ФИЛИП ШАФФ

# ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

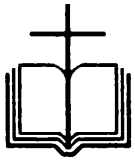


III

## Никейское и посленикейское христианство

311 — 590 г. по Р.Х.

# ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ



# HISTORY
## of the
# CHRISTIAN
# CHURCH

*Philip Schaff*

*Christianus sum. Christiani nihil*
*a me alienum puto*

VOLUME III

## NICENE AND POST-NICENE CHRISTIANITY

FROM CONSTANTINE THE GREAT TO GREGORY THE GREAT

A.D. 311 – 590

WM. B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY
GRAND RAPIDS MICHIGAN

# ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

*Филип Шафф*

*Christianus sum. Christiani nihil*
*a me alienum puto*

## ТОМ III

## НИКЕЙСКОЕ И ПОСЛЕНИКЕЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

От Константина Великого до Григория Великого

311 – 590 г. по Р. Х.

«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»
Санкт-Петербург
2007

# HISTORY
OF THE
# CHRISTIAN
# CHURCH

Copyright 1910
by CHARLES SCRIBNER'S SONS

A reproduction
of the fifth edition, revised

Photolithoprinted by
Eerdmans Printing Company
Grand Rapids, Michigan, U.S.A.
ISBN 0-8028-8049-5
*Reprinted, February 1994*

Перевод: Рыбакова О. А.

Редактирование и верстка: Цыганков Ю. А.
Дизайн обложки: Молчанов А. Ю.

При оформлении обложки использовано изображение
на куполе баптистерия в Равенне.

Заказы на книгу, а также все замечания и пожелания
просим направлять по адресу:
*196233, Санкт-Петербург, а/я 237*
*Христианское общество «Библия для всех»,*
*издательский отдел*
Тел. (812) 542-86-61
Эл. почта: bible@peterlink.ru
Интернет: http://www.bible.org.ru

Охраняется законодательством об авторском праве. Никакая часть этой книги не может копироваться и публиковаться никакими средствами (печатными, фотографическими, электронными, звукозаписывающими и пр.) без предварительного письменного разрешения издательства.

ISBN 978-5-7454-1021-5
© Русское издание, перевод, оформление, «Библия для всех», 2007

## ПРЕДИСЛОВИЕ К ТРЕТЬЕМУ АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ

В этом третьем томе освещен богатый событиями период христианских императоров, патриархов и вселенских соборов, от Константина Великого до Григория Великого. Он завершает историю древнего христианства, которая является общим наследием Греческой, Латинской и евангельских церквей.

Первое издание вышло в 1867 г., и изменений в него было внесено немного. Но в пересмотренном издании 1884 г. в приложении, с. 1029 — 1039, были добавлены более свежие литературные источники.

В этом издании приложение было пересмотрено и обогащено новейшей литературой. Несколько изменений было сделано и в самом тексте, в соответствии с текущим состоянием исследований (например, стр. 29, 353, 688, 689).

*Автор*
*Нью-Йорк, июль 1889 г.*

## ПРЕДИСЛОВИЕ К АНГЛИЙСКОМУ ИЗДАНИЮ 1866 ГОДА

Искренне благодаря Бога за здоровье и силы, я предлагаю публике описание полного событиями периода церковной истории с начала IV века до конца VI века. Этот том завершает мою историю ДРЕВНЕГО ХРИСТИАНСТВА.

Сначала я намеревался изложить историю третьего периода в одном томе, но из соображений симметрии пришлось поделить ее на два тома одинакового объема с первым, появившимся несколько лет назад. Этим объясняется непрерывная нумерация страниц во втором и третьем томах.

Готовя к публикации эту часть моей «Истории церкви», я не мог активно преподавать, и мне приходилось часто прерываться из-за других дел, из-за поездки в Европу и из-за утраты части рукописи, которую пришлось переписывать. С другой стороны, я пользовался великим преимуществом постоянного и свободного доступа в лучшие библиотеки страны. Я особенно обязан библиотеке Астора и библиотеке Богословской семинарии Союза в Нью-Йорке, где присутствует полный набор трудов греческих и латинских отцов церкви и почти все остальные важные источники по истории первых шести веков ее существования.

Я пользовался разными изданиями произведений отцов церкви (особенно бенедиктинским), но добросовестно отмечал случаи, когда присутствуют разночтения в нумерации глав и разделов, а также проповедей и посланий, как случается с трудами Василия, Григория Назианзина, Иеронима, Августина и Льва Великого. Помимо первоисточников, я постоянно сверялся с более поздними трудами немецких, французских и английских историков.

В процессе работы я все больше и больше исполнялся восхищения перед великими учеными XVII и начала XVIII веков, которые с поразительным трудолю-

бием и терпением выискивали редкие материалы и изучали христианские древности в малейших подробностях. Достаточно упомянуть создателей БЕНЕДИКТИНСКОГО издания отцов церкви; БОЛЛАНДИСТОВ в области агиографии; МАНСИ и ГАРДУИНА, собравших постановления соборов; ГАЛЛАНДИ, ДЮПЕНА, СЕЙЛЛЬЕ, УДЕНА, КЕЙВА, ФАБРИЦИЯ в патристике и истории литературы; *Theologica dogmatica* ПЕТАУ, *Mémoires* ТИЛЛЕМОНА, *Defensio Fidei Nicaenae* БУЛЛА, *Antiquities* БИНГЕМА, *Ketzerhistoric* УОЛША. В том, что касается учености, проницательности, суждений и почтительного духа, эти и подобные труды не уступают лучшим произведениям современной тевтонской прессы (если не превосходят их); последняя же, что нас радует, превосходит их в отношении критического восприятия, философского осмысления, художественной подачи материала, беспристрастности и свободы духа, без которых невозможна подлинная история. Эти эпохи и таланты дополняют друг друга.

Со всем должным вниманием относясь к трудам выдающихся предшественников и современников, я постарался, как только мог, сочетать полноту материала с емкой формой и ясным стилем и представить правдивую и живую картину века императоров-христиан, патриархов и вселенских соборов. Насколько я преуспел в этом, решат мои компетентные судьи.

Я еще раз должен выразить искреннюю благодарность моему другу, преподобному доктору ЙОМЕНУ из Рочестера, за его бесценную помощь в представлении этих томов публике в гораздо более совершенном английском облике, чем тот, который я мог бы придать им сам. Я подготовил труд на немецком языке и послал несколько копий в Лейпциг, где немецкое издание выйдет одновременно с американским. Некоторые места я сам перевел на английский язык и сделал существенные добавления при окончательной проверке рукописи перед печатью. Но основная часть труда переведена с рукописи доктором Йоменом. Он выполнил эту задачу, в равной мере сочетая верность авторскому тексту и свободу, делающую текст более доступным для читателя (а специалисты хвалят также его перевод моей истории апостольской церкви и церкви первых трех веков).

Переводчик, как и автор, выполняли свою работу исключительно из любви к ней, считая, что она сама по себе — достаточная награда. Что может быть приятнее и полезнее, чем возродить, на благо нынешнего поколения, память о великих и благих людях, бывших избранными орудиями Бога в разъяснении тайн божественной истины и в распространении благословений христианства по лицу земли?

Я и намереваюсь продолжить свой труд, как только другие дела мне позволят, и завершить его согласно намеченному плану. Пока же я рад, что закончил историю первого великого этапа христианства, который во многих отношениях является самым важным, поскольку представляет собой общее наследие Греческой, Латинской и евангельских церквей. Я прошу, чтобы Бог благословил мой труд, употребив его на дело истины и через него воспламеняя в людях рвение к служению, в котором явлена совершенная свобода.

*ФИЛИПП ШАФФ*
*Нью-Йорк, 8 ноября 1866 г.*

## ТРЕТИЙ ПЕРИОД

# ОТ КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГО ДО ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО

### 311 — 590 г. по Р.Х.

## Источники

I. Христианские источники: (a) Постановления соборов; в *Collectiones conciliorum*, Hardouin, Par., 1715 sqq. 12 vols. fol.; Mansi, Flor. et Ven., 1759 sqq. 31 vols. fol.; Fuchs: *Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4ten und 5ten Jahrh.* Leipz., 1780 sqq.; Bruns: *Biblioth. eccl.*, vol. i. *Canones Apost. et Conc. saec. iv-vii.* Berol., 1839.

(b) Имперские законы и указы, касающиеся церкви, в *Codex Theodosianus*, 438 г., *Codex Justinianeus*, 529 г., и *Cod. repetitae praelectionis*, 534.

(c) Официальные послания пап (в *Bullarium Romanum*), патриархов и епископов.

(d) Произведения всех отцов церкви, с начала IV и до конца VI века. Особенно Евсевия, Афанасия, Василия, двух Григориев, двух Кириллов, Златоуста и Феодорита — из Греческой церкви; Амвросия, Августина, Иеронима и Льва Великого — из Латинской. См. бенедиктинские издания нескольких отцов церкви; *Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, Lugd., 1677 sqq. (всего 27 томов), vols. iii-xi; Gallandi: *Biblioth. vet. Patrum*, etc. Ven., 1765 sqq. (14 vols. fol.), vols. iv-xii.

Исторические труды Евсевия, Сократа, Созомена, Феодорита, Руфина, Иеронима и Геннадия переведены с введениями и примечаниями различными американскими и английскими учеными во второй серии «Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church», ed. Schaff and Wace, New York and Oxford, vols. i-iv, 1890-92.

(e) Труды историков церкви того периода. (1) Из Греческой церкви: Евсевий Кесарийский (ум. ок. 340): девятая и десятая книги его *H. E.* — до 324 г., его биография Константина Великого — см. §2 infra; Сократ Схоластик из Константинополя: *Histor. ecclesiast.*, libri vii, 306 — 439 г.; Ермий Созомен из Константинополя: *H. eccl.*, l. ix, 323 — 423 г.; Феодорит, епископ Кира в Месопотамии: *H. eccl.*, l. v., 325 — 429 г.; арианин Филосторгий: *H. eccl.*, l. xii, 318 — 425 г., сохранились только отрывки, у Фотия, *Cod.* 40; Феодор Чтец, из Константинополя, конспектировавший Сократа, Созомена и Феодорита, продолживший историю последнего до 518 г., фрагменты из его трудов сохранились у Никифора Каллиста; Евагрий Антиохийский: *H. eccl.* l. vi, 431 — 594 г.; Никифор Каллист (или Никифор Каллисти), около 1330, автор церковной истории в 23 книгах, до 911 г. (ed. Fronto Ducaeus, Par., 1630). Исторические труды этих греческих отцов и авторов, за исключением последнего, выпущены вместе под заглавием: *Historiae ecclesiasticae Scriptores, etc., Graec. et Lat.*, примечания H. Valesius (и G. Reading), Par., 1659 – 1673; также Cantabr., 1720, 3 vols. fol. (2) Из латинских историков церкви немногие имеют значение: Руфин, пресвитер из Аквилеи (ум. в 410), перевел Евсевия и продолжил его историю в двух книгах, до 395 г.; Сульпиций Север, пресвитер из Галлии: *Hist. Sacra*, l. ii, от сотворения мира до 400 г.; Павел Орозий, пресвитер из Испании: *Historiarum libri vii*, написано около 416 г., от сотворения мира до его времени; Кассиодор, около 550 г.: *Hist. tripartita*, l. xii, всего лишь выдержка из трудов историков Греческой церкви, но, наряду с трудом Руфина, основной источник исторических знаний на протяжении всего Средневековья; и Иероним (ум. в 419): *De viris illustribus*, или *Catalogus scriptorum eccles.*, написан около 392, продолжен под тем же заглавием Геннадием, около 495, и Исидором Севильским, около 630.

(f) По поводу хронологии — греческий Πασχάλιον, или Chronicon Paschale (неверно называемый *Alexandrinum*), изначально таблица пасхальных дней от сотворения мира до 354 г., при Констанции, с более поздними добавлениями до 628 г. (ed. Car. du Fresne Dom. du Cange. Par., 1688, и L. Dindorf, Bonn., 1832, 2 vols.). Хроника Евсевия и Иеронима (Χρονικὰ συγγράμματα, παντοδαπὴ ἱστορία), содержащая лишь общие очертания всеобщей истории до 325 г., в основном по хронографии Юлия Африкана, а также выдержку из всеобщей хроники в таблицах вплоть до 379 г., в течение долгого времени была известна только в вольном латинском переводе и продолжении Иеронима (ed. Jos. Scaliger. Lugd. Batav., 1606 и позже), а с 1792 г. известен также армянский перевод (ed. J. Bapt. Aucher. Ven., 1818, и Aug. Mai, *Script. vet. nov.* coll. 1833. Tom. viii). Латинскую хронику Иеронима продолжили Проспер из Аквитании, до 455 г.; испанский епископ Идатий, до 469 г.; и Марцеллин Комес, до 534 г. См. также *Chronica medii aevi post Euseb. atque Hieron.*, etc. ed. Roesler, Tüb. 1798.

II. Языческие источники: Аммиан Марцеллин (служил Юлиану, честен и беспристрастен): *Rerum gestarum*, libri xiv-xxxi, 353 — 378 г. (первые 13 книг утрачены), ed. Jac. Gronov. Lugd. Batav., 1693 fol., и J. A. Ernesti, Lips., 1778, 1835. Евнапий (философ и историк; выступает против императоров-христиан): Χρονικὴ ἱστορία, 268 — 405 г., сохранились

только фрагменты, ed. Bekker and Niebuhr, Bonn., 1829. Зосима (придворный Феодосия II, также пристрастен): Ἱστορία νέα, l. vi, 284 — 410, ed. Cellarius 1679, Reitemeier 1784, Imm. Bekker, Bonn., 1837. Также произведения Юлиана Отступника (против христианства), Либания и Симмаха (отличающихся философской терпимостью) и др. См. также список литературы в §2 и 4.

Более поздняя литература

Помимо историков того периода, перечисленных под пунктом 1 (e), мы должны упомянуть в особенности Барония (католик из ультрамонтанской школы, умер в 1607): *Annales Eccles.*, vol. iii-viii (написанная тяжелым слогом и трудная для чтения хроника, но ценная, так как в ней цитируются оригинальные документы). Тиллемон (католик, склоняющийся к янсенизму, умер в 1698): *Mémoires*, etc., vol. vi-xvi (в основном биографический, подробный и вдумчивый труд). Гиббон (ум. в 1794): *Decline and Fall of the Roman Empire*, начиная в гл. xvii (непревзойденный труд в плане умелого использования источников и художественного оформления, но скептический и без симпатии к духу христианства). Schröckh (умеренный лютеранин, умер в 1808): *Christl. Kirchengesch.* Theil v-xviii (незатейливое и неупорядоченное, но подробное и достойное доверия произведение). Neander (евангельский христианин, умер в 1850): *Allg. Gesch. der Chr. Rel. und Kirche.* Hamb., vol. iv-vi, 2[d] ed. 1846 sqq., англ. перевод Torrey, vol. ii (глубокий и замечательный труд в том, что касается развития христианского учения и образа жизни, но недостаточно полно освещены политические и аскетические моменты, а стиль и организация книги небрежны и неупорядоченны). Gieseler (протестант, умер в 1854): *Kirchengesch.* Bonn., i, 2. 2[d] ed. 1845. Английский перевод Davidson, пересмотрел H. B. Smith, N. York, vol. i, ii (критический, с достоверными примечаниями, но скуп, сух и холоден).

Isaac Taylor (индепендент): *Ancient Christianity, and the Doctrines of the Oxf. Tracts for the Times.* Lond. 4[th] ed. 1844. 2 vols. (против Пьюзи). Böhringer (немецкая реформатская церковь): *Kirchengeschichte in Biographieen*, vol. i, parts 3 and 4. Zür. 1845 sq. (от Амвросия до Григория Великого). Carwithen and Lyall: *History of the Christian Church from the 4[th] to the 12[th] Cent.*, в *Encycl. Metrop.* 1849; отдельная публикация — Lond. and Glasg., 1856. J. C. Robertson (англиканин): *Hist. of the Christ. Church to the Pontificate of Gregory the Great.* Lond., 1854 (pp. 166-516). H. H. Milman (англиканин): *History of Christianity from the Birth of Christ to the abolition of Paganism in the Roman Empire.* Lond., 1840 (New York, 1844), book III and IV. Его же: *Hist. of Latin Christianity; including that of the Popes to the Pontificate of Nicholas V.* Lond., 1854 sqq. 6 vols., новое издание, New York 1860, 8 vols. (vol. i содержит резюме первых шести веков, до Григория I, остальные тома посвящены средним векам). K. R. Hagenbach (немецкая реформатская церковь): *Die Christl. Kirche vom 4[ten] his 6[ten] Jahrh.* Leipz., 1855 (второй том его популярной «Vorlesungen über die ältere Kirchengesch.»). Albert de Broglie (католик): *L'église et l'empire romain au IV[me] siècle.* Par., 1855 – 1866. 6 vols. Ferd. Christ. Baur: *Die Christl. Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung.* Tüb. 1859 (критический и философский труд). Wm. Bright: *A History of the Church from the Edict of Milan, A. D. 313, to the Council of Chalcedon, A. D. 451.* Oxf. and Lond., 1860. Arthur P. Stanley: *Lectures on the History of the Eastern Church.* Lond., 1861 (pp. 512), переиздано в Нью-Йорке с второго лондонского издания 1862 г. (ряд ярких описаний выдающихся личностей и событий истории греческой и русской церкви, но не полная история).

## §1. *Введение и общий обзор*

От христианства апостолов и мучеников мы переходим к христианству патриархов и императоров.

Третий период истории церкви, который является темой данного тома, охватывает эпоху от императора Константина до папы Григория I, от начала IV до конца VI века. В этот период христианство по-прежнему, как и в первые три века, действует географически на сцене греко-римской империи и древней классической культуры в странах, окружающих Средиземное море. Но поле и размах его деятельности существенно расширяются, затрагивая даже варваров на границах империи. Полностью меняются прежде всего его отношение к земной власти,

его общественное и политическое положение и влияние. Здесь мы имеем дело с церковью греко-римской империи и с началом распространения христианства среди германских варваров. Давайте сначала взглянем на общий характер и главные события этого важного периода.

Правление Константина Великого знаменуется переходом христианской религии от гонений со стороны светского правительства к союзу с последним и зарождением системы «государство — церковь». Греко-римское язычество, самая развитая и мощная система идолопоклонства, известная истории, после трехсот лет борьбы уступает христианству и умирает от неизлечимой болезни, признавая: «Ты победил, Галилеянин!» Правитель цивилизованного мира кладет свою корону к ногам распятого Иисуса из Назарета. Преемник Нерона, Домициана и Диоклетиана появляется в императорском пурпуре на Никейском соборе как защитник церкви и занимает свой позолоченный трон по кивку епископов, на которых видны еще шрамы от гонений. Презираемая секта, которой, как ее Основателю в дни Его уничижения, негде было преклонить голову, восходит к высшей государственной власти, начинает пользоваться прерогативами языческого жречества, становится богатой и могущественной, строит из камней языческих храмов бесчисленное множество церквей в честь Христа и мучеников, использует мудрость Греции и Рима, чтобы оправдать безумие креста, формирует гражданские законы, управляет национальной жизнью и историей мира. Но в то же время церковь, вобравшая в себя большинство населения империи, от кесаря до последнего раба, и оказавшаяся в окружении всех имперских учреждений и установлений, переняла и массу чуждого ей материала, мирского и языческого, подвергла себя новым опасностям, обрекла себя на новые и тяжкие труды.

Союз церкви и государства оказывает влияние, то оздоровительное, то губительное, на все области нашей истории.

Образ жизни христиан никейской и посленикейской эпохи указывает на обмирщенность церкви, на полный отказ от хилиазма с его страстным ожиданием возвращения Христа и установления Его славного царства и на сменившее хилиазм внимание к текущему порядку вещей; а с другой стороны — на возвышенное и пылкое стремление отказаться от себя и мира, стать пустынником или монахом, в результате которого появились благороднейшие герои христианской веры.

Монашество, следовавшее аскетическим тенденциям предыдущего периода и противодействовавшее возобладавшему обмирщению христианства, старалось спасти девственную чистоту церкви и славу мученичества, удалившись от мира в пустыню; в нем аскетический принцип был доведен до вершин морального героизма, хотя он часто доходил и до фанатизма, а также до поразительной жестокости. Монашество обладало непреодолимой привлекательностью и распространялось с невероятной быстротой из Египта по всей церкви, Западной и Восточной, с санкции величайших учителей церкви, таких как Афанасий, Василий, Златоуст, Августин, Иероним, — как самый верный и короткий путь на небеса. Вскоре оно стало мощным соперником священства и превратилось в третий слой христиан, расположившийся между священством и мирянами. Чем более невероятной и эксцентричной была вера анахоретов и монахов, тем больше их почитал народ. В целом в представлении о христианском образе жизни с IV по XVI век преобладал аскетический и монашеский дух; добровольное безбрачие, нестяжательство, абсолютное послушание и чрезмерные истязания плоти столпников и мучеников пустыни вызывали величайшее восхищение; скромные же

добродетели каждодневной семейной и общественной жизни воспринимались как мораль низшего порядка.

В этом отношении древнекатолические этические представления коренным образом отличаются от представлений евангельского протестантизма и современной цивилизации. Но чтобы понять и оценить их, мы должны рассматривать их в связи с морально развращенным обществом Римской империи, быстро приходившей в упадок. Христианский дух того века в его самой искренней и сильной форме ощущал потребность вести антиобщественный, исключительный образ жизни; в школе лишений и одиночества он готовился к преобразованию мира и созданию нового, христианского типа общества на руинах древнего язычества.

В том, что касается развития церковного учения, никейская и посленикейская эпохи уступают по продуктивности и важности только периодам апостолов и Реформации. Это классический период в том, что касается объективных основополагающих учений, составляющих вселенское, или древнекатолическое, вероисповедание. Греческая церковь породила символическое определение ортодоксального взгляда на Святую Троицу и Личность Христа, тогда как Латинская церковь внесла вклад в развитие антропологических и сотериологических учений о грехе и благодати. В IV — V веке трудились величайшие из отцов церкви, Афанасий и Златоуст на Востоке, Иероним и Августин на Западе. Всяческая ученость и наука теперь пришли на служение церкви, и все классы общества, от императора до ремесленника, с живейшим и даже страстным интересом следили за богословскими спорами. В это время впервые стали проводиться вселенские соборы, в которых участвовали представители церквей со всех концов Римской империи и на которых авторитетно закреплялись догматы веры.

Вместе с тем все более строго определялись и границы ортодоксии. Свобода изысканий была ограничена; любой отход от государственной церковной системы влек за собой не только духовное, как раньше, но и гражданское наказание. Уже в IV веке главенствующая партия, ортодоксальная или гетеродоксальная, с помощью императорской власти отлучала своих оппонентов от церкви, конфисковала их имущество, изгоняла их. Оставался лишь один шаг до пыток и казней в отношении к религиозным несогласным любого рода как к врагам существующего порядка вещей. Такие жестокости государственная церковь начала практиковать в средние века, и они продолжались вплоть до середины XVII века (а во многих странах продолжаются и по сей день) как среди протестантов, так и среди католиков. В самом деле, абсолютная свобода веры и поклонения невозможна в системе церкви-государства. Для того чтобы она существовала, необходимо разделять духовную и земную власть. И с самого начала церковно-политических гонений многие люди громко выступали против них в пользу религиозной терпимости, — хотя, как правило, возражения эти исходили от угнетаемой группировки, которая, обретя власть, обычно проявляла плачевную непоследовательность и начинала подражать насилию своих бывших угнетателей. Подобная перемена была, скорее, обусловлена личной обидой, а не осознанием ужасной сущности гонений и не восприятием ясной природы Евангелия с его важными постулатами «вложи меч в ножны» {Ин. 18:11}[1] и «Царство Мое не от мира сего» {Ин. 18:36}.

Организация церкви приспосабливается к политическим и географическим делениям империи. Власть иерархии усиливается, епископы становятся важны-

[1] Примечания к русскому изданию заключены в фигурные скобки или сопровождаются добавлением «*Прим. ред.*».

ми государственными деятелями и приобретают право воздействовать на гражданские и политические дела, что в большей или меньшей степени ограничивает их духовное достоинство и независимость, особенно при византийском дворе. Система епископата переходит в систему метрополий и патриархий. В V веке патриархи Рима, Константинополя, Антиохии, Александрии и Иерусалима стоят во главе христианского мира. Среди них Рим и Константинополь являются самыми могущественными соперниками, и Римский патриарх уже претендует на всецерковную духовную власть. Эта идея достигла кульминации в средневековом папстве, хотя сфера влияния Римского епископа ограничивалась Западом и вызывала постоянные протесты со стороны Греческой церкви и всех некатолических церковных ответвлений. Помимо поместных синодов, к этой эпохе относятся также всеобщие синоды, или вселенские соборы, созывавшиеся императорами и так или иначе испытывавшие на себе, хотя и не напрямую, политическое давление.

Со времен Константина церковная дисциплина приходит в упадок; номинально весь римский мир становится христианским, хотя лицемерных верующих становится все больше и больше. Однако твердость отношения Амвросия к императору Феодосию показывает, что еще сохранял силу благородный идеал церковной дисциплины.

Богослужения становятся намного богаче и красивее; теперь искусство приходит на служение церкви. Возникают христианская архитектура, христианская скульптура, христианская живопись, музыка и поэзия, придающие поклонению проникновенность и торжественность, но в то же время способствующие развитию разнообразных суеверий и пустой показухи. Религиозные изображения начинают распространяться только после длительной и яростной оппозиции. Углубляются представления о священстве и таинствах, но параллельно закрепляются суеверные упования на обряды как некие внешние магические действия, приносящие физическое благо. Церковных праздников становится все больше, они отмечаются очень помпезно, но их центром уже не всегда является Христос. Чрезмерное поклонение мученикам и святым иногда достигает границ идолопоклонства и нередко уподобляется языческому поклонению героям, память о котором еще не изгладилась из сознания людей. Умножение религиозных церемоний производило впечатление на чувства и воображение, но вытесняло простоту, духовность, пыл в поклонении Богу. Как следствие, возникает реакция против церемоний и формализма.

Несмотря на полную и внезапную перемену общественного и политического положения церкви, которую мы наблюдаем на пороге этого периода, мы видим и естественное, неизбежное продолжение истории доконстантиновской церкви с ее светом и тенями, постепенный переход от древнего греко-римского католичества к германско-римскому католичеству Средних веков.

Здесь внимание наше впервые будет обращено не только к христианству в Римской империи, но и к христианству среди германских варваров, которые с востока и севера угрожают империи и всей цивилизации классической древности. Церковь продлила существование Римской империи, дала ей новое великолепие и возвышенность, новую силу и единство, а также утешение в несчастьях, но она не могла предотвратить окончательного распада империи сначала на Западе (476 г. по Р. Х.), потом на Востоке (1453). Сама же церковь при этом пережила потрясения великого переселения, распространила влияние христианства на языческих завоевателей, научила варваров светским искусствам, создала на

руинах древнего мира цивилизацию более высокого уровня и тем самым вновь доказала свою нерушимость, жизненность своей всепобеждающей энергии.

В истории IV, V и VI веков мы можем выделить следующие подразделы.

1. *Век Константина и Афанасия, Никейского собора и споров о Троице*, с 311 г. по Второй вселенский собор в 381 г. К этому периоду относится обращение Константина, союз империи с церковью и великие арианские и полуарианские споры о Божественности Христа и Святого Духа.

2. *Посленикейский век, век христологии и Августина*, до Четвертого вселенского собора, 451 г. Сюда относятся споры несториан и евтихиан о личности Христа и пелагианские противоречия о грехе и благодати.

3. *Век Льва Великого* (440 — 461). Возникновение папского примата на Западе, а также варварские вторжения, с которыми в 476 г. завершилась история Западной Римской империи.

4. *Век Юстиниана* (527 — 565), период высшей власти византийского государственно-церковного деспотизма и начало его упадка.

5. *Век Григория* (590 — 604), переходный между греко-римским и средневековым романо-германским христианством, который следовало бы, скорее, отнести к истории церкви Средних веков.

ГЛАВА I

# ПАДЕНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА И ПОБЕДА ХРИСТИАНСТВА В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

ОБЩАЯ ЛИТЕРАТУРА

J. G. HOFFMANN: *Ruina Superstitionis Paganae*. Vitemb., 1738. TZSCHIRNER: *Der Fall des Heidenthums*. Leipz., 1829. A. BEUGNOT: *Histoire de la destruction du paganisme en occident*. Par., 1835. 2 vols. ET. CHASTEL (из Женевы): *Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'orient*. Par., 1850. E. V. LASAULX: *Der Untergang des Hellenismus u. die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser*. Münch., 1854. F. LÜBKER: *Der Fall des Heidenthums*. Schwerin 1856. CH. MERIVALE: *Conversion of The Roman Empire*. New York 1865.

## §2. *Константин Великий.* 306 — 337 г. по Р. Х.

1. *Источники этого периода*: ЛАКТАНЦИЙ (ум. в 330): *De mortibus persecutorum*, cap. 18 sqq. ЕВСЕВИЙ, *Hist. Eccl.*, l. ix, x; а также его хвалебный и весьма пристрастный труд *Vita Constantini*, в 4 книгах (Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως) и его Панегирик, или *De laudibus Constantini*; в изданиях исторических трудов Евсевия: Valesius, Par., 1659 – 1673, Amstel., 1695, Cantabr., 1720; Zimmermann, Frcf., 1822; Heinichen, Lips., 1827-30; Burton, Oxon., 1838. См. также имперские документы в *Codex Theodos.*, l. xvi, а также послания и трактаты АФАНАСИЯ (ум. в 373) и, с языческой стороны, панегирик НАЗАРИЯ из Рима (321) и «Кесарей» Юлиана (ум. в 363).
2. *Более поздние источники*: СОКРАТ: *Hist. Eccl.*, l. i. СОЗОМЕН: *H. E.*, l. i, ii. ЗОСИМА (языческий историк и придворный, *comes et advocatus fisci*, при Феодосии II): Ἱστορία νέα, l. ii, ed. Bekker, Bonn., 1837. Евсевий и Зосима представляют крайне пристрастные мнения за Константина и против него. Справедливая оценка его характера должна быть сделана на основании фактов, приводимых обоими, а также на основании следствий его светской и церковной политики.
3. *Современные авторитеты*. MOSHEIM: *De reb. Christ. ante Const. M.* etc., последний раздел (p. 958 sqq. Английский перевод — Murdock, vol. ii, p. 454-481). NATH. LARDNER, во второй части его великого труда *Credibility of the Gospel History*, см. *Works*, ed. Kippis, Lond., 1838, vol. iv, p. 3-55. ABBAT DE VOISIN: *Dissertation critique sur la vision de Constantin*. Par., 1774. GIBBON: *l. c.*, chs. xiv, xvii-xxi. FR. GUSTA: *Vita di Constantino il Grande*. Foligno, 1786. MANSO: *Das Leben Constantins des Gr.* Bresl., 1817. HUG (католик): *Denkschrift zur Ehrenrettung Constant.* Frieb., 1829. HEINICHEN: *Excurs. in Eus. Vitam Const.* 1830. ARENDT (католик): *Const. u. sein Verh. zum Christenthum*. Tüb. (Quartalschrift) 1834. MILMAN: *Hist. of Christianity*, etc., 1840, book iii, ch. 1-4. JACOB BURCKHARDT: *Die Zeit Const. des Gr. Bas.* 1853. ALBERT DE BROGLIE: *L'église et l'empire romain au IV^me^ siècle*. Par., 1856 (vols. i, ii). A. P. STANLEY: *Lectures on the Hist. of the Eastern Church*, 1862, Lect. vi, p. 281 sqq. (Am. ed.). THEOD. KEIM: *Der Uebertritt Constantins des Gr. zum Christenthum*. Zürich, 1862 (апология в защиту Константина против мнения Буркхардта).

ПОСЛЕДНИЕ великие имперские гонения христиан при Диоклетиане и Галерии, задачей которых было полное искоренение новой религии, закончились с выходом эдикта о веротерпимости в 311 г. и трагической гибелью гонителей[2].

Эдикт о веротерпимости был неохотной и необратимой уступкой обессилевшего язычества, он свидетельствовал о нерушимой мощи христианства. Оставался всего один шаг до момента, когда язычество пало, а христианство получило власть в империи кесарей.

Эта великая эпоха ознаменована правлением Константина I[3]. Он понимал знамения времен и вел себя соответственно. Это был человек той эпохи, и эпоха была приготовлена для него Провидением, которое управляло и этим человеком, и его эпохой и соотносило их друг с другом. Константин встал во главе истинного прогресса, в то время как его племянник, Юлиан Отступник, сопротивлялся прогрессу и устремлялся в прошлое. Константин I стал главным орудием возвышения церкви из положения угнетаемой и гонимой к заслуженному почету и власти. За эту услугу благодарное потомство присвоило ему имя Великого, которое подходило ему если не в плане нравственности, то, без сомнений, в том, что касается его военных и административных способностей, его вдумчивой политики, его оценки и защиты христианства и далеко идущих последствий его правления. Его величие на самом деле было не первичного, а вторичного порядка, оно измерялось не тем, *кем* он был, но тем, что он *сделал*. Для Греческой церкви, которая почитает его как канонизированного святого, он имел то же значение, что Карл Великий для Латинской.

Константин, первый великий кесарь-христианин, основатель Константинополя и Византийской империи, один из самых одаренных, энергичных и успешных римских императоров, был первым властителем впечатляющей христианской теократии, или политической системы, в которой все подданные должны быть христианами, гражданские и религиозные права должны быть увязаны между собой, а церковь и государство рассматриваются как две руки одного и того же Божьего правления на земле. Его преемники более полно развили эту идею, она вдохновляла верующих в течение всего Средневековья и возникает в разных видах до сих пор, хотя полностью реализована она никогда не была ни в Византии, ни в Германии, ни в Российской империи, ни в римском городе-государстве, ни в кальвинистической республике в Женеве, ни в ранних пуританских колониях Новой Англии. В то же время Константин остается символом неразборчивого и вредного смешения христианства с политикой, смешения святого символа мира с ужасами войны, смешения духовных интересов царства небесного с земными интересами государства.

Оценивая этого замечательного человека и его правление, мы обязательно должны придерживаться великого исторического принципа: все выдающиеся

---

[2]См. т. I, §57. Галерий умер вскоре от отвратительной и ужасной болезни (morbus pediculares), которую в величайших подробностях описывают Евсевий (*H. E.*, VIII. 16) и Лактанций (*De mort. persec.*, с. 33). «Его тело, — говорит Гиббон (гл. XIV), — от неумеренного образа жизни распухло до громоздкой тучности, было покрыто язвами и пожиралось бесчисленными полчищами тех насекомых, которые дали свое имя самой отвратительной болезни». Диоклетиан отрекся от престола в 305 г., а в 313 г. положил конец своей печальной жизни, покончив с собой. В уединении выращивая капусту, он получал больше удовольствия, чем управляя империей, и мы охотно верим этому его признанию. (Президент Соединенных Штатов Линкольн в мрачные дни гражданской войны в декабре 1862 г. заявлял, что охотно поменялся бы местами с любым простым солдатом в лагере.) Максимин, продолжавший, пока мог, гонения на Востоке даже после выхода эдикта о веротерпимости, тоже умер ужасной смертью от яда в 313 г. Трагическая кончина этих трех последних имперских гонителей была воспринята христианами как явная Божья кара.

[3]Его полное имя на латыни — Caius Flavius Valerius Aurelius Claudius Constantinus Magnus.

личности изначально действовали — осознанно или неосознанно — как свободные и подответственные органы духа своей эпохи, которая формировала их, прежде чем они смогли реформировать ее, а сам этот дух эпохи в своих положительных, отрицательных и смешанных качествах был лишь орудием в руках Божественного Провидения, которое правит всеми поступками и побуждениями людей.

За три века своей истории христианство уже одержало внутреннюю победу над миром, и в итоге подобная внешняя революция, связанная с именем вышеупомянутого правителя, оказалась как возможной, так и неизбежной. Было бы крайне поверхностно объяснять такую глубинную и моментальную историческую перемену личными мотивами какого-либо отдельного человека, движимого стимулами из области политики, благочестия или суеверия. Не подлежит сомнению, что каждый век порождает и формирует свои орудия воздействия, соответствующие своим задачам. Таков и случай Константина. Этот человек отличался той истинной политической мудростью, которая позволяла ему, стоящему во главе эпохи, ясно видеть, что идолопоклонство в Римской империи изжило себя, что только христианство способно вдохнуть в нее новую силу и дать ей моральную поддержку. Его монархическая политика особенно совпадала с устремлениями иерархического епископата церкви в вопросе внешнего католического единства, и поэтому, начиная с 313 г., он тесно сотрудничал с епископами, ставил главной целью достижение мира и согласия в решении донатистских и арианских споров, а во всех официальных документах называл церковь католической (вселенской)[4]. Подобно тому как его предшественники были высшими жрецами имперской языческой религии, он хотел, чтобы его воспринимали в качестве епископа, всеобщего епископа, управляющего внешними делами церкви[5]. Но это желание никоим образом не вытекало из чисто личных интересов; целью Константина было благо империи, которая, перед лицом серьезных потрясений и в окружении воинственных варварских племен, должна была сплотиться благодаря каким-нибудь новым узам и продолжать существование, пока семена христианства и цивилизации не взойдут наконец среди самих этих варваров, представляющих ее будущее. Таким образом, личная политика Константина совпадала с интересами государства. Он воспринимал христианство (как оно и оказалось на самом деле) единственной эффективной силой, пригодной для политической реформы империи, быстро утрачивающей древний дух Рима, в то время как внутренние, гражданские и религиозные разногласия и внешнее давление со стороны варваров угрожало обществу постепенным распадом.

Но с политическими мотивами для Константина соединялись и религиозные, не очень ясные и глубокие, но искренние, перемешанные с суеверной склонностью судить о религии по ее внешнему успеху и приписывать магическую силу знакам и церемониям. Все его семейство было охвачено этим религиозным чувством, которое проявлялось в разных формах: в виде благочестивых паломничеств Елены, фанатичного арианства Констанции и Констанция, фанатичного язычества Юлиана. Константин принял христианство сначала как суеверие, поставив его в один ряд со своими языческими суевериями, пока наконец в его

---

[4] Здесь и во многих случаях далее слово «католический» используется в его исходном значении «вселенский», «всеобщий», без отношения исключительно к Западной церкви. — *Прим. ред.*

[5] Ἐπίσκοπος τῶν ἐκτος [πραγμάτων], т. е.: τῆς ἐκκλησίας, в отличие от собственно епископов, ἐπίσκοποι τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας. См. Евсевий, *Vita Const.*, IV, 24. См. также §24.

сознании христианская суть не затмила языческую, хотя и не превратилась в чистую и просвещенную веру[6].

Сначала Константин, как и его отец, в духе неоплатонического синкретизма умирающего язычества, почитал всех богов как носителей таинственной силы; особенно он поклонялся Аполлону, богу солнца, которому в 308 г. он принес многочисленные дары. Еще в 321 г. он регулярно обращался к предсказателям[7], когда случались бедствия (что было принято в древности у язычников); даже в более позднее время он вверял свою новую резиденцию, Византий, защите Бога мучеников и языческой богине Фортуне[8], и до конца жизни он сохранял за собой титул *Pontifex Maximus* и место верховного жреца языческой иерархии[9]. На его монетах с одной стороны было написано имя Христа, с другой — изображение бога солнца и надпись «*Sol invictus*». Конечно же, подобной непоследовательностью отличалась и политика Константина, и соблюдение им эдикта о веротерпимости 313 г. Здесь нетрудно провести параллели с лицами, которые, перейдя из иудаизма в христианство или из католичества в протестантизм, так колебались между своей прежней и новой позицией, что могли бы считаться принадлежащими к обеим группам. После каждой победы над соперниками-язычниками Галерием, Максенцием и Лицинием личная склонность Константина к христианству и его вера в магические силы знака креста возрастали, но формально он не отказывался от язычества и не принимал крещения вплоть до 337 г., когда уже лежал на смертном одре.

Константин производил на людей впечатление и умел завоевывать их внимание. Льстецы сравнивали его с Аполлоном. Он был высоким, широкоплечим, привлекательным, обладал замечательным здоровьем и силой, но был склонен к чрезмерному тщеславию в одежде и манере поведения, всегда носил восточную диадему, шлем, украшенный драгоценными камнями, и пурпурную шелковую мантию, богато расшитую жемчугом и золотыми цветами[10]. Он был не очень образованным, но от природы обладал ясным умом, решительностью и хитростью и редко терял контроль над собой. Говорят, что циничное презрение к человечеству сочеталось в нем с неумеренной любовью к похвале. Он хорошо знал человеческую природу, а как правитель, характеризовался энергичностью и тактом.

В моральном отношении он был не лишен благородства, в том числе отличался редким для того времени целомудрием[11], был щедр, его склонность к благотво-

---

[6] Подобного мнения придерживается и великий историк Нибур (Niebuhr, *Vorträge über Röm. Geschichte*, 1848, iii, 302). Мосгейм в своем труде *First Three Centuries*, p. 965 sqq. (Murdock's Transl., ii, 460 sqq.), пытается доказать, что Константин не был лицемером и в течение большей части своей жизни искренне считал христианство единственно истинной религией. Буркхардт, более поздний биограф Константина, представляет его как великого политика и гения, но лишенного моральных принципов и религиозных интересов. См. также доктора Баура.

[7] *Haruspices*, гаруспициям, которые предсказывали будущее по внутренностям жертвенных животных.

[8] Согласно Евсевию (*Vit. Const.*, l. iii, c. 48), он посвятил Константинополь «Богу мучеников», согласно же Зосиме (*Hist.*, ii, c. 31) — двум женским божествам, вероятно, Марии и Фортуне. Позже считалось, что город пользуется особым покровительством Девы Марии.

[9] Его преемники поступали так же вплоть до Грациана, 375, который отказался от этого титула, превратившегося в пустой звук.

[10] Евсевий, *Laud. Const.*, c. 5.

[11] Во всех христианских повествованиях говорится о его сдержанности, но Юлиан намекает на обратное и обвиняет его в древнем римском пороке неумеренного обжорства (*Caes.* 329, 335).

рительности граничила с расточительностью. Многие его законы и постановления проникнуты духом христианской справедливости и гуманности, они способствуют возвышению женщин, улучшают положение рабов и обездоленных, позволяют церкви свободно действовать по всей империи. В целом Константин был одним из лучших, самых удачливых и самых влиятельных римских императоров, христиан или язычников.

Но были у него и крупные недостатки. Он был вовсе не таким чистым и почтенным, как описывает в своей напыщенной и почти до нечестности хвалебной биографии Евсевий, ослепленный его благосклонностью к церкви и явно намеревающийся сделать из него пример для подражания всем будущим правителям-христианам. К сожалению, мы вынуждены признать, что, приобретая знания о христианстве, Константин вовсе не совершенствовался в добродетельной жизни. Его любовь к показухе, расточительность, подозрительность и деспотичность росли по мере того, как росла его власть.

Ярчайший период его правления запятнан тяжкими преступлениями, которые не может оправдать даже дух той эпохи и политика абсолютной монархии. Достигший посредством кровопролитной войны своей амбициозной цели — единовластного обладания империей, Константин в тот самый год, когда был созван Никейский собор, приказал казнить своего побежденного соперника и зятя Лициния, нарушив торжественное обещание проявить к нему милосердие (324)[12]. Не удовлетворенный этим, Константин из политических подозрений вскоре приказал убить и юного Лициния, своего племянника, которому едва исполнилось одиннадцать лет. Но хуже всего было убийство его старшего сына Криспа в 326 г., которого подозревали в политическом заговоре, а также в кровосмесительных намерениях по отношению к его мачехе Фаусте, в то время как большинство считает его невиновным. Эта семейная и политическая трагедия была вызвана взаимными подозрениями и соперничеством и напоминает поведение Филиппа II по отношению к Дону Карлосу, Петра Великого по отношению к его сыну Алексею и Солимана Великого по отношению к его сыну Мустафе. Авторы более позднего периода утверждают, хотя и необоснованно, что император, подобно Давиду, горько раскаялся в своем грехе. Кроме того, Константина часто обвиняли — но это, по-видимому, совершенно несправедливо — в смерти его второй жены Фаусты (326?), которая, как рассказывают, после двадцати лет счастливого брака была обвинена в хуле на приемного сына Криспа и в прелюбодеянии с рабом или императорским гвардейцем, после чего ее удушили паром в перегретой бане. Но рассказы о причине ее смерти и о том, как это произошло, — настолько поздние и противоречивые, что участие Константина в этом событии по меньшей мере сомнительно[13].

---

[12] Евсевий оправдывает этот поступок по отношению к врагу христиан законами войны. Но как относиться к нарушению торжественной клятвы? Об убийстве Криспа и Фаусты Евсевий умалчивает, пренебрегая высочайшим долгом историка — рассказывать правду целиком и полностью.

[13] Зосима — без сомнения, из языческого предубеждения и стремясь очернить императора — утверждает, что Константин по наущению своей матери Елены, бывшей в ярости из-за утраты любимого внука, умертвил двух женщин, невинную Фаусту и прелюбодейку, предполагаемую мать трех его преемников; Филосторгий, напротив, считает Фаусту виновной (*H. E.*, ii, 4; только фрагменты). Опять же, более древние свидетельства опровергают эту историю в целом; из двух речей, относящихся непосредственно к следующему правлению, видно, что Фауста пережила своего сына, младшего Константина, который, в свою очередь, пережил отца на три года. См. *Julian. Orat.*, i, и *Monod. in Const. Jun.*, с. 4, *ad Calcem Eutrop.*, цит. в Gibbon, ch. xviii, notes 25 and 26. Евагрий

Как бы то ни было, христианство не преобразило Константина морально. Его больше волновало внешнее общественное положение христианской религии, чем ее внутреннее воздействие. Его восхваляли и осуждали христиане и язычники, ортодоксы и ариане, испытывавшие на себе то его благосклонность, то его неприязнь. Своими общественными деяниями и личным характером он в чем-то напоминает Петра Великого: великие добродетели и заслуги сочетались в нем с чудовищными преступлениями, и, вероятно, он умер, утешая себя так же, как Петр, последние слова которого были: «Я верю, что за то добро, которое я старался принести своему народу (церкви), Бог простит мои грехи». Характерная черта его благочестия: когда Елена привезла из Иерусалима крест Спасителя, Константин вставил один из священных гвоздей в упряжь своего боевого коня, а другой — в украшения своего шлема. Не обладавший ясным, чистым и последовательным характером, Константин занимает промежуточное положение между двумя веками и двумя религиями; на его жизни явно отразились и первые, и вторые. На смертном одре наконец-то приняв крещение, со словами: «Теперь давайте отбросим всякую *двуличность*», — Константин честно признал, что его частной и общественной жизни всегда был присущ конфликт между двумя антагонистическими принципами[14].

От этих общих замечаний мы обратимся к основным особенностям жизни и правления Константина в их связи с историей церкви. Мы поговорим о его юности и обучении, видении креста, эдикте о веротерпимости, законах в пользу христианства, крещении и смерти.

Константин, сын императора Констанция Хлора, правившего Галлией, Испанией и Британией до своей смерти в 306 г., вероятно, родился около 272 г. либо в Британии, либо в Наиссе (современная Нисса) — городе в Дардании, Иллирия[15]. Его матерью была Елена, дочь владельца постоялого двора[16], первая жена

---

отрицает убийство Криспа и Фаусты, правда, лишь на том основании, что о них умалчивает Евсевий, чья чрезвычайная пристрастность в описании его друга-императора существенно умаляет ценность его рассказа. Гиббон и еще более решительно — Нибур (*Vorträge über Röm. Geschichte*, iii, 302) склонны считать Константина невиновным в смерти Фаусты. Самый поздний из биографов, Буркхардт (*l. c.*, p. 375), обвиняет Константина в смерти Фаусты довольно поспешно, даже не упоминая о критических трудностях. Так же поступает и Стэнли (Stanley, *l. c.*, p. 300).

[14] Языческие историки прославляют ранний период его правления и пренебрегают поздним. Так поступает Евтропий, x. 6: «*In primo imperii tempore optimis principibus, ultimo mediis comparandus*». С этим суждением соглашается Гиббон (гл. xviii), представляющий Константина как Августа наоборот: «В жизни Августа мы наблюдаем тирана республики, превратившегося почти неуловимым образом в отца страны и человечества. В лице Константина мы видим героя, который так давно внушал любовь своим подданным и ужас своим врагам, что выродился в жестокого и распущенного монарха, испорченного собственной удачей, которого победы избавили от необходимости притворяться». Но эта теория о постепенном «вырождении» Константина, которой придерживаются также Ф. К. Шлоссер (F. C. Schlosser) в его *Weltgeschichte*, Стэнли (Stanley, *l. c.*, p. 297) и многие другие, так же неприемлема, как и противоположное мнение — о постепенном совершенствовании, к которому склонны Евсевий, Мосгейм и другие историки церкви. Ибо, с одной стороны, в ранней жизни Константина присутствуют проявления жестокости: отдача покоренных варварских царей на растерзание диким зверям в амфитеатре в Треви в 310 или 311 г., за что его восхваляет один языческий оратор; неблагородное поведение по отношению к Геркулию, его тестю; убийство маленького сына Максенция; триумфальная демонстрация головы Максенция при въезде в Рим в 312 г. С другой стороны, его наиболее гуманные законы, такие как запрет на гладиаторские бои и распущенные и жестокие ритуалы, относятся к позднему периоду его правления.

[15] Согласно Баронию (*Ann.* 306, n. 16) и другим авторам, он родился в Британии, так как древний панегирик 307 г. гласит, что Константин облагородил Британию своим рожде-

Констанция, с которой он позже развелся, чтобы жениться на дочери Максимиана из политических побуждений[17]. Христианские авторы описывают ее как скромную и набожную женщину, ее почтили причислением к лику святых. Ее имя связано с обнаружением креста и благочестивыми суевериями о священных местах. Она дожила до глубокой старости и умерла в 326 или 327 г. в Риме или его окрестностях. Благодаря красоте и удаче Елена из неизвестности возвысилась до великолепия двора, потом ее постигла судьба Жозефины, но сын вернул ей императорское достоинство, а в конечном итоге она стала святой Католической церкви. Жизнеописание Елены было бы интересной темой для исторического романа о ведущих событиях никейской эпохи и о триумфе христианства в Римской империи.

