саак, католикос 148, 149
Савва Освященный, преп. 544, 708
Савва Сербский, свт. 661
Самсон, ветхозаветный судья 188
Сарра, жена Авраама 188
Саторнил, гностик (ученик Симона Мага) 459
Саул, царь Израильского царства 672, 673, 675–680
Святослав, Киевский князь 368, 372, 409, 413, 485, 593, 598–600, 609, 690, 691
Себеос, армянский еп. 715
Север (Севир) Антиохийский, еп. 31, 244–246, 248, 252–254, 260, 286, 302, 309, 317, 322, 323, 328, 354–356, 360, 378, 390, 393, 394, 414, 417, 427, 453, 464, 472, 480, 516, 718
Севериан Габальский, еп. 92
Секст Эмпирик, философ 116
Секунд Пентапольский (Птолемаидский), еп. 46
Селевк Амасийский 389
Серапион Тмуисский, свт. 74, 75, 78
Сергий I, патриарх Константинопольский, монофилит 365, 395–397, 423, 424, 426, 428, 430, 434, 435, 437–439, 442, 445, 446, 449, 454–457, 483–495, 497, 499–502, 504, 509, 516, 533–535, 537, 603, 612, 613, 653, 665, 716, 718–725, 727, 728
Сергий Макариона, еп. Арсинойский, 396, 397, 486
Сергий Грамматик 253, 357
Сергий Иоппийский, еп. 723
Сергий Ришайнский 321
Сергий, ученик преп. Максима Исповедника 534
Серен, еп. Марсельский 208
Сикст III, папа Римский 157
Сильвия, мать свт. Григория Великого 199
Симеон Метафраст, св. 582
Симеон Новый Богослов, преп. 14, 184, 572, 593, 662
Симеон Столпник, преп. 326
Симеон Юродивый 710
Симмах 99
Симон Маг (Волхв) 459
Синклитик Тарсский, еп. 337, 338
Сисиний Ираклийский, еп. 518
Сисиний, патриарх Константинопольский 135, 138
Сиф, сын праотца Адама 668
Созомен Ермий, церковный историк 31, 44, 45, 52, 62, 75, 79, 80, 109
Сократ Схоластик, церковный историк 31, 39, 40, 43, 75, 135, 137–139, 142–144, 153, 154, 156–158, 238
Соломон, царь и пророк 105, 233, 728
София Римская, св. 483
Софроний, патриарх Иерусалимский, свт. 249, 258, 335, 378, 417, 430–432, 434, 435, 438–440, 442, 443, 445, 446, 456, 463, 489–491,

493, 495, 497–503, 505, 509, 513, 532–535, 537, 542, 612, 652, 665, 702–708, 711–729
Софроний, подвижник, родственник свт. Софрония Иерусалимского 704
Стагирий, подвижник 631
Стефан Александрийский 284, 707
Стефан Гобар 252
Стефан Дорский, еп. 397, 501, 721, 723
Стефан, еп. 458
Стефан, монах 580
Стефан, синкелл Синклитика Тарсского 338
Стефан, софист 707
Стефан, ученик Макария Антиохийского 516, 519
Суккенс Диокесарийский, еп. 340
Сульпиций Север 226

Т

Тертуллиан 73, 74, 496, 569
Тиверий II, имп. 203, 455
Тимофей II Элур, патриарх Александрийский, монофизит 309
Тимофей Константинопольский, пресв. 419
Тотила (Бадуила), король остготов 194
Троил, патрикий 555

У

Урбан I, папа Римский, сщмч. 31

Ф

Факунд Гермианский, еп. 149, 326
Фалассий Кесарийский, еп. 156
Фалассий Ливийский, преп. 181, 562, 565, 566, 568, 572, 591, 594, 595, 601, 605, 609, 611, 622, 624, 629, 631, 633, 635–638, 643, 659, 663, 670, 672, 673
Фалассий, пресв. и игумен «обители армян» в Риме 546
Фаустин Иконийский, свт. 55
Феликс III, папа Римский 200
Феодор I Скривон, патриарх Александрийский 710
Феодор I, папа Римский 445, 504–507, 541, 544, 545, 603, 613
Феодор I, патриарх Константинопольский 511, 512
Феодор Антинойский, еп. 416
Феодор Аскида, еп. 419
Феодор Ефесский, еп. 518
Феодор Каллиопа, экзарх Равенны 510
Феодор Монах 606
Феодор Мопсуестийский, еп. 146–153, 274, 377, 418, 484, 667, 668
Феодор Раифский, пресв. 257, 353, 368–374, 376–379, 381–395, 399–411, 413–420, 485, 607, 690
Феодор Спудей 525, 559, 560
Феодор Студит, преп. 438, 552
Феодор Тианский, еп. 38