Константин сначала отличился на службе у Диоклетиана во время египетских и персидских войн, потом он отправился в Галлию и Британию, и там в Претории, в Йорке, его провозгласили императором умирающий отец и римские войска. Его отец был благосклонен к христианам, считая их мирными и почтенными гражданами, и защищал их на Западе в тот период, когда на Востоке свирепствовали гонения Диоклетиана. Константин унаследовал это уважительное и терпимое отношение, и благие последствия этого, резко контрастировавшие с отрицательными последствиями противоположного курса, который избрал его антагонист Галерий, побуждали императора не отклоняться от благорасположения своего предка. Евсевий сообщает, что Константин рассуждал следующим образом: «Мой отец почитал христианского Бога и постоянно процветал, а императоры, которые поклонялись языческим богам, умерли ужасной смертью; следовательно, чтобы моя жизнь и правление были счастливыми, я буду подражать примеру своего отца и присоединюсь к делу христиан, число которых растет день ото дня, в то время как число язычников уменьшается». Такие незамысловатые и утилитарные соображения преобладали в сознании амбициозного полководца, который стремился к высшей из всех возможных властей в ту эпоху. Может быть, мать, которую он всегда уважал и которая на восьмидесятом году жизни (325) совершила паломничество в Иерусалим, внушила своему сыну христианскую веру, как полагает Феодорит, а может, она сама стала христианкой под его влиянием, как утверждает Евсевий. Согласно язычнику Зосиме, заявление которого, конечно же, лживо и наполнено злобой, некий египтянин, прибывший из Испании (вероятно, имеется в виду епископ Осий Кордовский, который родился в Египте), убедил Константина после убийства Криспа (случившегося не ранее 326 г.), что обращение в христианство позволит ему получить прощение грехов.

---

нием в ней (*tu Britannias nobiles oriendo fecisti*); но эти слова могут указывать не на его рождение, а на то, как он стал царем, потому что именно там его воины провозгласили его кесарем. Другое мнение также основано на древних свидетельствах, к нему склоняются Пажи, Тиллемон и большинство современных историков.

[16] Амвросий (*De obitu Theodos.*) утверждает, что она была *stabulariam*, когда Констанций познакомился с ней.

[17] Это наиболее правдоподобная версия, подкрепленная авторитетными свидетельствами. У Зосимы и даже в «Пасхальных хрониках» Елена названа наложницей Констанция, а Константин — его незаконнорожденным сыном. Но в таком случае трудно было бы понять, почему к нему так хорошо относились при дворе Диоклетиана и избрали кесарем без противодействия, ведь у Констанция было три сына и три дочери от законной жены Феодоры. Возможно, Елена сначала была наложницей императора, а потом стала его законной женой. Став императором, Константин позаботился о ней: наделил ее титулом Августа и провозгласил императрицей со всеми надлежащими почестями.

Первое публичное свидетельство о склонности Константина к христианской вере прозвучало во время его спора с язычником Максенцием, который узурпировал власть над Италией и Африкой и представлен всеми авторами как жестокий и распущенный тиран, ненавидимый язычниками и христианами в равной мере[18]. Римский народ призвал Константина на помощь, он пришел из Галлии, через Альпы, с войском из девяноста восьми тысяч солдат разных национальностей и нанес Максенцию поражение в трех битвах. Последняя из них состоялась в октябре 312 г. у Мульвийского моста близ Рима, и Максенция постигла бесславная смерть в водах Тибра.

К этому периоду относится знаменитая история о чудесном кресте. Точная дата и место события неизвестны, но, вероятно, оно произошло незадолго до окончательной победы над Максенцием в окрестностях Рима. Так как это видение — одно из самых известных чудес в истории церкви, оно имеет показательное значение и заслуживает более подробного изучения. С одной стороны, оно знаменует победу христианства над язычеством в Римской империи, с другой — зловещую примесь чуждых — политических и военных интересов к этой победе[19]. Нам не следует удивляться тому, что в никейскую эпоху столь великий переворот и переход облекся в одежды сверхъестественного.

Это событие описывается по-разному и не без серьезных противоречий. Лактанций, самый древний из свидетелей, примерно через три года после сражения говорит только о ночном сне, в котором императору было велено (кем, Христом или ангелом, — не сообщается) изобразить на щитах своих воинов «небесный знак Бога», то есть крест с именем Христа, а потом атаковать врага[20]. Евсевий, напротив, приводит более подробный рассказ на основании личного свидетельства пожилого Константина, который поклялся, что говорит правду, — но пишет Евсевий об этом не раньше 338 г., через год после смерти императора, единственного свидетеля, и через двадцать шесть лет после события[21]. По пути из Галлии в Италию (место и дата не уточняются) император, искренне молившийся истинному Богу о просвещении и помощи в это трудное время, увидел вместе со своей

---

[18] Даже Зосима отзывается о нем крайне недоброжелательно.

[19] «Это был, — говорит Милмен (Milman, *Hist. of Christianity*, p. 288, N. York ed.), — первый шаг к воинствующему христианству Средних веков, видоизменение чистой религии Евангелия, противоречащее его исконным принципам, но, очевидно, необходимое для общественного прогресса человечества. Римская империя и варварские народы, смешавшиеся воедино в обширной европейской и христианской системе, обязательно должны были пройти через это, чтобы достичь более высокого уровня цивилизованности и более чистого христианства».

[20] *De mortibus persecutorum*, c. 44 (ed. Lips., II, 278 sq.): «*Commonitus est in quiete Constantinus, ut coeleste signum Dei notaret in scutis, atque ita proelium committeret. Fecit ut jussus est, et transverse X litera, summo capite circumflexo Christum in scutis notat* [т.е. он приказал, чтобы на щитах воинов написали имя Христа или две первые буквы, X и P]. *Quo signo armatus exercitus capit ferrum*». Буркхардт и другие отрицают, что автор этого труда Лактанций, но, как бы то ни было, он написан вскоре после события, около 314 или 315 г., когда Константин был еще в хороших отношениях с Лицинием, которому, судя по словам автора (с. 46), также было видение ангела, якобы научившего его молитве во время его похода против язычника-тирана Максимина.

[21] В своей *Vita Constant.*, i, 27-30, написанной около 338 г., — труде скорее хвалебном, чем историческом, и изобилующем туманными фразами и иносказаниями. Но в своей «Истории церкви», написанной до 326 г., Евсевий ничего об этом событии не говорит, хотя у него была удобная возможность сделать это (I, ix, с. 8, 9), — и нам трудно сказать, что это — упущение, незнание или преднамеренное умолчание. В любом случае, подобное молчание заставляет нас с подозрением относиться к подробностям истории, которую он описывает позже, на что указывают не только Гиббон, но также Ларднер и другие.

армией[22] в ярком свете склоняющегося к закату солнца на небе сверкающий над солнцем крест с надписью: *«Сим победишь»*[23], а на следующую ночь Сам Христос явился ему во сне, велел ему изготовить знамя в форме креста и с ним выступить против Максенция и остальных врагов. В этом рассказе Евсевия или, скорее, самого Константина к ночному видению, о котором свидетельствует Лактанций, добавляется предшествующее дневное видение, и в повелении речь идет о знамени, в то время как Лактанций говорит об инициалах имени Христа на щитах воинов. Согласно Руфину[24], более позднему историку, который также полностью опирается на труд Евсевия и не может считаться собственно свидетелем ситуации, знак креста явился Константину во сне (что соответствует рассказу Лактанция), а когда он в страхе проснулся, ангел (а не Христос) сообщил ему: *«Hoc vince»*. Лактанций, Евсевий и Руфин — единственные христианские авторы IV века, упоминающие об этом видении. Но у нас есть еще два языческих свидетельства, правда, смутных и туманных, но говорящих в пользу мнения, что событие действительно имело место.

Оратор того периода Назарий в хвалебной речи, обращенной к императору, произнесенной 1 марта 321 г., очевидно, в Риме, говорит об армии божественных воинов и божественной помощи, оказанной Константину в борьбе с Максенцием, но автор обращает ситуацию на службу язычеству, вспоминая о таких былых чудесах, как явление Кастора и Поллукса[25].

Это известное предание может быть объяснено либо как действительное чудо, предполагающее личное явление Христа[26], либо как благочестивый вымысел[27],

---

[22] Вероятно, это ошибка или преувеличение. Если бы целая армия, много тысяч солдат разных народов, увидела крест, Евсевий должен был бы упомянуть о существовании множества еще живых свидетелей, а Константину не нужно было бы давать торжественной клятвы. С другой стороны, два свидетеля-язычника (см. ниже) тоже говорят, что воины видели крест.

[23] Τούτῳ [τῷ σημείῳ] νίκα; *Hac* или *Hoc* [*sc. signo*] *vince* или *vinces*. При чтении Евсевия возникает впечатление, что надпись была на греческом языке, но Никифор и Зонара утверждают, что она была на латыни.

[24] *Hist. Eccl.*, ix, 9. См. похожий рассказ у Созомена, *H. E.*, i, 3.

[25] Назарий, *Paneg. in Const.*, с. 14: *«In ore denique est omnium Galliarum* [по-видимому, это указывает на весьма общие слухи о некоей сверхъестественной помощи], *exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant»*, etc. См. также Барония, *Annal. ad ann. 312*, n. 11. Этот историк приводит также (n. 14) еще одно, более древнее языческое свидетельство анонимного автора панегирика, который в 313 г. говорил о некоем неназванном знамении, внушившем воинам Константина сомнения и страх, а его самого вдохновившем на битву. Бароний и Дж. Х. Ньюмен (J. H. Newman, «Essay on Miracles») полагают, что таким знамением был крест, и это вполне вероятно.

[26] Таково мнение историков былых времен, протестантов и католиков. Среди более современных авторов, пишущих на эту тему, его сторонников практически нет, кроме Доллингера (католик), Дж. Х. Ньюмена (в его «Essay on Miracles», вышедшем в 1842 г., до его обращения в католичество, и в предисловии к первому тому его перевода Флери) и Герике (лютеранин). См. также De Broglie, i, 219, 442.

[27] Об этом более или менее явно говорят Хурнбек (из Лейдена), Томасий, Арнольд, Лардднер, Гиббон и Уаддингтон. Последний автор (Waddington, *Hist. of the Church*, vol. i, 171) лишь вскользь упоминает о данном факте, говоря, что «этой льстивой басней спокойно можно пренебречь и забыть о ней». Буркхардт, самый последний биограф Константина, также придерживается этого мнения. Он считает, что эта история была выдумана Евсевием и императором совместно и не имеет никакой исторической ценности (*Die Zeit Constantins des Gr.* 1853, pp. 394, 395). Лардднер обвиняет в обмане исключительно императора (хотя допускает, что его вера во Христа была искренней) и пытается доказать, что сам Евсевий не очень верит тому, о чем пишет.

либо как естественное облачное явление и оптическую иллюзию[28], либо, наконец, как пророческий сон.

Уместность чуда, параллельного небесным знамениям, предшествовавшим разрушению Иерусалима, может быть оправдана значением победы, которая ознаменовала начало великой исторической эпохи, а именно, падения язычества и учреждения христианства по всей империи. Но даже если мы откажемся от чисто критических возражений против повествования Евсевия, предполагаемые в данном случае связь кроткого Князя мира с богом войны и служение священного символа удовлетворению военных амбиций противны духу Евангелия и здравому христианскому чувству, и пытаться согласовать их — значит довести до неразумных пределов теорию о том, что Бог якобы приспосабливается к духу этого века, к страстям и интересам людей . Кроме того, нам следовало бы предположить, что Христос, если Он действительно явился Константину либо лично (как утверждает Евсевий), либо через ангелов (как изменяют его сообщение Руфин и Созомен), призовет Константина покаяться и принять крещение, а не даст ему военную эмблему для кровавой битвы[29]. В любом случае, судя по свидетельствам Евсевия, Феодорита и других авторов, речь не идет о внезапном и искреннем обращении, как в случае, когда Павел увидел Христа на пути в Дамаск[30], ибо, с одной стороны, Константин никогда не относился к христианству враждебно и, скорее всего, он был расположен к нему с ранней юности, следуя примеру своего отца, а с другой, он откладывал свое крещение на двадцать пять лет, почти до смертного часа.

Противоположная гипотеза — о чисто военной хитрости или намеренном обмане — вызывает еще больше возражений; нам пришлось бы либо обвинять пришедшего в почтенный возраст первого императора-христианина в двойном грехе, лжи и клятвопреступлении, либо же, если эту историю выдумал Евсевий, считать отца церковной истории недостойным доверия и простого уважения. Кроме того, следует помнить, что более древнее свидетельство Лактанция или автора труда о смерти гонителей, кем бы ни он был, совершенно не зависит от Евсевия

[28]Так считают Дж. А. Фабриций (в специальной диссертации), Шрек (vol. v, 83), Мансо, Гейниген (в первом экскурсе к своему изданию Евсевия), Гизелер, Неандер, Милмен, Робертсон и Стэнли. Гизелер (vol. i, §56, note 29) упоминает о появлении подобных облаков в форме креста в Германии в декабре 1517 и 1552 г., которые суеверные лютеране приняли за сверхъестественные знамения. Стэнли (*Lectures on the Eastern Church*, p. 288) говорит о естественном явлении, называемом «паргелием», которое на вечернем небе часто принимает форму, очень близкую к крестообразной. Он приводит в пример также *Aurora Borealis*, что наблюдалась в ноябре 1848 г. и истолковывалась по-разному: во Франции она была принята за буквы L.N. ввиду приближавшегося избрания Луи-Наполеона, в Риме — за кровь убитого Росси, требующего с небес отмщения своим убийцам. Мосгейм после длинного обсуждения темы в своем объемном труде о доникейской эпохе не приходит ни к какому определенному выводу, но склонен к гипотезе простого сна или психологической иллюзии. Неандер и Робертсон считают, что наблюдение естественного небесного явления повлияло на сон Константина. Кейм, последний из писавших на эту тему (*l. c.*, p. 89), допускает возможность сна, но отрицает явление креста в облаках. Так же поступает и Мосгейм.

[29]Доктор Мердок (в примечании к своему переводу Мосгейма) приводит еще одно возражение, оправданное с его пуританской точки зрения: «Если чудо сияющего креста было реальным, то разве не Сам Бог санкционировал это использование креста как подобающего символа нашей религии? То есть получается, что его использование не суеверие, и значит, католики правы, а протестанты заблуждаются в данном вопросе?».

[30]Феодорит говорит, что Константин был призван не от людей и не людьми (οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπου, οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου, см. Гал. 1:1), но с небес, как апостол Павел (οὐρανόθεν κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον). *Hist. Eccl.*, l. i, c. 2.

и дополнительно подкрепляется смутными языческими слухами того времени. Наконец, *Hoc vince*, ставшее поговоркой как самый подходящий девиз для непобедимой религии креста, слишком хорошо, чтобы объяснять его простым обманом. Следовательно, в основе этого предания должен лежать какой-то реальный факт, и проблема только в том, было ли это естественное природное явление или внутреннее переживание.

Гипотеза о естественном явлении в облаках, которое Константин вследствие оптической иллюзии принял за сверхъестественное знамение креста, отдает рационалистической тенденцией объяснять новозаветные чудеса физическими процессами, превращает это важное событие в чисто случайное и почти никак не объясняет явление Христа и греческую или латинскую надпись *«Сим победишь»*.

Следовательно, у нас остается теория о сне или видении, о субъективном переживании Константина. Эта теория не противоречит ни древнейшему свидетельству Лактанция, ни сообщениям Руфина и Созомена, и крест в небесах у Евсевия мы без колебаний можем считать частью видения[31], которое лишь впоследствии приняло облик внешнего, объективного явления либо в воображении Константина, либо в памяти историка, но в любом случае — без намеренного желания обмануть. То, что видение было объяснено сверхъестественными причинами, особенно после благополучного исхода дела, вполне естественно и прекрасно соответствует духу времени[32]. Тертуллиан и другие доникейские и никейские отцы церкви объясняли многие обращения влиянием ночных снов и видений. Константин и его друзья объясняли самые важные события его жизни, такие как знание о приближении вражеских армий, обнаружение святого гроба, основание Константинополя, божественным откровением через сны и видения. Мы вовсе не хотим отрицать связь видения креста с действием Божьего Провидения, управлявшего этим замечательным поворотным моментом истории. Мы пойдем дальше и допустим особое действие Провидения — то, что в древности богословы называли *providentia specialissima*; но такое действие необязательно должно нарушать законы природы или быть собственно чудом вроде объективного личного явления Спасителя. Мы можем упомянуть о похожем, хотя и гораздо менее важном, видении в жизни благочестивого английского полковника Джеймса Гардинера[33]. Библия подтверждает возможность провиденческих или

---

[31] Об этом ясно пишет Созомен, *H. E.*, lib. i, cap. 3: ὄναρ εἶδε τὸ τοῦ σταυροῦ σημεῖον σελαγίζον, и т. д. Дальше, правда, он приводит дословный рассказ Евсевия. См. также: Руфин, ix, 9; Евсевий, *Vit. Const.*, i, 29; Лактанций, *De mort. persec.*, 44, и намеки в языческих восхвалениях.

[32] Лициний перед сражением с Максимином видел ангела, который научил его, как молиться о победе (Лактанций, *De Mort. persec.*, с. 46). Юлиан Отступник, еще более суеверный в данном отношении, чем его дядя-христианин, очень увлекался знамениями, предсказаниями, чудесами, призраками, снами, видениями, гаданиями и пророчествами (см. ниже, §4). Либанию во время похода против персов казалось, что он окружен целым воинством богов, которое, по мнению Григория Назианзина, на самом деле было полчищем бесов. См. Ullmann, *Gregory of Naz.*, p. 100.

[33] По рассказу его друга, доктора Филиппа Доддриджа, узнавшего об этом факте от Гардинера, как Евсевий от Константина. Гардинер предавался глубоким размышлениям субботним вечером в июле 1719 г., когда «ему показалось, что он увидел необычное сияние света, падающего на книгу, которую он читал, и сначала он подумал, что что-то случилось со свечой. Но, подняв глаза, он увидел, к своему величайшему изумлению, что перед ним, словно вися в воздухе, находится зримое видение Господа Иисуса Христа на кресте, в окружении славы; ему показалось также, что голос (или что-то похожее на голос) сказал ему: "О грешник, разве Я не страдал за тебя, а что ты для Меня делаешь?"» После этого события Гардинер из распущенного любителя мирских утех превратился в честно-

пророческих снов и ночных видений, посредством которых человек получает Божье откровение и наставления[34].

Итак, факты таковы. Перед сражением Константин, уже склоняющийся к христианству, как, вероятно, лучшей из религий и подающей больше всего надежды, всерьез молился, по словам Евсевия, взывая о помощи к Богу христиан, в то время как его противник, Максенций, по словам Зосимы[35], советовался с Сивиллиными книгами и приносил жертвы идолам. Полный страхов и надежд, связанных с исходом конфликта, Константин заснул и увидел во сне крест Христа с надписью и обещанием победы. Он уже знал, что знак этот широко используется среди многочисленных христиан его империи, поэтому сделал *labarum*[36] — или, точнее, превратил языческий *labarum* в знамя с христианским крестом и греческой монограммой Христа[37], которую он поместил также на щиты своих солдат, — X и P, первые две буквы имени Христа, написанные так, чтобы они образовали знак креста: (т.е. Christos — альфа и омега, начало и конец). Этому знамени с крестом, занявшим место римских орлов, он приписывал свою решающую победу над язычником Максенцием.

Соответственно, после триумфального въезда в Рим Константин велел воздвигнуть на форуме свою статую с лабарумом в правой руке и надписью: «Сим спасительным знаком, истинным символом отваги, я избавил ваш город от ига

---

го и благочестивого человека. Но, вероятно, это явление было внутренним событием. Ибо далее в рассказе написано: «Был ли это слышимый голос или *только сильное умственное впечатление*, не менее поразительное, он не был уверен, хотя считал верным первое». Сам он полагает, что не спал в тот момент. Но всем известно, как легко около полуночи задремать над скучной и даже над хорошей книгой. Вполне вероятно, что это явление было лишь важным сном, ознаменовавшим начало новой эпохи в его жизни. Ни один мыслящий человек не станет на этом основании сомневаться в истинности обращения Гардинера, которое его последующая жизнь подтвердила даже лучше, чем в случае с Константином.

[34] Чис. 12:6: «Если бывает у вас пророк Господень, Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним». Иов 33:15,16: «...во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей, во время дремоты на ложе. Тогда открывает Он у человека ухо и запечатлевает Свое наставление». Конкретные примеры см. в Быт. 31:10,24; 37:5; 3 Цар. 3:5; Дан. 2:4,36; 7:1; Мф. 1:20; 2:12,13,19,22; Деян. 10:17; 22:17,18.

[35] *Histor.*, ii, 16.

[36] Λάβωρον или λάβουρον; не от *labor*, не от λάφυρον, т.е. *praeda*, и не от λαβεῖν, но, скорее всего, от какого-то варварского корня, другие использования которого неизвестны, введенного в римскую терминологию задолго до Константина кельтскими или германскими рекрутами. См. Du Cange, *Glossar.*, и Suicer, *Thesaur.*, s.h.v. Лабарум, как описывает видевший его Евсевий (*Vita Const.*, i, 30), представлял собой длинное древко, покрытое золотом, с деревянной перекладиной, с которой свисал пурпурный флаг, вышитый и украшенный драгоценными камнями. На вершине древка был венец из золота и драгоценных камней с монограммой Христа (см. следующее примечание), а под венцом — золотое изображение императора и его сыновей. Император рассказал Евсевию (I, ii, с. 7) невероятные факты, связанные с этим лабарумом, — например, что ни одного из носивших его ни разу не повредили стрелы врага.

[37] Их, а также подобные начертания, которые Мюнтер (Münter, *Sinnbilder der alten Christen*, p. 36 sqq.) собрал с древних монет, сосудов и гробниц, более двадцати вариантов. Монограмма, как и знак креста, использовалась христианами задолго до Константина, вероятно, уже при Антонинах и Адриане. На самом деле штандарты и победные стяги обычно имели крестообразную форму, о чем напоминали язычникам Минуций Феликс, Тертуллиан, Иустин и другие апологеты II века. Согласно Киллену (Killen, *Ancient Church*, p. 317, в примечании, где цитируется Aringhus, *Roma subterranea*, ii, p. 567, как авторитетный источник), эта знаменитая монограмма (конечно, с другим значением) встречалась даже до Христа на монетах Птолемеев. Следовательно, единственным нововведением было *объединение* в данном символе его *христианского* значения и использования в качестве римского *военного знамени*.

тирана»[38]. Три года спустя сенат воздвиг в его честь мраморную триумфальную арку, которая до сих пор стоит недалеко от величественных руин языческого Колизея и свидетельствует одновременно и об упадке античного искусства, и о падении язычества, подобно тому как соседняя с ней арка Тита напоминает нам о падении иудаизма и разрушении храма. Надпись на арке Константина, однако, объясняет его победу над ненавистным тираном не только его способностями, но и неопределенным вмешательством некоего Божества[39]; христиане, без сомнения, понимали под этим истинного Бога, а язычники, подобно оратору Назарию в его восхвалении Константина, могли думать о небесном покровителе *urbs aeterna*, Вечного города.

В любом случае, победа Константина над Максенцием была военной и политической победой христианства над язычеством; интеллектуальная и моральная победа была уже одержана в литературе и жизни церкви предыдущего периода. Символ позора и угнетения[40] с тех пор стал символом почета и власти, а в глазах императора, в соответствии с духом церкви того времени, он приобрел магическую силу[41]. Теперь он занимал место орла и других военных символов, под сенью которых римляне-язычники покоряли мир. Он был изображен на имперской монете, на знаменах, шлемах и щитах воинов. Военные изображения креста на имперском лабаруме богатейшим образом украшены золотом и драгоценными камнями; нести его доверяли пятидесяти самым верным и храбрым воинам из императорской гвардии; он внушал христианам уверенность в победе, а их врагам — страх и ужас; в конце же концов при слабых наследниках Феодосия II он перестал использоваться и был помещен в императорском дворце в Константинополе как почетная реликвия.

После победы над Римом (27 октября 312 г.) Константин в союзе со своим восточным соправителем Лицинием издал в январе 313 г. в Милане эдикт о веротерпимости, который шел на шаг дальше, чем эдикт антихристианина Галерия 311 г., и даровал, в духе религиозной эклектики, полную свободу всем сущест-

---

[38] Евсевий, *H. E.*, ix, 9: Τούτῳ τῷ σωτηριώδει (*salutari*, а не *singulari*, как пишет Руфин) σημείῳ, τῷ ἀληθινῷ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρίας, τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ ζυγοῦ τοῦ τυράννου διασωθεῖσαν ἐλευθέρωσα, к. т. λ. Гиббон, однако, считает более вероятным, что сами лабарум и надпись появились только после второго или третьего визита Константина в Рим.

[39] «*Instinctu Divinitatis et mentis magnitudine*». Двусмысленное слово *Divinitatis* может также обозначать Провидение, «которое управляло переходом Константина из язычества в христианство».

[40] Цицерон говорит, *pro Raberio*, с. 5: «*Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus*». Однако другие древние язычники, такие как египтяне, буддисты и даже аборигены Мексики, похоже, использовали крест как религиозный символ. Сократ рассказывает (*H. E.*, v, 17), что, когда был разрушен храм Сераписа, среди иероглифических надписей были найдены изображения креста, которые и язычники, и христиане восприняли как свои религиозные символы. Некоторые из обращенных язычников, знакомые с иероглифическими изображениями, заявили, что крест — символ *грядущей жизни*. Согласно Прескотту (Prescott, *Conquest of Mexico*, iii, 338-340), испанцы нашли крест среди объектов поклонения в идолопоклонических храмах Анахнака.

[41] Даже учителя церкви задолго до Константина — Иустин, Тертуллиан, Минуций Феликс, находившиеся в явной оппозиции к языческому презренному восприятию креста, считали знак креста естественным и часто встречающимся в природе и человеческой жизни; он присутствовал на военных знаменах и трофеях в честь победы, на кораблях с раздутыми ветром парусами и вытянутыми веслами, в размахе крыльев парящей птицы, в фигуре плывущего или молящегося человека, в очертании лица или туловища с вытянутыми в стороны руками. Поэтому ранние христиане ежедневно использовали знак креста. См. том 2, §77.

вовавшим формам поклонения, воздавая особое уважение христианству[42]. Эдикт 313 г. не только признавал христианство в рамках существующих границ, но и позволял всем подданным Римской империи выбирать любую религию на свой вкус[43]. В то же время было приказано вернуть церковные здания и собственность, конфискованные во время гонений Диоклетиана, причем убытки частным владельцам собственности были возмещены из императорской казны.

Однако мы напрасно стали бы искать в этом благородном эдикте современную протестантскую и англо-американскую теорию религиозной свободы как одного из всеобщих и неотчуждаемых прав человека. Действительно, в самой христианской церкви в то время, как и раньше, и позже, звучали отдельные голоса против всяческого принуждения в религии[44]. Но дух Римской империи был слишком абсолютистским, чтобы отказаться от прерогативы управления общественным поклонением. Веротерпимость Константина была временной мерой государственной политики, которая, как ясно сказано в эдикте, способствовала обеспечению общественного мира и защиты императора и империи всеми божествами и небесными силами. Это был, как показывает результат, обязательный переходный этап к новому порядку вещей. Он открыл возможность для возвышения христианства, особенно католического и иерархического, исключающего еретические и схизматические (раскольнические) секты, чтобы оно стало государственной религией. Ибо, получив равные права с язычеством, христианство должно было вскоре, хотя и было численно в меньшинстве, одержать победу над религией, которая внутренне уже изжила себя.

С этого момента Константин был явно благосклонен к церкви, хотя и не преследовал и не запрещал языческие религии. Он всегда с уважением отзывается о христианской церкви в имперских эдиктах и все время, как мы уже говорили, называет ее католической. Ибо она удовлетворяла его монархическим интересам, придавала империи и двору то великолепие, которого он желал, только как католическое, тщательно организованное, тесно сплоченное и консервативное учреждение. Уже в 313 г. епископ Кордовы Осий оказывается одним из советников Константина, и языческие авторы приписывают епископу даже магическое влияние на императора. Лактанций и Евсевий из Кесарии также входили в круг

---

[42]Это был второй эдикт о веротерпимости, а не третий, как предполагалось ранее. Эдикта 312 г. не существует, это ошибка. См. т. 2, §25.

[43]*«Haec ordinanda esse credidimus... ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quamquisque voluisset... ut nulli omnino facultatem obnegandam putaremus, qui vel observationi Christianorum, vel ei religioni mentem suam dederet, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret... ut, amotis omnibus omnino conditionibus* [под чем, без сомнений, понимаются ограничения эдикта 311 г.], *nunc libere ac simpliciter unusquisque eorum qui eandem observandae religioni Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem et molestiam sui id ipsum observare contendant»*. Лактанций, *De mort. persec.*, с. 48 (ii, p. 282, ed. Fritzsche). Евсевий переводит эдикт на греческий язык в неуклюжих и туманных выражениях с некоторыми отклонениями, *H. E.*, x, 5. См. также Никифор, *H. E.*, vii, 41. Также см. специальный очерк об эдиктах о веротерпимости, Theod. Keim, в Tübinger Theolog. Jahrbücher 1852, и Mason, *Persecution of Diocletian*, pp. 299, 326.

[44]См. примечательные отрывки из Тертуллиана, цитируемые в т. 2, §13. Лактанций в начале IV века говорит также, *Instit. div.*, l. v, c. 19 (i, p. 267 sq., ed. Lips.): *«Non est opus vi et injuria, quia religio cogi non potest; verbis potius, quam verberibus res agenda est, ut sit voluntas... Defendenda religio est, non occidendo, sed moriendo; non saevitia, sed patientia; non scelere, sed fide... Nam si sanguine, si tormentis, si malo religionem defendere velis, jam non defendetur illa, sed polluetur atque violabitur. Nihil est enim tam voluntarium, quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, jam sublata, jam nulla est»*. См. также с. 20.

доверенных лиц Константина. Он освободил христианских служителей от военной и муниципальной повинности (в марте 313), упразднил обычаи и установления, оскорбительные для христиан (315), облегчил порядок освобождения рабов-христиан (до 316), легализовал право отписывать наследство в пользу католических церквей (321), постановил соблюдать воскресенье, хотя и не как *dies Domini*, день Господень, а как *dies Solis*, день Солнца, в соответствии с культом Аполлона и вкупе с обязательным совещанием с предсказателями (321); щедро выделял средства на строительство церквей и поддержку священства; убрал с имперских монет языческие символы Юпитера и Аполлона, Марса и Геркулеса (323); дал своим сыновьям христианское воспитание.

Его впечатляющему примеру, как и нужно было ожидать, последовали в первую очередь те подданные, на чье поведение больше влияли внешние обстоятельства, нежели внутренние убеждения и принципы. Рассказ о том, что за один год (324) в Риме крестилось двенадцать тысяч мужчин, не считая женщин и детей, и что император обещал каждому обращенному белую одежду и двадцать золотых монет, по крайней мере, соответствует духу времени, хотя цифры, скорее всего, сильно завышены[45].

Став единовластным главой всей Римской империи после победы над своим восточным коллегой и зятем Лицинием, Константин начал действовать еще решительнее. Лициний, чтобы укрепить свои позиции, постепенно возглавил партию язычников, которых было еще много, и сначала стал высмеивать христиан[46], потом увольнять их с гражданских и военных должностей, изгонять, а иногда и подвергать кровавым гонениям. В результате политическая борьба между ним и Константином приобрела характер битвы религий, и поражение Лициния в битвах при Адрианополе в июле 324 г. и при Халкидоне в сентябре стало новым триумфом знамени с крестом над жертвоприношениями богам, хотя Константин бросил тень на себя и свое дело, казнив Лициния и его сына.

Теперь император призвал всех своих подданных принять христианскую религию, но все же позволял им самостоятельно определиться с окончательным решением. В 325 г., как покровитель церкви, он созвал Никейский собор и сам на нем присутствовал; он отправил в изгнание ариан, хотя потом возвратил их; в монархическом стремлении к единообразию он с большим рвением участвовал в решении всех богословских споров, хотя и не понимал их глубинного значения. Он первым ввел практику официального скрепления подписями символов веры и гражданские наказания за несогласие с ними. В 325 — 329 г. вместе со своей матерью Еленой он воздвиг великолепные церкви на святых местах Иерусалима.

Так как язычество по-прежнему преобладало в Риме, поддерживаемое традициями, в 330 г. Константин — как он полагал, по велению Бога[47], — перенес свою столицу в Византий, закрепив тем самым политику разделения империи на западную и восточную части, уже начатую до него Домицианом. Выбрав это не имеющее равных по достоинствам место, он проявил больше вкуса и гениально-

---

[45] *Acta St. Silvestri* и *H. Eccl.* Никифора Каллиста, vii, 34 (в Baronius, ad ann. 324), конечно же, нельзя считать достаточно авторитетными источниками в том, что касается данного факта.

[46] Например, он приказал христианам проводить свои собрания в открытом поле, а не в церквях, потому что свежий воздух полезнее, чем душная атмосфера внутри здания.

[47] «*Jubente Deo*», — так сказано в одном из его законов. *Cod. Theodos.*, l. xiii, tit. v, leg. 7. Более поздние авторы утверждают, что Константинополь был основан вследствие ночного видения императора и посвящен Деве Марии, которую почитали как покровительницу, почти как богиню, этого города.

сти, чем основатели Мадрида, Вены, Берлина, Санкт-Петербурга или Вашингтона. Невероятно быстро, располагая всеми средствами, доступными абсолютному монарху, он превратил этот прекрасно расположенный город, объединяющий два моря и два континента, в великолепную резиденцию и новый христианский Рим, «так что теперь, — как сообщает Григорий Назианзин, — море и суша соперничают друг с другом, стремясь наполнить его своими сокровищами и увенчать его как царицу всех городов»[48]. Здесь вместо языческих храмов и жертвенников идолам были построены церкви и распятия; впрочем, наряду с ними в новую метрополию собирались и статуи богов-покровителей со всей Греции под прикрытием разнообразных безвкусных адаптаций[49]. Главный зал дворца был украшен изображениями распятия и других библейских сцен. Гладиаторские бои, столь популярные в Риме, здесь были запрещены, хотя театры, амфитеатры и ипподромы сохранились. Было очевидно, что новая императорская столица была, по крайней мере внешне, христианским городом. Дым языческих воскурений поднимался над семью холмами этого Нового Рима только во время правления Юлиана Отступника. Город стал резиденцией епископа, который не только претендовал на власть над апостольской епархией соседнего Ефеса, но вскоре затмил патриарха Александрии и в течение веков соперничал с властью папы в древнем Риме.

Император усердно посещал богослужения, на монетах его изображали в молитвенной позе. Он с великим усердием соблюдал пасхальные установления. Он выслушивал длиннейшие проповеди своих епископов, которые всегда окружали его и, к сожалению, слишком ему льстили. Он даже сам составлял и произносил перед своим двором речи на латинском языке, затем переводившиеся на греческий специально назначенными для этой цели переводчиками[50]. Следуя всеобщим приглашениям, горожане большими толпами приходили ко дворцу послушать императора-проповедника, напрасно старавшегося пресечь их громкие аплодисменты указаниями на небо как источник своей мудрости. Он говорил в основном об истинности христианства, безумии идолопоклонства, единоначалии и Провидении Бога, о пришествии Христа и суде. Иногда он сурово упрекал в алчности и жестокости своих придворных, которые громко поддерживали его на словах, но дела которых никак не зависели от его увещеваний[51]. Одна из этих речей сохранилась до сих пор[52], в ней он славит христианство в характерном для него духе и в доказательство божественного происхождения этой веры в особенности упоминает об исполнении пророчеств, в том числе Сивиллиных книг и четвертой эклоги Вергилия, противопоставляя свое собственное блестящее правление трагической судьбе своих предшественников и соправителей, выступивших гонителями.

---

[48] Турки до сих пор называют его просто «город», ибо Стамбул — это искаженное Истамбул, то есть εἰς τὴν πόλις.

[49] Самой оскорбительной из них была колоссальная бронзовая статуя Аполлона, якобы работы Фидия, которую Константин поставил в центре Форума на постаменте из порфира, высотой 36,5 м, и которая, согласно более поздним толкованиям, представляла самого императора с атрибутами Христа и бога солнца! Так сообщает автор *Antiquit. Constant.* в Banduri, и J. v. Hammer: *Constantinopolis u. der Bosphorus*, i, 162 (цитируется в примечаниях Милмена к Гиббону). Сегодня от этой колонны остался только осколок.

[50] Евсевий, *V. C.*, iv, 29-33. Буркхардт (Burckhardt, *l. c.*, p. 400) не очень верит этим рассказам Евсевия, намекая на то, что тот сознательно искажал факты.

[51] Евсевий, *Vit. Const.*, iv, 29 ad finem.

[52] *Oratio ad Sanctorum coetum*, приводится у Евсевия в приложении к его биографии императора.

Тем не менее в последующие годы он в целом оставался верен принципам эдикта о веротерпимости 313 г., защищал языческих жрецов и храмы с их привилегиями и мудро воздерживался от жестоких мер против язычества, убежденный, что со временем оно исчезнет. Многие язычники продолжали служить у него при дворе и занимать общественные должности, хотя он любил выдвигать на почетные посты христиан. Но в некоторых случаях он запрещал идолопоклонство — если оно было связано со скандальной безнравственностью, как в случае с постыдным поклонением Венере в Финикии, или же в местах, особо священных для христиан, таких как гробница Христа и дубрава Мамре. Благодаря ему ряд заброшенных храмов и идольских изображений был уничтожен — или же здания были превращены в христианские церкви. Евсевий рассказывает о нескольких подобных случаях, явно одобряя их, и восхваляет также его поздние эдикты против еретиков и схизматиков, но не упоминает об арианах. По-видимому, в поздние годы Константин действительно запретил приносить идолам жертвы — Евсевий говорит об этом, а сыновья в 341 г. упоминают об эдикте на эту тему, однако повторение этого запрета при его преемниках показывает, что, даже если подобный закон и был принят, он не начал исполняться всеми в его правление.

Этой хитрой, осторожной и умеренной политике Константина, которая очень не похожа на яростный фанатизм его сыновей, соответствует тот факт, что свое собственное крещение он откладывал до последней болезни[53]. У него было суеверное желание, о котором сам он говорил: креститься в реке Иордан, воды которой освящены крещением Спасителя. Без сомнения, он также боялся отступить от веры и утратить священное отпущение грехов. Он хотел обеспечить себе все блага крещения как полного искупления всех прошлых грехов, сведя риск до минимума, и лучшим образом насладиться жизнью в обоих мирах. Крещение на смертном одре для полухристиан того времени было тем же, чем обращение на смертном одре и предсмертная исповедь являются для современных христиан. Тем не менее Константин считал, что проповедует Евангелие, называл себя епископом из епископов, созвал первый вселенский собор и сделал христианство религией империи задолго до своего крещения! Каким бы странным ни казалось нам это несоответствие, ничуть не меньшее удивление вызывают придворные епископы, которые из ложного благоразумия ослабляли в отношении Константина (пока еще строгую) дисциплину церкви и позволяли ему — или просто молчаливо попускали — пользоваться практически всеми привилегиями верующих, при том что он не взял на себя ни единого обязательства новообращенного!

Константин почти не болел, когда же он почувствовал, что смерть близка, он был введен в число катехуменов посредством возложения рук, а потом формально принят в полное общение церкви посредством крещения. Случилось это в 337 г., когда ему было шестьдесят пять лет, и крестил его арианин (или полуарианин), епископ Евсевий из Никомедии, незадолго до того возвращенный из ссылки вместе с Арием[54]. Его предсмертное исповедание по форме выступало, скорее,

---

[53] То, что Константин был якобы крещен Римским епископом Сильвестром в 324 г. и в связи с этим подарил папе земли, — средневековый вымысел, истинность которого Бароний без стеснения отстаивает (ad ann. 324, no. 43-49), но другие католические историки, такие как Норис, Тиллемон и Валесий, уже от него отказались. Для его опровержения достаточно вспомнить о свидетельстве современника Константина, Евсевия (*Vit. Const.*, iv, 61, 62), который сообщает, что крещение императора состоялось в конце его жизни, и подробно описывает его; с ним соглашаются Сократ, Созомен, Амвросий и Иероним.

[54] Поэтому Иероним говорит, что Константин был крещен в арианство. Доктор Ньюмен,

в пользу еретического, а не ортодоксального христианства, однако произошло это в силу случайности, а не преднамеренности. Христианство воспринималось им как противостояние язычеству, а та арианская примесь, которая могла осквернить в чем-то его крещение, для Греческой церкви оказалась полностью изглажена его канонизацией. После торжественной церемонии он обещал жить впредь достойно, как ученик Иисуса, отказался от ношения императорской мантии, искусно сотканной из шелка и богато украшенной золотом, продолжал носить белые одежды крещения и умер несколько дней спустя, в Пятидесятницу 22 мая 337 г., уповая на милость Божью и оставив после себя память о долгом, удачном и блестящем правлении, подобном разве что правлению Августа, если выбирать из его предшественников. «Так ушел из жизни первый христианский император, первый защитник веры, первый имперский покровитель папской епархии и всей Восточной церкви, первый учредитель святых мест, язычник и христианин, ортодокс и еретик, либерал и фанатик, достойный не подражания и восхищения, но памяти и изучения»[55].

Его останки были помещены в золотой гроб, который в сопровождении процессии известных горожан и всей армии был перенесен из Никомедии в Константинополь и с высшими христианскими почестями захоронен в церкви Апостолов[56]; римский же сенат по древнему обычаю, гордо игнорируя величайшую религиозную революцию эпохи, причислил Константина к богам языческого Олимпа. Вскоре после его смерти Евсевий назвал его величайшим из правителей всех времен; начиная с V века на Востоке его стали считать святым. Греческая и Русская церковь до сих пор отмечают память Константина, удостаивая его экстравагантного титула *Isapostolos*, «равноапостольный»[57]. Латинская церковь, напротив, поступила более осмысленно: она никогда не причисляла его к святым, но удовлетворилась тем, что назвала его Великим, с благодарностью и справедливо признавая услуги, оказанные им делу христианства и цивилизации.

---

бывший трактарианец, замечает, что, оказывая церкви благодеяния, Константин обременил ее ересью, которая просуществовала еще много веков и до сих пор существует на Востоке (*The Arians of the 4th Century*, 1854, p. 138). Но Евсевий (епископ, не историк церкви), вероятно, был ближайшим епископом и не действовал в данном случае как руководитель своего течения. Константин, несмотря на влияние, которое ариане оказывали на него в последние годы, всегда считал себя истинным последователем никейской веры, и Феодорит сообщает (*H. E.*, I, 32), что на смертном одре он велел вернуть из изгнания Афанасия, несмотря на оппозицию арианина Евсевия. В подобных вопросах он часто бывал сбит с толку неверными толкованиями и больше желал мира, чем истины. Глубинное значение догматических споров было ему недоступно. Гиббон в этом отношении прав: «Доверчивый монарх, чуждый тонкостей богословской борьбы, мог быть обманут скромными и правдоподобными заявлениями еретиков, чувства которых он никогда не понимал до конца. Защищая Ария и преследуя Афанасия, он продолжал считать Никейский собор оплотом христианской веры и особой славой своего правления». Гл. xxi.

[55] Stanley, *l. c.*, p. 320.

[56] Эта церковь стала местом погребения византийских императоров, пока во время четвертого крестового похода гробницы не были разграблены, а тела выброшены наружу. Магомет II разрушил церковь и построил на ее месте прекрасную мечеть, носящую его имя. См. von Hammer, i, 390.

[57] См. *Acta Sanct. ad 21 Maii*, p. 13 sq. Нибур на это уместно замечает: «Когда некие восточные авторы называют Константина равным апостолам, они сами не знают, что говорят; а называть его "святым" значит осквернять это слово».

## §3. *Сыновья Константина.* 337 — 361 г. по Р. Х.

См. список литературы к §2 и 4.

После смерти Константина единовластной монархии тоже наступил конец. Империя была поделена между тремя его сыновьями: Константином II, Констанстом и Констанцием. Правили они не по-христиански, но в духе подлинно турецкого, восточного деспотизма — шагали по трупам многочисленных родственников своего отца, из которых уцелели только два его племянника, Галл и Юлиан, которых от ярости солдат спасла лишь болезнь и молодость. Три года спустя последовала война между братьями за единовластие. Константин II был убит Констанстом (340), а тот, в свою очередь, был убит офицером-варваром его соперника Магненция (350). После поражения и самоубийства Магненция Констанций, правивший до того на Востоке, стал единственным императором и продержался на этом посту, несмотря на множество волнений, до своей естественной смерти (353 — 361).

Сыновья Константина обращали мало внимания на свое христианское воспитание и отошли от мудрой веротерпимости отца. Констанций, умеренный и целомудренный, но завистливый, тщеславный и слабый, полностью находившийся под контролем своих евнухов, женщин и епископов, начал жестоко подавлять языческую религию, разграбил и разрушил много храмов, отдавал добычу церкви или своим евнухам, льстецам и бесполезным фаворитам и запретил под страхом смерти все жертвоприношения и поклонение изображениям в Риме, Александрии и Афинах, хотя приказ этот не мог быть выполнен. Теперь в христианство обращались массы людей, хотя, конечно, в основном на словах, а не в сердце. Но потом этот император с той же нетерпимостью начал относиться и к сторонникам никейской ортодоксии, наказывая их конфискациями и изгнанием. Его братья поддерживали Афанасия, но сам он был фанатичным арианином. Он вмешивался во все дела церкви, которую во время его правления раздирали доктринальные противоречия. Он созывал множество соборов — в Галлии, Италии, Иллирии и Азии, стремился к славе богослова, ему нравилось, когда его называли епископом из епископов, хотя, как и его отец, собственное крещение он откладывал до смерти.

Некоторые оправдывают это жестокое подавление идолопоклонства, ссылаясь на уничтожение хананеев при Иисусе Навине[58]. Однако умнейшие из учителей церкви, такие как Афанасий, Осий и Иларий, выступали в пользу терпимости (хотя даже они по большей части вели речь о терпимости к ортодоксии, во имя которой сами были смещены и изгнаны арианской властью). Афанасий, например, говорит: «Сатана, в котором нет истины, врывается с топором и мечом. Но Спаситель кроток, Он никого не принуждает, но приходит, стучит и говорит душе: отвори Мне, сестра Моя![59] Если мы открываем Ему, Он входит; если же нет, Он удаляется. Ибо истина проповедуется не мечом и не темницей, не мощью армии, но убеждением и увещеванием. Как можно убедить кого-то, если преобладает страх перед императором? Как увещевать, если противоречащих ждет изгнание и смерть?» Иларий не менее убедительно говорит императору о неверности его поведения: «Государственным золотом ты обременил сокровищницу

[58] Например, Юлий Фирмик Матерн, автор трактата *De errore profanarum religionum*, написанного около 348 г. и посвященного императорам Констанцию и Константу.

[59] Песн. 5:2.

Божью: то, что было награблено в храмах и получено вследствие конфискации или отнято в наказание, ты навязываешь Богу».

Согласно законам истории, насаждение христианства Констанцием должно было вызвать реакцию со стороны язычества, и такая реакция последовала, хотя продолжалась лишь в течение краткого периода сразу после смерти этого императора.

## §4. *Юлиан Отступник и реакция язычества.* 361 — 363 г.

### Источники

Они едины в изложении всех основных фактов, вплоть до незначительных деталей, но совершенно различны по духу и оценке; сам Юлиан тщеславно восхваляет себя, Либаний и Зосима относятся к нему со страстным восхищением, Григорий и Кирилл склонны к противоположной крайности — ненависти и отвращению, Аммиан Марцеллин то хвалит, то упрекает его.

1. Языческие источники: Juliani *imperatoris Opera, quae supersunt omnia*, ed. *Petavius*, Par., 1583; также более полно *Ezech. Spanhemius*, Lips., 1696, 2 vols. fol. (Спангейм приводит греческий оригинал с хорошим латинским переводом и десятью книгами Кирилла Александрийского против Юлиана). До нас дошли следующие произведения Юлиана: *Misopogon* (Μισοπώγων, «К ненавистникам бород», защита себя от обвинений антиохийцев); *Caesares* (две сатиры на его предшественников); восемь *Orationes*; шестьдесят пять *Epistolae* (последние изданы отдельно и более полно, с более краткими фрагментами, Heyler, Mog., 1828); и фрагменты из трех или семи книг κατὰ Χριστιανῶν в ответе Кирилла. Libanius: Ἐπιτάφιος ἐπ' Ἰουλιανῷ, в *Lib. Opp.*, ed. Reiske, Altenb., 1791-97. 4 vols. Mamertinus: *Gratiarum actio Juliano.* Соответствующие разделы у языческих историков: Ammianus Marcellinus (*l. c.*, lib. xxi-xxv, 3), Zosimus и Eunapius.

Juliani *imperatoris Librorum contra Christianos quae supersunt. Collegit, recensuit, prolegomenis instruxit* Car. Joa. Neumann. *Insunt Cyrilli Alexandrini fragmenta syriaca ab Eberh. Nestle edita.* Lips., 1880. Kaiser Julian's *Bücher gegen die Christen. Nach ihrer Wiederherstellung übersetzt von* Karl Joh. Neumann. Leipzig, 1880. 53 pp. Это третий том *Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt*, ed. Neumann.

Julian The Emperor, *containing Gregory Nazianzen's Two Invectives, and Libanius' Monody, with Julian's extant Theosophical Works.* Translated by C. W. King, M. A. London, 1888. С примечаниями и археологическими иллюстрациями (pp. 288).

2. Христианские источники (все на греческом языке): ранние церковные историки, Сократ (I, iii), Созомен (I, v, vi), Феодорит (I, iii). Григорий Назианзин: *Orationes invectivae in Jul. duae*, написанные примерно через шесть месяцев после смерти Юлиана (*Opp.*, tom. i). Кирилл Александрийский: *Contra impium Jul.* libri x (в *Opp. Cyr.*, ed. *J. Aubert*, Par., 1638, tom. vi, и в издании трудов Юлиана Спангейма).

### Литература

Tillemont: *Mémoires*, etc., vol. vii, p. 322-423 (Venice ed.); *Histoire des empereurs Rom.* Par., 1690 sqq., vol. iv, 483-576. Аббат De la Bleterie: *Vie de l'empereur Julien.* Amst., 1735. 2 vols. То же на английском, Lond., 1746. W. Warburton: *Julian.* Lond. 3d ed. 1763. Nath. Lardner: *Works*, ed. Dr. Kippis, vol. vii, p. 581 sqq. Gibbon: *l. c.*, ch. xxii-xxiv, особенно xxiii. Neander: *Julian u. sein Zeitalter.* Leipz., 1812 (его первое историческое произведение), и Allg. K. G., iii (2d ed. 1846), p. 76-148. Английское издание Torrey, ii, 37-67. Jondot (католик): *Histoire de l'empereur Julien.* 1817, 2 vols. C. H. van Herwerden: *De Juliano imper. religionis Christ. hoste, eodemque vindice.* Lugd. Bat., 1827. G. F. Wiggers: *Jul. der Abtrünnige.* Leipz., 1837 (в Illgen's Zeitschr. f. Hist. Theol.). H. Schulze: *De philos. et moribus Jul.* Strals., 1839. D. Fr. Strauss (автор мифологического «Leben Jesu»): *Der Romantiker auf dem Thron der Caesaren, oder Julian der Abtr.* Manh., 1847 (содержит четкий обзор разных мнений о Юлиане от Либания и Григория до Гиббона, Шлоссера, Неандера и Ульмана, но написан со скрытой политической целью, против короля Пруссии Фридриха Вильгельма IV). J. E. Auer (католик): *Kaiser Jul. der Abtr. im Kampf mit den Kirchenvätern seiner Zeit.* Wien, 1855. W. Mangold: *Jul. der Abtr.* Stuttg., 1862. C. Semisch: *Jul. der Abtr.* Bresl., 1862. F. Lübker: *Julians Kampf u. Ende.* Hamb., 1864. Alb. de Broglie

(католик), в третьем и четвертом томе его *L'église et l'empire romain au quatrième siècle*. Par., 4th ed., 1868. (Очень полный труд.) J. F. A. MÜCKE: *Flavius Claudius Julianus. Nach den Quellen*. Gotha, 1867, 1869. 2 vols. (Полный, тщательный, многословный, слишком зависит от Аммиана и пристрастный в отношении к Юлиану.) KELLERBAUM: *Skizze der Vorgeschichte Julians*, 1877. F. RODE: *Gesch. der Reaction des Kaiser Julianus gegen die christl. Kirche*. Jens, 1877. (Подробный, отчасти против Теффеля и Мюке.) H. ADRIEN NAVILLE: *Julien l'apostate et sa philosophie du polythéisme*. Paris and Neuchatel, 1877. См. также его статью в Lichtenberger, «Encyclop.», vii, 519-525. TORQUATI: *Studii storico-critici sulla vita... di Giuliano l'Apostata*. Rom., 1878. G. H. RENDALL: *The Emperor Julian: Paganism and Christianity*. Lond., 1879. J. G. E. HOFFMANN: *Jul. der Abtrünnige, Syrische Erzählungen*. Leiden, 1880. (Древние произведения, отражающие чувства восточных христиан). См. также статьи о Юлиане в «Encycl. Brit.», 9th ed., vol. xiii, 768-770 (KIRKUP); в Herzog$^2$, vii, 285-296 (HARNACK); в Smith and Wace, iii, 484-524 (пребендарий JOHN WORDSWORTH, очень полная и справедливая).

Несмотря на великое обращение властьпридержащих и изменение общественных настроений, у языческой религии все еще было много приверженцев и она продолжала оказывать существенное влияние на простой народ благодаря привычкам и суевериям, а на образованные круги через литературу и школы философии и красноречия Александрии, Афин и т. д. И теперь, под руководством одного из наиболее талантливых, энергичных и примечательных римских императоров, язычество снова совершило отчаянную и систематическую попытку восстановить свое главенствующее положение в Римской империи. Но попытка эта завершилась поражением и окончательно доказала: язычество навсегда изжило себя. Во время краткого, но интересного и поучительного правления Юлиана стало видно, что политика Константина была разумной и соответствующей ходу самой истории и что христианство действительно обладало моральной силой в текущий момент и надеждой на будущее. В то же время эти временные гонения стали справедливой карой и полезным воспитательным моментом для обмирщенной церкви и священства[60].

Юлиан, по прозванию Отступник (*Apostata*), племянник Константина Великого и двоюродный брат Констанция, родился в 331 г., так что ему было всего шесть лет, когда умер его дядя. Когда правительство сменилось, все его родственники, в том числе отец, были перебиты, и это явно не способствовало ни любви к Константину, ни уважению к придворному христианству. Позже он объяснял свое спасение особой благосклонностью старых богов. Он был испорчен лицемерным образованием и стал врагом той веры, которую педантичные учителя старались навязать его свободному и независимому уму, никак не подтверждая своих учений собственной жизнью. (В недавней истории мы видим поразительную параллель этому в случае с прусским императором Фридрихом Великим.) Император относился к Юлиану с ревностью, его держали в уединении, в сельской местности, почти как пленника. Он вместе со своим сводным братом Галлом получил формально христианское воспитание под руководством арианского епископа Евсевия из Никомедии и нескольких евнухов, был крещен, даже подготовлен к священническому служению и рукоположен как чтец[61]. Он молился, постился, отмечал память мучеников, выказывал подобающее уважение епископам, принимал благословение отшельников и читал Писание в церкви Никомедии. Даже

[60] Так считал Григорий Назианзин, и Тиллемон справедливо замечает, *Mem.* vii. 322: «Значительное количество грехов, в которых было виновно большинство христиан, стало причиной того, что Бог даровал этому князю императорскую власть, дабы наказать христиан, — а его злоба стала подобна бичу в руках Божьих, дабы их исправить».

[61] Юлиан *ad Athen.*, p. 271; Сократ, iii, 1; Созомен, v, 2; Феодорит, iii, 2.

его игры выбирались по критерию благочестивости. Но это деспотическое и механическое принуждение к отвратительно суровому и яростно полемическому типу христианства побудило к бунту умного, проницательного и решительного Юлиана и толкнуло его к язычеству. Арианским псевдохристианством Констанция было порождено языческое антихристианство Юлиана, и второе стало заслуженным наказанием за первое. С энтузиазмом и неустанным усердием молодой князь изучал Гомера, Платона, Аристотеля и неоплатоников. Частичный запрет на подобное чтение привел к еще большему рвению. Юлиан втайне доставал лекции знаменитого оратора Либания, который позже прославил его, но произведения Либания свидетельствовали о вырождении языческой литературы того времени, отличались пустотой содержания, помпезным и безвкусным слогом, казавшимся привлекательным лишь для испорченного вкуса. Постепенно Юлиан ознакомился с самыми выдающимися представителями язычества, особенно неоплатониками, философами, ораторами и жрецами, такими как Либаний, Эдесий, Максим и Хрисанфий. Они укрепляли в нем суеверия разнообразной софистикой и чародейством. Постепенно он стал тайным главой языческой партии. При посредничестве и под защитой императрицы Евсевии он в течение нескольких месяцев посещал школы в Афинах (355), где был посвящен в Элевсинские мистерии, что и завершило его переход к греческому идолопоклонству.

Но его язычество не было естественным и спонтанным; оно было искусственным и нездоровым. Это было язычество неоплатонического, пантеистического эклектизма, странная смесь философии, поэзии и суеверия и — по крайней мере, у Юлиана, — по большей части подражание или карикатура христианства. Он пытался придать духовный смысл старой мифологии, возродить ее, объединив с восточными богословскими схемами и некоторыми христианскими идеями; он учил высшему, абстрактному единству, которое выше множества национальных богов, гениев, героев и природных сил; верил в непосредственное общение с богами и в откровения, которые приходят через сны, видения, пророчества, через изучение внутренностей жертв и чудеса; интересовался всяческими магическими и теургическими искусствами[62]. Сам Юлиан, со всей своей философской ученостью, верил в самые нелепые легенды о богах или придавал им более глубокое, мистическое значение, самым произвольным образом аллегорически истолковывая их. Он лично общался с Юпитером, Минервой, Аполлоном, Геркулесом, которые ночью наносили ему визиты в его пылком воображении и уверяли в своей особой защите. Он на профессиональном уровне занимался прорицаниями[63]. Среди разных божеств он особенно преданно поклонялся великому царю Гелиосу, или богу солнца, чьим слугой называл себя и чей эфирный свет даже в раннем детстве привлекал его с магической силой. Он считал этого бога центром вселенной, от которого исходят свет, жизнь и спасение всех существ[64]. В таких взглядах на высшее божество он приближался к христианскому монотеизму, но подменял пустым мифом и пантеистической фантазией единственного истинного и живого Бога и личность исторического Христа.

---

[62]См. т. I, §61.

[63]Либаний говорит о нем, *Epit.*, p. 582: *...μαντέων τε τοῖς ἀρίστοις χρώμενος, αὐτός τε ὢν οὐδαμῶν ἐν τῇ τέχνῃ δεύτερος*. Аммиан Марцеллин называет его *praesagiorum sciscitationi nimiae deditus, superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator* (xxv. 4). См. также: Созомен, v. 2.

[64]См. его четвертую *Oratio*, посвященную восхвалению Гелиоса.

Моральный облик Юлиана соответствовал его нелепой системе. Он обладал лестящими дарованиями и стоическими добродетелями, но ему не хватало ис-ренности, простоты и естественности, на которых основано подлинное величие ма и характера. Как его поклонение Гелиосу было слабой тенью христианского онотеизма, то есть невольной данью той самой религии, против которой он ыступал, так и его искусственный и упрямый аскетизм может восприниматься ами только как карикатура на церковное монашество того времени, чье смире-ие и духовность он так глубоко презирал. Он был полон аффектации, тщесла-ия, напыщенности, красноречия, мастерски умел притворяться. Все, что он оворил или писал, было рассчитано на произведение впечатления. Вместо того тобы ощутить дух времени и встать во главе истинного прогресса, он предпочел артию, у которой не было ни силы, ни будущего, тем самым заняв ложную и роигрышную позицию, не соответствовавшую его миссии правителя. Воистину, еликие умы всегда в большей или меньшей степени спорили со своим веком, что ы наблюдаем в лице деятелей Реформации, апостолов, даже самого Христа. Но х антагонизм проистекал из ясного понимания реальных потребностей и ис-ренней преданности интересам своей эпохи; все прогрессивное и преображаю-ее так или иначе отражает в себе лучшие особенности своего времени и подни-ает его на более высокий уровень. Антагонизм Юлиана, начавшийся с ради-ально неверного понимания исторических тенденций и воодушевленный эгои-гическими амбициями, был ретроградным и реакционным, а кроме того, он был аправлен не на доброе дело. Юлиан был неправ, и потому заслужил свою траги-ескую судьбу, как реакционер-фанатик.

Отступничество Юлиана от христианства, которому, наверное, он никогда не ыл предан в глубине души, произошло уже на двадцатом году его жизни, в 51 г. Но пока Констанций был жив, Юлиан скрывал свои симпатии к язычеству крайним лицемерием: открыто участвовал в христианских церемониях, а втай-е приносил жертвы Юпитеру и Гелиосу, отмечал праздник Богоявления в цер-ви Вьенны еще в январе 361 г. и самым неумеренным образом восхвалял импе-атора, над которым язвительно насмехался после его смерти[65]. В течение десяти ет он не снимал маски. После декабря 355 г. этот любитель чтения поразил мир, роявив блестящие военные и административные способности кесаря в Галлии, оторой в то время угрожали германские варварские племена; он завоевал вос-орженную любовь солдат и был удостоен от них почестей Августа. Потом он однял бунт против подозрительного и завистливого императора, своего кузена и ятя, а в 361 г. открыто объявил себя другом богов. После внезапной смерти Констанция в том же году Юлиан стал единовластным главой Римской империи, в декабре, как единственный наследник дома Константина[66], совершил торже-твенный въезд в Константинополь среди рукоплесканий толпы, радующейся збавлению от гражданской войны.

Он тут же с ревностным пылом начал неустанно выполнять свои обязанности правителя, военачальника, судьи, оратора, верховного жреца и писателя. Он

---

[65] См. *Orat.*, i. *In Constantii laudes*; *Epist. ad Athenienses*, p. 270; *Caesares*, p. 335 sq. Даже языческие авторы признают его притворство, например, Аммиан Марцеллин, xxi. 2, xxii. 5, и Либаний, оправдывающий его тем, что это было необходимо для его же безопасности, *Opp.* p. 528, ed. Reiske.

[66] Его старший брат Галл, в течение какого-то времени бывший императором в Антиохии, справедливо был смещен Констанцием в 354 г. и обезглавлен за полную бездарность и беспощадную жестокость.

мечтал о славе Александра Великого, Марка Аврелия, Платона и Диогена. Единственным отдыхом, который он признавал, была перемена занятий. Он мог одновременно писать, слушать и говорить. Он посвящал все свое время выполнению своего долга перед империей и самосовершенствованию. За восемнадцать кратких месяцев правления (декабрь 361 — июнь 363) он наметил столько планов, что их хватило бы на всю жизнь, и написал большую часть своих литературных произведений. Он практиковал строжайшую экономию в общественных делах, запретил при своем дворе всю бесполезную роскошь, одним указом уволил толпы цирюльников, виночерпиев, поваров, церемониймейстеров и прочих ненужных слуг, которые заполняли дворец, — однако вместо этого окружил себя не менее бесполезными языческими мистиками, софистами, фокусниками, заклинателями, прорицателями, болтунами и насмешниками, которые теперь потоками устремлялись к его двору. В отличие от своих предшественников, Юлиан вел простой образ жизни философа и аскета, удовлетворяя свою гордость и тщеславие презрительной насмешкой над помпой и удовольствиями имперского пурпура. Он ел в основном овощи, воздерживался то от одной пищи, то от другой, в соответствии со вкусами бога или богини, которым был посвящен день. Он носил простую одежду, обычно спал на полу, не стриг бороду и ногти и, подобно суровым египетским пустынникам, пренебрегал всеми законами достоинства и чистоты[67]. Эта киническая эксцентричность и тщеславное упрямство, конечно же, вредили его репутации, которая была завоевана простотой и самоотречением, и делали его смешным. Для него были характерны не столько смелость и мудрость реформатора, сколько педантичность и безумие реакционера. В плане полководческих, административных способностей и личной храбрости он не уступал Константину; в плане ума и литературной образованности намного превосходил его, так же как в плане энергичности и умения владеть собой; его общественная карьера завершилась в том возрасте, в котором началась карьера его дяди, что говорит в его пользу; но ему совершенно не хватало ясного, здравого смысла его великого предшественника, той государственной практичности, которая позволяет понять потребности века и действовать соответственно. У него было больше своеобразия, чем здравомыслия, а последнее часто бывает важнее, чем первое, и необходимо для успеха государственного деятеля. Величайшей же ошибкой его как правителя была совершенно ложная позиция по отношению к самой важной проблеме эпохи: религии. Вот почему он потерпел неудачу и правление его промелькнуло, как метеор, не оставив следа.

---

[67] В своем *Misopogon* (от μισέω и πώγων, обращении к ненавистникам бород, то есть к ненавидящим бородатых философов), остроумной апологии к утонченным антиохийцам в защиту своей бороды философа, он хвастается собственной грубостью киника (p. 338 sq.) и с большим удовольствием описывает свои длинные ногти, руки в пятнах чернил, нечесаную и нестриженую бороду, в которой обитают (*horribile dictu*) некие θηρία. Но вместе с тем не следует забывать, что авторы того времени славили его строгость и целомудрие, возвышавшее его над большинством языческих правителей и еще раз доказывающее невольное влияние христианского аскетизма на его жизнь. Либаний утверждает в своем панегирике, что Юлиан до своей короткой семейной жизни и после смерти своей жены, сестры Констанция, никогда не знал женщины; Мамертин называет свой *lectulus «Vestalium toris purior»*. Добавим сюда свидетельство честного Аммиана Марцеллина и молчание антагонистов-христиан на этот счет. См. Gibbon, c. xxii, note 50; Carwithen and Lyall: *Hist. of the Chr. Ch.*, etc., p. 54. С другой стороны, христиане обвиняли его во всякого рода тайных преступлениях, например, в убийстве детей (Григорий, *Orat.* iii, p. 91; Феодорит, iii, 26, 27); вероятно, это подозрения, сделанные лишь на основании того, что Юлиан с фанатическим рвением относился к принесению кровавых жертв и прорицаниям.

Главной страстью Юлиана, центром его короткого, но активнейшего, примечательного и назидательного в плане негативных результатов правления была фанатичная любовь к языческой религии и пылкая ненависть к христианству в то время, когда первая уже уступила последнему бразды правления над миром. Он считал своей великой миссией восстановление поклонения богам и сведение религии Иисуса сначала к роли презренной секты, а потом, если это будет возможно, полное уничтожение ее с лица земли. Он верил, что сами боги призвали его совершить это, и в этой вере его укрепляли искусство прорицания, видения и сны. Все его средства, таланты, рвение и силы были направлены к этой цели, и его неудачу можно объяснить только безумием и недостижимостью самой цели.

1. Сначала посмотрим на утверждающую сторону его плана, восстановление и преображение язычества.

Юлиан восстановил во всем его древнем великолепии поклонение богам за общественный счет, вернул из изгнания множество жрецов, даровал им все прежние привилегии и разнообразные почести, требовал, чтобы воины и гражданские чиновники посещали забытые храмы и жертвенники, не обходил вниманием ни одного бога или богини, хотя сам был особенно предан культу Аполлона, или солнца; несмотря на экономность во всех остальных отношениях, он приказывал приносить в жертву редчайших птиц и целые стада тельцов и агнцев, пока не начала вызывать беспокойство проблема сохранения самих этих видов[68]. Он убрал крест и монограмму Христа с монет и знамен, заменив их прежними языческими символами. Он окружил статуи и портреты императоров символами идолопоклонства, чтобы каждый, кто вынужден склоняться перед богами, отдавал должные почести и императорам. Он защищал изображения богов, приводя те же самые основания, которыми сторонники христианского иконопочитания позже будут отстаивать изображения святых. Если вы любите императора, если вы любите своего отца, говорил он, вам захочется видеть его портрет; так и друг богов любит смотреть на их изображения и исполняется почтением к незримым богам, которые смотрят на него с небес.

Юлиан сам подавал пример того, чего требовал. Он пользовался каждой возможностью, чтобы с предельным рвением предаваться языческому поклонению, и исполнял с самой усердной преданностью обязанности верховного жреца, почти полностью забытые (но не упраздненные формально) при двух его предшественниках. Каждое утро и каждый вечер он приносил жертву восходящему и заходящему солнцу, или верховному богу света; каждую ночь — луне и звездам; каждый день — какому-нибудь божеству. Либаний, язычник и его поклонник, говорит: «Он встречал восходящее солнце кровавой жертвой, и кровавой жертвой провожал заходящее». Так как он не мог выходить на улицу так часто, как хотелось бы, он превратил свой дворец в храм и воздвиг жертвенники в своем саду, который поддерживался в большей чистоте, чем некоторые часовни. «Увидев какой-нибудь храм, — заявляет тот же автор, — в городе или на горе, пусть грубый или труднодоступный, он устремлялся туда». Он преданно кланялся жертвенникам и изображениям, и даже самая свирепая буря не мешала ему в этом. Несколько раз в день в окружении священников и танцующих женщин он приносил в жертву сотню тельцов, сам подкладывая дрова и разжигая пламя. Он

---

[68] Ammianus Marc., xxv, 4: «*...innumeras sine parsimonia pecudes mactans ut aestemaretur, si revertisset de Parthis, boves jam defuturos*».

ам держал в руках нож и, как прорицатель, сам пытался разгадать секреть удущего, рассматривая внутренности жертвы.

Но рвение его не находило отклика и только делало его смешным даже в лазах образованных язычников. Он неоднократно жалуется на равнодушие сво- й партии и обвиняет одного из своих жрецов в тайном союзе с христианскими пископами. Люди приходили на его жертвоприношения не из благочестия, а из юбопытства, они аплодировали своему императору, как если бы он был актером театре. Часто зрителей вообще не было. Когда Юлиан пытался восстановить ракул Аполлона Дафнийского в знаменитой кипарисовой роще в Антиохии и тдал приказания о величественной процессии с возлияниями, танцами и воску ениями, то, появившись в назначенное время в храме, он нашел там лиш тарого одинокого жреца, приносящего явно никудышную жертву — гуся[69].

Однако в то же время Юлиан пытался обновить и преобразовать язычество неся в него христианскую мораль; сам он считал, что возвращает язычеству ервозданную чистоту. В этом он неосознанно и сам того не желая изобличал ищету языческой религии и воздавал высшую дань уважения христианству, а потому христиане не без причины прозвали его «обезьяной христианства».

В первую очередь он предложил усовершенствовать негодное священство по бразцу христианского. Священники, как истинные посредники между богами и юдьми, постоянно должны были находиться в храмах, заниматься священно лужением, читать не безнравственные или скептические книги школы Эпикура и Пиррона, а труды Гомера, Пифагора, Платона, Хрисиппа и Зенона, не ходить в таверны и театры, не заниматься нечестной торговлей, давать милостыню проявлять гостеприимство, жить в строгом целомудрии и воздержании, носить простую одежду, а при исполнении официальных обязанностей всегда появлять ся в самом дорогом убранстве и внушать уважение своим видом. Он заимствовал почти все основные черты преобладавшего представления о христианском свя ценстве и применил их к политеистической религии[70]. Кроме того, Юлиан заим ствовал из организации и поклонения церкви иерархическую систему служите ей и нечто вроде дисциплины покаяния с отлучением, прощением и восстанов лением в общине, а также с четкой ритуальной дидактикой и музыкальными элементами. Жрецы в митрах и пурпуре должны были регулярно воспитывать народ, читая ему проповеди, то есть аллегорически истолковывая и практически применяя безвкусные и безнравственные мифологические истории! В каждом храме должен был петь хорошо организованный хор, а община должна был отвечать ему. Наконец, Юлиан учредил в разных провинциях монастыри, боль

[69] *Misopog.*, p. 362 sq., где Юлиан сам описывает эту смехотворную сцену и с гневом обру шивается на антиохийцев, которые растратили богатства храма на христианство и мир ские удовольствия. Доктор Баур (*l. c.*, p. 17) делает справедливое замечание о ревностно идолопоклонстве Юлиана: «*Seine ganze persönliche Erscheinung, der Mangel an innere Haltung in seinem Benehmen gegen Heiden und Christen, die stete Unruhe und schwärm rische Aufregung, in welcher er sich befand, wenn er von Tempel zu Tempel eilte, auf alle Altären opferte und nichts unversucht liess, um den heidnischen Cultus, dessen höchste Vorbild er selbst als Pontifex maximus sein wollte, in seinem vollen Glanz und Gepränge, m alten seinen Ceremonien und Mysterien wieder herzustellen, macht einen Eindruck, der e kaum verkennen lässt, wie wenig er sich selbst das Unnatürliche und Erfolglose eines solche Strebens verbergen konnte*».

[70] Взгляды Юлиана на языческих жрецов особенно подробно изложены в его 49-м после нии к Урсацию, верховному жрецу Галлии (p. 429, и фрагменте речи, p. 300 sqq., ed Spanh.). Ульман в работе о Григории Назианзине, p. 527 sqq., проводит интересную па раллель между представлениями Григория о священстве и Юлиана о жречестве.

ницы, сиротские приюты и странноприимные заведения для всех, без религиозных различий, выделял на них значительные суммы из государственной казны и в то же время, хотя и безрезультатно, призывал частных лиц делать добровольные пожертвования. Он пришел к примечательному выводу: язычники не хотят помогать даже собратьям по вере, в то время как среди иудеев отсутствует нищенство, а «безбожные галилеяне» (так он злобно называл христиан) заботятся не только о своих, но даже о языческих бедняках, подкрепляя худшее из дел благой практикой.

Но, конечно же, все эти попытки возродить язычество, внося в него чуждые элементы, были совершенно бесполезны. Это было все равно что гальванизировать мертвое тело, прививать молодые ветви к сухому стволу, бросать хорошие семена на скалу или наливать молодое вино в старые мехи, вследствие чего мехи рвались, а вино вытекало.

2. Негативной стороной плана было подавление и полное уничтожение христианства.

Здесь Юлиан действовал чрезвычайно мудро. Он воздерживался от кровавых гонений, потому что не хотел отходить от принципа философской терпимости и увенчивать церковь славой нового мученичества. Триста лет истории доказали, что кровавые гонения бесполезны. Либаний утверждает, что, по убеждению Юлиана, огонь и меч не способны изменить веру человека, а гонения порождают только лицемеров и мучеников. Наконец, он, конечно же, понимал, что христиан слишком много, чтобы начинать гонения, и жестокость может привести к кровопролитной гражданской войне. Поэтому он притеснял церковь «мягко»[71], под видом равенства и всеобщей терпимости. Он преследовал не столько христиан, сколько христианство, стараясь отвратить его последователей. Он хотел добиться этого результата, не навлекая личных обвинений на себя и публичных беспорядков на общество, — к чему привели бы гонения. Неудачи усиливали его озлобленность, и, если бы он вернулся победителем с персидской войны, вероятно, он прибег бы к открытому насилию. Фактически, Григорий Назианзин и Созомен, а также некоторые языческие авторы говорят о поместных гонениях в провинциях, особенно в Антузе и Александрии, и обвиняют в этом императора, как минимум косвенно. В подобных случаях действовали его чиновники, не по приказу, но согласно тайным желаниям Юлиана, который не обращал внимания на подобные случаи так долго, как только мог, а потом обнаруживал свои реальные взгляды, снисходительно упрекая и по сути оправдывая нарушившие закон городские власти.

Он обратил политику веротерпимости против христианских группировок и сект, надеясь, что они уничтожат друг друга взаимными спорами. Он позволил ортодоксальным епископам и всем остальным клирикам, изгнанным при Констанции, вернуться в свои епархии и предоставил ариан, аполлинаристов, новациан, македониан, донатистов, и так далее, самим себе. Он притворялся, что сочувствует «бедным, слепым, введенным в заблуждение галилеянам, которые отказались от самой славной привилегии человека — поклонения бессмертным богам и вместо них поклоняются мертвым людям и их костям». Однажды он сам снес оскорбление от слепого епископа Мария Халкидонского, который в ответ на напоминание о том, что Бог галилеян не мог вернуть ему зрение, ответил: «Я благодарю Бога за свою слепоту, которая избавляет меня от созерцания такого

---

[71] Ἐπιεικῶς ἐβιάζετο, как выражается Григорий Назианзин, *Orat.*, iv.

нечестивого отступника, как ты». Но позже Юлиан велел сурово наказать епископа[72]. В Антиохии он также с философским спокойствием воспринимал насмешки христианского населения, но отомстил жителям города безжалостной сатирой в *Misopogon*. В целом его отношение к христианам отличалось горькой ненавистью и сопровождалось саркастическими насмешками[73]. Это видно даже из самого презрительного термина *галилеяне*, который он постоянно применяет, говоря о них на иудейский манер, и которым, по-видимому, он велел называть их и другим[74]. Он считал их сектой фанатиков, ненавистных людям и богам, атеистами, которые ведут открытую войну со всем, что есть священного и божественного в мире[75]. Иногда он призывал представителей разных партий спорить в своем присутствии, а потом восклицал: «Даже дикие звери не так яростны и непримиримы, как сектанты-галилеяне». Когда он обнаружил, что подобная терпимость идет скорее на пользу церкви, чем во вред ей, ибо смягчает пыл доктринальных разногласий, он, например, изгнал Афанасия, который вызывал у него особое возмущение, из Александрии и даже из Египта, назвав этого величайшего человека той эпохи ничего не значащим человечком[76] и оскорбляя его в вульгарных выражениях за то, что под его влиянием многие известные язычники, особенно женщины, обратились в христианство. Следовательно, веротерпимость Юлиана происходила не от подлинного человеколюбия и не от религиозного равнодушия, но была лицемерной маской, скрывающей фанатичную любовь к язычеству и горькую ненависть к христианству.

Это проявилось в его явной пристрастности и несправедливости к христианам. Само его щедрое покровительство язычества было оскорбительно для христианства. Ничто не радовало его больше, чем отступничество, и он искушал людей, предлагая им богатое вознаграждение; так, он использовал те самые нечестные методы завоевания прозелитов, в которых упрекал христиан. Однажды он даже применил насильственные меры обращения. На все высшие должности он назначил язычников, и когда они проявляли неповиновение, он применял к ним очень мягкие наказания, если вообще наказывал. К христианам же повсюду относились с пренебрежением, а когда они жаловались перед судом, он отвечал им насмешливым напоминанием о заповеди их Учителя: отдать врагу не только рубашку, но и верхнюю одежду и подставить вторую щеку для удара[77]. Христиан удалили со всех военных и гражданских постов, лишили всех былых привилегий, обложили налогами, вынудили вернуть собственность языческим храмам со всеми достройками и добавлениями и приносить пожертвования в поддержку храмового идолопоклонства. Когда в Эдессе возник спор между арианами и ортодоксами, Юлиан конфисковал церковную собственность и распределил ее между своими солдатами под саркастическим предлогом облегчения для христиан дос

---

[72] Сократ, *H. E.*, iii, 12.

[73] Гиббон справедливо говорит, гл. xxiii: «Он притворялся, что ему жаль несчастных христиан... но его жалость была смешана с презрением, а его презрение было ожесточено ненавистью; свои чувства Юлиан выражает с саркастическим остроумием, которое наносит глубокие и ужасные раны, если исходит из уст правителя».

[74] Возможно, за этим скрывался тайный страх перед именем Христа, как предполагает Уарбертон (Warburton, p. 35); неоплатоники верили в таинственную силу имен.

[75] Ἀσεβεῖς, δυσσεβεῖς, ἄθεοι. Их веру он называет μωρία или ἀπόνοια. См. *Ep.*, 7 (ap. Heyler p. 190).

[76] Ἀθρωπίσκος εὐτελής.

[77] Мф. 5:39,40.

тупа в царство небесное, в которое, согласно учению их религии (Мф. 14:23,24), богатые не попадут.

Не менее несправедливым и тираническим был закон, согласно которому все государственные школы были отданы под управление язычников, а христианам запрещалось преподавать науки и искусства[78]. Таким образом, Юлиан запретил христианской молодежи пользоваться благами образования и обрек их либо на невежество и варварство, либо на обучение классическим наукам в языческих школах, построенных на принципах идолопоклонства. По его мнению, эллинистические произведения, особенно поэтические, были не только художественными, но и религиозными документами, пользоваться которыми имели право только язычники. Христианство же он считал несовместимым с подлинной человеческой культурой. Галилеяне, говорил он насмешливо, могут довольствоваться толкованием Матфея и Луки в своих церквях, вместо того чтобы осквернять славных греческих авторов. Было бы нелепо и неблагодарно с их стороны изучать произведения классиков, но при этом пренебрегать богами, которых почитали авторы, ведь на самом деле именно эти боги и были авторами — они направляли умы Гомера, Гесиода, Демосфена, Фукидида, Сократа и Лисия, и эти авторы посвящали свои труды Меркурию или музам[79]. Поэтому он особенно ненавидел образованных учителей церкви — Василия, Григория Назианзина, Аполлинария Лаодикийского — которые использовали классическую культуру для опровержения язычества и защиты христианства. Чтобы избежать его запрета, два Аполлинария поспешно создали христианские подражания Гомеру, Пиндару, Эврипиду и Менандру, которые Созомен считал не уступавшими оригиналам, но которые вскоре были забыты. Григорий Назианзин также написал трагедию «Страдающий Христос» и несколько гимнов, которые сохранились до сих пор. Так эти отцы церкви свидетельствовали об обязательности классической литературы для высшего христианского образования, а церковь с тех пор придерживалась того же мнения[80].

Юлиан старался пропагандировать свое дело с помощью литературных нападок на христианскую религию; он сам незадолго до смерти, в разгар подготовки персидской кампании, написал ожесточенный труд против христианства, о чем мы подробнее поговорим в следующем разделе[81].

3. К тому же плану Юлиана, направленному против христианства, следует отнести и его благосклонность к давнему врагу христианской религии иудаизму.

---

[78] Григорий Назианзин, *Orat.* iv, строго критикует императора за то, что он запретил христианам занятия, являющиеся общим правом любого разумного человека — как будто права эти были исключительной собственностью греков. Даже язычник Аммиан Марцеллин, xxii, 10, осуждает эту меру: «*Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos, ritus Christiani cultores*». Гиббон придерживается такого же мнения. Непосредственно Юлиан запретил христианам только преподавать, но опосредованно — и изучать классическую литературу, ведь им, конечно же, не очень хотелось посещать языческие школы.

[79] *Epist.* 42.

[80] Доктор Баур (*l. c.*, p. 42) несправедливо обвиняет отцов церкви в противоречии: они считали классическую литературу обязательной для образования, однако осуждали язычество как сатанинское дело. Но в такой постановке вопроса отражена лишь одна сторона дела, касающаяся только языческой *религии*; с другой же стороны, отцы церкви (как Иустин Мученик, Климент и Ориген) признавали, что Божественный Логос действовал в эллинистической философии и поэзии, подготавливая путь христианству. Огульно осуждать классическую литературу начали позже, со времен Григория I.

[81] См. ниже, §9.

Император в официальном документе выразил уважение к этой древней народной религии и симпатию к ее сторонникам, восхвалял их твердость перед лицом несчастий и осуждал их гонителей. Он освободил иудеев от обременительных налогов и даже призвал их вернуться в святую землю и восстановить храм на горе Мориа в его первоначальном великолепии. Он выделил для этой цели значительные суммы из общественной казны, доверил своему министру Алипию надзор за строительством и обещал, если он вернется победителем из Персии, почтить собственным присутствием торжественное освящение и восстановление поклонения по закону Моисея[82].

Подлинной целью Юлиана в этом начинании была, конечно же, не поддержка иудейской религии; в своем труде против христиан он с большим презрением отзывается о Ветхом Завете и ставит Моисея и Соломона гораздо ниже языческих законодателей и философов. Восстанавливая храм, он намеревался в первую очередь усилить великолепие своего правления, потешить личное тщеславие, высмеять пророчество Иисуса о разрушении храма (которое, тем не менее, уже исполнилось раз и навсегда еще триста лет назад), лишить христиан их самого популярного довода против иудеев и сокрушить влияние новой религии в Иерусалиме[83].

Теперь иудеи с востока и запада стекались в святой город своих отцов, который со времен Адриана им было запрещено посещать, и с фанатичным рвением трудились на благо своей великой национальной религии, надеясь на скорый приход мессианского царства и исполнение всех пророчеств. Сообщается, что женщины принесли свои дорогие украшения, сделали из них серебряные кирки и лопаты и уносили со святого места землю и камни в своих шелковых передниках. Но объединенных сил языческого императора и иудейского народа было недостаточно, чтобы восстановить то, что было разрушено вследствие Божьего суда. Неоднократные попытки строительства ни к чему не привели, и даже языческий источник того времени, которому можно верить, сообщает об огненных извержениях из подземных пустот[84]; возможно, как добавляют христианские

---

[82] Юлиан, *Epist.* 25, адресованное иудеям, упоминается и Созоменом, v. 22.

[83] Гиббон, гл. xxiii: «Восстановление иудейского храма было мистически увязано с погибелью христианской церкви».

[84] Сам Юлиан, похоже, признал свою неудачу, но был осторожен и ничего не сообщил о ее причине во фрагменте послания или речи (p. 295, ed. Spanh.), согласно распространенному толкованию этого места. Он спрашивает: Τί περὶ τοῦ νεὼ φήσουσι, τοῦ παρ' αὐτοῖς, τρίτον ἀνατραπέντος, ἐγειρομένου δὲ οὐδὲ νῦν: «Что они [иудейские пророки] скажут о собственном храме, который был разрушен *трижды* и до сих пор не восстановлен?» — «Я сказал это, — продолжает он, — не из желания упрекнуть их, ибо я сам в последнее время намеревался восстановить его из уважения к тому, кому там поклонялись». Должно быть, он усматривал в событии знак недовольства Бога иудейской религией или случайную неудачу, но собирался по возвращении с персидской войны заново довершить это дело. Мы не знаем точно, имеет ли в виду Юлиан свое собственное правление, говоря о троекратном разрушении храма. Возможно, и даже скорее всего, он говорит здесь о разрушении храма ассирийцами и римлянами; что же касается третьего раза, то это может быть просто преувеличение или же речь идет об осквернении храма Антиохом или в его собственное правление. (См. по этому поводу Уарбертона и Ларднера.) Беспристрастный Аммиан Марцеллин, сам убежденный язычник, друг и соратник Юлиана, более конкретно сообщает нам, lib. xxiii, 1, что Юлиан, желая увековечить память о своем правлении каким-нибудь великим делом, решил восстановить за свой счет великолепный храм в Иерусалиме и доверил это предприятие Алипию из Антиохии; далее он пишет: «Quum itaque rei fortiter instaret Alypius, juvaretque provinciae rector, *metuendi globi flammarum* prope fundamenta crebris assultibus erumpentes fecere locum exustis aliquoties operantibus inaccessum; hocque modo clemento destinatius repellente, cessavit inceptum». («Итак, Алипий усердно принялся за дело, и ему помогал губернатор про-

авторы, извержения сопровождались яростной бурей, молнией, землетрясением и чудесными знамениями, особенно светящимся крестом в небесах.

Григорий Назианзин, Сократ, Созомен, Феодорит, Филосторгий, Руфин, Амвросий, Златоуст — все они считают это событие сверхъестественным, хотя и расходятся в деталях. Феодорит говорит, что сначала поднялась яростная буря, развеявшая большое количество извести, песка и других строительных материалов, за которой последовала гроза с громом и молнией; Сократ упоминает об огне с небес, расплавившем инструменты рабочих, лопаты, топоры и пилы; оба добавляют к этому землетрясение, вследствие которого камни старого фундамента упали и засыпали выкопанное углубление, а согласно Руфину, обрушились и соседние здания. Наконец после всех этих волнений наступила тишина и, по словам Григория, на небе появился светящийся крест в круге, а на телах присутствовавших запечатлелись кресты, которые светились ночью (Руфин) и ничем не смывались (Сократ). Однако из всех этих авторов современником события в строгом смысле слова был лишь Григорий, он описывал случившееся в тот же год (363) и был уверен, что язычники не обратили на событие никакого внимания (*Orat.*, iv, p. 110-113). Следующие после него по времени — Амвросий и Златоуст, которые упоминают об этом происшествии по нескольку раз. Греческие и римские историки церкви, а также Уарбертон, Мосгейм, Шрек, Неандер, Герике, Куртц, Ньюмен, Робертсон и другие, из протестантов, верят в чудесный, по крайней мере провиденческий, характер этого примечательного случая.[85] Уарбертон и Ньюмен отстаивают даже правдивость истории о крестах, упоминая о сходных случаях, например, когда в Англии в 1610 г. наблюдались фосфоресцирующие знаки креста, напоминающие метеоры и связанные с молнией по своей электрической природе. В случае с Юлианом, полагают они, непосредственная причина, приведшая в действие все эти разнообразные физические силы, была сверхъестественной, как и при разрушении Содома, так что рабочие либо погибли в огне, либо бежали от святого места в ужасе и отчаянии. Таким образом, вместо того чтобы лишить христиан довода в пользу их веры, Юлиан лишь предоставил им еще один довод, способствующий уничтожению его собственного бесплодного дела.

Закономерная неудача данного проекта — символ всего правления Юлиана, которого вскоре постигла безвременная кончина. Как Цезарь, он покорил варваров — врагов Римской империи на Западе; затем он собирался, как правитель

---

винции, когда устрашающие огненные шары вырвались рядом с фундаментом и продолжали появляться, пока место не стало недоступным для рабочих, неоднократно обожженных; видя, что неукротимая стихия упорно сопротивляется, он отказался от своих попыток»). Микелис, Ларднер (который, однако, сомневается в правдивости этой истории), Гиббон, Гизо, Милмен (примечание к Гиббону), Гизелер и другие стараются объяснить это явление естественными причинами, битумным составом почвы и подземными пустотами и пещерами под Храмовой горой, о которых говорят Иосиф Флавий и Тацит. Когда Ирод при строительстве храма пожелал проникнуть в гробницу Давида и забрать его сокровища, из-под земли также вырвался огонь, поглотивший работников, — сообщает Иосиф Флавий, *Antiqu. Jud.*, xvi, 7, §1. Но, когда Тит разрушал храм в 70 г. по Р. Х., когда Адриан строил там Элию-Капитолину в 135 г., когда Омар воздвигал там турецкую мечеть в 644 г., насколько мы знаем, таких разрушительных явлений не наблюдалось. Поэтому мы склонны полагать, что само Провидение с помощью естественных природных сил мешало восстанавливать национальное святилище иудеев.

[85] См. также: J. H. Newman (который позже стал склоняться к римскому католическому взгляду), «Essay on the Miracles recorded in ecclesiastical history», предисловие к оксфордскому трактарианскому переводу Fleury, *Eccles. Hist. from 381 — 400* (Oxford, 1842), I, p. clxxv-clxxxv.

мира, смирить своих врагов на Востоке и стать вторым Александром Македонским, покорив Персию. Он с гордостью отверг все мирные предложения противника и, перезимовав в Антиохии и торжественно посоветовавшись с оракулом, пересек Тигр во главе армии в шестьдесят пять тысяч человек, взял несколько крепостей в Месопотамии и лично подвергался всем трудностям и опасностям войны. Когда мог, он поклонялся языческим богам, но армия его оказалась в самом критическом положении, и однажды ночью, во время незначительного столкновения, вражеская стрела нанесла ему смертельную рану. Он умер вскоре после этого, 27 июня 363 г., на тридцать втором году жизни. Согласно языческим свидетельствам, он принял смерть с гордым достоинством и спокойствием философа-стоика, говоря о славе души (бессмертие которой, однако, он считал в лучшем случае спорным)[86]; более поздние и вызывающие некоторое сомнение христианские рассказы приписывают ему полное безнадежности восклицание: «Ты победил, Галилеянин!»[87] Прощальное обращение к друзьям, которое вкладывает в уста Юлиана Аммиан, весьма характерно. Оно напоминает нам последние часы Сократа, хотя лишено естественной простоты последних, и в нем присутствует заметная примесь самолюбования и театральной аффектации. Тело Юлиана, по его собственному повелению, было перевезено в Тарс, на родину апостола Павла, которого он ненавидел больше, чем остальных апостолов, и там ему был воздвигнут памятник с простой надписью о том, что он был хорошим правителем и храбрым воином, без упоминаний о его религии.

Так во цвете лет умер правитель, омрачивший свои блестящие полководческие, административные и литературные таланты и свою редкую энергичность фанатичным рвением в защите ложной религии и противостоянии истинной. Он извратил свои лучшие качества, используя их для достижения бесполезной и греховной цели, поэтому вместо бессмертных почестей он заслужил позорную славу неудачливого отступника. Если бы он прожил дольше, он, конечно же, ввергнул бы империю в мрачное состояние гражданской войны. Если бы он вернулся с персидской войны с победой, христианам следовало бы ожидать начала кровавых гонений. Следовательно, не стоит удивляться тому, что память о нем была ненавистна для христиан. В Антиохии праздновали его смерть, устроив танцы в церквях и театрах[88]. Даже знаменитый богослов и оратор Григорий Назианзин сравнивал его с фараоном, Ахавом и Навуходоносором[89]. Современ-

---

[86] Аммиан, 1, xxv, 3. Автор сам участвовал в этой кампании и был телохранителем императора; у него была возможность получить достоверную информацию.

[87] Созомен, vi, 2; Феодорит, iii, 25 (Νενίκηκας Γαλιλαῖε); Филосторгий рассказывает о том же немного иначе, vii, 15. Григорий Назианзин, напротив, везде представляющий Юлиана в самых мрачных красках, ничего не знает об этом восклицании, по поводу которого уместна итальянская поговорка: «*Se non e vero, e ben trovato*» {Если это и неправда, то хорошо придумано}. Вышеупомянутые историки рассказывают и о других моментах, связанных со смертью Юлиана, которые не очень правдоподобны: например, что он швырнул в небеса пригоршню крови из своей раны, что он хулил языческих богов, что ему явился Христос и т. д. Созомен цитирует также необоснованное утверждение Либания о том, что смертельную рану императору нанес не перс, а христианин, и не стесняется прибавить, что вряд ли можно обвинять того, кто совершил «такое благородное деяние для Бога и своей религии» (διὰ θεὸν καὶ θρησκείαν ἣν ἐπῄνεσεν)! Насколько мне известно, это первый случай, когда из рядов христианской церкви слышится оправдание тираноубийства во славу Божию, *ad majorem Dei gloriam*.

[88] Феодорит, *H. E.*, iii, 27.

[89] Христианский поэт Пруденций составляет исключение — в своем знаменитом произведении он дает Юлиану справедливую оценку, разумно соотнося его достоинства и недостатки (*Apotheos.*, 450 sqq.), и Гиббон цитирует этот отрывок: «...*Ductor fortissimus armis*;

ная, менее пристрастная историография воздала должное его благородным качествам и попыталась оправдать или, по меньшей мере, объяснить его совершенно ложную позицию по отношению к христианству неправильным образованием, деспотизмом его предшественника и несовершенствами церкви того времени.

С Юлианом пало и его искусственное, гальванизированное язычество «как бесплотное видение, и ни обломка от него не осталось» — остался лишь великий урок: невозможно плыть против течения истории или остановить прогресс христианства. Языческие философы и прорицатели, пользовавшиеся благосклонностью Юлиана, снова были забыты. Их мечта развеялась и не принесла им утешения в их суеверии. Либаний обвиняет в случившемся своих собственных богов, которые дали Констанцию возможность править двадцать лет, а Юлиану — от силы двадцать месяцев. Христианам же всей этой ситуацией был преподнесен урок, о котором говорил уже в начале правления Юлиана Григорий Назианзин, — что церкви надо больше бояться не внешних врагов, а внутренних.

## §5. *От Иовиана до Феодосия.* 363 — 392 г. по Р. Х.

I. *Языческие* источники, помимо Аммиана Марцеллина (который, к сожалению, завершает повествование смертью Валента), Зосимы и Евнапия (которые очень пристрастны), таковы: LIBANIUS: Ὑπὲρ τῶν ἱερῶν, или *Oratio pro templis* (первое полное издание L. de Sinner в *Novus Patrum Graec. saec. iv, delectus*, Par., 1842). SYMMACHUS: *Epist.*, x, 61 (ed. Pareus, Frcf., 1642). С *христианской* стороны: АМВРОСИЙ: *Epist.* xvii, xviii, *ad Valentinian. II.* ПРУДЕНЦИЙ: *Adv. Symmachum.* АВГУСТИН: *De civitate Dei*, l. v, c. 24-26 (об императорах от Иовиниана до Феодосия, особенно о последнем, которого он весьма прославляет). СОКРАТ: l. iii, c. 22 sqq. СОЗОМЕН: l. vi, c. 3 sqq. ФЕОДОРИТ: l. iv, c. 1 sqq. COD. THEODOS.: l. ix-xvi,

II. DE LA BLETERIE: *Histoire de l'empereur Jovien.* Amsterd., 1740, 2 vols. GIBBON: chap. xxv-xxviii. SCHRÖCKH: vii, p. 213 sqq. STUFFKEN: *De Theodosii M. in rem christianam meritis.* Lugd. Batav., 1828. TILLEMONT: *Hist. des empereurs*, tom. v. A. DE BROGLIE, *l. c.* VICTOR SCHULTZE: *Gesch. d. Untergangs des gr. röm. Heidenthums*, i, 209-400.

С этого момента язычество приближалось, медленно, но верно, к неизбежному уничтожению, пока не нашло свой бесславный конец среди волнений великого переселения на руинах империи кесарей, провозгласив победу христианства своей смертью. Императоры, епископы и монахи были, конечно же, несправедливы в тех многократных случаях, когда они разрушали языческие храмы и конфисковывали собственность, но эту несправедливость не сравнить с кровавыми гонениями на христианство в течение трехсот лет. Язычество древней Греции и Рима умерло, потому что пришло в упадок внутренне, и никакие человеческие силы не могли этого предотвратить.

После Юлиана ряд императоров-христиан уже не прерывался. В день смерти Юлиана, когда из семьи Константина никого больше не осталось, армия избрала императором генерала ИОВИАНА, христианина (363 — 364). Он заключил с персами невыгодный, но необходимый мир, вернул на лабарум крест, возвратил церкви ее привилегии, а кроме того, провозгласил всеобщую терпимость в духе Константина. В тех обстоятельствах это была явно наиболее мудрая политика. Он также, подобно Константину, воздерживался от вмешательства во внутренние дела церкви, хотя сам придерживался никейской веры и очень тепло относился к Афанасию. Он умер на тридцать третьем году жизни после краткого восьмимесячного правления. Августин говорит, что Бог забрал его еще раньше, чем Юли-

---

*/ Conditor et legum celeberrimus; ore manuque / Consultor patriae; sed non consultor habendae / Religionis; amans tercentûm millia Divûm. / Perfidus ille Deo, sed non et perfidus orbi».*

ана, чтобы ни один из императоров не становился христианином ради удачи Константина, но только ради вечной жизни.

Его преемник ВАЛЕНТИНИАН I (ум. в 375), в целом склонявшийся к деспотическим мерам, также высказался за политику религиозной свободы[90]. Он был сторонником никейской ортодоксии, однако воздерживался от участия в доктринальных спорах. Его брат и соправитель ВАЛЕНТ, правивший на Востоке до 378 г., был склонен к арианству и преследовал католиков. Вместе с тем они оба запрещали кровавые жертвоприношения[91] и прорицания. Максимин, представитель Валентиниана в Риме, с крайней жестокостью обращался с теми, кто оказывался виновен в магических практиках, особенно среди римской аристократии. Прорицателей сжигали живьем, их менее известных помощников забивали до смерти кнутами со свинцовыми наконечниками. Практически во всех дошедших до нас свидетельствах магические искусства были увязаны с языческими религиозными обычаями.

В период этого правления язычество впервые официально было определено как *paganismus*, то есть религия простолюдинов {русск. «поганцев»}; в городах оно почти полностью вымерло и только в удаленных деревнях влачило еще жалкое, незаметное существование[92]. Какой разительный контраст в сравнении со II веком, когда Цельс презрительно называл христианство религией работников и рабов! Конечно, в обоих случаях были и исключения. Особенно в Риме многие наиболее древние и уважаемые семьи в течение долгого времени продолжали придерживаться языческих обычаев, и, по-видимому, вплоть до конца IV века в этом городе сохранялось сто пятьдесят два храма и сто восемьдесят три менее значительных часовни и жертвенника в честь божеств-покровителей[93]. Но защитники старой религии — такие как Фемистий, Либаний и Симмах — ограничивались просьбой о терпимости. Теперь, оказавшись в положении притесняемых, они стали, как раньше — христиане и как позже — гонимые секты католической и протестантской государственных церквей, сторонниками религиозной свободы.

Та же самая политика терпимости продолжалась при ГРАЦИАНЕ, сыне и наследнике Валентиниана (375 — 383). Но через какое-то время, под влиянием Амвросия, епископа Миланского, император сделал шаг вперед. Он отказался от титула и чина *Pontifex Maximus*, конфисковал собственность храмов, упразднил большую часть привилегий жрецов и дев-весталок и отменил по крайней мере часть дотаций из государственной казны на их содержание[94]. Вследствие этого

---

[90] *Cod. Theodos.*, l. ix, tit. 16, I. 9 (за 371 год): «*Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus* ***unicuique, quod animo imbibisset, colendi libera facultas*** *tributa est*». Это подтверждает Аммиан Марцеллин, l. xxx, c. 9.

[91] Либаний, *l. c.* (ed. Reiske, ii. 163): τὸ θύειν ἱερεῖα — ἐκωλύθη παρὰ τοῖν ἀδελφοιν, ἀλλ᾽ οὐ τὸ λιβανωτόν. Однако такого закона до нас не дошло.