Феодор Фаранский, еп. 353, 365, 368–371, 373, 474, 395–404, 406, 413, 426, 429, 435, 442, 446, 454, 485, 508, 690
Феодор, авва 706
Феодор, автор сочинения «О сектах» 290
Феодор, пресв. и игумен 546
Феодор, св. 555
Феодор, ученик преп. Максима Исповедника, преп. 525
Феодора, супруга св. имп. Юстиниана Великого 322
Феодорит Кирский, блж. 12–14, 23, 51, 52, 58, 97, 145, 151, 154, 163, 171, 186, 187, 274, 315, 374, 418, 667, 668
Феодосий I Великий, имп. 416, 473
Феодосий II Младший, имп. 139, 144, 145, 153, 154, 156–158
Феодосий Великий, преп. 704, 705, 707, 708, 714
Феодосий, еп. Кесарии Вифинской 524, 552–554, 556, 611, 617
Феодосий, консул 552
Феодосий, пресв. Гангрский 525, 558, 559, 652
Феодот Анкирский, мч. 152, 185, 186
Феона, имя отца св. Максима Исповедника в Крещении (по одной из версий его жития) 530
Феопемпт Схоластик 571
Феофан Исповедник, (Византиец), преп. 154, 155, 402, 423, 424, 440–446, 448, 464, 603, 712, 728
Феофан, патриарх Антиохийский 434
Феофил Антиохийский, свт. 86, 87, 152
Феофилакт Болгарский, блж. 176, 177
Феофилакт Симокатта 708
Феофилакт, сын имп. Михаила I Рангве 154, 712
Филипп Сидет, пресв. 137–139, 142
Филиппик Вардан, имп. 457, 519, 520
Филоксен Маббугский, еп., монофизит 252, 309, 317, 356, 453
Филон Александрийский 21, 86, 95, 105, 201, 279, 572
Филосторгий, арианский церковный историк 41, 46
Филофей Коккин, патриарх Константинопольский, свт. 593
Фирм Кесарийский, еп. 152, 156
Флавиан, патриарх Константинопольский, свт. 166, 310, 329, 344, 361, 389, 496, 709
Фока, имп. 708
Фома II Новый, патриарх Константинопольский 511
Фома, монах Хрисопольского монастыря, друг преп. Максима Исповедника, 563, 564
Фотий, Константинопольский, свт. 46, 66, 258, 317, 318,

326, 332, 336–339, 345, 346, 350, 461, 481, 590, 591
Фотин Сирмийский, еп. 418
Фульгенций Руспийский, еп. 195, 196

Х

Харитон Исповедник, преп. 530, 708
Хенана Адиабенский 250, 539
Хосров II Парвиз, шах Ирана 457, 708
Хрисипп 71

Ц

Целестин Римский, свт. 144
Цербан, венецианский монах 575, 596

Э

Экклезиаст (т. е. сын царя Давида – Соломон) 590
Экумений, блж. 355
Эпиктет, философ 571
Эразм Роттердамский 73, 93

Ю

Юлиан Галикарнасский, еп., монофизит 245, 246, 378, 393, 414, 687
Юлиан Отступник, имп. 702, 703
Юлиан, пресв. 416
Юлиан Экланский, пелагианин 669
Юстин I, имп. 248, 414, 480
Юстиниан I Великий, имп., св. 193, 248–250, 254, 278, 290, 310, 313, 315, 317, 325, 326, 336, 338, 342, 347, 369, 375, 387, 414, 419, 420, 452–454, 470, 480, 502, 650, 655, 709
Юстиниан II Ринотмет, имп. 436, 460

Современные авторы и исторические лица

А

Абегян М. 148
Аверинцев С.С. 282
Агапит, архим. 42, 47, 63
Адамов И.И. 11, 92
Александрова Т.Л. 27
Алексей (Ван дер Менсбрюгге), архиеп. 661
Алексий (Дородницын), еп. 593
Амвросий (Погодин), архим. 337
Анатолий (Грисюк), архим. (впоследствии еп. Чистопольский), сщмч. 322, 329, 518
Архангельский А.С. 594

Б

Баранкова Г.С. 92
Барсов Е.В. 600
Барсов Н.И. 64, 85, 172
Беневич Г.И. 567
Бибиков М.В. 684, 691
Благоразумов Николай, прот. 88
Бобринский Борис, прот. 667
Богдашевский Д.И. 121
Бодянский О.М. 154
Болотов В.В. 44, 60, 74, 122, 151, 207, 252, 260, 285, 286, 309, 321, 325–327, 352, 380, 389, 393, 397, 423, 424, 437,

472, 503, 512, 523, 541, 560, 612, 717, 721, 722
Болховитинов Д. 689
Браке Р. 444
Бриллиантов А.И. 17, 75, 380, 523, 560, 595, 652, 716, 720
Буевский А.С. 661
Буланже Ф. 61
Булетов А. 520
Буткевич Тимофей, прот. 102

В

Василиадис Н. 342, 622, 637
Василий (Кривошеин), архиеп. 125, 126
Василий, архим. (игумен Иверского монастыря на Афоне) 71
Васильев А.А. 193, 468, 713
Вениамин (Милов), еп. 637
Виноградов В.О. 261
Виноградов В.П. 59
Виноградов Николай, свящ. 43, 57, 78
Владимирский Ф.С. 243, 273
Вомперский В.П. 598

Г

Гаврюшин Н.К. 372, 397
Галин Г. 702, 703
Гарнак А. 17
Гарнье Ю. 120
Георгиевский В.П. 130
Герье Н. 17
Гидулянов П.В. 156, 157
Гладкий В.Ф. 133, 701
Глубоковский Н.Н. 14, 150, 151, 274
Григорий (Круг), монах, иконописец 661

Д

Давыденков Олег, прот. 332, 348
Делицын П. 167
Десницкий А.С. 67
Диесперов А. 16
Диль Ш. 466
Доброклонский А.П. 149, 326, 438
Доброцветов П.К. 567, 584, 645
Дружинин Алексей, свящ. 97
Дьяконов А.П. 285, 287, 322, 419
Дюшен Л. 49

Е

Епифанович С.Л. 311, 343, 507, 521, 522, 565, 567, 581, 583, 584, 597, 603, 610, 611, 625, 626, 640, 654, 655, 658, 659, 670, 671, 674, 715, 718