[92] Слово *pagani* (от *pagus*; собственно, жители деревни, крестьянство), тогда обозначавшее людей грубых, простых, невежественных, ἰδιώτης, ἄφρων, впервые употребляется в религиозном значении в одном из законов Валентиниана, в 368 г. (*Cod. Theodos.* l. xvi, tit 2, I. 18); при Феодосии это значение стало общеупотребительным, вытеснив ранее существовавшие термины: *gentes, gentiles, nationes, Graeci, cultores simulacrorum* и т. д. Английское *heathen*, язычник, и *heathenism*, язычество (от *heath*, поле, пустошь), и немецкое *Heiden* и *Heidenthum* (от *Heide*) имеют схожее значение и, вероятно, являются подражаниями латинскому *paganismus* в его более позднем использовании.

[93] Согласно *Descriptiones Urbis* Публика Виктора и Секста Руфа Феста, которые могли быть написаны не раньше или немногим позже правления Валентиниана. См. Beugnot, *l. c.*, i, 266, и Robertson, *l. c.*, p. 260.

ıага язычество стало, как христианство до Константина или же как нынешние мериканские церкви, зависеть от добровольных пожертвований, однако, в отлиие от христианства, оно не было склонно к самопожертвованию и не имело сил ля собственного спасения. Когда прекратилась государственная поддержка, бы-а перерезана последняя нить, на которой держалось язычество, хотя еще в течеие какого-то времени оно продолжало существовать по инерции. Грациан так-:е, несмотря на протест сторонников язычества, убрал в 382 г. из здания Римкого сената статую и алтарь Виктории, богини победы, на котором некогда :енаторы произносили свои клятвы, жгли благовония и приносили жертвы. Одако он пока вынужден был терпеть жертвоприношения на некоторых языческих праздниках. Вдохновленный Амвросием и весьма ревностно относящийся к атолической вере, он отказал еретикам в свободе и запретил публичные собраия евномиан, фотиниан и манихеев.

Его брат ВАЛЕНТИНИАН II (383 — 392) отверг новую петицию римлян о восстаовлении жертвенника Виктории (384). Красноречивый и действительно уважамый префект Симмах, который, как *princeps senatus* и первый *pontifex* Рима, еперь был глашатаем языческой партии, обратился к императору с достойной и зящной речью, но в тоне апологетической неуверенности. Он просил различать вою частную религию и *religio urbis*, уважать авторитет древности и права поченного города, достигшего власти над всем миром при поклонении богам. Одна-о Амвросий Миланский ответил императору в твердом тоне епископского достонства и несомненности своего успеха, что в случае удовлетворения этой просьбы мператор санкционирует язычество и откажется от своих христианских убеженний. Амвросий отрицал, что Рим обязан своим величием идолопоклонству — едь идолопоклонниками были и его поверженные враги. Он указал на разницу ıежду силой христианства (которое постепенно распространялось, несмотря на онения, и породило целые массы священных дев и аскетов) и слабостью язычетва (которое, со всеми своими привилегиями, с трудом сохраняло своих семь есталок, не делало добрых дел и не проявляло милосердия к угнетенным). Та же амая просьба вновь была обращена в 389 г. к Феодосию, но на нее, под влиянием Амвросия, снова ответили отказом. Последнее национальное святилище Рима ıало. Частичная победа, которой добилась языческая партия в правление узурıатора Евгения (392 — 394), продолжалась не более двух лет; после же пораженıия при Феодосии шестьсот самых выдающихся семейств патрициев — Аннии, Іробы, Аникии, Олибии, Павлины, Бассы, Гракхи и другие — по утверждению Іруденция, сразу перешли в христианскую веру.

## §6. *Феодосий Великий и его преемники.* 392 — 550 г. по Р. Х.

J. R. STUFFKEN: *Diss. de Theod. M. in rem. christ. meritis.* Leyden, 1828. M. FLÉCHIER: *Histoire de Theodose le Grand.* Par., 1860.

Обычно считается, что окончательно язычество было подавлено в правление ımператора ФЕОДОСИЯ I, хотя это и не совсем справедливо. По этой причине, а ‘акже благодаря победам над готами, мудрым законам и другим услугам, ока-анным империи, императора прозвали Великим, а благодаря своей личной доб)одетели он заслуживает того, чтобы его считали одним из лучших императоров ²има[95]. Феодосий был родом из Испании, сын весьма достойного генерала с тем

[94] *Cod. Theos.*, xii, 1, 75; xvi, 10, 20. Симмах, *Ep.* x, 61. Амвросий, *Ep.* xvii.

же именем, и Грациан призвал его быть своим соправителем на Востоке в опасные времена, когда империи угрожали варвары (379). После смерти Валентиниана он возглавил империю (392 — 395). Он старался сохранить единство государства и первенство истинной религии. Он был решительным сторонником никейской ортодоксии, способствовал ее победе на Втором вселенском соборе (381), даровал ей привилегии государственной религии и выпустил ряд строгих законов против всяческих еретиков и раскольников. Если говорить об отношении к язычеству, то в течение какого-то времени он запрещал только жертвоприношения в целях магии и прорицания (385), но со временем распространил этот запрет на всю систему жертвоприношений. В 391 г. он запретил под страхом большого штрафа посещать языческие храмы в религиозных целях, а на следующий год — даже частные возлияния и другие языческие обряды. С тех пор идолопоклонство стало преступлением против государства (хотя объявлялось об этом уже ранее, еще при Констанции, но тогда этот шаг был сделан несколько преждевременно), и виновные в нем сурово наказывались[96].

Однако Феодосий вовсе не настаивал на исполнении данных законов в тех местах, где язычество по-прежнему оставалось сильным; он не запрещал язычникам занимать общественные должности и позволял им по меньшей мере свободу мысли и слова. Его соотечественник, христианский поэт Пруденций, с одобрением говорит, что, распределяя светские должности, Феодосий обращал внимание не на религию, а на заслуги и таланты и возвысил язычника Симмаха до поста консула[97]. Император также назначил оратора-язычника Фемистия префектом Константинополя и даже доверил ему обучение своего сына Аркадия. Он дружески относился к Либанию, который обратился к нему со знаменитой просьбой о храмах в 384 или 390 г., хотя неизвестно, действительно ли он произносил ее в присутствии императора. Короче говоря, этот император был так благосклонен к язычникам, что после смерти сенат, по древним обычаям, причислил его к богам[98].

Феодосий не приказывал разрушать храмы. Он только продолжал практику Грациана, конфискуя храмовую собственность и совершенно лишив идолопоклонство государственной поддержки. Но во многих местах, особенно на Востоке, фанатизм монахов и христианского населения выходил за всякие рамки и они в ярости производили разрушения, на что горько жалуется Либаний. Он называет этих монахов, боровшихся с идольскими изображениями, «людьми в черных одеждах, прожорливыми, как слоны, и постоянно испытывающими жажду, но скрывающими свое сладострастие под притворной бледностью». Здесь основное влияние оказывала вера христиан в то, что языческие боги — это живые сущест-

---

[95] Гиббон очень благосклонно отзывается о его характере и справедливо обвиняет язычника Зосиму в сильном предубеждении против Феодосия. Шлоссер и Милмен также хвалят его.

[96] *Cod. Theos.*, xvi, 10, 12.

[97] Пруденций, *Symmachum* (написано в 403 г.), l. i, v. 617 sqq.:

*Denique pro meritis terrestribus aequa rependens*
*Munera sacricolis summos impertit honores*
*Dux bonus, et certare sinit cum laude suorum,*
*Nec pago implicitos* [т. е. *paganos*, язычники] *per debita culmina mundi*
*Ire viros prohibet: quoniam coelestia nunquam*
*Terrenis solitum per iter gradientibus obstant.*
*Ipse magistratum tibi consulis, ipse tribunal*
*Contulit.*

[98] Клавдиан, который в тот период пробудил языческую поэзию от долгого сна и черпал свое вдохновение в прославлениях Феодосия и его семьи, представляет его смерть как вознесение к богам. *De tertio consulatu Honorii*, v. 162 sqq.

ва, бесы[99], и что они живут в храмах. Эта вера была сильнее, чем все художественные и археологические соображения. В Александрии, столице неоплатонического мистицизма, по инициативе жестокого и бездуховного епископа Феофила[100] начался кровавый конфликт между язычниками и христианами, вследствие которого колоссальная статуя и величественный храм Сераписа, уступающий первое место среди величайших памятников языческой архитектуры только храму Юпитера Капитолийского в Риме[101], были разрушены, и распространенное убеждение в том, что после их разрушения небо упадет на землю, не подтвердилось (391). Сила суеверия еще раз была сокрушена этим решительным ударом, и вскоре такая же судьба постигла остальные египетские храмы, хотя выразительные руины сооружений фараонов, Птолемеев и римских императоров в долине Нила по-прежнему стоят, бросая сумеречный свет на загадочный мрак древности. Маркелл, епископ Апамеи в Сирии, в сопровождении вооруженного отряда солдат и гладиаторов с не меньшим рвением ополчился против памятников и основных центров языческого поклонения в своей епархии, но был сожжен живьем разъяренными язычниками, и его убийство осталось безнаказанным. В Галлии святой Мартин Турский между 375 и 400 г. уничтожил множество храмов и изображений, а на их месте воздвиг церкви и монастыри.

Но в церкви звучали и протесты против такого набожного вандализма. В Антиохии, еще в начале этого правления, Златоуст писал в своем прекрасном трактате о мученике Вавиле: «Христиане не должны уничтожать заблуждение силой и яростью, они должны вести людей к спасению, убеждая, наставляя и любя». В том же духе высказывается и Августин, хотя и не совсем последовательно: «Давайте сначала сокрушим идолов в сердцах язычников, и только когда они станут христианами, они сами призовут нас совершить это благое дело [уничтожение идолов] или предвосхитят нас в этом. Теперь же мы должны молиться о них, а не ожесточать их». Но Августин хвалит строгие законы императоров против идолопоклонства.

На Западе уничтожение проводилось несистематически, и множество храмовых руин в Греции и Италии по сей день доказывают, что даже тогда разум и вкус иногда одерживали верх над грубыми прихотями фанатизма и что утверждение «ломать легче, чем строить» имеет свои исключения.

После смерти Феодосия империя снова распалась на две части, которые никогда уже не воссоединились. Слабые сыновья и наследники этого правителя АРКАДИЙ на Востоке (395 — 408) и ГОНОРИЙ на Западе (395 — 423), а также ФЕОДОСИЙ II, или Младший (сын Аркадия, 408 — 450), и ВАЛЕНТИНИАН III (423 — 455) выпускали новые законы против язычников или добавляли что-то к законам предыдущих императоров. В 408 г. Гонорий даже выпустил эдикт, запрещающий язычникам занимать гражданские и военные должности[102]; а в 423 г. вышел

---

[99] Амвросий, *Resp. ad Symmachum*: «*Dii enim gentium daemonia, ut Scriptura docet*». См. Пс. 95:5. Септуагинта: Πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. На основании этого принципа святой Мартин Турский особенно ревностно ополчался на храмы идолов в Галлии. Он утверждал, что сам дьявол часто принимал зримый облик Юпитера и Меркурия, Минервы или Венеры, чтобы защитить свои приходящие в упадок святилища. См. Сульпиций Север, *Vita B. Martini*, с. 4, 6.

[100] Гиббон (к сожалению, не без причины) дает ему карикатурное описание: «Лысый злодей, чьи руки поочередно осквернялись то золотом, то кровью».

[101] См. подробное описание Серапиона у Гиббона и особенно у Милмена (Milman: *Hist. of Christianity*, &c., book iii, c. 8; p. 377 sqq. N. York ed.).

[102] *Cod. Theodos.*, xvi, 5, 42: «*Eos qui Catholicae sectae sunt inimici, intra palatium militare*

еще один эдикт, вообще ставивший под сомнение существование язычников[103]. Однако бесспорно, что в том критическом состоянии, в котором находилась империя, — среди смятений великого переселения, особенно на Западе, — подобные законы просто не могли выполняться в совершенстве. Кроме того, само их частое повторение доказывает, что у язычества еще были свои сторонники. Об этом факте свидетельствуют и разные языческие авторы. Зосима писал свою «Новую историю» до 410 г., в период правления и при дворе Феодосия Младшего (он занимал высокий пост *comes* и *advocatus fisci*, как он сам заявляет), и история эта полна неприязни и предубеждения против императоров-христиан. Во многих местах разъяренные язычники предавали смерти христиан, которые разрушали идолов.

Вместе с тем, в это время уже не были исключением и жестокие действия самих христиан. Одним из последних примеров такого поведения была ужасная трагедия Ипатии. Эта женщина, преподаватель неоплатонической философии из Александрии, славилась своей красотой, умом, ученостью и добродетелью и была уважаема как язычниками, так и христианами. Местные христиане и фанатичные монахи, возможно, находившиеся под влиянием склонного к насилию епископа Кирилла, остановили ее на улице, выбросили из повозки, притащили в собор, сорвали с нее всю одежду и варварски убили щитами перед алтарем, а потом разорвали тело на части и сожгли в 415 г. по Р. Х.[104] Сократ, повествующий о разыгравшейся трагедии, добавляет: «Это событие навлекло серьезную критику как на Кирилла, так и на Александрийскую церковь».

## §7. *Падение язычества*

Окончательное уничтожение язычества в Восточной империи можно отнести к середине V века. В 435 г. Феодосий II велел разрушить храмы или превратить их в церкви. В начале правления Юстиниана I (527 — 567) на гражданских должностях и при дворе оставались еще язычники. Но этот деспотичный император запретил язычество как форму поклонения в империи под страхом смерти, а в 529 г. упразднил его последний интеллектуальный рассадник — философскую школу в Афинах, просуществовавшую девять веков. К тому времени в школе преподавало всего семь философов[105], тени древних семи мудрецов Гре-

---

*prohibemus. Nullus nobis sit aliqua ratione conjunctus, qui a nobis fide et religione discordat»*. Согласно вызывающему некоторые сомнения, но обычно принимаемому как правдивое свидетельству Зосимы (l. v., с. 46), этот эдикт был отозван в связи с возможностью отставки генерала-язычника Генерида, без которого Гонорий не мог обойтись. Но Феодосий издавал похожие законы на Востоке с 410 по 439 г. См. Гиббона, Милмена, Шрека и Неандера. Последний по ошибке относит эдикт Гонория к 416, а не к 408 г.

[103] *Cod. Theodos.*, xvi, 10, 22: «Paganos, qui supersunt, *quamquam jam nullos esse credamus*, promulgatarum legum jamdudum praescripta compescant». Однако между 321 и 426 г. вышло не менее восьми законов против отступников, вернувшихся к язычеству; следовательно, многие христиане, бывшие такими лишь на словах, меняли свою веру в зависимости от обстоятельств.

[104] Сократ, vii, 15 (он считает виновным Кирилла); послания Синезия, ученика Ипатии; Филосторгий, viii, 9. См. также Schröckh, vii, 45 sqq., и Wernsdorf: *De Hypatia, philosopha Alex. diss. iv.* Viteb., 1748. «Ипатия» Чарльза Кингсли — это исторический назидательный роман, полемика против Пьюзи, который слишком завышенно оценивает христианство периода отцов церкви.

[105] Дамасций Сирийский, Симплиций Киликийский (самый известный из них), Евлалий Фригийский, Присциан Лидийский, Исидор из Газы, Ермий и Диоген. Они отважно предпочли изгнание отказу от своих убеждений. Их принял персидский царь Хосров, но

ции — поразительная игра истории, равно как и имя последнего императора Западной Римской империи Ромула Августа или, как его еще с презрением называли, Августула, сочетающее в себе имена основателя города и основателя империи.

На Западе язычество держалось до середины VI века и даже позже отчасти как личное религиозное убеждение многих образованных и аристократических семейств Рима, отчасти даже в форме полноценного поклонения — в отдаленных провинциях и в горах Сицилии, Сардинии и Корсики[106], а отчасти в языческих обычаях и народных привычках, таких как гладиаторские бои, еще существовавшие в Риме в 404 г., и помпезные луперкалии — нечто вроде языческого карнавала, праздник Луперка, бога стад, который со всеми его непотребствами еще отмечали в феврале 495 г. Но в целом можно сказать, что греко-римское язычество как система поклонения было погребено под руинами Западной империи, павшей под натиском бури великого переселения. Примечательно, что северные варвары уничтожали язычество с не меньшим рвением, чем империю, и охотно содействовали победе христианской религии. Готский король Аларих, вступив в Рим, твердо приказал своим подданным не трогать церкви апостолов Петра и Павла, признав их святилищами, и проявил гуманность, которую Августин справедливо объясняет влиянием христианства (даже в его искаженной арианской форме) на этот варварский народ. Как он говорит, имя Христа, которое хулят язычники, привело не к разрушению, а к спасению города[107]. Одоакр, положивший конец Западной Римской империи в 476 г., совершил поход в Италию по призыву святого Северина и, хотя сам был арианином, с большим уважением отнесся к ортодоксальным епископам. То же самое можно сказать и о его победителе и преемнике вестготе Теодорихе, которого император Восточного Рима Анастасий признал царем Италии (500 г. по Р. Х.) и который также был арианином. Таким образом, в отношениях между варварами и римлянами, равно как когда-то давно между римлянами и греками, а в какой-то степени и иудеями, получилось, что побежденные стали диктовать законы победителям. Христианство одержало победу в обоих случаях.

Таким был конец греко-римского язычества со всей его властью, мудростью и красотой. Оно пало жертвой медленного, но неуклонного процесса неизбежного распада. Его падение — это возвышенная трагедия, которая, при всей нашей неприязни к идолопоклонству, не может не вызвать некоторой печали. Когда христианство только появилось, язычество заключало в себе всю мудрость, литературу, искусство и политическую силу цивилизованного мира, и все это оно направило на борьбу с безоружной религией распятого Назарянина. А после четырех-пяти веков борьбы оно лежало в пыли, сокрушенное, без надежды на восстановление. Несмотря на внешнюю поддержку государства, оно утратило всю свою власть и никогда не было достаточно отважным, чтобы решиться на мученичество; христианская же церковь породила множество исповедников и мучеников, и иудаизм жив до сих пор, несмотря на все гонения. Надежда на то, что христианство падет около 398 г., просуществовав триста шестьдесят пять

---

потом они вернулись в Римскую империю, когда им пообещали терпимо к ним относиться. См. Schröckh, xvi, p. 74 sqq.

[106] Об этих пережитках язычества на Западе см. цитаты в Gieseler, i, §79, not. 22, 23 (i, 2, p. 38-40. Англ. изд. N. York, i, p. 219 sq.).

[107] Августин, *De Civit. Dei*, l. i, c. 1-6.

лет[108], обратилась против самого язычества. Последним проблеском жизни древней религии была его жалкая мольба о терпимости и плач над руинами империи. Его лучшие представители нашли убежище в церкви и обратились или хотя бы приняли христианские имена. Теперь боги были низвергнуты, пророчества и предсказания прекратились, Сивиллины книги были сожжены, языческие храмы разрушены или превращены в церкви и до сих пор стоят как памятники победе христианства[109].

Но хотя древние Греция и Рим навеки пали, дух греко-римского язычества еще жив. Он продолжает жить в природном сердце человека, которое в наше время так же сильно нуждается в рождении свыше от Божьего Духа. Он живет во многих идолопоклоннических и суеверных обычаях Греческой и Римской церквей, против которых чистый дух христианства инстинктивно протестовал с самого начала и будет протестовать, пока все остатки грубого и утонченного идолопоклонства не будут побеждены как внешне, так и внутренне, искорененные крещением и освящением не только водой, но также духом и огнем Евангелия.

Наконец, лучшее из духа древней Греции и Рима по-прежнему живет в бессмертных произведениях их поэтов, философов, историков и ораторов — теперь оно уже не враг, но друг и слуга Христа. То, что воистину велико, благородно и прекрасно, не может погибнуть. Классическая литература приготовила путь для Евангелия в области естественной культуры, поэтому позже она превратилась в орудие защиты последнего. Она, как и Ветхий Завет, стала полноправным наследием христианской церкви, которая спасла эти драгоценные произведения гения от разрушений переселения народов и темноты Средневековья и использовала их как материал для создания храма современной цивилизации. Исполнились слова великого апостола язычников: «Всё ваше». Древние классики, избавленные от бесовской власти идолопоклонства, пришли на служение единственному истинному и живому Богу, некогда «неведомому» им, но теперь явленному всем, так что в результате смогла исполниться их подлинная миссия — наставников, готовивших новое поколение к принятию христианской учености и культуры. Такой была самая благородная, самая достойная, самая полная победа христианства, превратившего врага в друга и союзника.

---

[108] Августин упоминает эту историю в *De Civit. Dei*, xviii. 53. Гизелер (vol. i, §79, not. 17) полагает, что так язычники извратили христианское (еретическое) ожидание второго пришествия Христа и конца света; по тексту *Philastr. haer.* 106, «alia est haeresis de anno annunciato ambigens, quod ait propheta Esaias: *Annuntiare annum Dei acceptabilem et diem retributionis.* Putant ergo quidam, quod ex quo venit Dominus usque ad consummationem saeculi non plus nec minus fieri annorum numerum, nisi CCCLXV usque ad Christi Domini iterum de coelo divinam praesentiam».

[109] См. Августин, *Epist.* 232, где он красноречиво обращается к язычникам: «*Videtis simulacrorum templa partim sine reparatione collapsa, partim diruta, partim clausa, partim in usus alienos commutata; ipsaque simulacra vel confringi, vel incendi, vel includi, vel destrui; atque ipsas huius saeculi potestates quae aliquando pro simulacris populum Christianum persequebantur, victas et domitas, non a repugnantibus sed a morientibus Christianis, et contra eadem simulacra, pro quibus Christianos occidebant, impetus suos legesque vertisse et imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulcrum piscatoris Petri submisso diademate supplicare*».

ГЛАВА II

# ЛИТЕРАТУРНАЯ ПОБЕДА ХРИСТИАНСТВА НАД ГРЕЧЕСКИМ И РИМСКИМ ЯЗЫЧЕСТВОМ

## §8. *Языческая полемика. Новые возражения*

I. См. источники в §4 и 5, особенно произведения Юлиана Отступника κατὰ Χριστιανῶν и Либания ὑπὲρ τῶν ἱερῶν. Также см.: Псевдо-Лукиан: *Philopatris* (эпохи Юлиана или позже, включено в труды Лукиана). Прокл (412 — 487): xviii ἐπιχειρήματα κατὰ Χριστιανῶν (сохранилось в труде Joh. Philoponus: *De aeternitate mundi*, ed. Venet., 1535). Также исторические труды Евнапия и Зосимы.

II. Marqu. D'Argens: *Defense du paganisme par l'emper. Julien en Grec et en Franc.* (собрано из фрагментов, приведенных у Кирилла), *avec des dissertat.* Berl., 1764, второе издание, расширенное, 1767. После выхода этого необычного труда вышло еще два, против него: G. Fr. Meier, Halle, 1764, и W. Crichton, Halle, 1765, в которых аргументы Юлиана были снова опровергнуты. Nath. Lardner в своем ученом сборнике древних языческих свидетельств в пользу достоверности евангельской истории много говорит о Юлиане. См. сборник его произведений: ed. Dr. Kippis, Lond., 1838, vol. vii, p. 581-652. Schrockh: vi, 354-385. Neander: iii, 77 sqq. (английский перевод Torrey, ii, 84-93).

Внутренний конфликт между язычеством и христианством позволяет нам наблюдать тот же распад с одной стороны и осознанную силу с другой. В этом никейская эпоха пожала плоды, посеянные более ранними апологетами, которые умело и бесстрашно защищали истинную религию и опровергали заблуждения идолопоклонников среди гонений[110]. Литературная оппозиция христианству по сути истощила свои доводы и по причине перемены обстоятельств превратилась в апологию язычества; христианская же апология теперь стала триумфальной полемикой. Последним врагом была неоплатоническая философия, особенно преподаваемая в школах Александрии и Афин вплоть до V века. Однако, как мы уже замечали[111], эта философия уже больше не была продуктом чистого, непосредственного язычества, а стала искусственным синкретизмом из элементов языческих и христианских, восточных и эллинистических, теоретических и теургических, что свидетельствовало лишь о возрастающей слабости старой религии и непреодолимой силе новой.

Наряду со старыми, давно опровергнутыми возражениями после эпохи Константина появились и разнообразные новые, иногда совершенно противоположные прежним, касающиеся не столько христианства Библии, сколько, в большей или меньшей степени, государственной церковной системы никейского и посленикейского периода и свидетельствующие о внедрении в церковь языческого

[110] См. т. I, §60-66.

[111] См. §4 и т. I, §64.

элемента. Раньше простота и чистота нравов была великим украшением христиан, благодаря которому они выделялись среди преобладавшей безнравственности. А теперь, когда все поголовно устремились в церковь, можно было четко заметить, что туда проникли и все мирские пороки. Конечно, подлинно добродетельные христиане выступали против этих пороков так же решительно, как всегда. Но язычники либо не могли, либо не хотели замечать внутреннюю сущность вещей и отделять зерна от плевелов. Опять же, христиане первых трех веков отстаивали свою веру, рискуя жизнью, не отрекались от нее перед лицом страданий и смерти и требовали только терпимости к себе; теперь же языческое меньшинство упрекало их в лицемерии, эгоизме, амбициях, нетерпимости, преследованиях язычников, иудеев и еретиков. Теперь их уже не считали врагами императора и империи, а обвиняли в раболепной покорности христианским правителям. Раньше они славились ненавистью ко всякого вида идолопоклонству и к помпезности в богослужении, — теперь же все большее количество людей в церкви поклонялись мученикам и реликвиям, и они даже превзошли в этом занятии древних язычников, поклонявшихся своим героям.

Наконец, даже победа христианства ставилась ему в упрек. Более поздние языческие историки объясняли ею не только частые общественные бедствия, в которых христиан обвиняли уже при Марке Аврелии и во времена Тертуллиана, но и упадок и падение некогда могущественной Римской империи. Это возражение, очень популярное в то время, опровергается тем простым фактом, что Восточная империя, где христианство победило раньше и победа его была более полной, почти на десять веков пережила Западную. Распад Западной Римской империи объяснялся скорее ее громадной протяженностью, вторжениями варваров и упадком морали, который ускорился вследствие внедрения всяческих пороков покоренных народов и начался уже при Августе, еще в славный период истории республики; республика просуществовала бы дольше, если бы основы общественной и частной добродетели не были подорваны[112]. С высшей точки зрения падение Рима было Божьим судом над старым, языческим по сути миром, подобно тому как разрушение Иерусалима было судом над иудейским народом за

---

[112] Гиббон также объясняет падение Западной Римской империи не победой христианства (в чем его несправедливо обвиняет доктор Куртц, см. Kurtz, *Handbuch der allg. Kirchengesch.*, i, 2, p. 15, 3[d] ed.), но исключительно тяжестью ее собственного веса. См. его *General Observations on the Fall of the R. Empire in the West*, в конце гл. xxxviii, где он говорит: «Падение Рима было естественным и неизбежным следствием несоразмерного величия. Процветание несло в себе начало упадка; разрушения умножались, когда умножались завоевания; как только время или случайность привели к уничтожению искусственных подпорок, чудесное строение пало под тяжестью собственного веса. История гибели империи проста и очевидна; вместо того чтобы спрашивать, *почему* Римская империя разрушилась, нам, скорее, следует удивляться тому, что она просуществовала так долго». Гиббон действительно упоминает и христианство или, скорее, монашество, которое, по его мнению, своей пассивной добродетелью подавило патриотический и воинственный дух и этим внесло свой вклад в катастрофу, — но добавляет: «Если обращение Константина и *ускорило* [он не говорит: *вызвало*] упадок Римской империи, то его победоносная религия сделала ее кончину менее жестокой и смягчила свирепые нравы завоевателей». Это мнение весьма отличается от взглядов Евнапия и Зосимы, в один ряд с которыми ставит Гиббона Куртц. Гиббон в целом гораздо ближе к Аммиану Марцеллину, которого он справедливо считает историком, превосходившим своих коллег. Лорд Байрон прекрасно описал закон упадка, которому подчинился Рим, в следующих словах из «Чайльд-Гарольда» {перевод В. Левика.}:

*Так вот каков истории урок:*
*Меняется не сущность, только дата.*
*За Вольностью и Славой — дайте срок! —*
*Черед богатства, роскоши, разврата*
*И варварства...*

его неверие. Но в то же время это был и неизбежный переход к новому творению, которое христианство скоро стало возводить на руинах языческого мира, обращая варваров-завоевателей и созидая более превосходную, христианскую цивилизацию. Это деяние стало лучшим опровержением последнего обвинения, которое языческие оппоненты выдвинули против религии креста.

## §9. *Нападки Юлиана на христианство*

Список литературы см. в §4.

Последним, кто непосредственно и систематически нападал на христианскую религию, был император ЮЛИАН. Желая объяснить всему миру причину своего отступничества, зимними вечерами 363 г. в Антиохии он писал труд против христиан, дошедший до нас, по крайней мере, фрагментарно, в опровержении его Кириллом Александрийским, которое написано около 432 г. В трех книгах, а может, и в семи (Кирилл упоминает только три[113]), нет и следа бесстрастной философской или исторической оценки такого внушительного явления, каким было христианство. Юлиан не имел представления об основополагающих идеях греха и искупления или важнейших добродетелях кротости и любви. Он полностью придерживался представлений натурализма, в котором природный свет Гелиоса затмевает мягкое сияние Царя истины, а восхищение мирским величием не оставляет места для признания духовной славы самоотречения. Юлиан повторил аргументы Цельса и Порфирия в видоизмененной форме, расширил их (благодаря своему более глубокому, чем у них, знанию Писания, букве которого его обучили, когда он получил свое клерикальное образование) и вложил в них озлобленность и ненависть отступника, плохо сочетавшиеся с его знаменитой веротерпимостью и совершенно не позволявшие ему видеть положительные стороны своих оппонентов. Он называет «религию Галилеянина» нечестивой человеческой выдумкой, сплавом худших элементов иудаизма и язычества, не включающим в себя никаких благих черт ни одного, ни другого — то есть ни полноценной, хотя и несколько суровой, дисциплины первого, ни благочестивой веры в богов, свойственной второму. Поэтому он сравнивает христиан с пиявками, которые высасывают всю нечистую кровь и оставляют чистую. По его мнению, Иисус, «умерший еврей», не совершил при жизни ничего замечательного, в отличие от языческих героев, но только исцелял хромых и слепых и изгонял бесов из одержимых, которые не играли никакой роли в обществе[114]. Он смог убедить только немногих невежественных крестьян и даже не привлек на Свою сторону

[113] В предисловии к своему опровержению, *Contra Jul.*, i, p. 3: Τρία συγγέγραψε βιβλία κατὰ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων καὶ κατὰ τῆς εὐαγοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας. Но Иероним говорит, в *Epist.* 83 (tom. iv, p. 655): «*Julianus Augustus septem libros, in expeditione Parthica* [или, скорее, *до* того, как он покинул Антиохию и отправился в Персию], *adversus Christianos vomuit*».

[114] Кирилл опускает худшие высказывания Юлиана о Христе, но цитирует следующее (*Contra Jul.*, l. vi, p. 191, ed. Spanh.), весьма характерное: «Об Иисусе, который переубедил (ἀναπείσας) нижайших среди вас и немногих, говорят (ὀνομάζεται) уже триста лет, хотя при жизни он не совершил ничего достойного упоминания (οὐδὲν ἀκοῆς ἄξιον), если не считать великим деянием исцеление хромых и слепых и изгнание бесов из одержимых в деревнях Вифсаида и Вифания» (εἰ μή τις οἴεται τοὺς κολλοὺς καὶ τοὺς τυφλοὺς ἰᾶσασθαι, καὶ δαιμονῶντας ἐφορκίζειν ἐν Βηθσαίδᾳ καὶ ἐν Βηθανίᾳ ταῖς κώμαις τῶν μεγίστων ἔργων εἶναι). Доктор Ларднер делает из этого отрывка наивный вывод, что Юлиан, признавая за Христом чудотворную силу и соглашаясь с общей правдивостью евангельского предания, скорее, свидетельствует в пользу христианства, чем против него.

собственных родственников[115]. Ни Матфей, ни Марк, ни Лука, ни Павел не называли Его Богом. Иоанн первым пошел так далеко и с помощью хитрых уловок добился того, что его взгляд был принят[116]. Позже христиане еще больше извратили это его учение и отказались от иудейской системы жертвоприношений и церемониального закона, который Сам Иисус дал им на все времена и объявил непреложным[117]. Всеобщая религия в условиях существования разнообразных национальных характеров казалась Юлиану неразумной и невозможной идеей. Он постарался найти в Библии противоречия и нелепости. История Моисея о сотворении мира недостаточно полна и несравнима с платоновской. Ева была дана Адаму как помощница, но сбила его с истинного пути. Змей говорит по-человечески, и его проклинают, хотя он оказывает великую услугу человеку, помогая ему обрести знание добра и зла. Моисей описывает Бога как ревнивого, учит монотеизму, но в политеистическом духе, и ангелов называет богами.

Моральные предписания Десяти Заповедей приняты и у язычников, за исключением заповедей против поклонения другим богам и о субботе. Юлиан предпочитает Моисею Ликурга и Солона. Что же касается Самсона и Давида, то доблесть их была не так уж велика, многие греки и египтяне превосходили их, и все их влияние ограничивалось узкими пределами Иудеи. У иудеев никогда не было великого полководца, который сравнился бы с Александром Македонским или Цезарем. Соломона не сравнить с Феогнидом, Сократом и другими греческими мудрецами; более того, говорится, что он поддавался влиянию женщин, а следовательно, его нельзя причислять и к мудрецам. Павел был архипредателем: он называет Бога то Богом иудеев, то Богом язычников, то и тем и другим; нередко он противоречит Ветхому Завету, Христу и самому себе, и вообще приспосабливает свое учение к обстоятельствам. Языческий император считает нелепостью представление о том, что христианское крещение способно очистить от тяжких грехов, — оно ведь не может вылечить бородавки, подагру или другие телесные немощи. Библию он ставит гораздо ниже эллинистической литературы и утверждает, что она превратила людей в рабов, в то время как изучение классиков воспитало великих героев и философов. Первых христиан он считает презренными людьми, а христиан своей эпохи обвиняет в невежестве, нетерпимости и поклонении мертвецам, костям и деревянным крестам.

С саркастической злобой нападая на христианство, Юлиан, сам того не желая, приводит несколько ценных доводов в пользу исторического характера той религии, которую он так ненавидел и атаковал. Ученый и критичный Ларднер, тщательно проанализировав труд Юлиана против христианства, умело и правдиво подытожил свидетельства Юлиана в пользу этой веры:

«Юлиан выступает не только против христиан, но и против иудеев. Он приводит ценные свидетельства об истории и книгах Нового Завета, что вынуждены признать все, кто читал отрывки из его труда. Он признает, что Иисус родился в правление Августа, когда Кириний обложил Иудею налогом; что христианская религия возникла и стала распространяться при императорах Тиберии и Клавдии. Он свидетельствует о подлинности и достоверности четырех евангелий, Мат-

---

[115] Ин. 7:5.

[116] «Ни Павел, — говорит он (Кирилл, l. x, p. 327), ни Матфей, ни Лука, ни Марк не осмеливались назвать Иисуса Богом. Но честный Иоанн (ὁ χρηστός Ἰωάννης), понимая, что множество людей в городах Греции и Италии увлеклось этим безумием, и слыша также, как я предполагаю, что могилы Петра и Павла уважаемы и посещаемы не только частным образом, первым решил выдвинуть это учение».

[117] Мф. 5:17-19.

фея, Марка, Луки и Иоанна, а также Деяний апостолов, он цитирует их, показывая, что эти, не более чем исторические, книги воспринимаются христианами как авторитетные, единственные подлинные воспоминания об Иисусе Христе, Его апостолах и о проповеданном Им учении. Он допускает их древнее происхождение и даже выступает в пользу такой идеи. Он также цитирует или просто ссылается на Деяния апостолов, послания Павла к римлянам, коринфянам и галатам. Он не отрицает, что Христос творил чудеса, допускает, что Он "исцелял слепых, хромых и бесноватых", а также "успокаивал ветра и ходил по морским волнам". Он пытается принизить значение данных книг, но ему это не удается. Вывод неизбежен: подобные труды прекрасно доказывают божественность миссии Иисуса. Он старается также умалить количество первых верующих в Иисуса, однако признает, что было "множество таких людей в Греции и Италии" еще до того, как апостол Иоанн написал свое евангелие. Он пытается принизить и достоинство первых верующих, однако признает, что, помимо "рабов и служанок", еще до конца правления Клавдия к вере в Иисуса были обращены Корнилий, римский сотник из Кесарии, и Сергий Павел, проконсул Кипра. Он часто с негодованием отзывается о Петре и Павле, двух великих апостолах Иисуса, а впоследствии проповедников Его Евангелия. Так что в целом он непреднамеренно свидетельствовал об истинности многих фактов, описанных в книгах Нового Завета. Он хотел низвергнуть христианскую религию, но на самом деле поддержал ее; его доводы против нее совершенно безобидны и неспособны переубедить даже самого слабого из христиан. Он справедливо возражает против некоторых установлений, введенных в христианство в более поздний период, в его собственное время или немного раньше, но не делает ни одного веского возражения против христианской веры в том виде, как она определена в подлинных книгах Нового Завета»[118].

Другие труды против христианства менее важны.

Диалог PHILOPATRIS, или «Патриот», приписывался насмешнику и сатирику Лукиану (ум. ок. 200) и издавался вместе с его произведениями, но он значительно хуже по стилю и, вероятно, относится к правлению Юлиана или даже более позднему периоду[119], так как автор выступает против учения церкви о Троице и об исхождении Духа от Отца, — хотя аргументов не приводит, а только высмеивает его. Это фривольное осмеяние характера христиан и их учений в форме диалога между Критием, убежденным язычником, и Трифоном, эпикурейцем, который представляет христианство. Христиане описываются в нем как равнодушные к правительству, опасные для общества и радующиеся общественным бедствиям. Апостол Павел назван полулысым длинноносым галилеянином, который путешествовал по воздуху на третье небо (2 Кор. 12:1-4).

Последний известный представитель неоплатонизма, ПРОКЛ из Афин (ум. в 487), защищал платоническое учение о вечности мира и, не упоминая о христианстве, критиковал библейское учение о сотворении мира и конце света; он привел восемнадцать доводов против него, которые опроверг в VII веке христианский философ Иоанн Филопон.

Последние языческие историки, ЕВНАПИЙ и ЗОСИМА, жившие в первой половине V века, нападали на христианство косвенно, односторонне представляя ис-

[118] Nathaniel Lardner, *Works*, ed. by Dr. Kippis, 10 vols. Vol. vii, pp. 638, 639. Как и в случае возражений против мистической теории Штрауса и Ренана, отрывок из Ларднера производит впечатление; впрочем, производит впечатление и весь его труд о достоверности евангельской истории.

[119] По мнению Нибура, он был написан при императоре Фоке в 968 или 969 г. Мойл относит его к 302 г., Додуэлл — к 261 г., другие исследователи — к 272 г.

торию Римской империи со времен Константина и обвиняя в ее упадке христианскую религию; АММИАН МАРЦЕЛЛИН (ум. ок. 300), напротив, с вызывающей уважение беспристрастностью описывает и светлые, и темные стороны императоров-христиан и отступника Юлиана[120].

## §10. *Языческая апологетическая литература*

После смерти Юлиана большинство языческих авторов, особенно самые талантливые и уважаемые из них, ограничивались защитой своей религии и стали в силу своего положения сторонниками веротерпимости; конечно же, они требовали терпимого отношения к религиозному синкретизму, который в своей более прохладной форме выродился в философское равнодушие.

Среди этих авторов следует упомянуть ФЕМИСТИЯ, учителя риторики, сенатора и префекта Константинополя, а позже наставника юного императора Аркадия; АВРЕЛИЯ СИММАХА, оратора, сенатора и префекта Рима при Грациане и Валентиниане II, красноречиво просившего о восстановлении жертвенника Виктории; и прежде всего — оратора ЛИБАНИЯ, друга и поклонника Юлиана, преподававшего в Константинополе, Никомедии и Антиохии. Все они творили во второй половине IV века и были представителями одновременно и последнего расцвета, и упадка классического красноречия. Все они в большей или меньшей степени склонялись к неоплатоническому синкретизму. Они утверждали, что Бог наделил всех людей религиозной природой и потребностью, но конкретный способ поклонения Богу — вопрос свободной воли отдельных народов и личностей; следовательно, любое принуждение извне противоречит природе веры и может породить лишь лицемерие. Фемистий заявлял, что многообразие форм религии благоприятно для нее самой — подобно тому как многие протестанты оправдывают существование деноминаций. «Соперничество разных религий, — говорит он в речи, обращенной к Юлиану, — стимулирует ревностное поклонение Богу. Существуют разные пути, одни трудные, другие легкие, одни обрывистые, другие ровные, ведущие к одной и той же цели. Если оставить только один путь и отсечь остальные, вы уничтожите стимул. Богу не угодно единообразие среди людей... Господу вселенной нравится многообразие. Его воля на то, чтобы сирийцы, греки, египтяне поклонялись Ему, каждый народ по-своему, и чтобы сирийцы опять же делились на малые секты, ни одна из которых не соглашается с другими полностью. Почему же мы должны насаждать невыполнимое?» Подобным образом рассуждает и Симмах, который избегает прямого противостояния христианству и выступает только против его исключительного предпочтения.

Либаний в просьбе о храмах, адресованной к Феодосию I (384 или 390), прибегает к самым разнообразным доводам, религиозным, политическим и художественным, в защиту языческих святилищ, но делает и злобные замечания против нападающих на храмы монахов. Помимо прочего он заявляет, что сами принципы христианства осуждают принудительное насаждение религии, и выступает за свободное убеждение.

Конечно же, эти мольбы язычников о терпимости были лишь последней отчаянной попыткой защиты утратившего надежду меньшинства, а также косвенным самоосуждением язычества за те гонения, которым оно подвергало христианскую религию в первые три века ее существования.

---

[120] Весьма прискорбно, что первые тринадцать книг его истории римских императоров, начиная с Нервы и до 353 г., утрачены. Остальные восемнадцать книг охватывают период с 353 по 378 г.

## §11. *Христианские апологеты и полемисты*

### Источники

I. Греческие апологеты: Евсевий Кесарийский: Προπαρασκευὴ εὐαγγελική (*Preparatio evang.*), и Ἀπόδειξις εὐαγγελική (*Demonstratio evang.*); кроме этого, его возражение Иероклу и его теофания, обнаруженная в 1842 г. в сирийском переводе (ed. Lee, Lond., 1842). Афанасий: Κατὰ τῶν Ἑλλήνων (*Oratio contra Gentes*), и Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου (*De incarnatione Verbi Dei*): два трактата, которые дополняют друг друга (*Opera*, ed. Bened., tom. i, 1 sqq.). Кирилл Александрийский: *Contra impium Julianum*, libri X (с выдержками из трех книг Юлиана против христианства). Феодорит: *Graecarum affectionum curatio* (Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων), disput. XII.

II. Латинские апологеты: Лактанций: *Instit. divin.*, l. vii (особенно первые три книги, *De falsa religione, De origine erroris, De falsa sapientia*; третья направлена против языческой философии). Юлий Фирмик Матерн: *De errore profanarum religionum* (древними не упоминается, но несколько раз издавалась в XVI веке и в недавнее время — F. Münter, Havn., 1826); также C. Bursian, Lips., 1856; C. Halm, Vienna, 1867. Амвросий: *Ep.* 17, 18 (против Симмаха). Пруденций: *In Symmachum* (апологетическая поэма). Павел Орозий: *Adv. paganos historiarum*, l. vii (апологетическая всеобщая история, против Евнапия и Зосимы). Августин: *De civitate Dei*, l. xxii (часто публикуется отдельно). Сальвиан: *De gubernatione Dei*, l. viii (восьмая книга неполная).

### Современная литература

См. частично апологетическую литературу в §63, т. I. Также Schrokh: vii, p. 263-355. Neander: iii, 188-195 (английское издание Torrey, ii, 90-93). Dollinger (католик): *Hdbuch der K. G.*, vol. I, part 2, p. 50-91. K. Werner (католик): *Geschichte der Apolog. und polem. Literatur der christl. Theol.* Schaffh., 1861 – '65, 4 vols., vol. i.

При новом положении вещей защита христианства уже не имела такого неотложного и непосредственного значения, как до эпохи Константина, и теперь богословская деятельность церкви в основном была направлена на решение внутренних доктринальных противоречий. Но в IV и V веках все-таки было создано несколько важных апологетических трудов, намного превосходивших по качеству соответствующую литературу язычников.

1. При Константине писали Лактанций на латинском, Евсевий и Афанасий — на греческом; вместе с Феодоритом, творившим век спустя, они представляют завершение древней апологетической литературы.

Лактанций предваряет свою защиту христианской истины опровержением языческого суеверия и философии; последнее удается ему лучше, чем первое. Он выступает сторонником религиозной свободы и представляет переходную точку зрения, отраженную в эдиктах Константина о веротерпимости.

Евсевий, знаменитый историк, написал несколько апологетических трудов, старательных и ученых, среди которых выделяются его «Евангельская подготовка» с распространенными доводами против язычества и «Евангельское доказательство» с утверждающими доводами в пользу христианства, где основной акцент ставится на пророчествах.

Менее ученый, но обладавший большим теоретическим кругозором и проницательностью, великий Афанасий в своих ранних произведениях «Против греков» и «О воплощении Логоса» (до 325) в общих чертах приводит аргументы в пользу божественного происхождения, истинности, разумности и совершенства христианской религии. Эти два трактата, особенно второй, были первой попыткой, после доктринального труда Оригена *De principiis*, создать научную систему христианской религии, основанную на определенных представлениях о Боге и мире, грехе и искуплении. Это созревший плод утверждающей апологии в Греческой церкви.

Афанасий учит, что Логос — это образ живого, единственного истинного Бога. Человек создан по образу Логоса. В общении с Ним заключается изначальная святость и райское блаженство. Человек совершил грехопадение по собственной воле, поэтому нуждается в искуплении. Зло — это не какая-то отдельная сущность, не материя, как считают греки, и она не исходит от Творца всего сущего. Это злоупотребление свободой со стороны человека, эгоизм или себялюбие, власть чувственных принципов над разумом. Грех, как отказ от добра, порождает идолопоклонство. Люди, отчужденные от Бога и погрузившиеся в суету и чувственность, стали обожествлять силы природы или смертных людей или даже плотские похоти, — в качестве примера приводится Афродита. Неизбежное следствие греха — смерть и тление. Но Логос не оставил людей. Он дал им закон и пророков, чтобы приготовить их к спасению. Наконец, Он Сам стал человеком, лишил силы власть греха и смерти в человеческой природе, восстановил Божий образ, объединил нас с Богом и наделил Своей нетленной жизнью. Возможность и правомерность воплощения заключается в изначальной связи Логоса с миром, который сотворен и поддерживается Им. Следовательно, воплощение не противоречит всеобщему правлению Логоса. Когда Он был в человеческом облике, Он в то же время был вездесущ и покоился на лоне Отца. Обязательность воплощения для спасения связана с тем фактом, что тление проникло в саму природу человека и должно быть преодолено в рамках этой природы. Внешнее исправление посредством одной только Божьей проповеди не приносит никакой пользы. «По этой причине Спаситель принял человеческую природу, чтобы человек, объединившись с жизнью, не мог оставаться смертным и в смерти, но принял бессмертие и стал через воскресение бессмертным. Внешняя проповедь искупления должна была бы постоянно повторяться, но внутри человека продолжала бы жить смерть»[121]. Таким образом, в отрицательном плане задача воплощения — уничтожение греха и смерти; в утверждающем же плане — сообщение праведности и жизни, обожествление человека[122]. Чудеса Христа — доказательство Его изначальной власти над природой, они ведут человека от поклонения природе к поклонению Богу. Смерть Иисуса была необходима, чтобы изгладить грех и доказать Его жизнетворную силу воскресением, а смерть верующих — это уже не кара, но переход к воскресению и славе. Этот теоретический анализ воплощения Афанасий подкрепляет упоминаниями о стойком моральном влиянии христианства, совершающего каждый день великие дела, призывающего человека от идолопоклонства, магии и колдовства к поклонению истинному Богу, уничтожающего греховные и неразумные похоти, укрощающего дикие привычки варваров, побуждающего вести святой образ жизни, превращающего естественный страх перед смертью в ликование, поднимающего взгляд человека от земли к небесам, от смертного к воскресению и вечной славе. Блага воплощения неисчислимы. Они, как морские волны, неустанно накатываются одно на другое.

2. При сыновьях Константина, между 343 и 350 г., Юлий Фирмик Матерн, — автор, о котором мы больше ничего не знаем[123], — написал труд против

---

[121] *De incarn.*, c. 44 (*Opera*, ed. Bened., i, p. 86).

[122] Ὁ Λόγος ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.

[123] Неизвестно, был ли он автором математического и астрологического труда (написанного на несколько лет раньше и опубликованного в Базеле в 1551 г.), который говорит о влиянии звезд на людей и при этом призывает читателей не распространять эти египетские и вавилонские тайны, так как астрология в то время была запрещена. Если он действительно был автором этой книги, то не только полностью поменял религиозные взгляды, но и существенно улучшил свой стиль.

язычества, демонстрируя прекрасное знание античности, но также и фанатичное рвение в отношении к нему то с опорой на евгемеристический метод как путь к обожествлению смертных людей и природных стихий, то с опорой на искажения библейской истории[124]. А в конце, вопреки новозаветному духу кротости, он призывает сыновей Константина уничтожить язычество силой, как Бог велел сыновьям Израиля поступать с хананеями, и открыто советует им смело грабить храмы и обогащать себя и церковь за счет расхищенного добра. Подобная апология вполне соответствует деспотическому поведению Констанция, вызвавшему реакцию язычества при Юлиане.

3. Нападки Юлиана на христианство не вызвали немедленного отклика[125], но позже было создано несколько опровержений, главное из них — КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО (ум. в 444), в десяти книгах, «против нечестивого Юлиана». Они сохранились и относятся к числу самых ценных его произведений. Примерно в то же время ФЕОДОРИТ написал апологетический и полемический труд «Исцеление языческих пристрастий», в двенадцати трактатах, где он пытается опровергнуть заблуждения ложной религии, противопоставляя пророчества и чудеса Библии языческим оракулам, апостолов — героям и законодателям древности, христианскую мораль — безнравственности языческого мира.

## §12. *«Град Божий» Августина. Сальвиан*

4. Среди латинских апологетов мы должны упомянуть АВГУСТИНА, ОРОЗИЯ и САЛЬВИАНА (V век). Они пошли по другому пути в сравнении с греками и занимались в основном возражением язычникам, которые считали низвержение идолопоклонства и возвышение христианства причиной всех несчастий и упадка Римской империи. Такие возражения встречаются уже у Тертуллиана, но теперь, после неоднократных вторжений варваров, а особенно после захвата и разграбления Рима готами под командованием Алариха в 410 г., эта тема приобрела особую актуальность. С целью такого исторического опровержения испанский пресвитер ОРОЗИЙ по предложению Августина написал очерк всемирной истории в 417 г.

Сам АВГУСТИН ответил на обвинения своим бессмертным трудом «О граде Божьем», то есть о Церкви Христа, в двадцати двух книгах, над которыми он трудился двенадцать лет, с 413 по 426 г., — среди волнений великих переселений уже в конце своей жизни. Он вполне оценил древнеримские добродетели и объяснял ими бывшее величие империи, отказом же от них он объяснял ее растущую слабость. Но в то же время он поднялся гораздо выше поверхностного взгляда, сторонники которого оценивают людей и вещи с точки зрения земной выгоды или утрат и временного успеха. «Град Божий» — самое впечатляющее, емкое, глубокое и плодотворное произведение в области опровержения язычества и оправдания христианства, оставленное нам древней церковью, достойное завершение ее литературного спора с греко-римским язычеством[126]. Это великая погребальная речь, прощание с уходящей

[124] Например, египетский Серапис — не кто иной, как Иосиф, которого, как внука Сары, называли Σαρᾶς ἀπό.

[125] Хотя Аполлинарий написал книгу «Об истине» против императора и языческих философов, о которой, как сообщают, Юлиан с презрением сказал: Ἀνέγνων, ἔγνων, κατέγνων («Прочитал, понял, осуждаю»). Христианские же епископы возразили на это так: Ἀνέγνως, ἀλλ' οὐκ ἔγνως, εἰ γὰρ ἔγνως οὐκ ἂν κατέγνως («Ты прочитал, но не понял, потому что, если бы ты понял, ты бы не осуждал»). Об этом сообщает Созомен, v, 18. См. также Schröckh: vi, 355.

[126] Милмен говорит (*l. c.*, book iii, ch. 10): «"Град Божий" — это, несомненно, благороднейший

всеобщей империей язычества и возвышенное приветствие приближающегося всеобщего христианского порядка. Если Иероним оплакивал разрушение города и падение империи как знамение приближающегося конца света[127], то африканский отец церкви видел в них лишь преходящий переворот, готовящий путь для новых завоеваний христианства. Глядя на историю с этой замечательной поворотной точки, он думает о происхождении, развитии и конце погибающего царства этого мира, на смену которому приходит нетленное царство Бога, — от грехопадения человека до последнего суда, когда наконец ад и небеса будут разделены полностью и навсегда. В основе антагонизма двух городов — противостояние высших областей мира духов, благих и злых ангелов. Его историческое развитие начинается с Каина и Авеля, потом продолжается в развитии язычества и иудаизма до рождения Христа, а после этой великой эпохи длится до Его возвращения во славе. В целом у Августина философия истории дуалистична, она не возвышается до восприятия единого и всеобъемлющего Божьего замысла, которому подчинены все царства этого мира и даже сам сатана. Он считает один град принадлежащим Богу, другой — бесам. Однако такая суровость смягчается фактом, что Августин явно допускает существование теней в первом и проблесков света — во втором. При текущем положении мира два града во многих местах соприкасаются и влияют друг на друга: как не все иудеи были гражданами Небесного Иерусалима, так и, с другой стороны, истинные дети Бога, рассеянные среди язычников, подобно Мелхиседеку или Иову, были связаны с градом Божьим невидимыми небесными узами. В историю этого высшего противостояния Августин вплетает весь материал Писания, древние знания, свои рассуждения и христианский опыт, но он вплетает туда также и много произвольных, аллегорических понятий, незначительных подробностей. Первые десять книг он направляет против язычества, показывая, как постепенно приходила в упадок власть Рима, понесшая на себе неизбежные следствия идолопоклонства и послабления морали начиная с внедрения в нее чуждых пороков после разрушения Карфагена. Бедствия и приближающуюся гибель империи он представляет как впечатляющую проповедь для покаяния язычников — и в то же время как ценное испытание для христиан, сопоставимое с родовыми муками нового творения. В последних двенадцати книгах этой исторической трагедии он противопоставляет старому миру образ сверхъестественного Божьего государства, основанного на скале, которое выходит из всех бурь и переворотов времени обновленным и укрепленным, вдыхает нетленную жизнь в погибающее человечество и в конце концов, после завершения земных дел, вступит в вечную субботу, где верующие обретут покой и истинное зрение, истинное зрение и любовь, любовь и восхваление, которым не будет конца[128].

Тиллемон и Шрек подробно анализируют *Civitas Dei*. В более позднее время это делает также доктор Баур в своем труде о христианской церкви с IV по V век (с. 43-52). И напротив, Гиббон, в чьем замечательном труде некоторым образом рассматривается, хотя и совершенно в другой форме и с противоположной точки зрения, та же тема, упоминает о нем лишь мимоходом, несмотря на свою склонность к очень подробному изложению. Он в презрительном тоне говорит, что его знания об

---

шая книга и по изначальному своему замыслу, и по полноте исполнения, какую человеческий гений когда-либо создавал в поддержку христианства».

[127] *Proleg. in Ezek.*: «*In una urbe totus orbis interiit*». *Epist.* 60: «*Quid salvum est, si Roma perit!*»

[128] «*Ibi vacabimus*, — гласит заключение, l. xxii, c. 30, — *et videbimus; videbimus, et amabimus; amabimus, et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quia alius noster est finis, nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis*».

Августине ограничены «Исповедью» и «Градом Божьим». Конечно, философия истории Августина прямо противоположна деизму английского историка, а не только языческим взглядам его современников Аммиана, Евнапия и Зосимы.

Менее важен, но все равно примечателен и своеобразен апологетический труд галльского пресвитера САЛЬВИАНА о провидении и управлении миром[129]. Он был написан около середины V века (440 — 455) в ответ одновременно на обвинения во всех бедах того времени, которые выдвигали против христианства, и на сомнения по поводу божественного провидения, распространенные среди самих христиан. Однако причиной Божьих судов Сальвиан считает не язычников, а христианство того времени и решительно и живо, но в напыщенном и экстравагантном стиле рисует чрезвычайно неблагоприятную картину морального состояния христиан, особенно в Галлии, Испании, Италии и Африке. Его апология христианства или, скорее, христианской веры в божественное управление миром представляла собой также полемику против несовершенных христиан. Она, конечно, не подходила для обращения язычников, но была пригодна для того, чтобы заставить церковь пробудиться, обратить ее внимание на более опасных врагов внутри, призвать ее к моральному преображению теперь, когда она обрела венец победы над внешними врагами. «Церковь, — говорит этот Иеремия своего времени, — должна делать все, чтобы умилостивить Бога, но тогда отчего же она лишь пробуждает в Нем гнев?[130] Разве мало в церкви людей, которые остались пьяницами, или распутниками, или прелюбодеями, или блудниками, или грабителями, или убийцами, или чем-то подобным, или всем этим одновременно, — и не отказались от прежних грехов? Среди христианского народа быть менее порочным уже считается святостью». Далее он повествует, что такие люди предаются постыдным делам, уходя с публичного богослужения или даже чуть ли не во время него. Редко можно встретить богатого, который не совершил бы убийства или прелюбодеяния. Мы утратили силу христианства и больше всего оскорбляем Бога, когда грешим, будучи христианами. Мы хуже варваров и язычников. Если саксы дики, франки лишены веры, готы бесчеловечны, аланы — пьяницы, а гунны развратны, они, по причине своего невежества, подлежат наказанию меньше, чем мы, знающие о заповедях Божьих, но совершающие все эти преступления. Сальвиан сравнивает христиан, особенно римских, с уклонившимися в арианство готами и вандалами, и не в пользу римлян, которые к тяжким природным прегрешениям добавляют утонченные пороки цивилизации, страсть к театрам, пиршествам и противоестественной похоти. Вот почему справедливый Бог отдал их в руки варваров и предоставил ярости кочующих орд.

Эта ужасная картина христианской церкви V века, конечно же, во многом представляет собой преувеличение, созданное из аскетического и монашеского рвения, но в целом она отражает реальность. Это обратная сторона медали, позволяющая нам лучше понять моральные и психологические причины окончательного распада Западной Римской империи.

---

[129] *«De gubernatione Dei, et de justo Dei praesentique judicio»*. Исаак Тейлор активно использует его в своем интересном труде *«Ancient Christianity»* (vol. ii, p. 34 sqq.) для опровержения идеализированного представления Пьюзи о никейской и посленикейской эпохе. Но он придает этой книге слишком большое значение и забывает, что в ней представлена несбалансированная картина теневой стороны жизни церкви того времени. Само по себе это произведение правдиво, но оставляет после себя ложное впечатление. Книги, в которых правда представлена односторонне и частично, превращаются в ложь.

[130] *Ipsa Dei ecclesia quae in omnibus esse debet placatrix Dei, quid est aliud quam exacerbatrix Dei? aut, praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud pene omnis coetus Christianorum, quam sentina vitiorum?* (p. 91).

ГЛАВА III

# СОЮЗ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ОБЩЕСТВЕННУЮ МОРАЛЬ И РЕЛИГИЮ

Источники

Церковные законы христианских императоров от Константина до Юстиниана, собранные в Codex Theodosianus, 438 г. (издан с ученым комментарием, Jac. Gothofredus, Lyons, 1668, 6 vols. fol.; позже — J. D. Ritter, Lips., 1736, 7 vols.; и в более недавнее время с новыми найденными книгами и фрагментами — G. Haenel, Bonn, 1842); также Codex Justinianeus, 534 г. (во многих изданиях *Corpus juris civilis Romani*). Также Евсевий: *Vita Constant.* и *H. Eccl.*, l. x. С другой стороны, жалобы отцов церкви, особенно Григория Назианзина, Златоуста и Августина (в их проповедях) на обмирщение христиан того времени.

Литература

C. G. de Rhoer: *Dissertationes de effectu religionis Christianae in jurisprudentiam Romanam.* Groning., 1776. Martini: *Die Einführung der christl. Religion als Staatsreligion im röm. Reiche durch Constantin.* Münch., 1813. H. O. de Meysenburg: *De Christ. religionis vi et effectu in jus civile.* Gött. 1828. C. Riffel (католик): *Gesch. Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche u. Staat.* Mainz., 1838, vol. i. Troplong: *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains.* Par., 1843. P. E. Lind: *Christendommens inflydelse paa den sociale forfatning.* Kjobenh., 1852. B. C. Cooper: *The Free Church of Ancient Christendom and its Subjugation by Constantine.* Lond., 1851(?).

См. также: Gibbon, ch. xx. Schröckh, несколько разделов начиная с vol. v. Neander, iii, 273-303. Milman, *Anc. Christ.* Book iv, ch. 1.

## §13. *Новое положение церкви в империи*

Из предыдущей главы мы узнали, как христианство постепенно вытеснило греко-римское язычество и стало официальной религией империи кесарей. С того времени церковь и государство, хотя между ними часто возникали столкновения, оставались едиными в Европе либо на иерархических основаниях, когда земная власть находилась в подчинении у духовной, либо на цезарепапистских основаниях, когда духовная власть смешивалась с земной (в Соединенных же Штатах Америки с конца XVIII века эти две власти мирно и независимо стояли бок о бок). Теперь церковь могла оказывать влияние на государство, но вместе с тем и государство могло оказывать влияние на церковь. Это взаимовлияние принесло как выгоды, так и потери, как благословения, так и проклятия для обеих сторон.

Мученики и исповедники первых трех столетий, ожидавшие приближавшегося конца света и желавшие скорейшего возвращения Господа, не могли и помыслить о такой великой и внезапной перемене, с которой мы сталкиваемся в начале этого периода взаимоотношений римского государства с христианской

церковью. Тертуллиан считал даже, что христианская вера несовместима с должностью римского императора[131]. Однако священники и народ очень быстро и легко приспособились к новому порядку вещей и признали в нем воспроизведение теократической организации Божьего народа при Ветхом Завете. Секты несогласных, не получившие никакой выгоды от этого союза, но подвергшиеся гонениям со стороны государства и утвердившегося католичества, особенно донатисты, протестовали против вмешательства земной власти в религиозные вопросы[132]. Язычники, которые теперь массово обращались в христианство, давно привыкли к союзу политики и религии, императорского и жреческого достоинства. Они не могли представить себе государства без какого-либо культа, как бы он ни назывался. Когда язычество в империи изжило себя, а иудаизм со своей национальной исключительностью и стационарным характером оказался совершенно непригоден для этой роли, на трон пришлось взойти христианству.

Перемены были так же естественны и неизбежны, как и велики. Когда Константин поднял знамя креста над заброшенными храмами богов, он лишь последовал необратимому течению самой истории. Христианство без помощи меча или интриг уже одержало внутреннюю победу над ложной религией — победу духа над материей, истины над ложью, веры над суеверием, поклонения Богу над идолопоклонством, нравственности над развратом. В течение трехсот лет угнетения оно сохранило нерушимую моральную силу и вполне заслужило своего нового общественного положения. Оно не могло оставаться презираемой сектой, бездомным ребенком в пустыне, но, подобно своему божественному основателю на третий день после распятия, оно должно было снова восстать, взять в свои руки бразды правления миром и, руководствуясь своими все преображающими принципами, вдохнуть новую жизнь в государство, науку и искусство, посвящая их Богу. Церковь при этом, конечно же, продолжает нести свое служение (подобно тому как Сам Христос пришел не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить Самому), и во все времена ей приходится подвергаться гонениям, внешним или внутренним, со стороны нечестивого мира. Но одновременно она — Невеста Сына Божьего, царской крови. Она оказывает очистительное и освящающее влияние на все стороны жизни мира, на все формы человеческого общества, и государство, конечно же, не исключено из сферы этого влияния. Так что союз церкви с государством является профанацией священного не больше, чем ее союз с наукой и искусством, которые, фактически, сами исходят от Бога и должны способствовать Его прославлению.

С другой стороны, государство, как обязательное и божественное учреждение, предназначенное для защиты личности и собственности, для отправления закона и правосудия и для содействия земному благополучию, не могло вечно упорствовать во враждебном отношении к христианству, но по крайней мере должно было позволить ему существовать и отнестись к нему справедливо. Достигнув же более высокого уровня развития и лучшим образом добившись своих моральных целей, чем в союзе с идолопоклонством, государство не могло не подчиниться вли-

---

[131] *Apologeticus*, c. 21: *Sed et Caesares credidissent, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.*

[132] Так, карфагенский епископ Донат в 347 г. не принял императорских посланников Павла и Макария, воскликнув: *Quid est imperatori cum ecclesia?* См. Optatus Milev.: *De schismate Donat.*, l. iii, c. 3. Донатисты, однако, первыми обратились к имперскому суду для разрешения спора и, без сомнения, вели бы себя совсем иначе, если бы решение было принято в их пользу.

янию христианства. Было бы неверно считать, что Царство Отца, к которому восходит государство, несовместимо с Церковью, Царством Сына; скорее, Отец ведет к Сыну, а Сын — обратно к Отцу, пока Бог не станет «всем во всем». Следовательно, царям отводится роль отцов-кормильцев, а царицам — роль матерей-кормилиц церкви[133], и эти роли предвосхищают исполнение пророчества о том, как «царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков»[134].

Разделение церкви и государства в Америке, даже если считать его наилучшим вариантом отношений между ними двумя, не противоречит этому взгляду. Это не возвращение к порядку вещей, который был до Константина, с его духом гонений. Разделение церкви и государства основано на взаимном уважительном признании и поддержке двух сил и должно считаться следствием впечатляющего переворота IV века.

Но возвышение христианства как государственной религии позволяет нам сделать и противоположные замечания. Оно было связано с серьезным риском вырождения церкви[135]. Римское государство с его законами, институтами и обычаями до сих пор оставалось по сути языческим и не могло преобразиться как по волшебству. Христианизация государства в значительной степени сопровождалась обмирщением церкви и проникновением в нее языческого элемента. Мир побеждал церковь по мере того, как церковь побеждала мир, и земная победа христианства во многих отношениях препятствовала его духовному росту. Массы населения Римской империи крестились не Духом и огнем Евангелия, а только водой, в результате чего языческие обычаи и практики проникали в святилище под новыми именами. Само сочетание креста с военными эмблемами Константина было сомнительным предзнаменованием, неудачным смешением земной и духовной власти, царства земного с царством небесным. Процесс определения границ между двумя силами, которые при всем своем единстве по сути оставались различны, как остаются различны тело и душа или закон и Евангелие, стало богатым источником заблуждений и яростных законотворческих споров, продолжавшихся на протяжении всего Средневековья и повторяющихся в недавнее время там, где нет такого мирного разделения этих сил, как в Америке.

Но, несмотря на все отрицательные следствия союза церкви с государством, мы не должны забывать, что глубинный дух Евангелия всегда сопротивлялся злоупотреблениям, будь то при имперском папе или папском императоре, и продолжал обладать божественной властью спасения людей при любой форме правления. Христианство пребывает в мире и во многих отношениях связано с ним, но оно не от мира, и оно выше мира.

Вместе с тем мы не должны склоняться к мнению, что вырождение церкви началось с ее объединения с государством[136]. Коррупция и отступничество в ре-

---

[133] Ис. 49:23.

[134] Отк. 11:15.

[135] Иероним, чьи замечания о людях и вещах отличаются проницательностью, свидетельствует и об опасностях единения церкви и государства: *«Ecclesia postquam ad Christianos principes venit, potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor facta»*.

[136] Это мнение весьма распространено сейчас в Америке, в отличие от прошлого. Джонатан Эдвардс в своей «Истории искупления», практичном и назидательном обзоре церковной истории как исполнения замысла искупления, даже видел в возвышении Константина провозвестие будущего явления Христа в облаках для искупления Его народа и объявлял его последствия самыми благотворными, как-то: «1) Христианская церковь теперь была избавлена от гонений... 2) Бог теперь вершил ужасный суд над ее врагами... 3) Язычество

лигии не могут объясняться влиянием какого-нибудь одного факта или лица, будь то Константин, Григорий I или Григорий VII. Они коренятся в самом природном сердце человека. Они, по крайней мере, в зародыше, проявлялись с апостольской эпохи, и разделение двух властей никоим образом не позволяет избежать их, как видно из положения Америки. Внутри себя мы несем практически все заблуждения и злоупотребления древнего мира, которые не связаны с какой-то одной общиной, но распределены среди разных деноминаций и сект. История церкви с самого начала представляет собой смешение добра и зла, постоянное противостояние света и тьмы, истины и лжи, тайны благочестия и тайны беззакония, христианства и антихриста. Как следует из притчей нашего Господа о неводе и о плевелах, окончательное отделение злых от среды праведных произойдет только перед последним судом, хотя в сравнительном отношении история церкви представляет собой поступательный, постоянно осуществляющийся суд над церковью, подобно тому как и история мира — это постоянный суд над миром.

## §14. *Права и привилегии церкви. Светские преимущества*

Обращение Константина и постепенное утверждение христианства как государственной религии прежде всего дали церкви не только обычные юридические права, какими она обладает и в Америке, без разницы между конфессиями, но и особые привилегии, которыми ранее пользовались языческие религии и их жрецы. Эти права и привилегии церковь постепенно приобрела либо посредством молчаливых уступок, либо через специальные законы христианских императоров, изложенные в сборниках кодексов Феодосия и Юстиниана[137]. Но следует заметить сразу, что привилегии эти получила исключительно католическая, или ортодоксальная церковь[138]. Еретические и схизматические секты без исключения, кроме ариан, которые на краткое время возвысились при арианских императорах, теперь преследовались суровее, чем раньше. Уже при Константине им

было почти уничтожено по всей Римской империи... 4) Христианская церковь принесла государству мир и процветание...» «Этот переворот, — говорит он далее, стр. 312, — был величайшим со времен потопа. Сатана, князь тьмы, царь и бог языческого мира, был изгнан. Рыкающий лев был побежден Агнцем Божьим в самом сильном царстве, какое у него когда-либо было. Исполнились слова Иер. 10:11: "Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес"». Этот труд, до сих пор популярный в Америке и Англии, был написан задолго до разделения церкви и государства в Новой Англии, а именно, в 1739 г. (первое издание в Эдинбурге, 1774, через двадцать шесть лет после смерти автора). Существенное расхождение между мнением этого знаменитого пуританского богослова и мнением, которое преобладает в Америке в наши дни, — интересное доказательство того, что наше мнение об истории в значительной степени определяется обстоятельствами церковной жизни, в которых мы находимся, — а параллельно и того, что проблема взаимоотношений церкви и государства в целом не является обязательной для христианского богословия и этики. В Америке все конфессии, даже католики, довольны разделением, а в Европе, за редким исключением, дела обстоят иначе.

[137] См. §18.

[138] Уже в 326 г. Константин издал следующий закон (*Cod. Theodos.*, lib. xvi, tit. 5, l. 1): «*Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, **catholicae tantum legis observatoribus** prodesse oportet. Haereticos autem atque schismaticos non tantum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subjici*». Но Константин терпимо относился и к новацианам: в том же самом году он сделал такое добавление к закону (*C. Theodos.*, xvi, 5, 2): «*Novatianos non adeo comperimus praedamnatos, ut iis quae petiverunt, crederemus minime largienda. Itaque ecclesiae suae domos, et loca sepulcris apta sine inquietudine eos firmiter possidere praecipimus*». См. восьмой канон Никейского собора, где также проявлено терпимое отношение к ним.

запрещалось свободно поклоняться под страхом штрафов и конфискаций, а со времен Феодосия и Юстиниана — и под страхом смерти. Равное покровительство всем христианским партиям было чуждо как для системы деспотического единообразия византийских императоров, так и для церковной исключительности и абсолютизма пап. Да такое равенство и не могло последовательно осуществляться на государственно-церковном основании, ведь любая уступка по отношению к несогласным ослабляет узы между церковью и государством.

Неотъемлемые права и привилегии, которыми, согласно имперским законам, католическая церковь Римской империи обладала со времен Константина, можно определить следующим образом.

1. Освобождение священников от большей части социальных обязанностей.

Среди них были обязательные общественные повинности[139], такие как военная служба, неквалифицированный ручной труд, материальное обеспечение дорогостоящего сановничества, а до некоторой степени и налоги на церковное имущество. Такими освобождениями[140] пользовались не только языческие жрецы, но отчасти врачи, ораторы и председатели иудейских синагог; впервые Константин даровал подобное право католическим священникам Африки в 313 г., а в 319 г. распространил его на всю империю. Но вследствие этого многие начали становиться священниками, не ощущая внутреннего призвания, просто ради государственных привилегий, и в 320 г. император выпустил закон, запрещающий богатым[141] нести это служение и ограничивающий доходы священников на том необычном основании, что «богатые должны нести бремя мира, а бедные существовать за счет собственности церкви». Валентиниан I издал похожий закон в 364 г. При Валентиниане II и Феодосии I богатым было разрешено занимать духовные должности при том условии, что они вверят свое имущество другим лицам, которые будут выполнять государственные повинности вместо них. Но, конечно же, эти законы не соблюдались со всей строгостью.

Константин также освободил церковь от налога на землю, но потом забрал это освобождение обратно; его преемники тоже не были единодушны в данном вопросе. Амвросий, хотя и был одним из влиятельнейших защитников прав церкви, согласился с фактом и правомерностью обложения налогом церковных земель[142], но позже иерархия утверждала, что церковь обладает божественным правом освобождения от любых налогов.

2. Обогащение церкви и наделение ее дарами.

И здесь первым опять был Константин. Он не только вернул церкви ее здания и земли (в 313), которые были конфискованы во время гонений Диоклетиана, но также даровал ей право на наследство (321) и сам щедро жертвовал деньги и зерно на поддержку священников и строительство церквей в Африке[143], в Святой Земле, в

---

[139] *Munera publica*, или λειτουργίαι, касавшиеся отчасти личности самого подданного империи, отчасти владения имуществом (*munera patrimoniorum*).

[140] *Immunitas*, ἀλειτουργησία.

[141] *Decuriones* и *curiales*.

[142] «*Si tributum petit Imperator*, — говорит он в своей *Orat. de basilicas non tradendis haereticis*, — *non negamus; agri ecclesiae solvunt tributum, solvimus quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo; tributum Caesaris est; non negatur*». Бароний (*ad ann.* 387) пытается доказать, что Амвросий говорит о подобной дани как о благотворительности, а не как об обязанности!

[143] Уже в 314 г. он велел уплатить карфагенскому епископу Цецилиану 3000 *folles* (τρισχιλίους φόλεις = 18000 фунтов стерлингов) из общественной казны провинции для католических церквей Африки, Нумидии и Мавритании и обещал в будущем снова делать пожертвования для тех же целей. Евсевий, *H. E.*, x, 6; *Vit. Const.*, iv, 28.

Никомедии, Антиохии и Константинополе. При этом нам следует помнить, что подобные действия не требовали больших усилий, ведь Константин был абсолютным монархом, общественная казна принадлежала ему, как его собственный кошелек, и он мог позволить себе щедрость за счет своих подданных. Он и его преемники отдавали церкви имущество языческих храмов, земли и общественное имущество еретиков, но более часто последнее конфисковывалось в пользу государственной казны или тратилось на фаворитов. Богатые подданные из чистого благочестия или из соображений выгоды дарили церкви свою собственность, часто вопреки справедливым притязаниям на нее своих родственников. Епископы и монахи нередко недостойным образом пользовались своим влиянием на вдов и умирающих, хотя Августин решительно объявляет незаконным любое завещание, по которому наследник лишается того, что принадлежит ему по праву. Валентиниан I счел необходимым выступить против охоты священников за наследством, особенно в Риме, и выпустил в 370 г. соответствующий закон[144]; Иероним признает, что закон этот был весьма уместен[145]. Богатства церкви в основном обращались в недвижимость или по крайней мере были застрахованы ею. Вскоре церкви уже принадлежала десятая часть всей земли. Конечно, земля эта в основном была бесполезна и заброшена, но при благоприятных обстоятельствах ее стоимость росла очень быстро. Во времена Златоуста, в конце IV века, Антиохийская церковь была настолько обеспечена, что могла, полностью или отчасти, содержать три тысячи вдов и посвятивших себя Богу дев, не считая множество нищих, больных и странников[146]. Самыми богатыми были церкви метрополий, Рима и Александрии. Различные римские церкви VI века, помимо громадных сокровищ в виде денег, золотых и серебряных сосудов, владели множеством домов и земель не только в Италии и на Сицилии, но даже в Сирии, Малой Азии и Египте[147]. Когда Иоанн, носящий почетное звание Милостивый благодаря неограниченной щедрости по отношению к беднякам, стал патриархом Александрии (606), он обнаружил, что в церковной казне хранится восемь тысяч фунтов золота, а сам он получил десять тысяч, хотя у него не было даже обыкновенного одеяла, и говорят, что однажды он одновременно накормил семь тысяч пятьсот нищих[148].

Епископы осуществляли контроль над церковными доходами. Они распределяли средства, деля их, согласно преобладавшему обычаю, на три или четыре части: для себя, для священников, на текущие потребности богослужения и для бедных. Часто их подозревали в жадности и лицеприятии. Лучшие из них, такие как Златоуст и Августин, возражали против чрезмерного увлечения земной собственностью, которое неизменно мешало исполнению высших обязанностей; они предпочитали бедность былых времен, потому что текущие обильные доходы умаляли роль частной благотворительности.

Без сомнений, у этого процветания были две стороны. Для церкви оно было как выгодно, так и рискованно. Богатство, в зависимости от состояния духа

---

[144] Эдикт к Дамасу, Римскому епископу. *Cod. Theod.*, xvi, 2, 20: «*Ecclesiastici... viduarum ac pupillarum domos non adeant*», etc.

[145] *Epist.* 34 (al. 2) *ad Nepotianum*, где он говорит об этом законе: «*Nec de lege conqueror, sed doleo, cur meruerimus hanc legem*»; и о священниках своего времени: «*Ignominia omnium sacerdotum est, propriis studere divitiis*», etc.

[146] Златоуст, *Hom.* 66 *in Matt.* (vii, p. 658).

[147] См. послания Григория Великого, написанные в конце рассматриваемого нами периода.

[148] См. *Vita S. Joannis Eleemosynarii* (предпоследнего католического патриарха Александрии) в *Acta Sanct. Bolland.* ad 23 Jan.

управлявших им, могло использоваться для распространения царства Божьего, для строительства церквей, поддержки нуждающихся и основания благотворительных заведений для нищих, больных, вдов и сирот, бедных странников и пожилых людей[149], но оно могло и привести к духовному равнодушию и роскоши, к моральному развращению и упадку. Серьезные люди чувствовали это даже в период расцвета иерархии. Данте, полагавший на основании вымышленной истории, что Константин положил начало светской власти пап посредством его дара Сильвестру, с горечью восклицал:

Сребро и злато — ныне бог для вас;
И даже те, кто молится кумиру,
Чтят одного, вы чтите сто зараз.

О Константин, каким злосчастьем миру
Не к истине приход твой был чреват,
А этот дар твой пастырю и клиру![150]

## §15. *Поддержка священства*

3. Более основательная поддержка священства стала еще одним преимуществом, полученным от нового положения христианства в империи.

Прежде священники полностью зависели от добровольных пожертвований христиан, а христиане по большей части были бедны. Теперь священники получали фиксированный доход из церковных фондов, а также из императорской и муниципальной казны. К этому добавлялись пожертвования первых плодов и десятина, которые хотя и не считались обязательными по закону, но появились в качестве добровольного обычая уже очень рано; вероятно, в церквях иудейского происхождения они существовали изначально, по образцу иудейского закона[151]. Там, где этих средств было недостаточно, священники занимались сельским хозяйством или чем-то другим; еще в V веке многие синоды рекомендовали этот способ добычи средств к существованию, хотя Апостольские постановления запрещали священникам заниматься светскими трудами под угрозой смещения с должности[152].

Улучшение внешних условий существования священства часто сопровождалось его соответствующим моральным вырождением. Священникам больше не нужно было бороться за выживание и беспокоиться о пропитании, они стали независимыми и смогли полностью посвятить свои силы служению; но это благоприятствовало также равнодушию и роскоши, множество недостойных людей начали нести служение в церкви, народ стал приносить меньше добровольных пожертвований. Лучшие представители епископата, такие как Афанасий, два Григория, Василий, Златоуст, Феодорит, Амвросий, Августин, жили в аскетиче-

[149] Πτωχοτροφεῖα, νοσοκομεῖα, ὀρφανοτροφεῖα, γηροκομεῖα и ξενῶνες или ξενοδοχεῖα, как они назывались; все они возникли по воле церкви. Особенно славилась *Basilias* (Василиада) для больных и странников в Кесарии, названная так в честь своего основателя, епископа Василия Великого. Василий, *Ep.* 94. Григорий Назианзин, *Orat.* 27, 30.

[150] *Inferno*, canto xix, vs. 112-118 {перевод М. Лозинского}. Мильтон в своих прозаических трудах перевел этот отрывок вместе с отрывком из Ариосто, где он с юмором помещает дар Константина на луне среди вещей, которые на земле были утрачены или подверглись злоупотреблению, ибо дары Константина богатеющим папам оказались причиной злоупотреблений в не меньшей степени, чем было пользы от самого обращения Константина.

[151] Лев. 27:30-33; Чис. 18:20-24; Вт. 14:22 и далее; 2 Пар. 31:4 и далее.

[152] *Constit. Apost.*, lib. viii, cap. 47, can. 6 (p. 239, ed. Ueltzen): Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κοσμικὰς φροντίδας μὴ ἀναλαμβανέτω· εἰ δὲ μή, καθαιρείσθω.

ской простоте и использовали свои доходы на благо общины, но были и другие, тщеславные, любящие великолепие, сластолюбивые. Языческий историк Аммиан хвалит сельских священников за простоту, воздержание и добродетель, римскую же иерархию он представляет как прослойку, обогатившуюся за счет подарков матрон, отличающуюся чрезмерной роскошью в одежде и устраивающую царские пиршества[153], а блаженный Иероним соглашается с ним[154]. Знаменитый префект-язычник Претекстат сказал папе Дамасу, что, если бы ему предложили богатства Римского епископа, он сам бы немедленно обратился в христианство. Епископы Константинополя, по рассказу Григория Назианзина[155], который лично в течение краткого времени возглавлял эту епархию, не отставали в экстравагантности от римских коллег и состязались с ведущими государственными сановниками в помпезности и роскоши. В соборах Константинополя и Карфагена служили сотни священников, диаконов, диаконис, иподиаконов, чтецов, певчих и привратников[156].

Стоит упомянуть, что два величайших отца церкви, как мы уже отмечали, в принципе отдавали предпочтение системе добровольных пожертвований на церковь и служение, которая преобладала в доникейскую эпоху и была восстановлена в наше время в Соединенных Штатах. Златоуст, без сомнения, понимал, что в существующих обстоятельствах нужды церкви не могли удовлетворяться в полной мере другими способами, но явно выступал против накопления церковью богатств и говорил своим слушателям в Антиохии: «Сокровище церкви должно быть со всеми вами, и только по вашему жестокосердию ей требуется владеть земной собственностью, заниматься домами и землями. Вы совершаете мало добрых дел, и поэтому служители Божьи должны отвлекаться на тысячу вещей, чуждых их служению. В дни апостолов люди также могли отдавать им дома и земли; почему же они предпочитали продавать дома и земли и отдавать вырученные средства? Потому что это, без сомнения, был наилучший способ. Ваши отцы предпочли бы, чтобы вы отдавали на благотворительность часть своего дохода, но боялись, что из-за вашей жадности бедняки останутся голодными; отсюда нынешний порядок вещей»[157]. Августин хотел, чтобы жители Гиппона забрали церковное имущество назад и поддерживали священников и бедных за счет добровольных даров[158].

## §16. *Полномочия и ходатайство епископов*

4. Мы переходим к вопросу о сфере епископских полномочий, которые также сформировались во времена Константина.

По образцу иудейской синагоги и в соответствии с увещеваниями апостола Павла[159], христиане с самого начала привыкли улаживать свои споры внутри

---

[153] Lib. xxvii, c. 3.

[154] Иероним, *Ep.* 34 (al. 2) et passim.

[155] *Orat.* 32.

[156] Собор Константинополя критиковали за чрезмерное количество служащих в нем священников и клириков менее высокого ранга, поэтому Юстиниан сократил их число до пятисот двадцати пяти человек, и даже из них больше половины, скорее всего, были лишними. См. *Iust. Novell.*, ciii.

[157] *Homil.* 85 *in Matt.* (vii, 808 sq.). *Hom.* 21 *in 1 Cor. 7* (x. 190). См. также *De sacerdot.*, l. iii, c. 16.

[158] Поссидий, *Vita Aug.*, c. 23: «*Alloquebatur plebem Dei, malle se ex collationibus plebis Dei vivere quam illarum possessionum curam vel gubernationem pati, et paratum se esse illis cedere, ut eo modo omnes Dei servi et ministri viverent*».

[159] 1 Кор. 6:1-6.

церкви, а не обращаться с ними в языческие суды, но до времен Константина весомость решения, принятого епископом, зависела от добровольного подчинения спорящих сторон. Теперь это решение стало обладать юридической силой, и, если проблема касалась духовной сферы, оно не могло быть обжаловано в светском суде. Сам Константин уже в 314 г. запретил подобную апелляцию в деле донатистов, сделав такое важное заявление: «Суд священников должен восприниматься как суд Самого Христа»[160]. Даже приговор об отлучении от церкви не подлежал обжалованию; Юстиниан дозволял апеллировать только к суду митрополита, но не к гражданскому суду. Несколько соборов, например Халкидонский в 451 г., дошли до того, что угрожали смещением с должности священникам, которые избегают епископского суда или после него апеллируют к суду гражданскому. Иногда епископы прибегали к помощи государства, если обвиняемый не соглашался с приговором церкви. Юстиниан I распространил сферу полномочий епископов и на монастыри. Позже Гераклий (628) вверил суду епископов даже решение уголовных дел, в которых были замешаны священники, тем самым сделав иерархию совершенно неподвластной светскому суду, хотя, конечно же, она не была освобождена от физических наказаний в случае совершения тяжкого преступления[161], так как высшей мерой церковной юрисдикции было смещение с должности и отлучение от церкви. Другой привилегией, которую даровал клиру Феодосий, был запрет на использование пыток по отношению к священникам, чтобы заставить их свидетельствовать перед гражданским судом.

Такое усиление власти и влияния епископов благотворно сказалось на отправлении правосудия в государстве и в целом способствовало интересам справедливости и гуманности, но оно способствовало и росту высокомерия епископов, начавших кичиться своей высокой должностью подобно светским сановникам, с которыми им теперь часто приходилось общаться. Златоуст жалуется, что «судебная часть служения епископа также сопряжена со множеством неприятностей, большими хлопотами и такими трудностями, каких не переносят и мирские судьи; нелегко найти правду; трудно и найденную сохранить неизвращенною. Здесь не только хлопоты и трудности, но бывает и опасность немалая»[162]. Августин, который мог лучше распорядиться своим временем, также считал эту часть своих официальных обязанностей бременем, которое он нес из любви к церкви[163]. Другие доверяли решение церковных споров подчиненным служителям или, как поступил епископ Троады Сильван, даже мирянину[164].

5. Еще одним преимуществом, которое стало следствием союза церкви с империей, стало право епископов на ходатайство.

Привилегия ходатайствовать перед светскими властями за преступников, заключенных и всякого рода несчастных принадлежала языческим жрецам, особенно весталкам, а теперь перешла к христианским служителям, прежде всего

---

[160] «*Sacerdotum judicium ita debet haberi, ut si ipse Dominus residens judicet*». Optatus Milev.: *De schism. Donat.*, f. 184.

[161] Однако даже Константин перед Никейским собором заявил, что, увидев епископа, совершающего прелюбодеяние, он скорее прикроет его своей императорской мантией, чем устроит в церкви скандал, наказывая священника.

[162] *De sacerd.*, l. iii, c. 18, в начале.

[163] В *Psalm.*, xxv (vol. iv, 115), и *Epist.* 213 он жалуется, что и до, и после полудня его осаждают и отвлекают члены его церкви со своими бренными заботами, хотя они обещали не беспокоить его пять дней в неделю, чтобы он мог закончить некий богословский труд. См. также Neander, iii, 291 sq. (ed. Torrey, ii, 139 sq.).

[164] Сократ, l. vii, c. 37.

епископам, и стала неотъемлемой частью их должности. Около 460 г. некая церковь в Галлии возражала против рукоположения одного монаха в епископы, потому что он не привык взаимодействовать со светскими властями и, хотя и мог ходатайствовать перед Небесным Судьей за их души, не был пригоден для земного ходатайства за их тела. В особенности епископы считались защитниками вдов и сирот, им доверялось управление их собственностью. В 529 г. Юстиниан поручил им также надзор за тюрьмами, которые им приходилось посещать по средам и пятницам, в дни страстей Христовых.

Пользуясь этим правом ходатайства, как мы можем предположить, священники нередко мешали отправлению правосудия, но в бесчисленном количестве случаев, особенно во времена жестокости и деспотического произвола, они защищали интересы невиновных, действовали гуманно и милосердно. Иногда благодаря просьбам влиятельных епископов, обращенным к правителям и императорам, целые провинции освобождались от тяжких налогов и мести завоевателей. Так, Флавиан Антиохийский в 387 г. отвратил гнев Феодосия от восставших: несмотря на болезнь и преклонный возраст, он совершил путешествие в Константинополь к самому императору и с полным успехом, как посланник их общего Господа, напомнил ему слова Последнего: «Если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный»[165].

6. С правом ходатайства тесно связано право церквей давать убежище.

В былые времена многие языческие храмы и жертвенники, за некоторым исключением, считались бесспорными местами убежища; христианские церкви унаследовали эти прерогативы. Этот обычай, с некоторыми предостережениями против злоупотребления им, был узаконен Феодосием II в 431 г., и плохое обращение с безоружным беглецом в любом месте церковного здания или даже просто на священной земле запрещалось под страхом смерти[166].

Таким образом рабы спасались от гнева хозяев, должники — от преследований неумолимых кредиторов, женщины и девушки — от распутников, побежденные мечом — от своих врагов, укрываясь в святых местах, пока епископ, пользуясь своим правом ходатая, не помогал им добиться правосудия или милости. Благотворность такого закона, основанного не просто на суеверии, но на благороднейших чувствах народа, очевидна, если мы вспомним о жестокостях переселения народов и частых междоусобных войнах[167].

## §17. *Официальное соблюдение воскресенья*

7. Воскресенье и другие церковные праздники были объявлены праздничными днями официально.

На самом деле, государство не должно было и не могло заставлять кого-либо соблюдать праздники, но, без сомнения, оно могло и должно было обеспечить соблюдение воскресного покоя, защитить христианскую субботу от осквернения и право христиан на ее подобающее соблюдение. В 321 г. Константин запретил судебные заседания и все светские работы в городах в «священный день солнца», как он называл воскресенье, возможно, имея в виду одновременно и бога солнца

---

[165] Мф. 6:14.

[166] *Cod. Theodos.*, ix, 45, 1-4. См. также Сократ, vii, 33.

[167] «Свирепое насилие деспотизма, — говорит даже Гиббон, — было ослаблено мягким вмешательством церкви; жизнь и имущество самых выдающихся подданных империи оказались под защитой епископов-ходатаев».

Аполлона, и Христа, истинного Сына истины, обращаясь к своим и языческим, и христианским подданным. Но производить работы на полях и виноградниках он разрешал, потому что часто это был самый благоприятный день для них[168], хотя можно было бы предположить, что именно сельские труженики больше всех нуждались в отдыхе. Вскоре после этого, в июне 321 г., он разрешил освобождать на воскресенье рабов от их обязанностей[169]; это было добровольным делом, весьма необычным, и вполне соответствовало дню воскресения и искупления. Согласно Евсевию, Константин также запрещал по воскресеньям все военные тренировки и велел соблюдать пятницу в воспоминание о смерти Христа[170].

Он зашел в своем рвении настолько далеко — из лучших побуждений, хотя и заблуждаясь, — что потребовал от всех своих воинов, даже язычников, обязательного соблюдения воскресенья; они должны были по сигналу произносить механически заученную молитву: «Тебя одного признаем мы Богом; Тебя признаем мы царем; к Тебе мы взываем о помощи; от Тебя мы получаем победы; через Тебя мы побеждали врагов. Тебя мы благодарим за полученные блага; от Тебя мы надеемся получить новое благо. Тебя мы все смиреннейше молим сохранить нашего Константина и его богобоязненных сыновей, чтобы они жили долго в здравии и победах»[171]. Хотя формулировка выдержана в общих, деистических тонах, ее обязательность явно свидетельствует о злоупотреблении гражданской властью, нарушении свободы совести и неизбежно ведет к лицемерию и пустому формализму.

Более поздние императоры объявили осквернение воскресенья святотатством; в воскресенье и по основным церковным праздникам они запретили собирать налоги и частные долги (368 и 386), даже театральные и цирковые представления (386 и 425)[172]. Но запрет на общественные развлечения, на котором не без причины настаивал Карфагенский собор (399 или 401), вероятно, никогда не проводился в жизнь с достаточной строгостью, а с течением времени его вытеснила противоположная практика, ставшая преобладающей по всей Европе[173].

---

[168] Многие историки церкви совершенно не обращают внимания на данное исключение, хотя оно содержится в том же самом законе 321 г., в *Cod. Justin.*, lib. iii, tit. 12, de feriis, l. 3: *«Omnes judices, urbanaeque plebes, et cunctarum artium officia venerabili die Solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant: quoniam frequenter evenit, ut non aptius alio die frumenta sulcis, aut vineae scrobibus mandentur, ne occasione momenti pereat commoditas coelesti provisione concessa»*. Прежде подобные работы также разрешалось производить в языческие праздники. См. Вергилий, *Georg.*, i, v, 268 sqq.; Катон, *De re rust.*, c. 2.

[169] *Cod. Theodos.*, lib. ii, tit. 8, l. 1: *«Emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant, et super his rebus actus non prohibeantur»*.

[170] Евсевий, *Vit. Const.*, iv, 18-20. См. также Созомен, i, 8. А в наше время в Париже, Вене, Берлине и других европейских городах военные парады и театральные представления чаще всего проводятся в день Господень! Во Франции политические выборы обычно проводятся в субботу.

[171] Евсевий, *Vit. Const.*, l. iv, c. 20. Молитва была написана на латинском языке, о чем Евсевий сообщает в гл. 19. Он говорит, что произносить ее должна была вся армия (с. 18), а мы вполне можем предположить, что многие воины были язычниками.

[172] Второй закон, против работы театров в воскресенье и по праздникам (425 г. по Р. Х.), в *Cod. Theodos.*, l. xv, tit. 7, I. 5, однозначно гласит: *«Omni theatrorum atque circensium voluptate per universas urbes... denegata, totae Christianorum ac fidelium mentes Dei cultibus occupentur»*.

[173] Златоуст в конце IV и начале V века часто жалуется, что в театр ходит больше народа, чем в церковь; то же самое по сей день наблюдается во всех крупных городах европейского континента. Только в Англии и в Соединенных Штатах под влиянием кальвинизма и пуританства театры в воскресенье закрыты.

## §18. *Влияние христианства на гражданское законодательство. Кодекс Юстиниана*

См. на эту тему труды, упомянутые в §13, ii: RHOER, MEYSENBURG и TROPLONG; также GIBBON, chap. xliv (прекрасный обзор римского закона), MILMAN: *Lat. Christianity*, vol. I. B. iii, chap. 5, а также SCHMIDT и CHASTEL о влиянии христианства на общество Римской империи, цитируемые в т. 1, §86.

Если государство обеспечивало церкви заслуженные права законной организации, церковь оказывала, в свою очередь, самое благотворное влияние на государство, постепенно освобождая его от власти языческих законов и обычаев, от духа эгоцентризма, мстительности и злобы, распространяя его заботы не только на материальное процветание, но и на высшие моральные интересы общества. В предыдущий период мы наблюдали контраст между христианской моралью и языческой развращенностью в Римской империи[174]. Сейчас мы увидим, как принципы христианской морали постепенно завоевывали общественное признание и начинали, хотя бы до какой-то степени, управлять гражданской и политической жизнью.

Уже во II веке, при лучших императорах-язычниках и, очевидно, под косвенным, вызывающим сопротивление, но неуклонным влиянием христианского духа, законодательство стало иным, более гуманным, а императоры-христиане развили эти его особенности еще сильнее, насколько это вообще было возможно в условиях древней греко-римской цивилизации. Теперь в государстве прежде всего начали утверждаться принципы *справедливости* и *равенства*, *гуманности* и *любви*. Ибо христианство с его учениями о богоподобии человека, бесконечной ценности личности, изначальном единстве человечества и общем искуплении через Христа первым заговорило о всеобщих правах человека вопреки исключительности национального духа, бессердечному эгоизму и политическому абсолютизму старого мира, в котором народы и классы были резко разделены и человек мог вызывать уважение только как гражданин, в то время как в праве гражданства отказывалось большому количеству рабов, иноземцев и варваров[175].

Сам Христос начал Свои реформы с нижайших слоев общества, рыбаков и сборщиков налогов, с нищих, хромых, слепых, бесноватых и страдальцев всякого рода. Их первых Он вознес до высшего достоинства и высшей доли. Теперь церковь действовала в государстве и через государство ради возвышения угнетенных и нуждающихся — тех классов общества, которые при господстве язычества вообще не принимались во внимание, но бессердечно попирались. Действительно, этому реформаторскому воздействию до какой-то степени мешали популярные обычаи, которые сильнее закона, и строение общества в Римской империи, которое по сути было еще языческим и было обречено на распад. Но реформы, по крайней мере, начались, они были необратимы даже после падения империи, они продолжались среди германских племен. И хотя даже в христианских государствах старые общественные недостатки продолжают проявляться в силу греховности человеческой природы, а иногда в виде революционного насилия, христианство продолжает сдерживать, очищать, исцелять и утешать, смиряя дикие страсти тиранов и толпы, помогая гонимым, смягчая ужасы войны, подавляя бесчисленные пороки в общественной и личной жизни христианского народа. Мы находим множество свидетельств такого влияния при самом беглом сравне-

[174] См. т. 1, §86 — 93.

[175] См. Лактанций, *Inst. divin.*, l. v., c. 15.

нии христианского мира с самыми цивилизованными языческими и мусульманскими странами.

Здесь опять же поворотной точкой оказалось правление Константина. Хотя он и был восточным деспотом, хотя он и был недостаточно искренним в плане христианской морали, однако он стал инициатором многих законов, проникнутых духом христианской справедливости и гуманности: он запретил казнь посредством распятия, запретил гладиаторские бои и жестокие обряды, осудил убийство детей и способствовал освобождению рабов. Евсевий говорит, что он улучшил старые законы или заменил их новыми[176]. Благодаря этому мы ощущаем под тогой римского законодателя тепло христианского сердца. Мы замечаем влияние евангельской проповеди и увещеваний отца монашества из египетской пустыни, обращенных к правителям мира, Константину и его сыновьям: он призывал быть справедливыми и милосердными к бедным и помнить о грядущем суде.

Даже Юлиан, со всей его ненавистью к христианам, не мог полностью отвергнуть влияние своего образования и господствующего духа времени, но позаимствовал у церкви многие из ее методов для реформации язычества. В особенности он признавал обязанность быть благожелательным ко всем людям, быть щедрым с бедными и милосердным с заключенными, — хотя это противоречило языческим чувствам и сам он совершенно неблагожелательно относился к христианам. Но потом полная неудача его филантропических планов и мер показала, что подлинная любовь к человеку может произрастать только на христианской почве. Примечательно, что при всех этих невольных уступках христианству сам Юлиан не принял ни единого закона в пользу естественных прав и равенства людей[177].

Его преемники пошли по стопам Константина, и в конце существования Западной Римской империи ее гражданские законы находились под влиянием христианского духа, хотя это часто вызывало конфликты с сохранявшимся язычеством, а иногда — временное отступничество и реакцию. Мы наблюдаем также примечательное противоречие: в некоторые отношениях законы были мягче, но в других — суровыми и кровавыми, как никогда. Без сомнений, отчасти этот парадокс объясняется деспотическим характером византийского правления, а отчасти — беспорядками того времени[178].

Со временем появилась необходимость собрать императорские постановления[179] в сборнике (*codex* или *corpus juris*). Первые две попытки такого рода были предприняты в середине IV века, от этого сборника осталось лишь несколько фрагментов[180]. Но у нас есть *Codex Theodosianus*, который был составлен несколькими юристами по приказу Феодосия II между 429 и 438 г. Он содержит законы

---

[176] *Vit. Const.*, l. iv, c. 26, где перечислены все самые важные законы Константина. Даже язычник Либаний (*Basil.*, ii, p. 146) сообщает, что при Константине и его сыновьях законы были гораздо более благоприятны для низших классов, хотя объясняет он это личным милосердием императоров.