Ж

Жуковская Л.П. 599, 600

З

Зарин С.М. 81, 110, 162

И

Иваницкий В.Ф. 86, 201
Иванченко А.В. 121
Игнатий (Брянчанинов), свт. 118, 119
Иерофей (Влахос), митр. 124
Иларион (Алфеев), иеромон. (ныне митр.) 50, 474
Иларион (Троицкий), сщмч. 94, 634
Иоасаф, иеромон. 84
Иустин (Попович), преп. 14, 172, 661

К
Казанский П.С. 62, 688, 689, 692
Карсавин Л.Ф. 19
Карташёв А.В. 495, 510
Кекелидзе К. 522, 560
Киприан (Керн), архим. 11, 66, 87, 90, 95, 117, 133, 589, 689, 695, 698
Кирилл (Лопатин), иером. 73–75, 78
Климент, архим. 213, 220
Козлов Максим, прот. 168
Комбефи Р.П.Ф. 444, 646
Корелин М.С. 195
Корсунский Н.И. 105
Кремлевский А. 18
Кривушин Е.С. 309
Кудрявцев Н.П. 13
Кудрявцев П.Н. 206
Кулаковский Ю.А. 204, 318, 324, 455, 457, 472, 519, 540, 590, 710, 713, 714, 728

Л
Лапидус И.Э. 491, 702, 705, 707, 714
Лебедев А.П. 145, 398, 516
Леонов Вадим, свящ. 179
Литаврин Г.Г. 527
Лосева О.В. 684
Лосский В.Н. 74, 126, 127, 169, 189, 234, 499, 623, 661
Лука (Ковачевич), еп. 661
Лященко Тимофей, прот. 72, 475

М
Майоров Г.Г. 196, 244, 259
Макарий (Булгаков), митр. 623
Макарий (Оксиюк), митр. (см. также Оксиюк М.Ф.) 125, 333
Макаров Д.И. 125
Максимов Ю.В. 74
Малков П.Ю. 133
Мандзаридис Г. 96, 642
Маран П. 120
Марру А.-И. 31
Мартынов А.В. 97
Мелиоранский Б. 367
Металлов В. 694
Мецгер Б.М. 17
Мильков В.В. 92
Минь Ж.-П. 26, 331, 343, 369, 444, 482, 521, 562, 563, 567, 580, 600, 601, 603, 624, 646, 690, 692–694
Михайлов П.Б. 69
Михайловский А.В. 121
Модест (Никитин), архим. 84
Муретов М.Д., проф. 444, 521, 525, 562, 597, 612, 659

Н
Небольсин А.С. 116
Нектарий (Яшунский), архим. 81, 164, 564
Нери У. 114
Несмелов В.И. 91, 627
Никифоров М.В. 692, 694
Но Ф. 692

О
Оболенский В.И. 154
Оксиюк М.Ф. (см. также Макарий (Оксиюк), митр.) 334, 453
Орлов А.П. 122, 496

Орлов И. 16, 346, 349, 404, 431, 542, 579, 658, 700, 725

П

Паисий Величковский, преп. 594
Панагопулос И. 671, 672
Пантелеимон (Успенский), иером. 124, 183, 698
Певницкий В.Ф. 200, 202, 207, 209, 212–214, 216, 220, 222, 224, 230, 241
Пейчев Б. 370–372, 407, 409, 412, 606
Петр (Л'Юилье), архиеп. 143
Петров А. 120, 121
Пигулевская Н. 251
Писарев Л.И., проф. 20, 97
Плакида (Дезей), архим. 112
Пономарев А. 225, 226, 228, 233, 239, 240
Пономарев П.П. 85
Попов И.В., мч. 12, 20, 56, 123, 515
Попович К. 489, 702, 703, 705, 712, 714, 717
Поспелов Д.А. 720
Предтеченский С. 207, 208
Пролыгина И.В. 118
Протасов Н.Д. 543
Прохоров Г.В. 20, 22
Прохоров Г.М. 578

Р

Риккари Т.В. 159
Рожанский И.Д. 283
Россейкин Ф.М. 461

С

Сагарда А.И. 58
Сагарда Н.И. 23, 26, 55, 58, 80, 86, 101, 178
Самуилов В.Н. 44, 45
Сергеенко М. 19
Сергий (Спасский), архиеп. 64, 65, 157, 320, 327, 650, 685
Сергий (Шевич), архим. 661
Сидоров А.И. 32, 60, 62, 81, 86–88, 105, 107, 118, 122, 127, 203, 282, 303, 313, 328, 340, 473, 474, 480, 483, 485, 487, 520, 521, 593, 598, 599, 680, 689, 690, 697, 715, 716, 722, 726
Силуан Афонский, преп. 662
Сильвестр (Малеванский), еп. 88, 240
Симеон Полоцкий 225
Скабалланович М. 132, 588
Скурат К.Е. 11, 15, 53, 111
Соболевский А.И. 576, 594, 599
Соколов Василий, свящ. 258, 298, 308, 348, 350, 369, 698
Соколов И.И. 469, 550, 592, 616, 649, 653, 684, 717
Спасский А.А. 40, 53, 67–69, 260, 379, 381, 476
Строганов М.Я. 594

Т

Терновский С.А. 702, 703
Терновский Ф.А. 56, 154
Троицкий И.Е. 309, 475
Трубачева М.С. 594
Тьерри А. 140, 141, 173
Тюленев В.М. 36

У

Удальцова З.В. 270
Уколова В.И. 197, 198, 258, 305
Успенский Л.А. 208
Успенский Н.Д. 130–133
Успенский Ф.И. 193, 708