[177] Troplong, p. 127. C. Schmidt, 378.

[178] См. de Rhoer, p. 59 sqq. В любом случае, нельзя сказать, что церковь была причиной возросшей жестокости законов; в IV и V веках она скорее выступала против смертной казни. См. Амвросий, *Ep.* 25, 26 (al. 51, 52) и Августин, *Ep.* 153 *ad Macedonium*.

[179] *Constitutiones* или *Leges*. Когда они возникали в ответ на проблемы, они назывались *Rescripta*, если были спонтанными указами — *Edicta*.

[180] *Codex Gregorianus* и *Codex Hermogenianus*; названы так по именам составителей, двух частных юристов. Они содержали рескрипты и эдикты языческих императоров от Адриана до Константина, и их изучение могло бы облегчить сравнение языческих законов с христианскими.

христианских императоров начиная с Константина с примесью многих языческих элементов; Валентиниан III санкционировал его использование в Западной империи. Сто лет спустя, в период процветания византийского государственно-церковного деспотизма, Юстиниан I, которого, кстати, невозможно не упрекнуть в произвольности и непостоянстве его законов, доверил группе юристов под руководством знаменитого Трибониана[181] великую задачу составления полного, пересмотренного и отредактированного сборника римских законов со времен Адриана до его собственного правления; так за краткие семь лет (527 — 534) при участии самых талантливых и способных людей был создан прославленный *Codex Justinianeus*, с тех пор ставший всеобщим законом Римской империи, единственным учебником для академий Рима, Константинополя и Берита (Бейрута), основой законодательств большей части территории христианской Европы по сей день[182].

Этот свод римских законов[183] — важный источник знаний о жизни христиан в их отношениях с государством и влиянии на него. Конечно, в значительной степени он представляет собой наследие языческого Рима, который был наделен законодательным и административным гением и которому самой судьбой было предназначено стать всеобщей империей. Но законы эти были существенно изменены, когда при Константине империя приобрела более восточный характер, они подверглись воздействию при внедрении разнообразных германских элементов и под влиянием закона Моисея, а прежде всего — от духа христианства. Этими законами церковь признается как обладающее полными правами учреждение,

---

[181] Трибониан, родом из Сида в Пафлагонии, был адвокатом и поэтом; благодаря своим талантам он снискал благосклонность Юстиниана, стал квестором, консулом и наконец *magister officiorum*. Гиббон сравнивает его с лордом Бэконом в том, что касается его всесторонних знаний, административных способностей, а также чрезвычайной жадности и продажности. Но в одном отношении этот государственный деятель был совсем другим: Бэкон был убежденным христианином, Трибониана же обвиняли в склонности к язычеству и безбожию. Во время народных беспокойств в Константинополе император был вынужден сместить его с должности, но потом обнаружил, что не может без него обойтись, и восстановил его.

[182] Полный *Codex Justinianeus*, который надолго пережил завоевания данного императора (как Кодекс Наполеона пережил его завоевания), по сути состоит из трех отдельных трудов: 1) *Institutiones*, элементарное введение в юриспруденцию, 533 г. 2) *Digesta* или *Pandectae* (πάνδεκται, полное собрание) — сборник, передающий дух римского законодательства в целом, по мнению наиболее выдающихся юристов древности, составленный в 530 — 533 г. 3) Собственно *Codex*, впервые подготовленный в 528 — 529 г., но в 534 г. переделанный, расширенный и улучшенный, с тех пор называемый *Codex repetitae praelectionis*; содержит 4648 законов под 765 разделами, в хронологическом порядке. К этому добавлены: 4) более позднее приложение: *Novellae constitutiones* (νεαραὶ διατάξεις) или просто *Novellae* (варваризм), то есть 168 декретов Юстиниана, которые собирались с 1 января 535 г. до его смерти в 565 г., в основном на греческом языке или на греческом и латыни. За исключением некоторых «новых законов» Юстиниана, кодекс был составлен на латинском языке, понятном Юстиниану и Трибониану; позже, когда на Востоке перестали пользоваться латынью, он был переведен на греческий и в этом виде признан императором Фокой в 600 г. Император Василий Македонянин в 876 г. велел приготовить греческую выдержку из него (πρόχειρον τῶν νόμων), которая, под названием *Basilicae*, постепенно вытеснила книгу Юстиниана в Византийской империи. Пандекты еле избежали уничтожения. Большая часть западных изданий и рукописей (не все, как говорит Гиббон) взята из Флорентийского кодекса, переписанного в начале VII века в Константинополе, а позже, вследствие военных и торговых перипетий, перевезенного в Амальфи, в Пизу и, в 1411 г., во Флоренцию.

[183] Называемый *Corpus juris Romani* или *C. juris civilis*, в отличие от *Corpus juris canonici*, римо-католического церковного закона, основанного преимущественно на постановлениях древних соборов, подобно тому как гражданский закон основывается на рескриптах и эдиктах императоров.

пользующееся божественным авторитетом, а некоторые из законов были приняты по непосредственному настоянию епископов. В результате и «общий закон» — неписаный традиционный закон Англии и Америки, ведущий начало от англосаксонских времен, то есть от языческого германского мира, созрел под влиянием христианства и церкви и несет на себе следы этого влияния еще более ярко выраженные, чем следы влияния римского права, особенно в том, что касается индивидуальных и личных прав и свобод человека.

## §19. *Возвышение женщины и семьи*

Благотворное влияние христианства на законодательство греко-римской империи особенно заметно в следующих моментах.

1. Отношение к женщинам. С самого начала, в первую очередь на деле, а не на словах, христианство способствовало возвышению женщин из положения рабов, существ низшего порядка, которое они занимали в языческом мире[184]; но даже в тот период оно породило такие замечательные примеры женской добродетели, как Нонна, Анфуса и Моника, вызывавшие великое уважение даже у язычников. Императоры-христиане продолжили это дело, хотя римское законодательство в области прав женщин пошло сравнительно недалеко в сравнении с более поздним германским. Константин в 321 г. даровал женщинам равное право с мужчинами на владение собственностью, за исключением продажи их земельных участков. В то же время, из уважения к их скромности, он запретил вызывать их лично на общественный суд. Феодосий I в 390 г. первым уделил матери некоторое право опекунства над детьми, которым ранее пользовались только мужчины. Феодосий II в 439 г. запретил, хотя, к сожалению, без особого успеха, скандальную торговлю *lenones*, которые жили за счет женской проституции и выплачивали государству значительный налог[185]. Женщин стали различными способами защищать от неконтролируемых страстей мужчин. Со времен Константина изнасилование девушек и вдов, посвятивших себя церкви, каралось смертью[186].

2. Законы о браке. Константин установил должную свободу в этом вопросе, упразднив древнеримские меры против безбрачия и бездетности[187]. С другой стороны, теперь свобода брака была ограничена в ветхозаветном порядке под страхом строгих наказаний: запрещались браки между людьми, находящимися в определенной степени родства, а затем эти запреты были произвольно распространены на двоюродных братьев вплоть до третьего колена[188]. Юстиниан запретил также браки между крестными и крестниками — на основании духовного родства. Но прежде всего достоинство и святость брака теперь защищались сдерживанием неограниченной ранее свободы развода, которой римляне пользовались со времен Августа и которая заметно ускорила упадок общественной морали. Однако строгие требования отцов церкви, которые, памятуя слова Христа, считали прелюбодеяние единственной достаточно веской причиной развода, не могли претвориться в жизнь в данном государстве[189]. В этом вопросе законо-

[184] Об этом и о языческой семье см. в т. 2, §99.

[185] *Cod. Theod.*, lib. xv, tit. 8: *de lenonibus.*

[186] *C. Theod.*, ix, 24: *de raptu virginum et viduarum* (вероятно, монахинь и диаконис).

[187] *C. Theod.*, viii, 16, 1. См. также Евсевий, *Vit. Const.*, iv, 26.

[188] *C. Theod.*, iii, 12: *de incestis nuptiis.*

[189] *C. Theod.*, iii, 16: *De repudiis.* Иероним ввиду этого говорит, *Ep.* 30 (al. 84), *Ad Oceanum*: «*Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papinianus* [самый известный римский юрист, умер в 212 г.], *aliud Paulus noster praecipit*».

дательство императоров колебалось между римской распущенностью и учением церкви. Еще в V веке христианский автор жалуется, что мужчины меняют жен, как одежду, а брачное ложе выставляется на продажу, как обувь на рынке! Юстиниан попытался согласовать общественные законы с желаниями церкви, но был вынужден сделать некоторое послабление; его преемник допускал развод просто на основании желания обоих супругов[190].

Иметь наложниц было запрещено со времен Константина, прелюбодеяние наказывалось как одно из наиболее тяжких преступлений[191]. Но и здесь языческие привычки вновь и вновь проявлялись на практике, и даже закон, похоже, в течение долгого времени терпел браки, основанные только на взаимном соглашении, в которые вступали без принятия обета, приданого и согласия церкви[192]. Государство до VIII века не требовало торжественной церковной церемонии освящения брака как обязательного условия его заключения. По-прежнему позволялись повторные браки, а также смешанные браки с еретиками и язычниками, несмотря на неодобрение строжайших из учителей церкви; только браки с иудеями были запрещены — по причине фанатичной ненависти иудеев к христианам[193].

3. Власть родителей над детьми, которая по древнему римскому закону распространялась даже на свободу и жизнь последних, была ограничена Александром Севером под влиянием монархического духа, который не приветствует наделение подданных правом личного правосудия, и еще больше была ограничена при Константине. Этот император объявил убийство ребенка отцом, остававшееся безнаказанным по закону Помпея, одним из величайших преступлений[194]. Но жестокая и противоестественная практика отказа от детей и продажи их в рабство продолжалась еще долго, особенно среди работников и крестьян. Даже косвенные меры Валентиниана и Феодосия I не искоренили это зло. Феодосий в 391 г. велел освободить детей, проданных родителями в рабство по бедности, не возме-

[190] Гиббон: «Достоинство брака было восстановлено христианами... Христианские правители были первыми, кто определил законные основания для частного развода; их постановления, от Константина до Юстиниана, колеблются между обычаями империи и желаниями церкви, автор же "Новых законов" слишком часто изменяет законы "Кодекса" и "Пандектов"... Преемник Юстиниана уступил мольбам своих несчастных подданных и восстановил право разводиться по желанию обоих супругов».

[191] В законе 326 г. оно названо «*facinus atrocissimum, scelus immane*». *Cod. Theod.*, l. ix, tit. 7, 1. 1 sq. Определение прелюбодеяния стало шире. По древнему римскому закону, прелюбодеянием со стороны мужчины считалась незаконная связь с *женой свободного гражданина*, так что наказывалось не столько прелюбодеяние само по себе, сколько покушение на права другого мужчины. Поэтому Иероним, *l. c.*, говорит о язычниках: «*Apud illos viris impudicitiae frena laxantur, et solo stupro et adulterio condemnato passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur; quasi culpam dignitas faciat, non voluntas. Apud nos quod non licet feminis, aeque non licet viris, et eadem servitus pari conditione censetur*». Но закон, даже при императорах-христианах, по-прежнему не определял плотскую связь с рабыней как прелюбодеяние. Таким образом, здесь государство отставало от церкви и до сих пор отстает в странах, где существует рабовладение.

[192] Даже собор в Толедо, 398 г., делает уступки в этом отношении, can. 17: «*Si quis habens uxorem fidelis concubinam habeat, non communicet. Ceterum is, qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habeat, a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit conjunctione contentus. Alias vero vivens abjiciatur donec desinat et per poenitentiam, revertatur*».

[193] *Cod. Theod.*, iii, 7, 2; *C. Justin.*, i, 9, 6. Предложение вступить в брак, сделанное монахине, даже каралось смертью (ix, 25, 2).

[194] В 318 г.; Валентиниан сделал то же самое в 374 г. *Cod. Theod.*, ix, tit. 14, 15. См. также «Пандекты», lib. xlviii, tit. 8, l. ix.

щая убытков покупателям; Юстиниан в 529 г. даровал свободу всем без исключения детям, от которых отказались родители[195].

## §20. *Общественные реформы. Институт рабства*

4. Институт рабства[196] продолжал существовать по всей империи, и по законам Юстиниана признавался вполне правомерным[197]. Кодекс Юстиниана основан на разграничении человечества на свободных и рабов. Он действительно провозглашает равенство людей от природы, в чем поднимается выше теории Аристотеля, считавшего некоторые расы и классы людей неизбежно обреченными, по причине их физической и интеллектуальной неполноценности, на постоянное рабство; но практической ценности эта идея не имеет, потому что кодекс так же строго, как и прежде, настаивает на низшем положении раба по отношению к закону и обществу, сводя его брак к сожительству, отказывая ему в юридической защите от прелюбодеяния, лишая его права распоряжаться судьбой собственных детей, превращая его в товар, подобно неразумной скотине, переход которой от продавца к покупателю был столь же частым, как и продажа любого другого имущества. Ежедневно рабы продавались и покупались за сумму от десяти до семидесяти золотых монет, в зависимости от их возраста, силы и воспитания[198]. Количество рабов не было ограничено: у многих хозяев было по две — три тысячи рабов.

В этом отношении варварские законы не слишком отличались от римских. Варвары также считали рабство естественным состоянием человечества, а рабов — удобным товаром. Все военнопленные становились рабами, тысячи человеческих жизней таким образом спасались от бойни и уничтожения. Когда Стилихон одержал победу над Радагайсом, на рынок было выставлено 200.000 готов и других германцев, вследствие чего цена рабов упала с двадцати пяти золотых до одного. Захват людей в плен и торговля ими была привычным занятием пиратов у берегов Европы. Англо-саксов открыто продавали в Риме во времена Григория Великого. Варварские законы так же строго, как и кодекс Юстиниана, запрещали союз свободного с рабом как унизительный, но превосходили последний в том, что признавали законность и религиозную святость браков между рабами, — как, например, у ломбардов, на основании слов Писания: «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» {Мф. 19:6}.

Стена, созданная законом и отделявшая рабов от свободных граждан, исключала их из сферы действия всеобщих прав человека и не была сломана древней церковью, учившей только моральному и религиозному равенству людей. Мы встречаем рабовладельцев даже среди епископов и высшего клира империи. Рабы принадлежали дому папы в Риме, о чем мы случайно узнаем из постановле-

---

[195] *Cod. Theod.*, iii, 3, 1; *Cod. Just.*, iv, 43, 1; viii, 52, 3. Гиббон говорит: «Римская империя была запятнана кровью младенцев, пока подобные убийства не были включены Валентинианом и его сторонниками в букву и дух Корнилийского закона. Уроков правосудия и христианства оказалось недостаточно, чтобы искоренить эту бесчеловечную практику, пока их мягкое влияние не было подкреплено страхом перед смертной казнью».

[196] См. т. 1, §89, и книгу автора «Hist. of the Apost. Church», §113.

[197] *Instit.*, lib. i, tit. 5-8; *Digest.*, l. i, tit. 5, 6, etc.

[198] Официальная цена обычно была ниже рыночной, и при Юстиниане она была определена следующим образом (*Cod.*, l. vi, tit. xliii, l. 3): десять золотых монет за обычного раба или рабыню в возрасте менее десяти лет; двадцать — за раба старше десяти лет; тридцать — за владеющего ремеслом; пятьдесят — за счетоводов и писцов; шестьдесят — за врачей и повитух. Евнухи могли стоить до семидесяти золотых.

ний Римского синода 501 г., проведенного в связи со спорами об избрании Симмаха, где его оппоненты вызывали его рабов в качестве свидетелей, а его сторонники протестовали против такой необычной просьбы, так как гражданский закон не давал рабам права свидетельствовать перед судом[199]. Среди варваров также существовали церкви, владевшие рабами, и принимались специальные меры для защиты их рабов[200]. Константин выпустил строгие законы против смешанных браков с рабами, все дети от которых должны были становиться рабами, и против беглых рабов (319 и 326), которых в то время было много и которые грабили опустошенные провинции или присоединялись к варварам, врагам империи. С другой стороны, Константин облегчил процедуру освобождения, разрешил совершать ее даже по воскресеньям и дал священникам право освобождать своих рабов по одному своему слову, без свидетелей и церемоний, требовавшихся в остальных подобных случаях[201]. При Феодосии и Юстиниане освобождение рабов поощрялось еще сильнее. Последний император упразднил осуждение на рабство как наказание и дал освобожденным рабам положение и права, равные с остальными гражданами, удалив тем самым пятно, ранее остававшееся на вольноотпущенниках как классе[202]. Дух этих законов способствовал постепенному упразднению домашнего рабовладения. В Византийской империи в целом права разных классов общества были более единообразными, хотя не столько из христианских принципов, сколько в интересах деспотической монархии. Деспотизм и крайняя демократия сходятся в том, что предпочитают всеобщее равенство и единообразие. Ни величие правителя, ни воля народа не терпят, чтобы что-либо затмевало их величие. В первой системе все — рабы; во второй все — хозяева.

Церковь в то время вовсе не требовала и не хотела полного упразднения рабовладения. Как и в предыдущий период, она по-прежнему считала достаточным настаивать на добром, христианском отношении к рабам, призывала их к повиновению ради Господа, поддерживала их в их униженном положении, внушая мысль об их высшей моральной свободе и равенстве, посредством религиозного воспитания рабов производила внутреннюю подготовку к уничтожению данного института. Поспешные и революционные меры воспринимались с явным неодобрением. Собор в Гангре угрожает анафемой каждому, кто, под предлогом религиозных соображений, станет призывать рабов презрительно относиться к их хозяевам; Халкидонский собор в четвертом его каноне под страхом отлучения запрещает монастырям принимать рабов без разрешения их хозяев, чтобы христианство не оказалось виновно в поощрении непослушания. Отцы церкви, насколько они вообще касаются темы рабства, похоже, считают его неизбежным злом и Божественным орудием дисциплины; они прослеживают его происхождение до Хама и Ханаана[203]. Они действительно выступают за освобождение в отдельных случаях, когда это освобождение является актом христианской любви со стороны хозяина, но не считают, что раб имеет право на освобождение; изве-

---

[199] См. Hefele, *Conciliengeschichte*, ii, p. 620; Milman, *Latin Christianity*, vol. i, p. 419 (Am. ed.); последний делает из этого факта вывод: «В доме папы были рабы и, по закону, их могли подвергнуть пыткам. Это ясно из слов Еннодия».

[200] См. Milman, *l. c.*, i. 531.

[201] В двух законах от 316 и 321 г.; *Corp. Jur.*, l. i, tit. 13, l. 1, 2.

[202] *Cod. Just.*, vii, 5, 6; *Nov.* 22, c. 8 (536 г.), *Nov.* 78, praef. 1, 2 (539 г.).

[203] Быт. 9:25: «Проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих». Но представляется, что Христос удалил все проклятия греха и всяческое рабство. Служение Богу — это совершенная *свобода*.

стный же отрывок: «Если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся», — они понимают не как призыв к рабам воспользоваться первой же возможностью для обретения свободы, но, напротив, как призыв оставаться рабами, ибо они в любом случае внутренне свободны во Христе и их внешнее состояние не имеет значения[204].

Даже святой Златоуст, из всех отцов церкви наиболее близкий к теории освобождения и наиболее внимательный к проблеме рабовладения вообще, практически не выходит за эти рамки[205]. По его мнению, человечество изначально было сотворено совершенным и равным, в нем не было рабов. Но из-за грехопадения человек утратил способность управлять своими поступками и оказался в тройном рабстве: женщина стала рабой мужчины, раб — собственностью хозяина, подданные оказались подчинены правителям. Эти три вида отношений Златоуст считает Божьей карой и Божьим средством дисциплины. Таким образом, рабство, как божественное установление, вызванное грехопадением, одновременно и оправдано (при сопоставлении с безгрешным состоянием), и осуждается (в принципе). А теперь, когда Христос избавил нас от зла и его последствий, рабство, по Златоусту, в принципе упразднено в церкви, но только в том же смысле, в каком упразднены грех и смерть. Рожденные свыше христиане — не рабы, но совершенно свободные люди во Христе и братья между собой. Исключительный авторитет одного и подчинение остальных уступает место взаимному служению в любви. Если придерживаться таких взглядов последовательно, они, конечно же, ведут к равенству. Однако Златоуст не доводит их до подобного вывода, но решительно осуждает роскошь, связанную с рабовладением, и полагает, что одного — двух рабов достаточно для помощи, в которой человек нуждается, в то время как у многих патрициев их сотни и тысячи. Он советует освобождать лишних рабов и давать образование всем им, чтобы, если они будут освобождены, они могли бы сами позаботиться о себе. Он полагает, что первая христианская община Иерусалима, у которой все имущество было общее, освободила всех своих рабов[206]; тем самым он намекает слушателям, что неплохо было бы последовать этому примеру. Но, конечно же, у этого отца церкви мы не найдем ничего, что напоминало бы призыв к рабам рвать свои цепи; скорее, по примеру апостола, он призывает

---

[204] 1 Кор. 7:21. Греческие отцы церкви относят слова μᾶλλον χρῆσαι к слову δουλείᾳ (Златоуст: μᾶλλον δούλευε); в то время как почти все современные толкователи (кроме Де Ветте, Мейера, Эвальда и Элфорда) следуют за Кальвином и Гроцием, относя его к ἐλευθερίᾳ. Златоуст, однако, упоминает этот оборот в другом месте (*Serm.* iv, *in Genes.*, tom. v, p. 666), где, похоже, склоняется в его пользу. Глагол *воспользуйся* более естественно сочетается со *свободой*, которая есть благо и благословение, чем с *рабством*, которое представляет собой лишение. Однако Милмен заходит слишком далеко, когда утверждает (*Lat. Christianity*, vol. i, 492): «Уничтожение рабства не рассматривалось даже как далекая возможность. По-видимому, самые мудрейшие и лучшие из христианских авторов никогда и не задумывались о всеобщем освобождении, несмотря на возросшую легкость освобождения и тот факт, что оно было санкционировано указом Константина и вверено особому попечению священства». Снова сравните этот отрывок с мнениями Златоуста и Августина, приведенными в тексте.

[205] Взгляды Златоуста на рабство представлены в его Гомилиях на Книгу Бытия и на послания Павла и собраны Мелером в его прекрасной статье об уничтожении рабства (*Vermischte Schriften*, ii, p. 89 sqq.). Мюллер говорит, что со времен апостола Павла никто не оказывал более ценных услуг рабам, чем святой Златоуст. Но он переоценивает заслуги последнего.

[206] *Homil.*, xi, *in Acta Apost.* (*Opera omn.*, tom. ix, p. 93): Οὐδὲ γὰρ τότε τοῦτο ἦν, ἀλλ' ἐλευθέρους ἴσως ἐπέτρεπον γίνεσθαι. Монах Нил, ученик Златоуста, пошел настолько далеко, что объявил рабовладение несовместимым с истинной любовью ко Христу, *Ep.* lib. i, ep. 142 (цитирует Неандер в своей главе о монашестве): Οὐ γὰρ οἶμαι οἰκέτην ἔχειν τὸν φιλόχριστον, εἰδότα τὴν χάριν τὴν πάντας ἐλευθερώσασαν.

рабов сознательно и радостно повиноваться ради Христа так же искренне, как он призывает их хозяев к гуманности и любви. То же самое можно сказать об Амвросии, Августине и Петре Хризологе из Равенны (ум. в 458).

Святой Августин, благороднейший представитель Латинской церкви, в своем глубоком труде о «Граде Божьем» исключает идею рабства из изначального представления о человеке и окончательном состоянии общества и рассматривает ее как зло, последствие греха, существующее, однако, под Божественным руководством и контролем. Ибо Бог, говорит он, сотворил человека разумным, господином только над неразумным творением, а не над другим человеком. Бремя рабства было справедливым наказанием за грех. Поэтому слово *раб* в Писании не встречается, пока Ной не использовал его в проклятии на оскорбившего его сына. Следовательно, человек виноват в возникновении рабства, оно не свойственно его природе. Латинское слово *servus*, раб, предположительно происходит от *servare* [или даже *servire*], и оно передает идею сохранения военнопленных от смерти, то есть в нем косвенно предполагается избавление от последствий греха. Ибо даже в справедливой войне какая-то из сторон грешит, и каждая победа, как Божий суд, смиряет побежденных, либо преображая их грехи, либо наказывая их. Даниил считал, что подлинная причина его плена — это грехи народа. Следовательно, грех — это мать рабства, первопричина подчинения человека человеку; но подобного не произошло бы, если бы не Божий суд, потому что Бог всегда справедлив и знает, какое наказание соответствует преступлению... Апостол призывает рабов повиноваться своим хозяевам и служить им *ex animo*, по доброй воле; если они не могут освободиться от рабства, само рабство должно стать для них свободой; они должны служить не в обманчивом страхе, но в преданной любви, пока грех не будет побежден и любая власть человека над человеком уничтожена — пока Бог не станет всем во всем[207].

Как и следовало ожидать, после обращения императоров, а также богатых и благородных семейств, которым принадлежало большинство рабов, случаи освобождения стали более частыми[208]. Биограф святого Самсона Ксенодох, современник Юстиниана, говорит о нем: «Он не стал держать множество рабов и тем более владеть своими братьями, как хозяин; он предпочел великодушно освободить их и дать им достаточно средств для жизни»[209]. Сальвиан, галльский пресвитер V века, говорит, что рабов освобождали *ежедневно*[210]. С другой стороны, церковь делала многое для предотвращения распространения рабства, в первую очередь освобождала пленных, для чего иногда использовались золотые и серебряные церковные сосуды. Но у нас нет достоверной статистики, с помощью которой мы могли бы хотя бы приблизительно определить соотношение количества рабов и свободного населения в конце VI века — и в предыдущем периоде.

---

[207] *De Civit. Dei*, lib. xix, cap. 15.

[208] О более ранних случаях, в конце предыдущего периода, см. в т. 2, §97, в конце.

[209] *Acta Sanct. Boll.* Jun., tom. v, p. 267. Согласно Палладию, *Hist.*, с. 119, святая Мелания с согласия своего мужа Пиния освободила восемь тысяч рабов. Однако эта почти невероятная цифра присутствует только в древнем латинском переводе.

[210] *Ad Eccles. cath.*, l. iii, §7 (Galland., tom. x, p. 71): «*In usu quidem quotidiano est, ut servi, etsi non optimae, certe non infimae servitudinis, Romana a dominis libertate donentur; in qua scilicet et proprietatem peculii capiunt et jus testamentarium consequuntur: ita ut et viventes, cui volunt, res suas tradant, et morientes donatione transcribant. Nec solum hoc, sed et illa, quae in servitute positi conquisierant, ex dominorum domo tollere non vetantur*». Из этого фрагмента представляется, что многие хозяева, желая освободить своих рабов, позволяли им заработать какие-то средства; римский закон подобного не разрешал.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что христианство никейской и посленикейской эпохи при всем свойственном ему консерватизме и явной неприязни к общественным переворотам и насильственным реформам инстинктивно и по сути своей способствовало всеобщему освобождению людей и, возвысив раба духовно до равного положения с хозяином, относясь к нему как к способному на те же добродетели, благословения и награды, положило начало постепенному ослаблению, а в конечном итоге уничтожению отвратительного института рабовладения. Но результат этот был достигнут в Европе лишь много веков спустя, не только под влиянием церкви, но вследствие многих экономических и политических причин — вследствие невыгодности рабовладения, особенно в северных широтах, вследствие новых отношений, возникших после вторжения варваров, вследствие обычаев тевтонских племен, осевших в Римской империи, вследствие возникновения связи сельских рабов с землей и превращения рабов в крепостных, ставших такой же недвижимостью, как земля — то есть в какой-то степени переставших быть зависимыми от капризов и деспотизма хозяев.

5. Бедные и обездоленные в целом, прежде всего вдовы и сироты, заключенные и больные, которыми совершенно пренебрегали в языческие времена, привлекли теперь внимание законодателей. В 315 г. Константин запретил клеймить лоб преступникам, чтобы, как он объяснил, «не искажать человеческого облика, сотворенного по образу небесной красоты»[211]. Он был против бесчеловечного обращения с заключенными до суда[212]. Чтобы лишить бедных родителей любого повода для продажи детей или отказа от них, он обеспечил им пищу и одежду отчасти за свой собственный счет, отчасти за счет государства[213]. Он попытался также, особенно законом от 331 г., защитить бедняков от продажности и вымогательства судей, адвокатов и сборщиков налогов, которые грабили народ своими поборами[214]. В 334 г. он приказал, чтобы вдов, сирот, больных и бедных не вынуждали являться на суд вне территории их собственной провинции. Валентиниан в 365 г. освободил вдов и сирот от грабительского подушного налога[215]. В 364 г. он доверил епископам попечение о бедных. Гонорий сделал то же самое в 409 г. Юстиниан в 529 г., как мы уже отмечали, поручил епископам попечительство над государственными тюрьмами, которые они должны были посещать по средам и пятницам, чтобы нести несчастным искреннее утешение веры. Тот же император выпустил постановления против ростовщичества и бесчеловечной суровости кредиторов, создал строгие законы, основанные на религиозных принципах милосердия и не позволяющие кредиторам завышать изначально определенные процентные ставки. Несколько императоров и императриц брали церковные учреждения для заботы о бедных и больных, странниках, вдовах и сиротах под свое особое покровительство, освобождали их от обычных налогов или поддерживали за счет своих частных фондов[216]. Но в те дни, как и в наше время, на первом месте

---

[211] *Cod. Theod.*, ix, 40, 1-2.

[212] *C. Theod.*, ix, tit. 3, *de custodia reorum*. См. более поздний похожий закон 409 г. в l. 7 и 529 г. — в *Cod. Justin.*, i, 4, 22.

[213] См. два закона *De alimentis quae inopes parentes de publico petere debent* в *Cod. Theod.*, xi, 27, 1-2.

[214] *Cod. Theod.*, I, tit. 7, l. 1: «*Cessent jam nunc rapaces officialium manus, cessent inquam! nam si moniti non cessaverint, gladiis praecidentur*».

[215] *Capitatio plebeja. Cod. Theod.*, xiii, 10, 1, 4. Другие законы о вдовах см. в *Cod. Just.*, iii, 14; ix, 24.

[216] *Cod. Theod.*, xi, 16, xiii, 1; *Cod. Just.*, i, 3; *Nov.* 131. См. об этом в Chastel, *The Charity of the Primitive Churches* (transl. by Mathe), pp. 281-293.

стояла частная благотворительность христианской любви, тогда как государственная благотворительность отставала от нее — она, скорее, признавала правомерной первую и поддерживала ее, но не была независимой и оригинальной[217].

## §21. *Упразднение гладиаторских боев*

6. Наконец, одной из величайших и прекраснейших побед христианского человеколюбия над языческим варварством и жестокостью было упразднение гладиаторских состязаний, против которых самым искренним образом возражали уже апологеты II века[218].

Эти кровавые зрелища, в ходе которых люди — в основном преступники, военнопленные и варвары, — сотнями и тысячами убивали друг друга или погибали в схватке с дикими зверями на потеху зрителей, еще процветали в начале рассматриваемого нами периода. Языческая цивилизация доказала в этом свое бессилие. В ее глазах жизнь варвара годилась только для жестокого развлечения римского народа, который желал спокойно, не покидая родного города, насладиться зрелищем кровопролития, творившегося на границах империи. Даже гуманный Симмах устраивал такие развлечения в период своего консульства (391) и был в ярости, когда двадцать девять пленных саксов избежали публичного позора, покончив с собой[219]. Пока еще существовали жрицы-весталки, им принадлежало особое право подбадривать сражающихся в амфитеатре, призывая их на кровавое дело, и давать сигнал к нанесению смертельного удара[220].

Эти зрелища внушали людям заразительную жажду кровопролития, потрясающий пример которой приводит Августин в своей «Исповеди»[221]. Его друг Алипий, впоследствии ставший епископом Тагаста, по приглашению друзей посетил в 385 г. римский амфитеатр. Он отправился туда с твердым намерением воздержаться от каких бы то ни было впечатлений. «Когда они пришли на место, — сообщает Августин, — и заняли свои места, все уже кипели от кровожадного исступления. Но Алипий, закрыв глаза, запрещал своей душе поддаваться этому греху. Ах, если бы он еще и уши заткнул! Ибо, когда сраженный гладиатор упал, дикие вопли всей толпы обрушились на него; обуреваемый любопытством, он открыл глаза, хотя собирался презреть это зрелище и сопротивляться ему. И его душе была нанесена рана более плачевная, чем телесная рана сражавшегося, а его падение было еще печальнее... Ибо, когда он увидел кровь, то немедленно проникся любовью к ней, он не отвернулся, и взгляд его оказался прикован к ней; дух ненависти и мщения незаметно охватил его, и, очарованный убийственным действом, он оказался опьянен кровожадной радостью... Он смотрел, выкрикивал

---

[217] См. Chastel, *l. c.*, p. 293: «Представляется, что в случае с благотворительными учреждениями императоры-христиане не столько основывали их сами, сколько признавали, регулировали, гарантировали, иногда обогащали за счет частных даров то, что было основано церковью. Инициативу повсюду брала на себя церковная благотворительность. Общественная благотворительность следовала за ней с некоторым отставанием, а когда она пыталась вырваться вперед сама, то вскоре обнаруживала, что сбивается с пути, и была вынуждена отойти на задний план».

[218] См. т. 2, §95.

[219] Симмах, l. ii. *Ep.* 46. См. также vii, 4.

[220] Пруденций, *Adv. Symmach.*, ii, 1095: *Virgo — consurgit ad ictus, / Et quotiens victor ferrum jugulo inserit, illa / Delicias ait esse suas, pectusque jacentis / Virgo modesta jubet, converso pollice, rumpi; / Ni lateat pars ulla animae vitalibus imis, / Altius impresso dum palpitat ense secutor.*

[221] Lib. vi, c. 8.

одобрительные возгласы, волновался и унес с собой это безумие, побуждавшее его еще вернуться обратно не только с теми, кто привел его туда, но впереди них, и привести с собой других людей».

Наконец христианству удалось закрыть амфитеатры. Константин, который в начале своего правления сам отдавал дань этому популярному обычаю и обрек множество покоренных варваров на смерть в амфитеатре в Трире, за что его весьма хвалил один языческий оратор[222], в 325 г., в год великого церковного собора в Никее, выпустил первый запрет на кровавые зрелища, «ибо они не могут быть приятны во времена общественного мира»[223]. Но этот эдикт, адресованный префектам Финикии, не имел постоянной силы даже на Востоке, за исключением Константинополя, который никогда не был окроплен кровью гладиаторов. В Сирии и особенно на Западе, прежде всего в Риме, этот глубоко укоренившийся обычай существовал до V века. Гонорий (395 — 423), сначала считавший его нерушимым, упразднил гладиаторские бои около 404 г., и сделал он это благодаря героическому самоотречению восточного монаха по имени Телемах, который совершил путешествие в Рим специально для того, чтобы протестовать против этого бесчеловечного варварства, — он бросился на арену, остановил сражавшихся и был разорван на куски толпой, став мучеником ради человечности[224]. Но в результате был положен конец только кровавым боям между человеком и человеком. Бескровные представления разного рода, даже по великим церковным праздникам и в моменты вторжения варваров, продолжались и посещались с таким же рвением, как и раньше, о чем мы узнаем из скорбных жалоб Златоуста, Августина и Сальвиана; продолжались даже бои с дикими зверями, во время которых человеческая жизнь в большей или меньшей степени подвергалась опасности[225]; в Испании и Южной Америке с ними мирятся по сей день, что бесчестит имя христиан.

## §22. *Отрицательные стороны, связанные с соединением церкви и государства. Обмирщение церкви*

Теперь мы обратим внимание на отрицательную строну союза церкви с государством, рассмотрим печальные последствия, к которым привело изменение их отношений после эпохи Константина и которые продолжают проявляться в положении европейской церкви по сей день.

В целом эти отрицательные последствия можно описать как обмирщение церкви. Когда в церковных рядах оказалось все население Римской империи, церковь стала воистину массовой и народной, но в то же время более или менее

---

[222] *Eumenii Panegyr.*, c. 12.

[223] *Cod. Theod.*, xv, tit. 12, l. 1, *de gladiatoribus*: «*Cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent; quapropter omnino gladiatores esse prohibemus*». См. также Евсевия, *Vita Const.*, iv, 25.

[224] Так рассказывает Феодорит, *Hist. eccl.*, l. v, c. 26. В нашем распоряжении нет закона Гонория на этот счет, однако с того времени гладиаторские бои между людьми не упоминаются.

[225] В законе Льва от 469 г. (в *Cod. Justin.*, iii, tit. 12, l. 11), помимо *scena theatralis* и *circense theatrum*, упоминаются как существующие еще и *ferarum lacrymosa spectacula*. Сальвиан в V веке (*De gubern. Dei*, l. vi, p. 51) также осуждал наслаждение, с которым его современники смотрели на кровавые схватки людей с дикими зверями. Даже в конце VII века Трулльский собор все еще считал необходимым запрещать подобные зрелища на Востоке. На Западе Теодорих, похоже, заменил схватки со зверями военными состязаниями, которые позже превратились в турниры. Но и ныне эти шоу не исчезли совсем, они сохраняются в виде боя быков в Южной Европе, особенно в Испании.

мирской. Появилась мода на христианство. Количество лицемеров и формально верующих быстро возрастало[226], а параллельно этому ослабли строгость дисциплины, рвение, самопожертвование и братская любовь. Многие прежние языческие обычаи и привычки проникали под новыми именами в поклонение Богу и в жизнь христианского народа. Римское государство выросло под влиянием идолопоклонства и не могло чудесным образом преобразиться за одно мгновение. Церковное обмирщение и усвоение языческого элемента шли рука об руку.

Однако чистый дух христианства никоим образом не мог быть осквернен этим. Напротив, даже в самые мрачные времена у него оставались верные и упорные исповедники. Время от времени он завоевывал новые провинции, постоянно воздействовал на окружение и внутри официальной церкви, и вне ее в виде монашества, выступал против светских и языческих влияний, а в ходе самой борьбы с преобладающей безнравственностью породил таких отцов церкви, как Афанасий, Златоуст и Августин, таких образцовых матерей-христианок, как Нонна, Анфуса и Моника, таких выдающихся святых пустынников, как Антоний, Пахомий и Бенедикт. Новые враги и опасности привели к появлению новых обязанностей и добродетелей, которые теперь могли развиваться на более широкой сцене и в большем масштабе. Кроме того, не следует забывать, что тенденция к секуляризации не может вменяться в вину исключительно Константину или объясняться влиянием государства. Ее глубинный источник — греховное сердце человека, и проявилась она уже намного раньше, хотя и с меньшим размахом, при императорах-язычниках, особенно в периоды передышки, когда искренность и рвение христиан ослабевали и в церковь проникал мирской дух.

Таким образом, разница между эпохой до Константина и эпохой после него — не в том, что закончилось истинное христианство и началось христианство ложное, но в преобладании одного над другим. Поле деятельности церкви стало больше, однако, наряду с хорошей почвой, встречалось все больше каменистых, бесплодных и заросших сорняками участков. Граница между церковью и миром, между рожденными и не рожденными свыше людьми, между христианами по названию и христианами по сердцу, стала более или менее размытой. Прежний контраст между двумя группами уступил место их смешению в общем внешнем крещении и исповеди. В результате конфликт между светом и тьмой, истиной и ложью, Христом и антихристом переместился в лоно самого христианства.

## §23. *Тщеславие и роскошь*

Наиболее заметно обмирщение церкви сказалось в преобладании поклонения маммоне и роскоши, по контрасту с бедностью и простотой изначального христианства. Аристократия поздней империи отличалась нездоровой любовью к показному великолепию и чувственным удовольствиям, она не обладала вкусом, учтивостью и культурой, которые свойственны подлинной цивилизации. Успех человека измерялся количеством мраморных дворцов, терм, рабов и позолоченных экипажей, которыми он владел; дамы облачались в шелковые одежды, шитые золотом, с изображением светских или религиозных символов, надевали массивные золотые ожерелья, браслеты и кольца и шли в церковь в таком же щегольском наряде, как ходили в театр[227]. Златоуст обращается к антиохийскому пат-

---

[226] Августин, например, в *Tract. in Joann.*, xxv, с. 10, жалуется, что в церковь каждый день приходят люди, ищущие Иисуса не ради Иисуса, но ради земной выгоды. См. похожие жалобы Евсевия, *Vita Const.*, l. iv, с. 54.

рицию: «У тебя есть столько-то акров земли, десять или двадцать дворцов, множество терм, тысяча или две тысячи рабов, кареты, украшенные золотом и серебром»[228]. Григорий Назианзин, который в течение некоторого времени председательствовал на Втором вселенском соборе в Константинополе в 381 г., говорит о роскоши, характерной для вырождающейся цивилизации того периода, следующим образом (хотя и с риторическими преувеличениями, но явно на основании жизненных наблюдений): «Мы покоимся в великолепии на высоких и помпезных подушках, на самых изысканных покрывалах, до которых страшно дотронуться, и нас расстраивает даже звук голоса скорбящего нищего; наша комната должна быть пропитана ароматом цветов, причем редких; на столике должно быть полно самых приятных и дорогих благовоний, чтобы сами мы благоухали в совершенстве. Рабы должны быть наготове, богато украшены и в порядке, с завитыми, как у девушек, волосами, с идеально гладкими лицами, даже слишком красивыми для сладострастных взглядов; одни должны держать чаши кончиками пальцев, нежно и твердо, другие — махать опахалами у нас над головой. Наш стол должен ломиться под грузом блюд, в которые все царства природы, воздух, вода и земля, внесли богатый вклад, и там почти не должно оставаться места для искусных произведений повара или пекаря... Бедный человек довольствуется водой, а мы поглощаем вино, пока не достигаем состояния опьянения, и даже более того. Мы отказываемся от одного вида вина, другое же объявляем превосходным, когда оно хорошо выдержано, по поводу третьего вступаем в философскую дискуссию; мы сочувствуем тому, кто, подобно царю, не может добавить к местному вину иноземное»[229]. Еще менее благоприятную картину общего морального состояния христиан в Римской империи рисует полвека спустя галльский пресвитер Сальвиан[230].

Действительно, сами эти искренние протесты против вырождения, равно как и всеобщее уважение к монашескому и аскетическому пренебрежению мирским, свидетельствуют о существовании лучшего духа. Но неконтролируемое распространение жадности, блуда, сластолюбия, хождения в театр, невоздержанности, лености, короче, всяческих языческих пороков, с которыми боролось христианство, продолжало быстро приближать Римскую империю и ее народ к распаду и в конечном счете способствовало тому, что бразды правления оказались в руках грубых, но простых и морально устойчивых варваров. Когда христиане пробудились от сна, заслышав грохот падения империи, и начали с тревогой спрашивать, почему Бог допустил это, то Сальвиан, Иеремия того времени, ответил: «Подумайте о своей греховности и своих преступлениях — и увидите, достойны ли вы Божьей защиты»[231]. Ничто, кроме Божьего суда над христианским по имени, но языческим по сути миром, не могло открыть путь для морального возрождения общества. Народы должны были обновиться, чтобы христианская цивилизация, рожденная в древней Римской империи, укоренилась и принесла спелые плоды.

---

[227] Аммиан Марцеллин живо описывает экстравагантную и безвкусную роскошь римской аристократии IV века; Гиббон с удовольствием перевел это описание и откомментировал его в 31-й главе своей книги.

[228] *Homil. in Matt.*, 63, §4 (tom. vii, p. 533), см. также *Hom. in 1 Cor. 21*, §6, и многие другие места его проповедей. См. также Neander, *Chrysostomus*, i, p. 10 sqq.; и Is. Taylor, *Anc. Christianity*, vol. ii, supplement, p. xxx, sqq.

[229] *Orat.*, xiv. См. также монографию Ульмана о Григории, p. 6.

[230] *Adv. avarit.* и *De gubern. Dei*, passim. См. также §12, в конце.

[231] *De gubern. Dei*, l. iv, c. 12, p. 82.

## §24. *Византийское придворное христианство*

Неестественное смешение христианства с миром достигло своего апогея при императорском дворе Константина — конечно же, не таком безнравственном, как двор Нерона или Домициана, но пустой помпезностью и расточительностью он намного превосходил дворы лучших императоров-язычников и выродился в совершенно восточный деспотизм. При дворе Константина, по словам Либания[232], было не менее тысячи цирюльников, тысяча виночерпиев, тысяча поваров и столько евнухов, что их количество было сравнимо лишь с количеством насекомых в летний день. Эта переходящая всякие границы роскошь на время была упразднена язычником Юлианом, которому нравилась стоическая и киническая сдержанность и который любил показывать это; но при его преемниках-христианах расточительство вернулось, особенно при Феодосии и его сыновьях. Эти императоры, запрещавшие идолопоклонство под страхом смерти, называли свои законы, эдикты и дворцы «божественными», вели себя как боги на земле, а в тех редких случаях, когда они показывались народу, эти явления были обставлены с невероятной пышностью и тщеславным великолепием.

Воспользуемся ярким описанием современного историка: «Когда Аркадий снисходил до того, чтобы явить публике величие правителя, ему предшествовало множество сопровождающих, придворных, трибунов, гражданских и военных должностных лиц, на лошадях, сияющих золотыми украшениями, с золотыми щитами, выложенными драгоценным камнями, с золотыми копьями. Они объявляли о появлении императора и приказывали толпе расступиться, очистив перед ним улицу. Император стоял или возлежал в величественной колеснице — окруженной его непосредственными приближенными и узнаваемой по щитам и выпуклым золотым украшениям с изображениями золотых глаз. В колесницу были впряжены белые мулы в золоченых попонах; она была украшена драгоценными камнями, а ее золотые опахала колыхались от движения и освежали воздух. Толпа издали любовалась снежно-белыми подушками, шелковыми коврами, яркими драконами, вышитыми на них. Наиболее удачливым удавалось разглядеть императора, с золотыми кольцами в ушах, золотыми браслетами на руках, короной с драгоценными камнями всех цветов радуги, в пурпурных одеждах, по всем швам расшитых драгоценными камнями (пурпур, как и корону, имел право носить только император). Пораженные люди, возвращаясь домой, могли говорить только о великолепии этого зрелища — об одеждах, мулах, коврах, размере и красоте драгоценностей. Император, вернувшись во дворец, ходил по золоту; нанимались целые корабли, чтобы неотложно отправиться в плаванье и привезти из дальних провинций золотой песок, а масса слуг рассыпала его по полу дворца, чтобы нога императора не ступала на простую землю»[233].

Христианство при византийском дворе существовало в атмосфере интриг, притворства и лести. Даже придворные богословы и епископы не могли избежать этой скверны, хотя их высокое положение с его священными функциями, конечно же, создавало вокруг них защитную стену. Один из епископов, поздравляя Константина на празднике в честь тридцатилетия его правления (*tricennalia*), заявил, что Бог назначил его правителем над всем миром и что он будет править

---

[232] *Epitaph. Julian.*

[233] Milman, *Hist. of Ancient Christianity*, p. 440 (Am. ed.). Ср. с очерком о дворе Аркадия у Монфокона (Montfaucon), в последнем томе его *Opera Chrys.*, а также Müller, *De genio, moribus, et luxu aevi Theodosiani*, Copenh., 1798, в основном на основании трудов Златоуста.

вместе с Сыном Божьим в мире ином! Это богохульственная лесть показалась чрезмерной даже тщеславному императору, и он призвал епископа лучше молиться Богу о том, чтобы он оказался достойным быть одним из слуг Сына Божьего в этом мире и в грядущем[234]. Даже историк церкви и епископ Евсевий, умевший ценить высшие благословения и жаловавшийся на неописуемое лицемерие «христиан»[235], окружавших императора, был настолько ослеплен императорскими милостями, что назвал пир для епископов по завершении Никейского собора, устроенный Константином в его дворце в честь двадцатилетия своего правления (*vicennalia*), символом славного правления Христа на земле![236]

И это были епископы, многие из которых еще носили на своих телах шрамы, оставшиеся от гонений Диоклетиана! Так быстро изменился дух времени. С другой стороны, знаменитая твердость Амвросия и Феодосия, а также жизнь Златоуста являются замечательными доказательствами того, что в ту эпоху были искренне верующие епископы, которые смело осуждали грехи коронованных особ.

## §25. *Вмешательство политики в дела религии*

С объединением церкви и государства начинается долгая и мучительная история их столкновений и борьбы за первенство. Государство пытается подчинить церковь империи, церковь — подчинить государство своей иерархии, при этом оба часто переходят те границы, которые предписаны им в этом мире Господом: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» {Мф. 22:21}. В результате со времен Константина история церкви и история мира в Европе так тесно переплетены, что невозможно понять одну без другой. С одной стороны, политики и правители, как высшие из членов церкви и ее покровители, претендовали на право участия в управлении ею и различными способами вмешивались в ее внешние и внутренние дела либо на пользу ей, либо во вред. С другой стороны, епископы и патриархи, как высшие должностные лица государственной религии, начали участвовать в различных светских делах и в интригах византийского двора. В целом их взаимное влияние шло для церкви больше во вред, чем на пользу, мешало ее свободному и естественному развитию.

О разделении религии и политики, духовной и светской власти, в языческой древности ничего не было известно, потому что сама религия рассматривалась только с естественной точки зрения и подчинялась целям всем управлявшего государства, высшей форме человеческого общества из всех известных. Египетские цари, сообщает нам Плутарх, были в то же время жрецами или принимались в число жрецов при воцарении. В Греции гражданские власти управляли жрецами и святилищами[237]. В Риме после времен Нумы подобный надзор был доверен сенатору, а потом вошел в число обязанностей императора. Все языческие императоры от Августа[238] до Юлиана Отступника были в то же время верхов-

[234] Евсевий, *Vit. Const.*, iv, 48.

[235] *V. Const.*, iv, 54.

[236] *V. Const.*, iii, 15, где Евсевий, завершая рассказ об императорско-епископском пире, «превосходившем всяческое описание», говорит: *Χριστοῦ βασιλείας ἔδοξεν ἄν τις φαντασιοῦσθαι εἰκόνα, ὄναρ τ᾽ εἶναι ἀλλ᾽ οὐχ ὕπαρ τὸ γινόμενον.*

[237] Такой блюститель назывался *βασιλεὺς* над *ἱερεῖς* и *ἱερά*.

[238] Август принял должность *Pontifex Maximus* после смерти Лепида, в 742 г. от основания города, после чего эта должность оставалась за императором, хотя обычно вверялась ему постановлением сената. Раньше верховного жреца выбирал народ; он избирался на всю жизнь, не мог занимать гражданские должности, не должен был покидать Италию,

ными жрецами (*Pontifices Maximi*), вождями государственной религии, императорами-папами. Как таковые, они могли не только выполнять все функции жрецов, в том числе приносить жертвы, когда того требовало суеверие или политика, но и возглавляли высший жреческий совет (состоявший из пятнадцати или более *pontifices*), который в свою очередь руководил и присматривал за действиями трех классов жрецов менее высокого ранга (*Epulones, Quindecemviri* и *Augures*), за храмами и жертвенниками, принесением жертв, прорицаниями, праздниками и церемониями, толкованием Сивиллиных книг, календарем, — короче, за всеми вопросами публичного поклонения, а отчасти также за проблемами, связанными со вступлением в брак и правами наследства.

Зная об этом, нетрудно представить себе, что императоры-христиане, которые вплоть до Грациана (около 380) сохраняли за собой титул и права верховного жреца, претендовали на такой же надзор за христианской религией, ставшей государственной религией империи, какой их предшественники осуществляли в отношении религии языческой, — с той лишь разницей, что здесь религиозный и политический, церковный и светский элемент были разделены более строго и им приходилось ограничиваться уже существующими учениями, обычаями и традициями церкви, претендующей на божественное происхождение и авторитет.

## §26. *Император-папа и иерархия*

Подобная ситуация впервые возникла при Константине и развилась при его преемниках, особенно при Юстиниане, в систему византийского императорского папства, или превосходства государства над церковью[239].

Однажды Константин сказал на пиру епископам, что он, как христианский император, одновременно является и епископом, только он назначен Богом надзирать за внешними проблемами церкви, в то время как надзор за ее внутренними проблемами осуществляют собственно епископы[240]. В этих словах, имевших

---

прикасаться к мертвым телам и вступать в брак повторно; он жил в старом царском дворце, *regia*. Сам Август исполнял обязанности верховного жреца как деспот, но с большой осторожностью. Он увеличил количество жрецов, избирал дев-весталок, определял авторитетность пророчеств (*vaticinia*), очистил Сивиллины книги от апокрифических вставок, продолжил реформу календаря, начатую Цезарем, переименовал месяц *Sextilis* в *Augustus* в свою честь, как *Quintilis*, месяц рождения Юлия Цезаря, был ранее переименован в *Julius*. См. Charles Merivale, *Hist. of the Romans under the Empire*, vol. iii (Lond., 1851), p, 478 sqq. (Этот труд, который заканчивается там, где начинается труд Гиббона, был переиздан в 7 томах в Нью-Йорке в 1863 г.)

[239] В Англии и Шотландии это явление обозначается термином *эрастианство*, однако он имеет менее общий характер и не применим к Греческой церкви. Человек, от имени которого произошло данное слово, Томас Эраст, ученый и способный врач и профессор медицины из Гейдельберга (умер в Базеле, в Швейцарии, в 1583 г.), был противником не только независимости церкви от государства, но также церковной анафемы, пресвитерских установлений и дисциплины, сторонниками которых выступали Фридрих III, Палатинат и авторы Гейдельбергского катехизиса, особенно Олевиан, ученик Кальвина. В конце концов он был отлучен за свои взгляды церковным собором в Гейдельберге.

[240] Вот его слова (Евсевий, *Vita Const.*, l. iv, c. 24), и их следует воспринимать не как насмешку и каламбур (так считает Неандер) и не как просто комплимент епископам, но как искренние: Ὑμεῖς (ἐπίσκοποι, к которым он обращается) μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην. Здесь все зависит от истолкования противопоставления τῶν εἴσω и τῶν ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας. а) Объяснение Строта и других гласит, что это генитив мужского рода, οἱ εἴσω означает христиан, а οἱ ἐκτός — язычников; следовательно, Константин приписывал себе только нечто вроде епископства *in partibus infidelium*. Но это противоречит контексту, так как непосредственно после этого Евсевий говорит, что он принял на себя некий религиозный надзор за *всеми* своими

далеко идущие последствия, он выразил новую позицию гражданской власти по отношению к церкви характерным, но неопределенным и двусмысленным образом. Он провел здесь разграничение между двумя типами епископата, предначертанного Богом; один — светский или императорский, соответствующий прежней должности верховного жреца и распространяющийся на всю Римскую империю, то есть вселенский или всеобщий; другой — духовный или священнический, поделенный между епископами разных епархий и проявляющийся в единстве и полноте только на вселенских соборах.

Соответственно, Константин, хотя он даже не был еще крещен, уже действовал как покровитель и всеобщий светский епископ церкви[241]; он созвал Первый вселенский собор для разрешения споров о Божественности Христа, назначал и смещал епископов, иногда даже произносил проповеди перед народом; а с другой стороны, со свойственным ему тактом (хотя это и было в ранний период его правления, в 314 г.) держался подальше от донатистских споров и доверил суду епископов высказывать окончательное мнение по поводу чисто духовных проблем. Осуществляя императорское право надзора, он не следовал никаким четким принципам и определенной теории, а, скорее, инстинктивно ощущал желание контролировать и делал это из чувства политико-религиозной ответственности и требований времени. Он только поднял, но не разрешил проблему отношений между епископством императора и священников и не определил степени их контроля над христианским государством.

С тех пор эта проблема была актуальной как в церковной, так и в светской истории, она красной нитью проходила через все средневековые конфликты между императором и папой, а в видоизмененной форме присутствует в каждой протестантской церкви.

В целом с того времени преобладало мнение, что Бог разделил власть между священниками и царем (*sacerdotium et inperium*), вверив внутренние или духовные дела, особенно касающиеся учения и поклонения, первым, а внешние или светские, такие как управление и дисциплина, — последнему[242]. Но внутреннее

---

подданными (τοὺς ἀρχομένους ἅπαντας ἐπεσκόπει, и т. д.), и в другом месте называет его также «всеобщим епископом» (i. 44). б) Толкование Гизелера ненамного лучше (I. 2. §92, not. 20, Amer. ed., vol. i, p. 371): он считает, что οἱ ἐκτός относится ко всем подданным, и христианам, и не христианам, но только в том, что касается их гражданских отношений, вне церкви. Здесь совершенно не учитывается противопоставление οἱ ἔἴσω, и получается, что император изрекает некое общее место, а не высказывает новую идею; никто и не сомневался в его *политической* власти. в) Генитив следует, скорее, воспринимать в обоих случаях как форму среднего рода, и добавить πραγμάτων. Это соответствует общепринятому употреблению (мы находим его у Полибия) и придает фразе смысл, соответствующий взглядам Евсевия и практике Константина вообще. Но есть и еще один вопрос: какова, собственно, разница между τὰ ἔἴσω и τὰ ἐκτός, *interna* и *externa* церкви, или, что то же самое, *jus in sacra* священников и *jus circa sacra* императора. Это Константин, как и другие представители его века, не могли определить точно, потому что сам тип подобных отношений был еще нов и недостаточно развит.

[241] Евсевий действительно называет его вселенским епископом, назначенным Богом, οἱά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος, συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει. *Vit. Const.*, i, 44. Его сыну Констанцию нравилось, когда его называли «епископом епископов».

[242] Юстиниан так формулирует эту теорию византизма в предисловии к шестому из «новых законов»: «*Maxima quidem in hominibus sunt dona Dei a superna collata clementia Sacerdotium et Imperium, et illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens, ex uno eodemque principio utraque procedentia, humanam exornant vitam*». Но далее он заявляет, что *Imperium* осуществляет надзор за *Sacerdotium*, и «*maximam sollicitudinem circa vera Dei dogmata et circa Sacerdotum honestatem*». Более поздние греческие императоры на основании своего помазания даже объявляли себя

и внешнее здесь тесно переплетено и зависит друг от друга, как душа и тело, и частые столкновения и коллизии были неизбежны в процессе развития государства-церкви. В период, который мы рассматриваем, это становится видно во многих отношениях, особенно на Востоке, где византийский деспотизм был более свободен в своих проявлениях, чем на далеком Западе.

Императоры после Константина (а за ними и папы) созывали вселенские соборы, выделяли на это необходимые средства, председательствовали на соборах, возглавляя комиссии, утверждали решения об учении и дисциплине, придавая им силу закона по всей Римской империи, и обеспечивали их исполнение своей властью. Императоры назначали или утверждали на должность наиболее влиятельных митрополитов и патриархов. Они принимали участие во всех богословских диспутах, побуждая оппонентов к более страстным дискуссиям. Они защищали ортодоксию и наказывали еретиков. Но часто они принимали сторону еретиков и изгоняли ортодоксальных епископов. Так, арианство, несторианство, евтихианство и монофизитство по очереди обретали милость и защиту при дворе. Даже императрицы вмешивались во внутренние и внешние дела церкви. Иустина изо всех сил старались ввести арианство в Милане, но этому успешно воспротивился епископ Амвросий. Евдоксия добивалась смещения и изгнания благородного Златоуста. Феодора, возвысившаяся от сцены до трона, руководила императором Юстинианом и с помощью разнообразных интриг боролась за победу монофизитской ереси. Вероучительные решения действительно принимались на соборах, но они не могли долго продержаться без соответствующей санкции. Вместе с тем Василиск, Зенон, Юстиниан I, Гераклий, Констант II и другие императоры выпускали много чисто церковных эдиктов и рескриптов, не советуясь с соборами или оказывая на них влияние. Юстиниан начинает свой знаменитый кодекс с императорского символа веры о Троице и императорской анафемы на Нестория, Евтиха и Аполлинария, ссылаясь на вероучения апостольской церкви и постановления четырех вселенских соборов, но при этом не давая никакого повода усомниться в собственной абсолютной законодательной и исполнительной власти над верой и совестью всех своих подданных.

В целом, христианство этого периода уступило христианским императорам обязанность защищать и поддерживать церковь, надзирать за ее внешними делами, но управлять ею изнутри, определять ее учение и руководить ее поклонением должны были священники, особенно епископы. Новое положение вещей воспринималось как восстановление теократии Моисея и Давида на христианской почве, и относились к нему соответственно. Но в отношении степени власти императора над церковью и сферы применения этой власти позиция людей, осознанно или неосознанно, определялась конкретным религиозным интересом. Поэтому мы видим, как ортодоксы и еретики, сторонники Афанасия и ариане, оправды-

---

священниками. Например, Лев Исавр писал папе Григорию II в 730 г.: Βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι (Mansi xii, 976). Но подобное оспаривалось даже на Востоке, и монах Максим в 655 г. отрицательно ответил на заданный ему вопрос: «*Ergo non est omnis Christianus imperator etiam sacerdos?*» {«Не является ли император всех христиан и их священником?»}. Сначала императорский трон стоял рядом с епископским, Амвросий же выделил императору место рядом с клиросом. Однако по древнему обычаю, явно подтвержденному на Concilium Quinisext. в 692 г., в 69-м каноне, императоры могли входить на клирос церкви и лично возлагать свои пожертвования на алтарь — привилегия, в которой мирянам было отказано и которая говорила о том, что император считался хотя бы отчасти священником. Таким образом, Гиббон не совсем прав, когда говорит (гл. xx.): «Монарх, чей духовный ранг менее почетен, чем у последнего из диаконов, сидел ниже ограды святилища вместе с остальными верующими».

вали или, наоборот, осуждали вмешательство императора в развитие учения, в назначение и смещение епископов, в защиту и преследование группировок в зависимости от того, как все эти действия влияли конкретно на них. Те же самые донатисты, которые сначала взывали к императору, прося защиты, осудили всяческое вмешательство государства в дела церкви, когда было принято неблагоприятное для них решение. Некоторые епископы, оправдывавшие самый вопиющий произвол византийского деспотизма упоминаниями о Мелхиседеке и благочестивых царях Израиля, превращались в орудие двора. Но всегда были и бесстрашные защитники прав церкви от притеснений гражданской власти. Максим Исповедник заявил в Константинополе перед своими судьями, что Мелхиседек был прообразом Христа, но не императора.

В целом же церковная иерархия решительно и полноценно контролировала «папство» императора, сохраняя свободу и независимость церкви от светской власти. В тот век существовало лишь две возможности — или деспотизм императора, или деспотизм епископов; последний был менее вреден и более выгоден, так как представлял более высокие интеллектуальные и моральные интересы. Не имеющая иерархии церковь в Римской империи и среди варваров превратилась бы в игрушку гражданских и военных деспотов. Поэтому было очень важно, чтобы церковь в период ее союза с государством была уже достаточно крупной и сильной, чтобы противостоять плотским прихотям императоров и попыткам превратить ее в их орудие. В «Апостольских постановлениях» епископы объявляются стоящими выше царей и городских властей[243]. Златоуст говорит, что быть первыми министрами государства не так почетно, как быть служителями церкви. И в целом служители церкви оправдывали такой почет. Конечно, были прелаты, которые злоупотребляли своей властью, но были и такие люди, как Афанасий, Василий, Амвросий, Златоуст, Августин, Лев, чистейшие и благороднейшие личности, жившие в IV — V веках, которые намного превосходили императоров того периода. Все полагали, что учения и институты церкви, основанные на божественном откровении, выше человеческой власти и воли. Народ, в слепой вере и суеверии, смотрел на священников как на наставников во всех вопросах совести, и даже императоры с величайшим уважением относились к епископам как отцам церкви, целовали им руки, просили о благословении, прислушивались к их увещеваниям и наставлениям. В большинстве случаев императоры оказывались лишь орудиями церковных группировок. Произвольные законы, которые навязывались церкви извне, редко переживали своих авторов и были осуждены историей, ибо власть Бога выше всех престолов, царей и епископов, а власть истины — выше всех махинаций, лжи и интриг.

Западная церковь в целом осталась гораздо более независимой, чем Восточная, — отчасти из-за большей твердости римского характера, отчасти из-за более благоприятных политических обстоятельств и удаленности от влияния и интриг византийского двора. Здесь иерархический принцип развивался со времен Льва Великого и закончился абсолютизацией папской власти, которая, исполнив свою миссию в мире среди варварских народов Средних веков, склонялась превратиться в непотребную тиранию над совестью, чем обрекала себя на уничтожение. В католической системе свобода и независимость церкви предполагают высшую власть исключительного священства и папы, в протестантской же они могут

---

[243]Lib. ii, c. 11, где епископу напоминают о его высоком положении: ὡς θεοῖ τύπον ἔχων ἐν ἀνθρώποις τῷ πάντων ἄρχειν ἀνθρώπων, ἱερέων, βασιλέων, ἀρχόντων, etc. См. также с. 33, 34.

существовать только на более широкой основе всеобщего священства, самоуправления христианского народа, — хотя во всех протестантских церквях они более или менее ограничены властью государства.

## §27. *Ограничение религиозной свободы и начало гонений на еретиков*

Sam. Eliot: *History of Liberty*. Boston, 1858, 4 vols. *Early Christians*, vols. i and ii. Важные факты рассеяны по разделам общецерковной истории ересей, доктринальных споров и церковной дисциплины.

Неизбежным следствием союза церкви с государством стало ограничение религиозной свободы, веры и поклонения и введение светских санкций против отхода от учения и дисциплины признаваемой государством церкви.

Церковь, доминирующая и признанная государством, обрела внешнюю свободу и авторитет, но в некоторой степени пожертвовала внутренней свободой и самоуправлением. Она, как мы увидели из предыдущего раздела, оказалась под покровительством и надзором главы христианского государства, особенно в Византийской империи. В первые три века церковь, несмотря на то, что внешне она была унижена и угнетена, имела больше внутренней свободы в плане развития своего учения и установлений, потому что была полностью отдельной от государства.

Свобода заблуждений и несогласий теперь стала еще больше ограничена. В доникейскую эпоху ересь и расколы тоже были ненавистными и отвратительными, но боролись с ними только морально, словом устным и письменным, и наказывали отлучением от церкви. Иустин Мученик, Тертуллиан и даже Лактанций выступали за свободу совести и утверждали, споря с язычниками, что религия человека — вопрос его свободного выбора, что обращать в веру можно только посредством наставления и убеждения, но не по принуждению[244]. Все, что они говорят против гонений язычников на христиан, в полной мере может быть отнесено к гонениям церкви на еретиков. А после никейской эпохи любое отклонение от веры правящей государственной церкви не просто было ненавистным и наказывалось отлучением, как религиозное заблуждение, но рассматривалось и как преступление против христианского государства, так что влекло за собой гражданские меры наказания. Сначала это были смещение с должности, изгнание, конфискация имущества, а после Феодосия даже смерть.

Эти гонения на еретиков стали естественным следствием объединения религиозных обязанностей и прав с гражданскими, смешения светского и церковного, юридического и морального, которое происходило начиная со времен Константина. Эти тенденции шли от государства и императоров, которые в данном отношении показали себя наследниками верховных жрецов — просто ситуация стала обратной. Церковь упорно придерживалась принципа использования только духовных мер наказания, высшей из которых было отлучение. В самом деле, Христос и апостолы явно осуждали и запрещали использование плотского оружия. Они предпочитали пострадать и умереть, только чтобы не творить насилия. Но, усвоив идеи иудейской теократии и став государственной, церковь начала во многих отношениях путать положение закона и Евангелия и теоретически одобрила применение насилия к еретикам, а нередко и поощряла насилие, призывая

[244] Иустин Мученик, *Apol.* i, 2, 4, 12; Тертуллиан, *Apolog.*, с. 24, 28; *Ad Scapul.*, с. 2; Лактанций, *Instit.*, v. 19, 20; *Epit.*, с. 54. См. т. 2, §137.

к силовым мерам государство. Таким образом, она была, по крайней мере косвенно, виновна в гонениях. Особенно это справедливо по отношению к Римской церкви во времена ее максимальной власти, в Средние века и до середины XVI века; этот курс церкви делал ее в глазах мира и современной цивилизации даже менее привлекательной, чем некоторые ее специфические учения и обычаи. Протестантская реформация развеяла миф об идентичности христианской веры с ее внешней организацией или папством и нанесла сокрушительный удар принципу церковной исключительности. Однако, строго говоря, только в XVIII веке произошло радикальное изменение взглядов в том, что касается религиозной терпимости. Развитие принципов терпимости и свободы совести шло рука об руку с постепенным ослаблением основ государства-церкви и более ясным разграничением гражданских и церковных прав, светской и духовной власти.

В начале своего правления Константин провозгласил полную свободу совести (312) и в основном оставался верен этому решению. В любом случае, он не прибегал к насилию, как делали его преемники. Но эта его терпимость не была четким принципом — просто временной политикой. Это было неизбежное следствие недавнего отхода Римского престола от идолопоклонства и естественный переход от единовластия языческой религии к единовластию религии христианской. Нетерпимость сначала была направлена против язычества, но так как ложная религия постепенно вымирала сама собой и не имела моральной силы, необходимой для мученичества, при христианских императорах не было таких кровавых гонений на идолопоклонников, какие были на христиан при императорах-язычниках. Теперь нетерпимость гражданских властей обратилась на христианских еретиков или людей, которых они признавали таковыми. Даже Константин ограничивал введенные им религиозные свободы и привилегии католиками (*catholicae*), то есть преобладающей ортодоксальной иерархической церковью, а вскоре после Никейского собора эдиктом 326 г. уже явно исключил из сферы действия этих привилегий еретиков и раскольников[245]. Соответственно, он изгнал вождей арианства и приказал сжечь их произведения, но позже, поколебавшись в своих взглядах на ортодоксию и гетеродоксию и убежденный некоторыми епископами и своей сестрой, вернул Ария и изгнал Афанасия. Сам он был крещен незадолго до смерти арианским епископом. Его сын Констанций был фанатичным гонителем как идолопоклонников, так и сторонников Никейской ортодоксии, стараясь по всей империи утвердить исключительно арианство. Поэтому ортодоксальные епископы Осий, Афанасий и Иларий решительно протестовали против такого деспотизма и призывали к терпимости[246]. Следует, однако, помнить, что к терпимости всегда призывают партии, которые страдают от нетерпимости. Изгнание же ариан они несправедливым не считали.

При Юлиане Отступнике опять была провозглашена религиозная свобода, но это было лишь начало возвращения к исключительности язычества. Таким образом, она была схожа с веротерпимостью Константина. После преждевременной смерти Юлиана арианство преобладало, по крайней мере, на Востоке и проявило больше нетерпимости и склонности к насилию, чем католики-ортодоксы.

Наконец Феодосий Великий, первый император, крещеный в Никейскую веру, положил конец арианскому правлению, провозгласил исключительную авто-

---

[245] *Cod. Theod.*, xvi, 5, 1: «*Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse opportet. Haereticos autem atque schismaticos non tantum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subjici*».

[246] См. §3, выше.

ритетность Никейского символа веры и учредил первые строгие меры наказания не только за языческое идолопоклонство (которое с тех каралось в империи смертной казнью), но и за следование учениям христианских еретических сект. Основным принципом общественной жизни для него было единство империи и ортодоксальной церкви. Вскоре после своего крещения, в 380 г., он выпустил, в сотрудничестве со своими слабыми соправителями, Грацианом и Валентинианом II, следующий эдикт, обращенный к жителям Константинополя, бывшего тогда основным оплотом арианства: «Мы, три императора, желаем, чтобы все наши подданные твердо придерживались религии, которой учил римлян святой Петр, которая в точности сохранилась в предании и которую теперь исповедует понтифик Дамас, из Рима, и Петр, епископ Александрийский, человек апостольской святости. Согласно постановлениям апостолов и учению Евангелия, будем верить в единого Бога Отца, Сына и Святого Духа, в равное величие Святой Троицы. Мы повелеваем, чтобы приверженцы этой веры назывались *католическими христианами*; мы называем всех неразумных последователей других религий нечестивым именем *еретиков* и запрещаем их собраниям называть себя церквями. Помимо осуждения на Божьем суде, их ждут тяжкие наказания, которые наша власть, руководимая божественной мудростью, считает уместным на них навлечь»[247]. За пятнадцать лет этот император выпустил не менее пятнадцати законов против еретиков[248], постепенно лишая их права поклоняться, занимать государственные должности, угрожая им штрафами, конфискацией имущества, изгнанием, а в некоторых случаях, как в ситуации с манихеями, авдианами и даже квадродециманами, — смертью.

Таким образом, государственно-церковная теория гонений на еретиков возникла и воплотилась в законодательстве при Феодосии. Представляется, что он прежде всего хотел напугать и обратить сбившихся с истинного пути подданных, а не наказать их[249].

Но от теории до практики оставался всего лишь шаг, и шаг этот был сделан коллегой и соперником Феодосия Максимом. По подстрекательству недостойного епископа Ифация он приказал пытать и обезглавить мечом в Трире в 385 г. испанского епископа Присциллиана и шесть уважаемых членов его манихейской секты (двух пресвитеров, двух диаконов, поэта Латрониана и Евкроцию, благородную матрону из Бордо). Так правитель-христианин впервые пролил кровь еретиков, наказывая их за их религиозные мнения. Епископы, собравшиеся в Трире, за исключением Феогниста, одобрили это действие.

Однако лучшие представители христианской церкви того времени содрогнулись от ужаса. Епископы Амвросий Миланский[250] и Мартин Турский[251] выступили с протестом и перестали общаться с Ифацием и другими епископами, одобрив-

---

[247] *Cod. Theod.*, xvi, 1, 2. Бароний (*Ann.*) и даже Годфруа называют этот эдикт (конечно, благоприятный для распространения истинного учения, но предполагающий абсолютную деспотическую власть императора над верой) «*edictum aureum, pium et salutare*».

[248] См. *Cod. Theod.*, xvi, tit. v, leg. 6-33, и комментарий Годфруа.

[249] Так утверждает Созомен, l. vii, c. 12.

[250] *Epist.* xxiv *ad Valentin.* (tom. ii, p. 891). Он не хотел иметь ничего общего с епископами, «*qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant*».

[251] Сульпиция Севера, *Hist. Sacra*, ii, 50: «*Namque tum Martinus apud Treveros constitutus, non desinebat increpare Ithacium, ut ab accusatione desisteret, Maximum orare, ut sanguine infelicium abstineret: satis superque sufficere, ut episcopali sententia haeretici judicati ecclesiis pellerentur: novum esse et inauditum nefas, ut causam ecclesiae judex saeculi judicaret*». См. также Сульпиций Север, *Dial.* iii, c. 11-13, и его *Vit. Mart.*, c. 20.

шими казнь. Но не следует забывать, что эти епископы, по крайней мере Амвросий, выступали против смертной казни вообще и в прочих отношениях не проявляли терпимости по отношению к язычникам и еретикам[252]. Да и процесс этот в целом не был законным. С одной стороны, епископы выступали обвинителями в уголовном деле, а с другой, светский судья решал дело, подпадающее под юрисдикцию епископа, и высказывал мнение о вопросе веры. Впоследствии функции светского и духовного суда при рассмотрении дел еретиков разграничивались более четко.

Казнь присциллиан — единственный пример *кровавой* расправы над еретиками в этот период и первый в истории христианства. Но начиная с этого времени даже лучшие из отцов церкви стали считать насильственную борьбу с ересями уместной. Златоуст рекомендует с христианской любовью относиться к еретикам и язычникам и высказывается против их казни, но одобряет запрет на их собрания и конфискацию их церквей; он вел себя соответственно по отношению к новацианам и квадродециманам, так что многие считали его последующие несчастья достойным наказанием за это[253]. Иероним на основании Вт. 13:6-10, по-видимому, оправдывает даже смертную казнь сторонников религиозных заблуждений[254].

Августин, который сам девять лет принадлежал к манихейской секте и чудесным образом, по Божьей благодати, был обращен в католическую церковь без малейшего давления извне, сначала придерживался подлинно евангельского взгляда: не следует применять насилие к еретикам и раскольникам, их надо обращать посредством наставления и убеждения. После же 400 г. он изменил свое мнение вследствие столкновения с донатистами, которых он напрасно пытался обратить через споры и литературные сочинения, но которые в большом количестве подчинились императорским законам[255]. С тех пор он выступал за гонения на еретиков — отчасти на основании своего учения о христианском государстве, отчасти из-за эксцессов с фанатичными циркумцеллионами, отчасти из надежды на благотворное воздействие светских наказаний, а отчасти — из-за неверного толкования *Cogite intrare* в притче о пире, Лк. 14:23[256]. «Воистину, лучше, — говорит он, — чтобы люди начинали служить Богу благодаря настав-

[252] Гиббон, гл. xxvii, не без оснований обвиняет их в непоследовательности: «Мы с удовольствием наблюдаем здесь человеческую непоследовательность знаменитейших святых и епископов, Амвросия Медиоланского и Мартина Турского, которые в данном случае выступали сторонниками терпимости. Они пожалели несчастных, казненных в Трире, они отказались общаться с их убийцами-епископами, и если Мартин впоследствии пренебрег этим великодушным решением, его мотивы были похвальными, а его раскаяние — поучительным. Епископы Тура и Милана без колебаний объявили о вечном осуждении еретиков, но их поразило и шокировало кровавое зрелище их физической смерти, и их искренние природные чувства воспротивились надуманным богословским предрассудкам».

[253] *Hom.* xxix, xlvi *in Matt.* См. также Сократ, *H. E.*, vi, 19. Но он же высказывал и другой принцип (*in Phocam mart. et c. haer.*, tom. ii, p. 705): Ἐμοὶ ἔθος ἐστὶ διώκεσθαι καὶ μὴ διώκειν, — то есть лучше пострадать, чем причинить вред другому.

[254] *Epist.* xxxvii (al. liii) *ad Riparium Adv. Vigilantium.*

[255] *Epist.* 93, *ad Vincent.* §17: «*Mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed* — продолжает он — *haec opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis*». Далее он рассказывает о своем опыте общения с донатистами. См. также *Retract.*, ii, 5.

[256] Повеление «убеди прийти» с тех самых пор очень часто неправильно истолковывалось сторонниками насильственных мер против еретиков, тогда как оно, конечно же, должно восприниматься гармонично всему духу Евангелия, поскольку указывает в этой притче только на усердие в обращении язычников, подобное проявленному апостолом Павлом, без физического принуждения.

лению, а не из страха наказания или боли. Но хотя первое средство лучше, последним тоже нельзя пренебрегать... Многих, подобно нерадивым слугам, часто приходится возвращать к их Господу жезлом временного страдания, прежде чем они не достигнут высшей ступени религиозного развития... Сам Господь велит сначала приглашать гостей, а потом вынуждать их прийти на великий пир»[257]. Этот отец церкви считает, что если лишить государство права наказывать за религиозные заблуждения, то оно не должно наказывать и за другие преступления вроде убийства или прелюбодеяния, ибо апостол Павел в Гал. 5:19 ясно пишет, что расколы и секты возникают из того же плотского источника[258]. Он обвиняет своих оппонентов-донатистов в непоследовательности: они одобряют императорский запрет на идолопоклонство, но осуждают гонения на христианских еретиков. К чести Августина следует сказать, что в подобных случаях он искренне призывает власти к милосердию и гуманности и на практике остается верен своим благородным словам: «Побеждает одна только истина, победа же истины есть любовь»[259]. Но эта его теория, как справедливо замечает Неандер, «содержит в зародыше всю систему духовного деспотизма, нетерпимости и гонений, вплоть до судов инквизиции»[260]. Авторитетным именем Августина часто пользовались, чтобы оправдать жестокости, видя которые он содрогнулся бы от ужаса. Вскоре после него Лев Великий, первый представитель постоянного, исключительного, всеобщего папства, выступил за то, чтобы карать еретиков смертью[261].

С тех пор протесты против религиозных преследований раздавались только время от времени, от подвергавшихся гонениям групп, а группы эти, побуждаемые своими страданиями, были сторонниками веротерпимости если не из принципа, то из соображений политики и личных интересов. Так, донатистский епископ Петилиан из Африки, против которого выступал в своих произведениях Августин, упрекает оппонентов-католиков подобно тому, как раньше его соотечественник Тертуллиан упрекал языческих гонителей христианства за использование внешней силы в вопросах совести; он упоминает о Христе и апостолах, которые никогда никого не преследовали, но предпочитали сами пострадать и умереть. «Вы думаете, что служите Богу, когда убиваете нас собственными руками? — говорит он. — Вы заблуждаетесь, заблуждаетесь, если думаете так, несчастные смертные; Богу не нужны священники-палачи. Христос учит нас терпеть, когда нам причиняют зло, а не мстить за него». Донатистский епископ Гауденций говорит: «Бог избрал для распространения веры пророков и рыбаков, а не князей и солдат». Здесь следует упомянуть и о том, что донатисты были первыми, кто обратился к императорскому суду с просьбой восстановить справедливость в вопросе церковного характера и не выступали против государственно-церковной системы, пока суд не решил этого дела в пользу их противников.

---

[257] *Epist.* 185, *ad Bonifacium*, §21, 24.

[258] *C. Gaudent. Donat.*, i, §20. *C. Epist. Parmen.*, i, §16.

[259] *«Non vincit nisi veritas, victoria veritatis est caritas»*.

[260] *Kirchengesch.*, iii, p. 427; Torrey's ed., ii, p. 217.

[261] *Epist.* xv *ad Turribium*, где Лев с явным одобрением говорит о казни присциллиан: *«Etiam mundi principes ita hanc sacrilegam amentiam detestati sunt, ut auctorem ejus cum plerisque discipulis legum publicarum ense prosternerent»*.

ГЛАВА IV

# ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МОНАШЕСТВА

## Источники

1. *Греческие.* Сократ: *Hist. Eccles.*, lib. iv, cap. 23 sqq. Созомен: *H. E.*, l. i, c. 12-14; iii, 14; vi, 28-34. Палладий (сначала монах, ученик младшего Макария, потом епископ Геленополя в Вифинии, рукоположенный Златоустом; умер в 431): *Historia Lausiaca* (Ἱστορία πρὸς Λαῦσον, придворный Феодосия II, которому посвящен этот труд), написано около 421 г., с искренним восхищением наиболее прославленными египетскими аскетами того времени, с которыми автор был лично знаком. Феодорит (ум. в 457): *Historia religiosa, seu ascetica vivendi ratio* (φιλόθεος ἱστορία), биографии тридцати восточных отшельников и монахов, по большей части написанные на основании личных наблюдений. Нил Старший (отшельник с горы Синай, умер около 450): *De vita ascetica, De exercitatione monastica, Epistolae* 355 и другие труды.
2. *Латинские.* Руфин (ум. в 410): *Histor. Eremitica, S. Vitae Patrum.* Сульпиций Север (около 400): *Dialogi* III (первый диалог содержит живой и увлекательный рассказ о египетских монахах, которых он посетил; два других рассказывают о Мартине Турском). Кассиан (ум. в 432): *Institutiones coenobiales* и *Collationes Patrum* (духовные беседы с восточными монахами).

Также аскетические труды Афанасия (*Vita Antonii*), Василия, Григория Назианзина, Златоуста, Нила, Исидора Пелусиота, из греков; Амвросия, Августина, Иеронима (его «Жизнь отшельников» и послания), Кассиодора и Григория Великого, из латинских отцов церкви.

## Более поздние труды

L. Holstenius (родился в Гамбурге в 1596 г., протестант, потом обращен в католичество, библиотекарь в Ватикане): *Codex regularum monastic.*, первое издание — Rom., 1661; потом, расширенное, — Par. and Augsb., 6 vols. fol. Более древние греческие Menologia (μηνολόγια) и Menaea (μηναῖα), а также латинские Calendaria и Martyrologia, то есть церковные календари или перечни памятных дней (дней земной смерти и небесного рождения святых, с краткими биографическими примечаниями для литургического использования). P. Herbert Rosweyde (иезуит): *Vitae Patrum, sive Historiae Eremiticae*, libri x. Antw., 1628. Acta Sanctorum, *quotquot toto orbe coluntur*, Antw., 1643 — 1786, 53 vols. fol. (начато иезуитом Болландом, продолжено несколькими учеными этого ордена, так называемыми *болландистами*, до 11 октября, возобновлено в 1845 г., после долгого перерыва, Тейнером и другими). D'Achery and Mabillon (бенедиктинцы): *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, Par., 1668 — 1701, 9 vols. fol. (до 1100). Pet. Helyot (францисканец): *Histoire des ordres monastiques religieux et militaires*, Par., 1714 - '19, 8 vols. 4$^{to}$. Alban Butler (католик): *The Lives of the Fathers, Martyrs, and other principal Saints* (организовано по католическому календарю, доведено до 31 декабря), первое издание 1745; часто переиздавалось (лучшее издание Lond., 1812 - '13), 12 vols.; другое — Baltimore, 1844, 4 vols). Gibbon: Chap. xxxvii (*Origin, Progress, and Effects of Monastic Life*; очень недоброжелательно, написано в духе презрительного философского высокомерия). Henrion (католик): *Histoire des ordres religieux*, Par., 1835 (deutsch bearbeitet von S. Fehr, Tüb. 1845, 2 vols.). F. V. Biedenfeld: *Ursprung u. s. w. sämmtlicher Mönchsorden im Orient u. Occident*, Weimar, 1837, 3 vols. Schmidt (католик): *Die Mönchs-, Nonnen-, u. geistlichen Ritterorden nebst Ordensregeln u. Abbildungen.*, Augsb., 1838, sqq. H. H. Milman (англиканин): *History of Ancient Christianity*, 1844, book iii, ch. 11. H. Ruffner (пресвитерианин): *The Fathers*

*of the Desert*, New York, 1850, 2 vols. (много любопытной информации, в популярной форме). Граф DE MONTALEMBERT (католик): *Les Moines d'Occident depuis St. Bénoit jusqu'a St. Bernard*, Par., 1860, sqq. (6 vols.); перевод на английский: *The Monks of the West*, etc., Edinb. and Lond., 1861, 2 vols. (в первом томе приводится история монашества до святого Бенедикта, второй том в основном посвящен святому Бенедикту; автор красноречиво восхваляет и защищает монашество). OTTO ZÖCKLER: *Kritische Geschichte der Askese.* Frankf. a. M. 1863. H. WEINGARTEN: *Der Ursprung des Mönchthums im nachconstantinischen Zeitalter.* Gotha, 1877. Также его статья в Herzog$^2$, x, 758 sqq. AD. HARNACK: *Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte.* Giessen, 1882. — Также vol. ii, ch. ix, p. 387 sqq. См. также соответствующие разделы в TILLEMONT, FLEURY, SCHRÖCKH (vols. v, viii), NEANDER, GIESELER.

## §28. *Происхождение христианского монашества. Сравнение с другими видами аскетизма*

HOSPINIAN: *De origine et progressu monachatus*, l. vi, Tig., 1588, расширенное издание — Genev., 1669, fol. J. A. MOHLER (католик): *Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung u. ersten Ausbildung*, 1836 (в собрании его произведений, Regensb. vol. ii, p. 165 sqq.). ISAAC TAYLOR (индепендент): *Ancient Christianity*, Lond., 1844, vol. i, p. 299 sqq. A. VOGEL: *Ueber das Mönchthum*, Berl., 1858 (в «Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft»). P. SCHAFF: *Ueber den Ursprung und Charakter des Mönchthums* (в Dorner, «Jahrbücher für deutsche Theol.», 1861, p. 555 ff.). J. CROPP: *Origenes et causae monachatus.* Gott., 1863.

МОНАШЕСТВО появляется в истории церкви в начале IV века и с тех пор играет в ней выдающуюся роль. Оно зародилось в Египте и неотвратимо распространилось по Востоку и Западу, оставаясь главным хранилищем христианского духа вплоть до времен Реформации, и до сих пор остается в Греческой и Римской церквях обязательным установлением и самой продуктивной семинарией для обучения святых, священников и миссионеров.

Как и аскетические тенденции в целом, монашество в частности характерно не только для христианской церкви, но и для других религий до и после пришествия Христа, особенно на Востоке. Оно проистекает из серьезного отношения к религии, из энтузиазма и честолюбия, из ощущения бренности мира и склонности благородных душ к одиночеству, созерцанию и свободе от уз плоти и искушений мира. Но в монашестве эта тенденция неподобающим образом преобладает над общественным, практическим и преобразующим мир духом религии. Аскетическая система индусов сформировалась еще во времена Моисея, и уж точно до Александра Македонского, который обнаружил ее уже полностью развитой и по сути обладающей теми же характеристиками, которые свойственны ей в настоящее время[262]. Давайте ненадолго остановимся на этом вопросе.

---

[262] См. беглые упоминания об индийских гимнософистах у Страбона (lib. xv, cap. 1, по свидетельствам времен Александра Македонского), Арриана (*Exped. Alex.*, l. vii, c. 1-3; *Hist. Ind.*, c. 11), Плиния (*Hist Nat.*, vii, 2), Диодора Сицилийского (lib. ii), Плутарха (*Alex.*, 64), Порфирия (*De abstinent.*, l. iv), Лукиана (*Fugit.*, 7), Климента Александрийского (*Strom.*, l. i, iii) и Августина (*De Civit. Dei*, l. xiv, c. 17: «*Per opacas Indiae solitudines, quum quidam nudi philosophentur, unde gymnosophistae nominantur; adhibent tamen genitalibus tegmina, quibus per caetera membrorum carent*»; и в l. xv, 20, где он считает их безбрачие не заслугой, потому что оно происходит не «*secundum fidem summi boni, qui est Deus*»). С этими древними свидетельствами совпадают также рассказы Фон Кеки (около 400 г., перевод M. A. Rémusat, Par., 1836), Марко Поло (1280), Бернье (1670), Гамильтона (1700), Папи, Нибура, Орлиха, Соннерата и других.

Веды, отдельные фрагменты которых были созданы в XV веке до Р. Х., законы Мену, составление которых было завершено до возникновения буддизма, то есть за шесть или семь веков до нашей эры, и множество других священных книг индийской религии предписывают полную отвлеченность мысли, отстраненность от мира и разнообразные действия, направленные на умерщвление плоти из покаяния и стремления обрести заслугу, посредством которой верующий получает почетное превосходство над простыми смертными и погружается в божественный источник бытия. Аскетические системы брахманизма и буддизма — двух противоположных, но в чем-то родственных ответвлений индийской религии, связанных друг с другом как иудаизм с христианством или католичество с протестантизмом, — по сути одинаковы. Буддизм — это более позднее, видоизмененное направление брахманизма. Вероятно, он возник в VI веке до Р. Х. (по некоторым свидетельствам, гораздо раньше), и хотя позже брахманы изгнали его с Индийского полуострова, у него больше последователей, чем у любой другой языческой религии, так как он преобладает в Индокитае, почти на всех Индийских островах, в Японии, Тибете, большей части Китая и Центральной Азии до границ Сибири. Но две эти религии отталкиваются от противоположных принципов. Брахманский аскетизм[263] происходит из пантеистического представления о мире, буддистский — из атеистического и нигилистического, но очень искреннего; первый руководствуется идеей абсолютного, но абстрактного единства и чувством презрения к миру, второй — идеей абсолютного, но нереального многообразия и чувством глубокой печали, связанным с пустотой и ничтожеством всякого существования; первый по сути объективен, позитивен и идеалистичен, второй — более субъективен, негативен и реалистичен; первый нацелен на поглощение универсальным духом Брахмана, второй — на слияние с небытием (если буддизм действительно основан на атеистическом, а не на пантеистическом или дуалистическом принципе). «Брахманизм, — пишет современный автор[264], — смотрит назад, на начало, буддизм — на конец; первый любит космогонию, последний эсхатологию. Оба отрицают существование мира; брахманист презирает его, потому что противопоставляет его высшему бытию Брахмана, буддист оплакивает его из-за его нереальности; первый видит во всем Бога, второй — пустоту». Но все противоположности сходятся, и в конечном итоге абстрактное всеобъемлющее бытие брахманизма и не менее абстрактное небытие или пустота буддизма приводят к одному результату и к одинаковым аскетическим практикам. Аскетизм брахманизма принимает направление отшельничества, аскетизм буддизма обычно существует в общественной форме, в монастырях.

Индуистские монахи или гимнософисты (нагие философы), как называли их греки, живут в лесах, пещерах, в горах, в нищете, безбрачии, воздержании, молчании. Они спят на соломе или на голой земле, передвигаются ползком, стоят весь день на цыпочках, сидят под проливным дождем или палящим солнцем, окруженные четырьмя кострами. Вид их дик и пугающ, но толпа относится к ним с большим уважением, особенно женщины. Они совершают чудеса и нередко оканчивают свою суровую жизнь самоубийством на костре или в водах Ганга. Так их описывают и древние, и современные путешественники. Буддистские монахи менее фанатичны и необычны, чем индуистские йоги и факиры. Они в

---

[263] Индийцы называют его *tapas*, то есть сожжение, уничтожение индивидуального бытия и поглощение его Брахманом.

[264] Вуттке (Ad. Wuttke), в его умелом и поучительном труде *Das Geistesleben der Chinesen, Japaner, und Indier* (вторая часть его "Истории язычества"), 1853, p. 593.

основном постятся, молятся, поют гимны, занимаются созерцанием и пользуются кнутом, чтобы усмирять свою непокорную плоть. У них есть полностью разработанная система жизни в монастырях, со священниками, и монастырей этих много; есть в том числе и женские обители. Буддистские монахи, особенно на Тибете, с их обетами безбрачия, бедности и повиновения, с их общей пищей, чтением священных текстов и другими благочестивыми упражнениями настолько похожи на монахов римской католической церкви, что римские миссионеры поначалу могли объяснить это только дьявольским подражанием[265]. Но оригинал всегда предшествует карикатуре, а аскетическая система сложилась в Индии задолго до проникновения христианства, даже если мы отнесем это проникновение ко временам святого Варфоломея и святого Фомы.

Эллинистическое язычество было менее серьезным и склонным к размышлениям, чем восточное, — хотя пифагорейцы были чем-то вроде монашеской общины, а представления Платона о материи и теле не только лежат в основе гностического и манихейского аскетизма, но и существенно повлияли на этику Оригена и Александрийской школы.

В иудаизме, помимо древних назореев[266], были ессеи в Палестине[267] и терапевты в Египте[268], хотя последние связаны с привнесением чуждого элемента в религию Моисея и не упоминаются в Новом Завете.

Наконец, в мусульманстве, хотя и просто в подражание христианскому и языческому примеру, есть, как известно, дервиши и их монастыри[269].

Были ли эти более ранние явления источником или просто аналогией христианского монашества? Невозможно отрицать, что в церковь в эпоху Константина проникло множество иноземных обычаев и обрядов. Поэтому многие утверждали, что монашество также пришло из язычества и было отступлением от апостольского христианства, которое Павел ясно предсказывал в пастырских посла-

[265] См. древние рассказы католических миссионеров в Тибете, в *Pinkerton's Collection of Voyages and Travels*, vol. vii, а также недавний труд французского миссионера из лазаристов: Huc, *Souvenirs d'un Voyage dans la Tartarie, le Thibet, et la Chine, pendant les années 1844 – 1846*. См. также на эту тему два труда Харди: R. S. Hardy, *Eastern Monachism* и *A Manual of Buddhism in its modern development, translated from Singalese MSS.* Lond., 1850. Поразительное сходство между буддистским и католическим устройством, кстати, касается не только монашества и жизни монастырей, но и иерархической организации, с ламой на месте папы, а также поклонением со всеми церемониями, праздниками, процессиями, паломничествами, исповедями, богослужениями, молитвой о мертвых, елеопомазанием и т. д. Существует мнение, подкрепленное авторитетом великого географа Карла Риттера (Carl Ritter, *Erdkunde*, ii, p. 283-299, 2[d] ed.), что тибетские ламаисты позаимствовали форму своей религии и ее церемонии от миссионеров-несториан. Но это всего лишь предположение, и его делает невероятным тот факт, что буддизм в Южном Китае, Тонкине и Японии, где миссионеров-несториан никогда не было, так же поразительно похож на католичество, как и ламаизм Тибета, Сибири и Северного Китая. По поводу необычного предания о пресвитере Иоанне, или христианском царе-священнике из Восточной Азии, возникшего около XI века, а также миссионеров-несториан, см. в Ritter, *l. c.*

[266] См. Чис. 6:1-21.

[267] См. замечательное описание этих иудейских монахов у Плиния Старшего, *Hist. Natur.*, v. 15: «*Gens sola, et in toto orbe praeter caeteros mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. Ita per seculorum millia (incredibile dictu) gens aeterna est in qua nemo nascitur. Tam foecunda illis aliorum vitae penitentia est*».

[268] Евсевий, *H. E.*, ii, 17, по ошибке принимает их за христиан.

[269] Руффнер (H. Ruffner, *l. c.*, vol. i, ch. ii-ix) подробно описывает эти нехристианские виды монашества и считает христианское монашество произошедшим из их примера, особенно буддистского.

ниях[270]. Но такое мнение вряд ли можно соотнести с той великой ролью, которую монашество сыграло в истории, — иначе получилось бы, что вся древняя церковь с величайшими и лучшими ее представителями на Востоке и Западе, включая Афанасия, Златоуста, Иеронима и Августина, отступила от веры в соответствии со сделанным ранее предсказанием. Никто сегодня не станет утверждать, что эти люди, восхищавшиеся монашеской жизнью и хвалившие ее, были антихристианами и заблуждались, а немногие оппоненты этого аскетизма, такие как Иовиниан, Гельвидий и Вигилантий, были единственными представителями чистого христианства в никейскую и последующую эпоху.

Рассматривая данную тему, мы должны четко разграничивать два вида аскетизма, антагонистичные и непримиримые по духу и принципу, хотя и похожие по форме: гностический дуалистический и католический. Первый, конечно же, пришел из язычества, но второй развился независимо от него из христианского духа самоотречения и жажды морального совершенства, и он, несмотря на все связанные с ним крайности, сыграл важную роль в истории церкви.

Языческое, или же псевдоиудейское, или же еретическое христианское и прежде всего гностическое и манихейское монашество основаны на непримиримом метафизическом дуализме разума и материи, в то время как католическое христианское монашество происходит из морального конфликта между духом и плотью. Первое вызвано духовной гордостью и эгоизмом, второе — кротостью и любовью к Богу и человеку. Ложный аскетизм стремится к уничтожению тела и пантеистическому поглощению человека божественным, а христианский — к прославлению тела через личное общение с живым Богом во Христе. И их влияние совершенно различно. Хотя несомненно также и то, что, несмотря на разницу принципов и осуждение гностицизма и манихейства, языческий дуализм оказал мощное влияние на католический аскетизм и его мировоззрение, особенно на отшельничество и монашество Востока, и полностью влияние это было преодолено только евангельским протестантизмом. Точная степень этого влияния и точное соотношение христианских и языческих составляющих в раннем монашестве церкви — интересная тема, достойная отдельного исследования.

В зародыше христианское монашество наблюдается еще в середине II века, а некоторые намеки на него присутствуют даже в аскетических практиках некоторых обращенных в христианство иудеев еще в апостольскую эпоху. Этот аскетизм, особенно пост и безбрачие, более или менее явно хвалили самые выдающиеся доникейские отцы церкви, и определенные группы христиан практиковали его в большей или меньшей степени (Ориген дошел даже до крайности самооскопления)[271]. Уже во время гонений Деция, около 250 г., мы наблюдаем также первые случаи ухода аскетов или христианских философов в пустыню — хотя

---

[270] Даже Кальвин, который в своем комментарии к 1 Тим. 4:3 относит пророчество Павла об аскетах-отступниках прежде всего к энкратитам, гностикам, монтанистам и манихеям, распространяет его и на папистов: «*quando coelibatum et ciborum abstinentiam severius urgent quam ullum Dei praeceptum*». В недавнее время такого же мнения придерживались Руффнер и особенно И. Тейлор, который в своем *Ancient Christianity*, vol. i, p. 299 sqq., посвящает отдельную главу теме «предсказанного аскетического отступничества». Однако лучшие из современных толкователей соглашаются с тем, что апостол имел в виду еретический и дуалистический аскетизм гностиков, запрещавших вступать в брак и объявлявших некоторые виды пищи нечистыми по сути. В Римской и Греческой церкви брак был таинством, уступавшим по святости только безбрачию, и запрещен он был только для священников и монахов. Таким образом, относить слова 1 Тим. 4:1-3 к Католической церкви можно лишь отчасти и косвенно.

[271] См. т. 2, §104-108.

это были, скорее, исключительные случаи или попытка избежать угрожавшей опасности. Пока сама церковь была подобна вопиющему в пустыне и находилась в непримиримой вражде с преследовавшим ее миром, аскеты обоих полов обычно жили рядом с общиной или среди нее, часто даже в собственных семьях, пытаясь там достичь идеала христианского совершенства. Но когда при Константине все население империи номинально стало христианами, они почувствовали себя чужими в этой обмирщенной церкви, особенно в таких городах, как Александрия, Антиохия и Константинополь, и добровольно удалились в пустынные и безлюдные места, в горные ущелья, чтобы там спокойно трудиться над спасением своей души.

Таким образом, монашество явилось реакцией на обмирщение слившейся с государством церкви и упадок дисциплины. Это была искренняя, задуманная во благо, хотя и не свободная от заблуждений попытка спасти девственную чистоту христианской церкви, перенеся ее в пустыню. Развращенность нравов Римской империи (принявшей облик христианства, но остававшейся по сути языческой, как и все общество), тяжесть налогов[272], крайности деспотизма и рабовладения, экстравагантной роскоши и безнадежной нищеты, пресыщение всех слоев общества, упадок творческой энергии в науке и искусстве, жестокие нападения варваров на окраинах — все это способствовало тому, что самые искренние христиане склонялись к уединению.