Ф
Фаррар Ф.В. 23, 36
Феодосий (Олтаржевский), архим. 325, 530, 704, 705
Феофан Затворник, свт. 91, 109, 110, 113, 170, 171, 576, 597
Феофан (Крюков), игум. 91
Фетисов Н. 13
Филарет (Гумилевский), архиеп. 13, 134, 157, 195, 196, 228, 685
Флоровский Георгий, прот. 12, 14, 65, 126, 134, 472, 497, 585, 593, 667, 697
Фокин А.Р. 344

Х
Хитров М.И., прот. 706, 711

Ц
Цыпин Владислав, прот. 130
Цыпин Леонид, свящ. 90

Ч
Черноглазов Д.А. 567
Четвериков Сергий, прот. 594
Чистович И.А. 119
Чичуров И.С. 441, 443

Ш
Шмеман Александр, прот. 648, 650
Штёкль А. 197

Современные авторы (латинский алфавит)

A
Abramowski L. 146; 250, 251, 268, 269, 274, 480
Ahrens K. 278, 321, 344, 417
Albert M. 417, 439, 463, 501, 726
Alexander (Golitzin), hieromonk (Александр (Голицын), иером.) 586
Allen P. (Аллен П.) 353, 361, 375, 388, 521, 523, 524, 611, 659, 691
Altaner B. (Алтанер Б.) 228, 370, 686
Anastos M.V. (Анастос М.В.) 375
Apostolopoulou G. 303
Arens H. 361, 496
Arnou R. (Арну Р.) 274
Aubineau M. (Обино М.) 246

B
Bacht H.H. 245, 309, 353, 454
Baggarly J.D. 697
Balthasar von H.U. (Х. Урс фон Бальтазар) 255, 482, 572, 575, 578, 583, 604, 608, 625, 646, 647, 650–656, 659, 660, 664
Bardenhewer O. (Барденхевер О.) 65, 109, 244
Bardy G. 56, 218, 252, 563, 691
Bartelink G.J.M. 173
Basdekis A. 255, 298, 329, 385
Batiffol P. 205, 225
Baus K. 208
Beck H.-G. (Бек Г.) 208, 231, 256, 284, 351, 352, 370, 484, 562, 686

Beierwaltes W. 255
Belanger R. 217
Benakis L. 266
Berardino A., di 137, 705
Bernardi J. (Бернарди Ж.) 24, 60
Berthold G.C. 566, 587, 654, 682
Bidez J. 45, 388
Bienert W.A. 69
Binggeli A. 692
Binns J. 705
Bizer C. 584
Blum G.G. 146, 251
Blumental H. 284
Bocognano A. 203
Bonis K.G. 49
Bornert R. 570, 606
Boronkai I. 575
Borret M. 214
Bouchet J.R. 272
Boulenger F. 24
Bouyer L. 586
Bracke R.B. 523, 563
Bratke K. (Братке К.) 578
Bredmatten de H. 272
Brian D. 249
Brock S.P. 366, 387, 454, 463, 483, 520, 522, 726
Brooks E.W. 355
Bundy D.D. 415
Burton-Christie D. 128
Butler C. 234, 237

C

Calderini A. 574
Camelot P.T. 380, 394
Canart P. 564, 692
Cantalamessa R. 496
Capelle B. 217
Cappuyns M. 595
Carcione F. 484, 486, 495
Caspar E. 507
Cattaneo E. 400
Ceresa-Gostaldo A. 574
Chadwick H. 196, 259, 282
Charanis P. 248, 414
Chesnut R.C. 252, 268, 356, 480
Chevallier Ph. 478
Constas N. 135, 140, 141, 159, 168, 172, 173, 181, 184, 187
Corbiere Ch. 283
Courcelle P. 238
Courtonne Y. 32, 47, 53, 60, 261
Croce V. 671
Crouzel H. 218
Cunningham M.B. 691

D

D'Ales A. 394, 496
Dagens C. 230, 232
Daley B. (Дейлей Б.) 247, 255, 256, 385
Dalmais I.H. (Дальме И.) 523, 569, 570, 575–577, 586
Danielou J. 261, 569
Darrouzes J. 584
De Andia Y. 587
De Boor C. 402
De Nicola A. 185
De Vogt C. (К. Де Фогт) 573, 574
Declerck J.H. 567, 575, 602, 645
Deferrari R.J. 25
Dekkers E. 594, 598
Des Places E. 587
Deseille P. 118
Desprez V. 60
Devreesse R. 147, 274, 532
Diekamp F. (Дикамп Ф.) 244, 245, 257, 287, 354, 369, 376, 483, 607, 697

Diepen H.M. 273, 379, 474
Diesner H.-J. 196
Dieten J.L., van (Й. ван Дитен) 395, 396, 424, 438, 454, 483, 603
Disdier M.T. 573, 584
Dörrie H. 303
Doutreleau L. 45
Downey G. 318, 325, 481
Draguet R. 245, 393, 414
Drecoll V.H. (Дрекольль) 103
Du Manoir De Juaye (Hubert) 273, 379, 383
Ducatillon J. 114
Dudden H. 231
Dummer J. 58
Dunn G.D. 348
Durand G.-M., de 45, 111
Duval Y.-M. 203

E
Ebied R.G. 285
Einaeson B. 585
Elert W. (Элерт В.) 333, 353, 369–371, 396, 397, 407, 412, 417, 418, 437, 455
Esbroeck M.-J. Van (Ван Эсбрук М.-Ж.) 93, 94, 582
Ettlinger G.H. 171
Evans D.B. 256
Every G. 428, 430, 464
Evieux P. 120
Ewig E. 208

F
Fedwick P.J. (Федвик) 41, 47, 59, 61, 108, 261
Festugiere A.J. 710
Fliche A. 200, 428, 452, 487
Florovsky G.V. (прот. Георгий Флоровский) 12, 14, 65, 126, 134, 472, 497, 585, 593
Flusin B. 254, 685, 692, 693
Fontaine J. 203
Fortin E.L. 273, 274
Fraigneau-Julien B. 593
Frend W.H.C. (Френд В.) 248, 318, 323, 324, 333, 389, 390, 414, 416, 438, 472, 473, 503, 709

G
Gahbauer F.R. 271–274
Gallay P. 72, 165, 514
Galtier P.L. (Галтье П.) 375, 383, 390
Garitte G. (Гаритт Г.) 451, 457, 460–462
Garrigues J.M. 431, 439, 523, 548
Gatje H. 585
Gatti M.L. 521, 562, 563, 565, 646
Gaudemaris A., de 211
Geerard M. (Геерард М.) 67, 159, 285, 327, 331, 397, 562, 686
Gerostergios A. (Геростергиос А.) 326
Gersch S. 595
Giet S. 86
Gillet R. 203, 211
Glaizolle G. 338, 454
Gorge D. 158
Grabar A. 455
Gray P.T.R. (Грей П.) 245, 256, 264, 315, 375, 376, 453, 482, 655
Gribomont J. (Грибомон Ж.) 33, 34, 107, 108, 113, 114, 118, 261

Grillmeier A. (Грилльмайер А.) 166, 245, 262, 268, 272, 309, 310, 313, 317, 353, 374, 379, 382, 384, 454, 477, 486, 690
Grumel V. 455, 485, 504, 511
Guillaumont A. 201, 250, 321, 531, 571
Guillaumont C. 201, 571
Guillou A. 693

H

Haldon J.F. 447
Halleux de A. (Алло А.) 246, 247, 251, 252, 316, 360, 389
Hansen G.G. 45
Hanson R.E.C. (Хенсон) 46
Harl M. (Арль М.) 38, 39
Hauken A.T. 478
Hauschild W.D. (Хаушильд) 76
Hausherr I. (Хаузхерр И. Осэр И.) 529, 583
Hefele Ch.J. 41, 74, 145, 487, 494, 515, 540, 618
Heid S. (Хайд С.) 692, 693
Heinzer F. 262, 350, 508, 542, 580, 624, 654
Helmer S. (Хелмер С.) 245, 256, 257, 264, 292, 301, 314, 328, 330, 374, 482, 654, 709
Henry R. 66, 287, 318, 481
Hergenröether J. 495
Hermann Th. 284
Herrin J. 497
Holl K. 58
Honigmann E. 416
Hoss K. 400
Hubner R. 261

I

Inglisian V. 149
Ivanka E. 571

J

James I. 688
Janin R. 555
Jansma T. 252
Janssens B. 563, 564
Jeauneau E. 564, 595
Juckel A. 572
Judic B. 223
Jugie M. 285, 297, 302, 356, 365, 390
Junglas J.P. (Юнглас Й.) 298, 368, 369

K

Kallis A. 273
Kannengiesser Ch. 682
Kattan A.E. 660, 671
Kelly J.N.D. (Келли Д.) 76, 314, 669
Khalife I.A. 573
Kirchmeyer J. 581
Klum-Bohmer E. 155, 333, 463
Kopecek Th.A. 45
Kotter P.B. 293, 409
Kreuzer G. 430, 456, 495
Krüger G. 278, 321, 417, 501
Krumbacher K. (Крумбахер К.) 244
Kugener M.A. 253

L

Labello J.M. 380
Labriolle P., de 197
Lackner W. (Лакнер В.) 521
Laga C. 565, 567, 605, 673
Lampe G.W.H. 54, 61
Larchet J.-C. (Ларше Ж.-К.) 350, 495, 521, 524, 531, 532, 534, 537, 544, 562, 563, 565, 567, 573, 574, 577, 580, 581,

611, 620, 627, 631, 636, 642, 657, 660–664, 666–669, 671
Lebon J. (Лебон Й.) 245, 246, 269, 274, 286, 309, 312, 317, 356, 373, 380, 381, 383–385, 390, 414, 415, 454, 481
Lebreton J. 419, 585
Leclercq H. 487, 494, 515, 540, 618
Leclercq J. 230, 233
Leroy F.J. 159, 167
Lethel F.-M. 366, 439, 456, 476, 491
Liebaert J. 166, 272, 384
Lietzmann H. 477
Lilienfeld F. 594
Loofs F. 141, 297
Loser W. 647
Louth A. (Лаут Э., свящ.) 478, 590, 665
Lubac H., de 215
Luisl P. 85
Lunch J.J. (Ланч Д.) 256, 263
Lutz-Bachmann M. 259

M

Madden N. 570
Mai A. 257, 292
Malingrey A.M. 403
Mansi J.D. 356, 359, 397
Maraval P. 27, 28, 32
Markus R.A. 193, 201, 204
Martin H. 253, 284
Martin V. 200, 428, 452, 487
Maspero J. 285, 286, 320, 417, 419, 488, 709
McGuckin J.A. 167, 334, 338, 453
Metzger W. 400
Meunier B. 340
Meyendorff J. (Мейендорф Иоанн, протопресв.) 18, 208, 210, 242, 243, 249, 256, 264, 307, 314, 315, 325, 375, 469, 473, 484, 485, 495, 512, 514, 535, 612, 630, 667–669, 700, 718
Meyvaert P. 218, 595
Minard P. 205
Miquel P. 112
Moeller Ch. (Мёллер Ш.) 245, 249, 254, 256, 264, 311–313, 317, 353, 370, 373, 374, 417, 481, 654
Morel Ch. 214, 215, 223
Muhlenberg E. 272, 400, 477
Munitiz J.A. 688, 690, 691, 693
Murphy F.X. 316, 360, 366, 370, 389, 429, 437, 439, 455, 507
Musset L. 206

N

Neil B. 523, 524, 611, 659
Newton J.T. 273
Nicolas M.J. 361, 391, 496
Nicols A. 582, 660
Nisters B. 196
Noret J. 579
Nowak E. 475

O

O'Meara D.J. 266
Ostrogorsky G. (Острогорский Г.) 208, 210, 433, 437, 470, 471
Otto S. 256

P

Palanque J.R. 56
Pargoire P.J. 511
Paribeni R. 574
Parmentier L. 52, 388

Parys van M. 389
Peeters P. 548
Pegon J. 575
Pelikan J. (Пеликан Я.) 72, 75, 230, 347, 354, 480, 552, 588, 721
Pellistrandi S. 203
Perrone L. (Перрон Л.) 247, 248, 254, 264, 324
Petrides S. 596
Piret P. 330, 364, 462, 543
Podskalsky G. (Подскальский Г.) 250, 304, 306
Ponsoye E. 534, 537, 563, 565, 567, 636, 663, 664
Pouchet R. 36, 42, 50, 56, 120, 128
Prestige G.L. 265
Pruche B. (Пруше Б.) 69, 70, 73

Q

Quasten J. (Кастен Й.) 65, 98, 101, 106, 108, 121, 133, 159

R

Rajji M. 520
Raven Ch.E. 272
Rehrmann A. 379, 383, 385, 388
Reindl H. 256, 274, 298
Richard M. (Ришар М.) 152, 246, 256, 257, 263, 274, 287, 292, 313, 368, 374, 418, 424, 584, 685, 686, 690
Richards J. 193, 200
Riedinger R. (Ридингер Р.) 397, 457, 487, 502, 505, 507, 508, 703, 721
Riedmatten de H.A. 271, 379, 477
Rochow I. (Роков И.) 423, 441–443
Rommel F. 223
Roques R. 478, 479
Roueché M. (М. Руеше) 258, 584, 607
Rousseau Ph. 31, 50, 107
Rudolph K. 459

S

Sabbah G. 45
Saffrey H.D. 253, 283
Sansterre J.M. 544
Sample R.L. 271
Sarkissian K. 149, 150, 464
Savranis D. 561
Scheffczyk L. 303
Schermann Th. 347
Scherwood P. (Шервуд П.) 366, 370, 429, 437, 439, 455, 507, 537, 562, 563, 573, 575, 602, 604
Schmaus M., von 272, 384
Schmid P.A. 389
Schnitzler Th. 310
Schönborn Chr., von (Шёнборн Х.) 249, 258, 335, 378, 417, 430, 438, 439, 463, 489, 497, 500, 501, 508, 519, 532, 543, 624, 652, 654, 702, 704, 707, 714, 718, 723, 726
Schurr V. 197, 259
Schwartz E. (Швартц Э.) 160, 248, 419, 577
Schwerdt P.K. 496
Seipioni L.I. 274
Sellers R.V. (Сэллерс Р.В.) 375, 388
Sesboue B. 45
Sheidweiler F. 52

Sieben H.J. 507
Smets A. (Сметс А.) 93, 94
Speigl J. 290, 369
Staniloae D. 563, 636
Stead Ch. 386
Steel C. 565, 592, 605, 673
Stickelberger H. 267, 299
Stockmeier P. 270, 272
Stratos A.N. 713
Straubinger H. 542
Studer B. (Штудер В.) 249, 371
Stuiber A. 228, 370, 686
Suchla B.R. 255, 578

T
Tatakis B. 284
Terebessy A.B. 596
Thomson F.J. 576
Thunberg L. 585, 611, 632
Tillemont L. de (Тиллемон Л.) 158
Tixeront J. (Тиксерон Ж.) 260, 352, 476
Torrance I.R.A. 253

U
Ullman W. 195
Urbina Ortiz I., de 57, 74
Uthemann K.-H. (Утеманн К.-Х.) 247, 254, 257, 260, 274, 276, 293, 313, 336, 340, 353, 364, 402, 424, 425, 433, 436, 444, 465, 686, 689, 694, 695, 697

V
Van Bavel T.J. 273, 496
Van der Pleg J.P.M. 285
Van Deun P. 568, 569, 576, 593
Van Esbrock M. 305
Van Parys M. 566
Van Roey A. (Ван Ройе А.) 285, 286, 305, 306, 483, 598
Vasiliev A.A. (см. также Васильев А.А.) 248, 414
Vavrinek V. 448
Verbaken P. 217
Verbeke G. 305
Verghese P. 488, 718
Vischer L. 38
Vogt H.J. 208
Vogüé A., de 219, 220, 225
Volker W. (Фёлкер В.) 586, 587, 593
Vööbus A. 250
Vries W., de 250, 309
Vuillaume Ch. 220

W
Wallace-Hadrill D.S. 253
Weigl E. 384
Weiss G. (Вайс Г.) 203, 257, 353
Wesche K.P. 317, 331, 475, 478, 655
Wigram W.A. 416
Winkelmann F. (Винкельман Ф.) 245, 249, 353, 370, 374, 452
Wolfson H.A. 280, 579

Y
Young F.M. (Ф.М. Янг) 64

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I
ЗОЛОТОЙ ВЕК

ЗОЛОТОЙ ВЕК СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И СВЯТИТЕЛЬ АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ КАК ЕГО ПРЕДСТАВИТЕЛЬ 11

СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ. ЖИЗНЬ, ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ И ТВОРЕНИЯ 24

1. Жизнь и церковное служение 24

Ранние годы
Становление личности св. Василия 24

Служение св. Василия
в сане пресвитера и епископа 42

2. Творения 65

Догматико-полемические творения 68

Экзегетические сочинения 85

Проповеди (Беседы) 101

Аскетические творения 106

Письма 119

СВЯТИТЕЛЬ ПРОКЛ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ. ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ 135

Св. Прокл как церковный писатель и богослов 159

«Томос к армянам» (*CPG* 5897) 160

Гомилии св. Прокла
(на примере его пяти гомилий) 167

Раздел II
ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ, БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ В VI ВЕКЕ

ЖИЗНЬ И ТРУДЫ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО (ДВОЕСЛОВА) 193

1. Эпоха и жизнь 193

2. Св. Григорий Двоеслов как церковный писатель и богослов 210

Главные черты миросозерцания святого Григория 229

ИОАНН ГРАММАТИК КЕСАРИЙСКИЙ (К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ВИЗАНТИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В VI ВЕКЕ) 242

Постановка вопроса 242

Литературная деятельность Иоанна Грамматика Кесарийского и ее культурно-исторический контекст 244

Диалектика понятий «сущность» («природа») — «ипостась» («лицо») 260

Антропологическая модель 270

Заключение 279

ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА ИОАННА ФИЛОПОНА. О ХАРАКТЕРЕ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ (НА ОСНОВЕ ФРАГМЕНТОВ ИЗ СОЧИНЕНИЯ «ПОСРЕДНИК») 281

Иоанн Филопон и тритеизм 281

Первый фрагмент (272.20–273.15) 288

Второй фрагмент 291

Третий фрагмент (281.18–283.16) 300

Заключение 302

СВЯТИТЕЛЬ ЕФРЕМ, ПАТРИАРХ АНТИОХИЙСКИЙ. ЕГО ЖИЗНЬ, ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ЗАЩИТА ИМ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА 307

1. Развитие православного богословия в период после Халкидонского Собора и до начала VII века. Понятия «неохалкидонизм» и «строгий халкидонизм», их неадекватность 307

2. Жизнь св. Ефрема, патриарха Антиохийского 317

3. Литературная деятельность св. Ефрема 327

4. Защита Халкидонского Собора и его вероопределения св. Ефремом 343

ПРОБЛЕМА «ЕДИНОГО ДЕЙСТВИЯ» У АНАСТАСИЯ I АНТИОХИЙСКОГО (К ВОПРОСУ О СОЗДАНИИ ИДЕЙНЫХ ПРЕДПОСЫЛОК МОНОФЕЛИТСКИХ СПОРОВ) 352

1. Постановка вопроса 352

2. Север Антиохийский 354

3. Анастасий I Антиохийский 357

4. Заключение 364

ФЕОДОР РАИФСКИЙ И ФЕОДОР ФАРАНСКИЙ (ПО ПОВОДУ ОДНОГО ИЗ АВТОРОВ «ИЗБОРНИКА СВЯТОСЛАВА» 1073 ГОДА) 368

1. Постановка вопроса 368

2. Феодор Раифский и неохалкидонизм 373

3. Феодор Фаранский и монофизитство 395

4. Философская часть «Приуготовления» и проблема единства трактата 404

5. Проблема датировки трактата 414

Раздел III
МОНОФЕЛИТСКИЕ СПОРЫ VII ВЕКА И БОРЬБА ЗА ПРАВОСЛАВИЕ. ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ

ИСТОРИЯ МОНОФЕЛИТСКИХ СПОРОВ В ИЗОБРАЖЕНИИ АНАСТАСИЯ СИНАИТА (*Sermo III*) И ПСЕВДО-АНАСТАСИЯ СИНАИТА (*Synopsis de haeresibus et synodis 18–26*) 423

1. Свидетельство преподобного Анастасия Синаита 424

2. Свидетельство Псевдо-Анастасия Синаита 433

3. Сравнение с «Хронографией» Феофана Исповедника и «Житием Максима Исповедника» 441

4. Заключение 448

«МОНОФЕЛИТСКАЯ» УНИЯ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ «ПОВЕСТВОВАНИЯ О ДЕЛАХ АРМЯНСКИХ» 451

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК: ЭПОХА, ЖИЗНЬ, ТВОРЧЕСТВО 466

I. Эпоха. Монофелитские споры 466

1. Внешние условия возникновения монофелитства 470

2. Богословские предпосылки генезиса монофелитства 473

3. Первый этап развития монофелитства: моноэнергизм (615–633 годы) 483

4. Второй этап монофелитских споров: от унии в Египте к «Эктесису» (633–638 годы) 488
5. Третий этап монофелитских споров: от «Эктесиса» к Латеранскому Собору (638–649 годы) 504
6. Четвертый и завершающий этап монофелитских споров: от Латеранского Собора к VI Вселенскому Собору (649–681 годы) 510

II. Жизнь и личность преподобного Максима Исповедника 520
1. Ранний период жизни: вступление на путь монашеского подвига (580–626 годы) 525
2. Годы невольного странничества и прибытие на Запад (626–641 годы) 531
3. Борьба за Православие на Западе (641–653 годы) 538
4. Исповедник веры (653–662 годы) 547

III. Творчество преподобного Максима (краткий обзор) 561
1. Подлинные творения 562
2. Сомнительные и неподлинные творения 583
3. Общая характеристика творчества преп. Максима. Его влияние 585

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА В ДРЕВНЕЙ РУСИ (По материалам «Изборника Святослава» 1073 г.) 598

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ЭККЛЕСИОЛОГИИ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА (На материале документов, относящихся к последнему периоду жизни преподобного) 610

СМЕРТЬ КАК НАКАЗАНИЕ И СМЕРТЬ КАК БЛАГОДЕЯНИЕ СОГЛАСНО УЧЕНИЮ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА («Вопросоответы к Фалассию», 61) 622

1. Идеальное бытие человека до грехопадения.... 624

2. Грехопадение Адама и падшее состояние человека 628

3. Попрание смерти воплотившимся Богом Словом и становление нового по Христу человека 633

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ЕГО ЭПОХА В ИЗОБРАЖЕНИИ Х. УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА 646

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК В ИЗОБРАЖЕНИИ Ж.-К. ЛАРШЕ..... 657

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ЭКЗЕГЕЗЫ ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА ПО «ВОПРОСООТВЕТАМ К ФАЛАССИЮ» (№ 65) 670

ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ И ЕГО ТВОРЕНИЯ 684

СВЯТИТЕЛЬ СОФРОНИЙ ИЕРУСАЛИМСКИЙ. ЕГО ЖИЗНЬ И ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ 702

Указатель цитат из Священного Писания 730

Ветхий Завет..... 730

Новый Завет.....731

Именной указатель..... 733

Древние авторы и исторические лица 733

Современные авторы
и исторические лица.....748
Современные авторы
(латинский алфавит).....752



Издательство «Сибирская Благозвонница» предлагает широкий выбор православной литературы: богословской, житийной, миссионерской, педагогической, детской, художественной. К вашим услугам склад-магазин оптово-розничной торговли, магазины книжной продукции издательства в Москве и регионах России, а также интернет-магазин: www.blagozvon.ru.

Ждем вас!

• Редакция •

125167, Москва, ул. Красноармейская, дом 2, строение 4
Телефон: 8 (495) 614-33-07; факс: 8 (495) 614-39-18

• Склад-магазин оптово-розничной торговли •

111141, г. Москва, ул. Плеханова, дом 11, склад 28
– **розница:** телефон/факс: 8 (495) 363-45-10
– **опт:** +7 (916) 346-19-50 *Даниил*; +7 (916) 544-41-99 *Елена*

• Магазины книжной продукции •
издательства «Сибирская Благозвонница» в городах России

Город	Адрес	Телефон
Екатеринбург	ул. Азина, д. 20/1	8 (343) 378-12-56
Екатеринбург	ул. Белинского, д. 86	8 (343) 286-26-41
Екатеринбург	ул. Репина, д. 6А	8 (343) 228-15-26
Новосибирск	ул. Советская, д. 44 (м. Красный пр-кт)	8 (962) 834-63-06
Омск	ул. Булатова, д. 100	8 (381) 221-12-51
Омск	ул. Ленина, д. 33	8 (381) 237-27-50

www.blagozvon.ru

А. И. Сидоров

Святоотеческое наследие и церковные древности

Том 5

От золотого века святоотеческой письменности до окончания христологических споров

Художественное оформление
А. Е. Пацхверия

Редактор
П. К. Доброцветов

Составление указателей
С. А. Бортников, И. М. Бортникова,
А. Н. Доброцветова

Исполнительный редактор
А. Н. Доброцветова

Корректор
О. В. Грецова

Верстка
Г. Н. Шафигуллина

16+



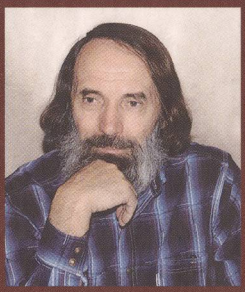
Издательство
Сибирская Благозвонница

Подписано в печать 19.10.2016.
Формат 84x108/32. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Гарнитура «Петербург».
Печ. л. 24. Тираж 2 000 экз. Заказ 7715.

Адрес издательства:
109012, г. Москва, ул. Никольская, д. 7/9, строение 6,
E-mail: syb-blag@yandex.ru, www.blagozvon.ru.

Отдел оптовых продаж:
111141, г. Москва, ул. Плеханова, дом 11, склад 28,
телефон/факс: 8(495) 363-45-10.

Отпечатано с электронных носителей издательства:
ОАО «Тверской полиграфический комбинат».
170024, г. Тверь, пр-т Ленина, д. 5.
Телефон: +7(4822) 44-52-03, 44-50-34,
телефон/факс +7(4822) 44-42-15.
E-mail: tpk@tverpk.ru; sales@tverpk.ru.



Понимание творений святых отцов приходит тогда, когда мы, уповая на помощь Божию, стремимся познать каждого отца Церкви как неповторимую личность в контексте той эпохи, в которую он жил, а также, и может быть, это самое главное, когда мы будем стараться подражать им. И тогда перед нами начнет вырисовываться лик того или иного святого отца и наш духовный взор сможет уловить тончайшие и почти незримые нити, связывающие образ его с ликами прочих отцов, а духовный слух сумеет услышать многоголосую симфонию святоотеческого Предания.