Однако в то же время монашество заняло место мученичества, которое перестало существовать с христианизацией государства и сменилось мученичеством добровольным, постепенным самоумерщвлением, чем-то вроде религиозного самоубийства. В жарких пустынях и ужасных пещерах Египта и Сирии, среди мук умерщвления плоти и подавления естественных желаний, неустанно ведя борьбу с адскими чудовищами, аскеты старались получить венец небесной славы, который их предшественники во времена гонений получали более быстро и легко, находя мученическую смерть.

Родиной монашества стал Египет, земля, где сливались воедино и сталкивались друг с другом восточная и греческая литература, философия и религия, христианская ортодоксия и гностическая ересь. Здесь возникновению и развитию монашества способствовали климат и географические особенности, замкнутость страны, подобной оазису, резкий контраст между бесплодными пустынями и плодородной долиной Нила, суеверия, склонность жителей к созерцанию и пассивному терпению, пример терапевтов и моральные принципы александрийских отцов церкви, особенно теория Оригена о высшей и низшей морали и заслуге добровольной нищеты и безбрачия. Элиан говорит о египтянах, что они безропотно вынесут самые изощренные пытки и скорее согласятся быть замученными до смерти, чем пойдут против истины. Подобные натуры, охваченные религиозным энтузиазмом, легко превращались в святых пустынников.

## §29. *Формирование монашества*

В постепенном формировании монашества как института выделяются четыре этапа. Первые три завершились в IV веке, последний — в Латинской церкви Средних веков.

Первый этап аскетической жизни еще не организован и не отделен от церкви. Он, как мы уже отмечали, наблюдался уже в доникейскую эпоху. По большей

[272] Лактанций говорит, что даже за свободу дышать надо было платить, а Зосима (*Hist.*, ii, 38) — что отцы заставляли дочерей торговать своим телом, чтобы уплатить налоги.

части он принимал форму жизни затворника, но продолжался в самой церкви, особенно среди священников, которых можно было бы назвать полумонахами.

Второй этап — жизнь отшельника, пустынника или анахорета[273]. Это явление возникло в начале IV века, придало аскетизму фиксированную и постоянную форму и довело его до внешнего отчуждения от мира. За образец был принят образ жизни пророка Илии и Иоанна Крестителя, но христианские отшельники пошли дальше. Не довольствуясь частичным и временным удалением от привычной жизни, которое могло бы сочетаться с общением и полезным трудом, последовательные отшельники полностью отказались от всяческого общения даже с другими аскетами и вступали в контакт с людьми лишь в исключительных случаях — либо когда их навещали почитатели всякого рода, особенно больные и нуждающиеся (такое часто случалось с наиболее знаменитыми отшельниками), либо когда они появлялись в городах в связи с какими-либо чрезвычайными случаями, подобно духам из иного мира. Отшельник одевался в грубую власяницу и шкуры диких зверей, питался хлебом и солью, жил в пещере, посвящал свой день молитве и умерщвлению плоти, борьбе с сатанинскими силами и безумными играми воображения. Таким был образ жизни Павла Фивейского и святого Антония, и на Востоке он был доведен до совершенства. Для Запада он был слишком эксцентричным и непрактичным, да и климат был там более суровым, поэтому подобное встречалось реже. Для женщин он был совершенно непригодным. Существовал класс отшельников, сараваиты в Египте и ремоботы в Сирии, которые селились группами по два или три человека, но их склонность ссориться, периодически поддаваться ярости и спорить со священниками навлекла на них дурную славу.

Третьим этапом развития монашеской жизни было киновитное, общежительное, совместное монашество, или создание монастырей, то есть монашество в нынешнем значении этого слова[274]. Монастыри также возникли в Египте, по образцу ессеев и терапевтов, были принесены святым Пахомием на Восток, а потом святым Бенедиктом на Запад. Оба эти аскета, как и самые знаменитые основатели монашеских орденов более позднего периода, изначально были отшельниками. Монастырь — это регулярная организация, позволяющая вести аскетическую жизнь на коллективных основаниях. В нем общественная составляющая человеческой природы признается хотя бы отчасти и человек в меньшей степени исключен из большого мира. Отшельники часто становились монахами, так что монастырская жизнь была не только бегством от бездуховности мира, но и, во многих отношениях, школой практической жизни в церкви. Это был переход от изолированного христианского образа жизни к общественному. Монастырь — это сообщество ряда отшельников одного пола, созданное ради их совместного продвижения по пути аскетической святости. Монахи живут по зако-

---

[273] От *ἀναχωρέω*, *удаляться* (от человеческого общества), *ἀναχωρητής*, *ἐρημίτης* (от *ἐρημία*, пустыня, уединение). Слово *μοναχός* (от *μόνος*, *один*, и *μονάζειν*, *жить в одиночестве*), *monachus* (отсюда «монах») также указывает на одинокую, отшельническую жизнь, но обычно употребляется для обозначения человека, живущего в монастыре, или брата ордена.

[274] *Κοινόβιον*, *coenobium*; от *κοινὸς βίος*, *vita communis*, *общая жизнь*; это слово стало обозначать монашескую общину, иногда — и здание монастыря. То же значение имеет слово *μάνδρα*, *хлев*, *загон*, и *μοναστήριον*, *claustrum*. Также *λαῦραι*, *laurae*, *лавры* (буквально «улицы»), то есть кельи, которые обычно размещались недалеко друг от друга, образуя поселение. Поэтому данный термин часто используется в том же значении, что и *monasterium*. Форма единственного числа, *λαύρα*, однако, относится к жизни отшельников. Об этой монастырской номенклатуре см. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, в соответствующих данным словам статьях.

нам общества, под одной крышей, под руководством настоятеля или аббата[275]. Они вместе молятся и трудятся, излишек дохода отдают на благотворительность, за исключением нищенствующих монахов, которые сами живут на милостыню. В этой видоизмененной форме отшельническая жизнь стала доступна для женщин, в то время как жить в пустыне им не подобало, а в результате, наряду с мужскими монастырями, возникают и женские[276]. Отшельники и киновиты относились друг к другу не без ревности; первые обвиняли последних в том, что их жизнь слишком легка и похожа на мирскую; последние обвиняли первых в эгоизме и мизантропии. Самые выдающиеся учителя церкви в основном предпочитали монастырскую жизнь. Но отшельники, хотя со временем их стало меньше, продолжали появляться. Многие монахи были сначала отшельниками, а многие отшельники — монахами.

Наконец из того же самого стремления к общению, из которого возникли монастыри, позже стали появляться монашеские ордена, союзы монастырей, объединенные общим руководством и правилами. Эта четвертая и последняя стадия развития монашества была самой важной для распространения христианства и знаний[277], она выполнила свою практическую миссию в Римской католической церкви и продолжает оказывать в ней мощное влияние. В то же время монашество в какой-то мере стало колыбелью немецкой Реформации. Лютер принадлежал к ордену святого Августина, и монашеское воспитание в Эрфурте подготовило его к евангельской свободе, подобно тому как закон Моисея воспитал Павла для Христа. По этой самой причине протестантизм становится окончанием монашеской жизни.

## §30. *Природа и цели монашества*

Монашество с самого начала отличалось как созерцательная жизнь от практической[278]. Для древней церкви оно было истинной, божественной, христианской философией[279] — образом жизни, далеким от мира, апостольским, ангельским[280]. Это был искренний порыв. Он был основан на инстинктивном стремлении к совершенному подчинению плоти духу, чувств — разуму, природного — сверхъестественному, на стремлении к высшей степени святости и беспрепятственному общению души с Богом, но также и на нездоровом пренебрежении те-

---

[275] Ἡγούμενος, ἀρχιμανδρίτης, ἀββᾶς, то есть игумен, архимандрит, отец, отсюда аббат. Женщина-настоятельница называлась по-сирийски ἀμμᾶς, амма, мать, аббатиса.

[276] Женщина-монахиня называлась *nonna*, то есть чистая, целомудренная, святая. Это слово, вероятно, коптского происхождения, оно встречается уже у Иеронима. Мужская форма, *nonnus*, монах, часто употреблялась в Средние века. См. примеры в Du Cange, s. v.

[277] Поэтому Миддлтон не без причины говорит: «Исходя из всего, что я читал о монахах прошлого и видел у монахов настоящего, я явно предпочитаю последних, так как они более дисциплинированы, лучше образованы и менее суеверны».

[278] Βίος θεωρητικός и βίος πρακτικός, по Григорию Назианзину и другим. На протяжении Средневековья для объяснения разницы между *vita contemplativa* и *vita activa* приводили в пример сестер Лазаря, Лк. 10:38-42.

[279] Ἡ κατὰ θεὸν или Χριστὸν φιλοσοφία, ἡ ὑψηλὴ φιλος., то есть, в представлении древних, не столько теоретической системой, сколько образом жизни, подчиненной определенным правилам. Так было у пифагорейцев, стоиков, киников и неоплатоников. Аскет и философ — одно и то же.

[280] Ἀποστολικὸς βίος, ὁ τῶν ἀγγέλων βίος, *vita angelica*, вследствие неоправданного применения слов Христа о том, что ангелы бесполы, Мф. 22:30, — где Он приводил их не как пример для подражания, а просто указал на их своеобразие, споря с саддукеями.

лом, семьей, государством, божественно учрежденным общественным миропорядком. В самом деле, христианское монашество признает мир творением Бога, а семью и собственность — божественно учрежденными, в отличие от гностического манихейского аскетизма, объявляющего подобные вещи злом. Но оно проводит границу между двумя видами морали — общей, или низшей, так сказать, демократической, которая руководствуется естественными установлениями Бога, и высшей, исключительной, аристократической, которая идет дальше и позволяет приобрести особые заслуги. Получается, что величайшая задача христианства — не преображение мира, а уход от него. Это предельный отказ от мира, как протест против обмирщенности видимой церкви, объединившейся с государством. Он требует полного самоотречения, чуждается не только от греха, но также собственности и брака, которые законны сами по себе, предустановлены Самим Богом и обязательны для продолжения и благополучия человеческого рода. Тем не менее даже обет нестяжательства не мешает человеку владеть общим имуществом. Хорошо известно, что некоторые монашеские ордена, особенно бенедиктинцы, со временем стали очень богаты. Монашеская жизнь требует также абсолютного повиновения воле настоятеля как зримого представителя Христа. Подобно тому как подчинение приказам и самопожертвование есть первая обязанность воина, условие военного успеха и его славы, так и в этой духовной армии, ведущей войну против плоти, мира и дьявола, монахам не разрешалось поступать по собственной воле. К ним вполне можно отнести слова Теннисона: «Они не должны спрашивать почему, они не должны отвечать, их дело — идти и умирать»[281]. Добровольная бедность (нестяжательство), добровольное целомудрие и абсолютное послушание — вот три монашеских обета. Предполагалось, что они ведут к высшей степени добродетели и обеспечивают высшую награду на небесах.

Но это тройное самоотречение — только негативная сторона проблемы, средство для достижения цели. Оно помогает человеку стать недосягаемым для искушений, связанных с земным имуществом, семейной жизнью и независимой волей, и облегчает его приближение к небесам. Утверждающая сторона монашества — это полное посвящение всего человека, всего его времени и сил, Богу — хотя, как мы уже говорили, не внутри, а вне сферы общества и естественного порядка вещей. Эта жизнь посвященного должна проходить в молитве, размышлениях, посте и умерщвлении плоти. Некоторые монахи отвергали любые физические занятия, как мешающие поклонению, но в основном умеренное сочетание духовных упражнений с научными исследованиями или таким физическим трудом, как земледелие, изготовление корзин, ткачество, для обеспечения самого монастыря и для помощи бедным считалось не только допустимым, но и полезным для монахов. Существовала поговорка, что трудолюбивого монаха осаждает только один бес, а праздного — целый легион.

Несмотря на суровость и строгость аскетизма, монашеская жизнь была сопряжена с духовной радостью и обладала непреодолимым обаянием для благородных, склонных к созерцанию и мечтающих о небесах душ, которые бежали от городских тревог и суеты как из тюрьмы и превращали уединение в рай свободы и сладостного общения с Богом и Его святыми. Для других же такое уединение превращалось в обильный источник праздности, безответственности, самых опасных искушений, а в конце концов и погибели[282].

---

[281] В его знаменитом военном стихотворении *The Charge of the Light Brigade at Balaclava*, первое издание 1854 г.

## §31. *Монашество и Библия*

Итак, монашество претендует на звание высочайшей и чистейшей формы христианского благочестия и добродетели и самого верного пути на небеса. В таком случае, вынуждены подумать мы, монашеский образ жизни должен рекомендоваться в Библии, а Христос и апостолы должны подавать нам подобный пример. Но как раз в этом у нас нет библейского подтверждения.

Защитники монашества обычно упоминают примеры Илии, Елисея и Иоанна Крестителя[283], но они жили по закону Ветхого Завета, и мы должны относиться к ним как к необычным людям, жившим в необычное время. Их можно считать примерами частичного отшельничества (не монастырской жизни), но нигде нам не советуют подражать их образу жизни, а в пример приводится, скорее, их влияние на мир.

В апологетике монашества упоминаются также отдельные отрывки Нового Завета, которые, если понимать их буквально, на самом деле не требуют отказа от собственности и брака, а рекомендуют такой вариант как частную, исключительную форму благочестия тем христианам, которые жаждут достичь более высокого совершенства[284].

Наконец, в том, что касается духа монашеской жизни, иногда упоминается бедность Христа и Его апостолов, молчание и созерцание Марии в отличие от занятости практичной Марфы и добровольная общность имущества у членов первой христианской церкви в Иерусалиме. Но такое монашеское истолкование первохристианства принимает несколько случайных моментов сходства за единство сути, оно судит о духе христианства по нескольким отдельным фрагментам вместо того, чтобы объяснять последние на основании первого, и превращается в жалкую подделку, карикатуру. Евангелие предъявляет ко всем людям одни и те же моральные требования и не делает различий между религией для масс и религией для избранных.

Иисус, пример для всех верующих, не был ни затворником, ни пустынником, ни аскетом, Он был совершенным человеком и образцом для всех. В Его жизни и заповедях нет ни следа монашеской суровости и аскетической строгости, но во

---

[282] См. отражающее истину замечание Ива де Шартра, XII века, *Ep.* 192 (цитирует Монталамбер): «*Non beatum faciunt hominem secreta sylvarum, cacumina montium, si secum non habet solitudinem mentis, sabbatum cordis, tranquillitatem conscientiae, ascensiones in corde, sine quibus omnem solitudinem comitantur mentis acedia, curiositas, vana gloria, periculosae tentationum procellae*».

[283] Так поступает Иероним, *Ep.* 49 (ed. Ben.), *ad Paulinum*, где он к Илии и Иоанну в качестве отцов монашества добавляет также Исаию и сыновей пророков. В своей *Vita Pauli*, однако, он более верно называет первыми отшельниками в прямом значении этого слова, как отличными от пророков, Павла Фивейского и Антония. См. также Созомен, *H. E.*, 1. i, c. 12: Ταύτης δὲ τῆς ἀρίστης φιλοσοφίας ἤρξατο, ὥς τινες λέγουσιν, Ἠλίας ὁ προφήτης καὶ Ἰωάννης ὁ βαπτιστής. Его отсылка на Илию и Иоанна Крестителя стала традиционной для католических авторов, рассуждающих на эту тему. Албан Батлер пишет, на 15 января, о жизни Павла Фивейского: «Илия и Иоанн Креститель освятили пустыни, и Сам Иисус Христос подал пример отшельничества, когда сорок дней постился в пустыне; не может быть сомнений и в том, что именно Святой Дух привел в пустыню святого того времени (Павла Фивейского), был с ним и наставлял его там».

[284] Поэтому такие заповеди называются *consilia evangelica*, в отличие от *mandata divina*, вслед за 1 Кор. 7:25, где Павел явно проводит подобное разграничение. *Consilium* и *votum paupertatis* основан на Мф. 19:21; *votum castitatis* — на 1 Кор. 7:8,25,38-40. По поводу *votum obedientiae* не цитируется никакого конкретного текста. Данная теория появляется уже у Оригена и представляет собой не просто его личное мнение, а отражение широко распространенной практики. См. т. 2, §104-108.

всех Его поступках и словах мы наблюдаем чудесную гармонию свободы и чистоты, самое всеобъемлющее милосердие и безупречную святость. Он удалялся в горы, в уединение, но лишь временно, чтобы набраться сил для активного служения. Он хранил Себя неосквернённым среди мира и преображал мир в царство Божье в обществе Своих учеников и учениц, родственников и друзей в Кане и Вифании, садился за стол с блудницами и грешниками, беседовал с самыми разными людьми. Его бедность и безбрачие не имели ничего общего с аскетизмом. Его бедность проистекала из Его всепроникающей и всеискупающей любви, а Его безбрачие — из совершеннейшей неповторимости и необыкновенных отношений с Церковью в целом, которая единственная достойна и пригодна быть Его Невестой. Ни одна дочь Евы сама по себе не могла бы стать равноправной спутницей Спасителя человечества, Главы и Представителя нового творения.

Пример сестер Лазаря доказывает только то, что созерцательность вполне может уживаться в одном доме с практичностью и с представителями другого пола, но не оправдывает отказ от общественных отношений.

Жизнь апостолов и первых христиан вообще была совсем не отшельнической, в противном случае Евангелие не распространилось бы так быстро по всем городам Римского мира. Петр был женат и путешествовал со своей женой, как миссионер. Павел пишет, что священник должен иметь одну жену, дополняет это утверждение собственным мнением о том, что лично для него более предпочтительным представляется безбрачие, и здесь, как и во всем остальном, даже в период, когда церковь была в угнетенном положении, он выступает самым ревностным защитником евангельской свободы в противоположность любым узам закона и аскетической озабоченности.

Итак, монашество в любом случае не было нормальным проявлением христианского благочестия. Это неестественное явление, способ служить Богу, изобретенный людьми[285], и нередко он вел к печальным крайностям и отвратительным искажениям библейского христианства. Однако судить о нем надо не на основании степени самоотречения и внешних проявлений дисциплины (их мы можем наблюдать и в язычестве, и в иудаизме, и в мусульманстве), но на основании христианского духа кротости и любви, воодушевлявшего монахов. Ибо кротость как основание, а любовь как управляющий всем принцип христианской жизни есть отличительные особенности христианской религии. Без любви к Богу и милосердия к человеку самое строгое самоограничение и самый решительный отказ от мира бесполезны для Бога[286].

## §32. *Свет и тени монашеской жизни*

Контраст между чистым и естественным библейским христианством и неестественным монашеским христианством выявляется наиболее полно, когда мы внимательно рассматриваем последнее, представленное в древней церкви.

Невероятная скорость, с какой распространилась эта форма благочестия, связанная с отказом от мира, свидетельствует о том, что подобное моральное самоотречение было в значительной степени искренним, и мы можем восхищаться им при всех его ошибках и отклонениях. В наш век мы привыкли ко всевозможным удобствам, но и в никейскую эпоху мораль, характерная для масс, не была

[285] См. Кол. 2:16-23.

[286] См. 1 Кор. 13:1-3.

способна породить такие аскетические крайности. Характеризуя распространение и ценность монашества, мы должны принимать во внимание оскверняющее влияние театра, тяжкие налоги, рабовладение, частые гражданские войны и безнадежное положение Римской империи. Мы не должны судить о моральном значении этого явления с количественной точки зрения. Монашество с самого начала привлекало самых разных людей и по самым разным причинам. Моральная искренность и религиозный энтузиазм здесь, как ранее в случае мученичества, мешались с различными неправедными побуждениями: леностью, недовольством, усталостью от жизни, мизантропией, желанием выделиться духовно, всяческими неудачами или случайными обстоятельствами. Упомянем лишь один яркий пример. Палладий рассказывает, что Павел Препростой[287], разгневавшись на жену, уличенную в неверности, поспешил принять распространенный в то время обет «во имя Иисуса»[288] и удалился в пустыню. Под руководством Антония он тут же, в шестидесятилетнем возрасте, стал образцовым монахом, достиг поразительной кротости, простоты и совершенного подчинения воли.

Учитывая, что мотивы были разными, нам не следует удивляться тому, что моральные качества монахов тоже сильно разнились и здесь наблюдались противоположные крайности. Августин говорит, что среди монахов и монахинь ему встречались лучшие и худшие представители человечества.

Внимательнее присмотревшись к отшельничеству, мы в первую очередь видим, что в его истории было много героических личностей, добившихся поразительных результатов в усмирении чувственной природы, которые, подобно ветхозаветным пророкам и Иоанну Крестителю, самим своим видом и нечастыми проповедями производили сильнейшее впечатление на современников, даже язычников. Когда святой Антоний пришел в Александрию, для глазевшей на него толпы его приход был подобен явлению вестника иного мира, и многие обратились. Его изможденное лицо, сияющие глаза, внушающая почтение худоба, его презрение к миру и несколько афористических фраз сказали людям больше, чем тщательно составленная проповедь. Святой Симеон, который из года в год стоял на столбе, постясь, молясь и призывая людей к покаянию, был для своего поколения живым чудом, знамением, указывавшим путь на небеса. Иногда, в периоды общественных бедствий, такие отшельники спасали целые города и провинции от императорского гнева своим влиятельным ходатайством. Когда Феодосий в 387 г. хотел разрушить Александрию в наказание за ее бунт, отшельник Македоний встретился с двумя императорскими посланцами, которые почтительно сошли с коней и поцеловали ему руки и ноги. Он напомнил им и императору об их собственной слабости, говорил о ценности людей как созданных по бессмертному Божьему образу, в отличие от бренных статуй императора, и тем самым спас город от уничтожения[289]. Героизм отшельников, проявлявшийся в добровольном отказе от законных удовольствий и умении терпеливо сносить боль, которую отшельник причинял сам себе, достоин восхищения, и нередко он обретал почти невероятные формы.

---

[287] Απλαστος, буквально *несформированный*, то есть *естественный, искренний*.

[288] Μὰ τὸν Ἰησοῦν (*per Christum*, у Сальвиана); эти слова вытеснили языческую клятву μὰ τὸν Δία, *клянусь Юпитером*.

[289] Феодорит, *Hist. relig.*, с. (vita) 13.

Но этот моральный героизм выходил за рамки не только требований христианства, но и здравого смысла, и здесь была его слабая сторона. Он не подкрепляется ни теоретическим учением Христа, ни практикой апостольской церкви. Он гораздо больше похож на языческие, чем на библейские примеры. Многие выдающиеся святые пустынники отличались от буддистских факиров и мусульманских дервишей только тем, что объявляли себя христианами и знали несколько фраз из Библии. Их высшая добродетель заключалась в выполнении телесных упражнений собственного изобретения, которые, без любви, в лучшем случае были бесполезны, а очень часто только служили удовлетворению духовного тщеславия и полностью затмевали собой евангельский путь спасения.

В пример мы можем привести любого из самых знаменитых отшельников IV — V веков, о жизни которых рассказывают наиболее достоверные современные им источники.

Священное Писание велит нам молиться и трудиться, и молиться не просто механически, произнося слова, как поступают и язычники, но от всего сердца. А Павел Препростой ежедневно произносил триста молитв, отсчитывая их количество с помощью камушков, которые он носил на груди (нечто вроде четок). Услышав о деве, которая молилась семьсот раз в день, он обеспокоился и рассказал о своем огорчении Макарию, который дал ему разумный ответ: «Если совесть твоя упрекает тебя, значит, либо ты молишься не от всего сердца, либо ты мог бы молиться чаще. Я в течение шести лет молился только сто раз в день, но не обвинял себя в пренебрежении молитвой». Христос свободно ел и пил с другими людьми, чем явно отличался от Иоанна, представителя ветхого завета; и Павел советует нам пользоваться дарами Бога с умеренностью, радостно и с детской благодарностью[290]. Но знаменитый отшельник и пресвитер Исидор Александрийский (рукоположенный Афанасием) не прикасался к мясу, всегда недоедал и, как сообщает Палладий, за столом часто плакал от стыда, что ему приходится есть нечто материальное, подобно неразумным зверям. Макарий Старший или Великий в течение долгого времени ел только раз в неделю, спал стоя и опираясь на посох. Не менее известный Макарий Младший в течение трех лет съедал по 100 — 150 грамм хлеба в день, а еще семь лет ел только сырую траву и бобы. Птолемей три года провел в одиночестве в безводной пустыне, утоляя жажду росой, которую он собирал в декабре и январе и хранил в глиняных сосудах, но потом он впал в неверие, безумие и разврат[291]. Созомен рассказывает о некоем Батфее, у которого по причине чрезмерного воздержания из зубов выползали черви, об Але, который до восьмидесяти лет никогда не ел хлеба, об Илиодоре, который много ночей провел без сна и постился семь дней без перерыва[292]. Симеон, христианский Диоген, тридцать шесть лет молился, постился и проповедовал на верхушке столба высотой около 10 метров, ел только раз в неделю, а во время поста вообще не ел. Подобный героизм, однако, был возможен только в жарком климате Востока, но не на Западе.

Отшельничество почти всегда сопряжено с некоторой цинической грубостью и резкостью, к которой в тот век могли относиться терпимо, но которая, конечно же, никак не соответствует библейской морали и оскорбляет не только хороший вкус, но и здравое моральное чувство. Аскетическая святость, по крайней мере в

---

[290]См. Мф. 11:18,19; 1 Тим. 4:3-5.

[291]См. *Hist. Laus.*, с. 33, 95.

[292]*Hist. Eccles.*, lib. vi, cap. 34.

египетском представлении, была несовместима с чистотой и достоинством, и получала удовольствие от грязи. Здесь мы наблюдаем мнение, противоположное здравой евангельской морали и представлению современной христианской цивилизации о том, что чистота близка к благочестию. Святые Антоний и Иларион, а также их поклонники Афанасий Великий и ученый Иероним, как нам сообщают, отказывались причесываться и стричься (они делали это только раз в год, на Пасху), мыть руки и ноги. Другие отшельники ходили по пустыне почти совершенно обнаженными, подобно индийским гимнософистам[293]. Макарий Младший, по словам его ученика Палладия, однажды шесть месяцев пролежал нагим в болоте в Скетской пустыне, подвергаясь постоянному нападению африканского гнуса, «жало которого способно пронзить даже шкуру дикого кабана». Он хотел наказать себя за то, что однажды прихлопнул комара, и был так искусан гнусом и осами, что его принимали за прокаженного и узнавали только по голосу[294]. Святой Симеон Столпник, по свидетельству Феодорита, в течение долгого времени терпел мучения, которые причиняли ему двадцать громадных жуков, и скрывал нарыв, полный червей, упражняясь в терпении и кротости. В Месопотамии был особый класс отшельников, которые питались травой, большую часть дня проводили в молитве и пении и жили как звери, в горах[295]. Феодорит рассказывает о прославленном Акепсисмасе с Кипра, что он провел шестьдесят лет в одной и той же келье, никого не видя и ни с кем не разговаривая, и выглядел таким диким и оборванным, что однажды пастух принял его за волка и стал бросать в него камнями, но потом обнаружил свою ошибку и поклонился отшельнику, как святому[296]. От такого морального превосходства был один шаг до полной деградации. Многие из таких святых были просто бездельниками или мрачными мизантропами, которые предпочитали компанию диких зверей, львов, волков и гиен компании бессмертных людей и бежали от женщин с большим ужасом, чем от дьявола. Сульпиций Север видел в Фиваиде анахорета, который ежедневно делился своим ужином с волчицей. После того как она несколько дней не приходила к нему, он умолял ее прийти снова и поделился с ней двойной порцией хлеба[297]. Тот же самый автор повествует об отшельнике, который пятьдесят лет жил вдали от человеческого общества, в ущельях у горы Синай; он был совершенно раздет, укрывался своими длинными волосами и избегал посетителей, потому что, как он говорил, присутствие людей мешает посещениям ангелов; отсюда возникла молва, что он беседует с ангелами[298].

Не в пользу всех этих аскетических крайностей говорит то, что они, не оправданные ничем в Писании, полностью воспроизводят (и даже в чем-то превосходят) странные способы самоистязания древних и современных индуистов, совер-

---

[293] Эти последние ходили не совершенно обнаженными, но носили набедренную повязку, как сообщает нам Августин в процитированном выше отрывке, *De Civit. Dei*, l. xiv, c. 17, и другие, более поздние путешественники. И напротив, были монахи, которые очень щепетильно относились к данному вопросу. Об Аммоне рассказывают, что он никогда не видел себя обнаженным. Монахи из Табенны по правилам, установленным Пахомием, всегда спали одетыми.

[294] См. *Hist Lausiaca*, c. 20, и Tillemont, tom. viii, p. 633.

[295] Βοσκοί, или *pabulatores*. См. Созомен, *H. E.*, l. vi, 33. Ефрем Сирин восхваляет их особо, см. Tillemont, *Mem.*, tom. viii, p. 292 sq.

[296] *Hist. Rel.*, cap. (vita) xv (*Opera omnia*, ed. Par., iii, 843 sqq.).

[297] *Dial.* i, c. 8. Север утверждает, что это прекрасный пример воздействия силы Христа на дикого зверя.

[298] *L. c.*, i, c. 11.

шаемого ими якобы на благо души и удовлетворяющего их тщеславие в присутствии восхищенных зрителей. Некоторые из них хоронят себя — сообщают нам древние и современные путешественники — в ямах, куда воздух поступает только через небольшие отверстия вверху; другие, не желая касаться презренной земли, живут в железных клетках, подвешенных на деревьях. Некоторые носят тяжелые железные ошейники или цепи или тащат за собой тяжелую цепь, одним концом прикрепленную к их половым органам в доказательство своего целомудрия. Другие держат кулаки сжатыми, пока ногти не врастают в ладонь. Некоторые постоянно стоят на одной ноге, другие держат голову повернутой так долго, что потом уже не могут повернуть ее обратно. Некоторые лежат на деревянных помостах, утыканных железными иглами, другие на всю жизнь приковывают себя к дереву. Некоторые на полчаса подвешивают себя вниз головой или на крюке, воткнутом в их обнаженную спину, над костром. Александр фон Гумбольдт, в Астракане, где поселилось несколько индусов, видел в вестибюле храма обнаженного йога, съежившегося, покрытого волосами, подобно дикому зверю, который в таком положении в течение двадцати лет выносил суровые зимы этого климата. Один иезуитский миссионер описывает представителя так называемых тапасониев: тело его было заключено в железную клетку, а голова и ноги торчали наружу, чтобы он мог ходить, но не мог сидеть или лежать; ночью его благочестивые помощники зажигали сотню прикрепленных вокруг клетки светильников, чтобы было видно, как ходит этот учитель, вот только его свет, источаемый для мира, явно поддельный[299].

В целом отшельники путали уход от внешнего мира с умерщвлением внутреннего греха. Они пренебрегали долгом любви. Нередко под маской кротости и предельного самоотречения скрывались духовная гордость и зависть. Они подвергали себя всем опасностям, сопряженным с одиночеством, вплоть до одичания, зверской грубости, отчаяния и самоубийства. Антоний, отец отшельников, хорошо это понимал и предостерегал своих последователей от полного одиночества, напоминая им: «Горе одному, когда упадет, а другого нет, который поднял бы его» (Ек. 4:10).

Живущие в монастырях были менее подвержены таким заблуждениям. Монастырская жизнь была ближе к общественной и цивилизованной. С другой стороны, она не породила таких героических явлений и тоже таила в себе опасности. Златоуст говорит о лучшей ее стороне на основании собственного опыта. «До восхода солнца, — пишет он об антиохийских монахах, — они встают, бодрые и здравые, вместе поют гимны во славу Бога, потом преклоняют колени в молитве, под руководством духовного отца, читают святое Писание и приступают к труду; снова молятся в девять, двенадцать и три часа; после трудового дня наслаждаются простой пищей, хлебом с солью, может быть, с маслом, а иногда и бобами; поют благодарственный гимн и ложатся на свои соломенные ложа без забот, печалей или ропота. Когда один из них умирает, они говорят: "Он достиг совершенства", — и все молятся Богу о подобной кончине, чтобы и они также могли войти в вечный покой субботы и обрести видение Христа». Люди, подобные Златоусту, Василию, Григорию, Иерониму, Нилу и Исидору, сочетали богословские исследования с уединенными аскетическими упражнениями, обретая таким образом прекрасное знание Писания и богатый духовный опыт.

---

[299] Ruffner, *l. c.*, i, 49 sqq., Wuttke, *l. c.*, p. 369 sqq.

Но большинство монахов либо не умели читать, либо обладали недостаточной интеллектуальной культурой, чтобы посвятить себя созерцанию и изысканиям с какой-либо пользой. Они поддавались унынию или погружались, несмотря на аскетическую тенденцию подавления чувств, в самый грубый антропоморфизм и поклонение образам. Когда религиозный энтузиазм ослабевал или прекращался, жизнь в монастыре, как и жизнь отшельника, превращалась в самую бездуховную и тяжкую рутину или же способствовала процветанию тайных пороков, — ибо монахи несли с собой в уединение самого опасного врага, живущего в глубине их сердец, и часто им приходилось бороться с плотью и кровью напряженнее, чем они делали бы в человеческом обществе.

Искушения чувственности, гордости и честолюбия принимали в воображении отшельников и монахов адские очертания, воплощались в видениях и снах, то приятных и обольстительных, то угрожающих и ужасных, в зависимости от состояния ума. Воображение монахов населило пустыни и уединенные места самым неприятным обществом, полчищами крылатых бесов и различных адских чудовищ[300]. Таким образом, на смену языческим богам, которые обычно считались злыми духами, пришла новая форма политеизма. Монашеская демонология и демономахия представляет собой странное смешение грубых суеверий и сильных духовных переживаний. Она образует романтическую теневую сторону монастырской жизни, которая в противном случае была бы монотонной и скучной, и содержит богатый материал для истории этики, психологии и патологии.

Больше всего монахов беспокоили чувственные искушения, которые невозможно было преодолеть без предельной сосредоточенности и постоянного бодрствования. Святых, для которых подлинное целомудрие было неотделимо от безбрачия, по их собственным признаниям, беспокоили нечистые мечты, осквернявшие их воображение[301]. Чрезмерный аскетизм часто приводил к неестественным порокам, иногда к безумию, отчаянию и самоубийству. Пахомий сообщает нам, что уже в его время многие монахи бросались с обрыва в пропасть, другие вспарывали себе животы, третьи совершали самоубийство другими способами[302].

---

[300] В соответствии с чувственным и узким истолкованием Еф. 6:12: Τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις; «*die bösen Geister unter dem Himmel*» («злые духи под небесами»), как переводит Лютер; в Вульгате же приведен буквальный, но несколько туманный перевод: «*Spiritualia nequitiae in coelestibus*»; в английской же Библии перевод слишком вольный: «*spiritual wickedness in high places*», *духовная порочность в горних местах*. В любом случае, πνευματικά имеет гораздо более широкое значение, чем πνεύματα или δαιμόνια; а ἐπουράνια означает не просто небо с облаками или атмосферу, к тому же допускает другое построение фразы, так что многие ставят запятую после πονηρίας. Следует отметить, что монашеская сатанология и демонология была общепринятой в древней церкви и в Средние века. Хорошо известно, что Лютер вынес из своего монашеского опыта чувственно-материалистическое представление о дьяволе и его влиянии на человека.

[301] Афанасий говорит о святом Антонии, что иногда дьявол являлся ему в облике женщины; Иероним рассказывает о святом Иларионе, что в постели воображение часто преследовало его видениями обнаженных женщин. Сам Иероним признает, в послании к одной деве(!), *Epist.* xxii (ed. Vallars, t. i, p. 91, 92), *de Custodia Virginitatis, ad Eustochium: «O quoties ego ipse in eremo constitutus et in illa vasta solitudine, quae exusta solis ardoribus horridum monachis praebebat habitaculum, putavi me Romanis interesse deliciis... Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum. Pallebant ora jejuniis, et mens desideriis aestuabat in frigido corpore, et ante hominem suum jam in carne praemortuum, sola libidinum incendia bulliebant. Itaque omni auxilio destitutus, ad Jesu jacebam pedes, rigabam lacrymis, crine tergebam et repugnantem carnem hebdomadarum inedia subjugabam»*. Святой Ефрем предупреждает, что нельзя слушать врага, который нашептывает монаху: Οὐ δυνατὸν παύσασθει ἀπό σου, ἐὰν μὴ πληροφορήσῃς ἐπιθυμίαν σου.

Характерной особенностью монашества во всех его проявлениях было нездоровое отвращение к женскому обществу и грубое презрение к супружеской жизни. Неудивительно, что в Египте и по всему Востоку, на родной территории монашества, женщина и семейная жизнь так и не стали восприниматься с должным уважением и культура семейной жизни по сей день остается на низком уровне. Правила Василия запрещают разговаривать с женщинами, прикасаться к ним и даже смотреть на них, кроме случаев, когда это неизбежно. Нередко уход в монастырь требовал разрыва священных уз между мужем и женой; обычно это происходило с взаимного согласия, как в случаях Антония и Нила, но иногда и без него. Один из законов Юстиниана позволяет любому из супругов покинуть другого без всяких условий, в то время как в Слове Божьем супружеские узы объявлены нерасторжимыми. Собор в Гангре счел необходимым выступить против представления о том, что брак несовместим со спасением, и призвал жен не покидать своих мужей. Подобным образом монашество вступило в конфликт с любовью к родственникам, с отношениями родителей и детей. Это проистекало из неверного понимания заповеди Господа оставить всё ради Него. Нил требовал от монахов полностью подавить в себе родственные чувства. Святой Антоний бросил свою младшую сестру и только раз виделся с ней после разлуки. Его ученик Приор, став монахом, поклялся никогда больше не видеть своих родственников и даже говорил с сестрой с закрытыми глазами. Что-то подобное рассказывают и о Пахомии. Амвросий и Иероним совершенно искренне призывали дев уходить в монастырь, даже против воли родителей. Говорят, что, когда Иларий из Пуатье услышал, что его дочь хочет выйти замуж, он молился о том, чтобы она умерла и Бог забрал ее к Себе. Некий Муций без какой бы то ни было причины подверг своего сына жестокому насилию и потом, по повелению самого настоятеля, бросил его в воду, откуда его вытащил другой монах того же монастыря[303].

Даже в самом лучшем случае монашеству недоставало гармоничного морального развития, той соразмерной добродетели, которая в совершенстве присутствовала во Христе, а позже — в Его апостолах. Ему недостает более тонких и кротких особенностей характера, которые обычно формируются только в школе повседневной семейной жизни и исполнения общественных заповедей Бога. Его мораль скорее негативна, чем позитивна. В умеренном и благодарном наслаждении дарами Бога больше добродетели, чем в полном воздержании; в милосердной и обдуманной речи — больше, чем в полном молчании; в супружеской верности — больше, чем в безбрачии; в самозабвенном полезном труде на благо церкви — больше, чем в одиноком аскетизме, который удовлетворяет только самого аскета и не приносит пользы.

Римское католичество или греческое православие испытывают потребность в монашестве. Они соединяют в себе моральные крайности, а не здоровые средства. Кроме того, папство нуждается в монашеских орденах, как абсолютная монархия — в больших постоянных армиях для завоеваний и защиты. Но евангельский протестантизм, отвергающий всяческое деление морали на высшую и низшую, считающий всех людей одинаково обязанными исполнять Божий закон,

---

[302] *Vita Pach.*, §61. См. также Нил, *Epist.*, l. ii, p. 140: Τινὲς... ἑαυτοὺς ἔσφαξαν μαχαίρᾳ и т. д. Даже среди фанатичных циркумцеллионов, этих нищенствующих донатистов Африки, нередко совершались самоубийства.

[303] Tillem., vii, 430. Этому настоятелю, как сообщает Тиллемон, в откровении было явлено, «что Муций послушанием сравнился с Авраамом», и вскоре после этого он сделал его своим преемником.

видящий суть религии не во внешних крайностях, но в состоянии сердца, не в уходе от мира и от общества, но в очищении и освящении мира свободным духом Евангелия, знаменует смерть великого института монашества.

{Те, кого не смутило это утверждение автора, могут сразу же перейти к следующему параграфу, а для тех читателей, которым предсказания о смерти монашества на общем фоне достаточно уравновешенного повествования представляются излишне смелыми, мы предлагаем следующий комментарий.

Здесь у Шаффа в английском тексте стоит слово *death* («смерть»), однако в данном контексте автор вряд ли хотел приписать этому слову прямое значение и заявить, будто сам по себе протестантизм положит конец монашеству в Римской и Греческой церквях. В рамках сложившихся католических и православных церковных структур монашество связано с достижением двух основных задач. Во-первых, оно предоставляет верующему возможность отдалиться от многих видимых соблазнов этого мира и наглядно возвыситься над бременами плоти в намерении получить спасение, а во-вторых, преподносит образец чужой святости как предмет подражания, почитания или поклонения.

Первая задача изначально обусловлена объективными различиями между старым и новым творением, однако человеческое сознание может отдавать предпочтение разным конкретным способам ее осуществления в зависимости от того, насколько глубоко мы готовы понять и принять те или иные новозаветные заповеди. И здесь, рассуждая в историческом, а не в узкоденоминационном плане, приходится говорить не столько о смерти монашества, сколько о том, чем питаются, как изменяются и развиваются представления христиан о возможностях и способах отделения от старого творения.

Монашество в новозаветном понимании представляет собой исключительную посвященность благовестию и соблюдению тех заповеданных Христом принципов, которыми должен руководствоваться христианин в своих отношениях. В этой посвященности отражалось и будет отражаться благодатное служение Христа на протяжении всей истории церкви. Однако при последующем подражании новозаветным случаям уединения и аскетизма мерилом христианского усердия, роста и святости нередко становилась суровость, с которой человек предавался умерщвлению своей плоти или отказывался от общения даже с близкими родственниками, и при этом забывалось, из каких побуждений совершались подобные поступки в евангельской истории.

Отказ от греховной жизни достоин самого ревностного внимания и подражания, и аскетическая практика способна оказать ощутимое содействие в этой области, однако нельзя обходить вниманием тот факт, что христианская святость немыслима без вступления людей во взаимоотношения. Если понимать святость просто как соблюдение формального запрета на совершение неугодных Богу поступков, а монашество — как уход от мира, то допустимо было бы сказать, вспоминая послания апостола Павла, что святость без любви — это монашество. Но можно ли, поступая в духе Нового Завета, разделять действия, совершаемые ради достижения святости, и действия, совершаемые как выражение любви? И что представляют собой идеалы святости, которые напрямую связаны с получением спасения?

Воплощение и жертва Христа — это не уничижение и обнищание как самоцель. И если воспринимать христианство только как способ обрести спасение или достичь святости, игнорируя ценности этого мира, а не учась использовать их как благие от сотворения, то довольно большая часть притчей и наставлений Христа лишается значения, а само христианство начинает восприниматься как обыкновенная совокупность обрядов и потому утрачивает существенную часть своей привлекательности и осмысленности для тех, к кому оно, собственно, и должно обращаться. Вероятно, один из первых и наиболее наглядных примеров такого урезанного понимания мы находим у юноши, обратившегося ко Христу с вопросом: «Что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?» (Мф. 19). Юноша, конечно же, задал свой вопрос, руководствуясь земными помыслами, в которых явно отражаются слова Бога: «В поте

лица твоего будешь есть хлеб...». Чтобы чего-то достичь, надо трудиться и платить какую-то цену. Так повелось со времен грехопадения. А потому вопрос «как жить?» был подменен лукавым вариантом «что мне делать, чтобы спастись?» — в результате чего свобода и благодать Христа оказываются предметом торговли. Но отношение Христа к земным ценностям не было связано рамками древнего Божьего проклятия. «Ближний не меньше, чем я, достоин богатства, которое есть у меня». В этой крамольной по земным меркам мысли отражается благо грядущей жизни, которое богатый юноша хотел получить ценой каких-то своих затрат, но которое по сути противоречило его же собственным устремлениям. Христос ответил ему: «Твои богатства имеют ценность на небе, только если ты согласен делиться ими», — и вопрос о цене спасения был переведен Им из земного измерения в небесное, причем таким образом, что никакие земные права собственности не были нарушены.

Сами богатства не могли стать ценой спасения, но залогом спасения оказалась готовность использовать их, не подчиняясь земным законам обладания, — подобно тому как этим законам не подчиняется благо Христова спасения, да и все блага небесной жизни, возможность принять которые ограничивается лишь природой того творения, которое их принимает. Земное право иметь или накапливать богатство было уравновешено небесным правом пользоваться им как благом, исходно, по своей природе, предназначенным для всех людей. Тем не менее желание юноши заработать спасение собственными делами нашло и до сих пор находит множество последователей, которые склонны сосредоточить эту цену в области повторяемых священнодействий, причащения материальным святыням, аскетических упражнений или щедрых пожертвований, никак не связанных со внутренним обновлением. В отрыве от межчеловеческих отношений помыслы о спасении замыкаются в обрядовых постановлениях, мистических догадках и изобретении все новых и новых, иногда даже самых неестественных способов показать его важность, минуя стандартные, предусмотренные Богом формы земного бытия. Жизнь, таким образом, грозит превратиться в череду попыток спастись или доказать свою спасенность, вместо того чтобы стать жизнью в возрожденном состоянии. В стремлении достичь спасения через формальные или надуманные действия совершенно отчетливо проступает желание снова и снова услышать обещание «Не умрете», — которое человек уже как-то раз услышал, а услышав, решил, что уготовленные Богом блага можно получить по собственному усмотрению и в угодное самому себе время.

Вряд ли стоит центром своих личных устремлений делать лозунг: «Самое главное в земной жизни — спастись», — поскольку в Писании эта задача выражается в другой форме: «Самое главное — последовать за Христом», — и Христос дает множество ответов, касающихся не только того, как нам достается Его спасение, но и того, как здесь, на земле, жить в возрожденном состоянии и быть Его последователем не только на словах. Уподобление Христу — это изменение своего отношения к миру, который держится словом Его, то есть несение своей доли ответственности за этот мир, а даруемая Христом свобода — это не только *свобода от*, но и *свобода для*. Это содействие Христу в выведении мира из его падшего состояния и умение пользоваться свободой и властью по примеру Того, Кому дана всякая власть на небе и на земле, — не нарушая чужой воли, но покоряя ее знанием и исполнением истины.

Как освященные предметы ветхозаветного храма становились святыми прежде всего от того, что они использовались при поклонении Богу, а не от того, что их держали в чистоте, так и человек освящается не тем, что он находится вдали от порочного мира, а тем, что его возможности и достоинства используются по воле и усмотрению Бога. Личный аскетизм, воспринимаемый как жертва или как удостоверение в спасении, лишается своего предназначения, поскольку выступает как цена, которую хотел заплатить юноша, тогда как поле христианского служения находится в другой плоскости. Однако требуются определенные усилия, чтобы отличить спасение Христово от тех благ, которые достаются нам земными способами, и склонность прибе-

гать к этим земным путям спасения через зарабатывание святости нельзя сбрасывать со счетов, когда речь заходит о причинах, по которым сохраняется монашество в рамках исторически сложившихся форм христианства.

Отказ от имущества, а заодно и прибавленные к этому совету Иисуса уединение, аскетизм и безбрачие не являются самодостаточными признаками, отличающими христианина. Завышение их важности отрицательно сказывается на том, как церковь понимает служение Богу, а в ходе истории эти формы поведения оказались увязаны еще и с тем, насколько широко и легко церковь открывает свои врата. И здесь будет уместно перейти ко второй названной выше задаче монашества.

Эта вторая задача во многом обусловлена исторической обстановкой, в которой государственные или полугосударственные церкви, принявшие на себя государственную функцию контроля за общественной моралью, вынуждены были жертвовать духовным единством в пользу обрядового единства, с тем чтобы все население государства обладало возможностью причислить себя к гражданам не только одного и того же земного, но одного и того же небесного отечества. Провозглашаемую такой церковью мистическую или даже магическую возможность принимать Христа просто в виде хлеба и вина во время причастия и склонность толковать спасение как искупление всех формально участвующих в этом таинстве людей неизбежно требовалось подкреплять символами духовного единства, которые были бы всем понятны и могли бы легко усваиваться всеми, кто входит в церковь. Таким символом, в частности, стала жизнь канонизированных святых и монашества, которая, по распространенным представлениям, духовно и мистически облагораживает всех верующих и подает им пример высшей, а не второсортной или массовой святости.

Политическое утверждение христианства привело к размыванию его границ, так что христианами стали называться не только те, кто живет, распространяя свет Христа, но и те, на кого падает этот свет, и в этой ситуации монашество оказалось ориентиром, который, хотя и не всегда четко, но указывал нужное направление движения. Далее мы перечислим характерные изменения в церковной жизни последующих веков, на фоне которых наиболее заметна назидательная роль исторического монашества.

В церковном сознании выстроилась не только двухэтажная структура святости, но и аналогичная ей двухэтажная церковь, о которой стали говорить прежде всего в связи со святыми и подвижниками, включая монашество, тогда как основной массе людей, принявших крещение, оставалось только духовно питаться святостью верхнего этажа и просить ее заступничества. Как результат, почитание чужой святости стало пробным камнем, посредством которого человек проходил проверку на принадлежность к церкви, ходатайства к обладателям святости заняли место в центре всей системы поклонения, но особенно резко с новозаветными представлениями о христианском служении контрастировало поддержанное множеством «боголюбивых» правителей мнение, что при защите чужой святости допустима любая жестокость. Вместе с тем, укоренившееся в догматике признание у Христа не только божественной, но и человеческой природы могло выражаться лишь на словах, а в жизни оно нередко оборачивалось провозглашением собственного отличия — признанием своей недостойности для совершения предлагаемого Христом земного служения и для тех дел, которые как раз подобают этой человеческой природе и наглядно демонстрируют достоинства приближающегося небесного царства.

Ситуация, когда вся церковь свята, а люди, из которых она состоит, грешны, нашла выражение и в том, что рядовые члены церкви перестали восприниматься как ее представители. В разворачивавшихся дискуссиях между разными течениями христианства сторонники обрядово-государственных церковных систем исключали возможность оценивать духовное благополучие церкви по духовному состоянию прихожан с использованием евангельских стандартов, а вместо этого предлагали принимать в расчет лишь церковные постановления, излагающие верное отношение или этический идеал на бумаге, и заслуги канонизированных святых.

Одним из факторов, размывающих евангельские представления о личной святости, стало введение в обиход множества освященных предметов, сделавшихся эквивалентом языческой системы амулетов и оберегов. Что касается обыкновенной в данном случае ссылки на так называемое строгое догматическое различение почитания этих предметов и поклонения, то она имеет очень ограниченное значение. Вопрос о том, поклоняется человек мощам и образам или просто почитает их, решается не на уровне церковного вероучения, а в сознании самого этого человека, и если этот человек будет призван к ответу за поклонение тварным предметам, то его участь вряд ли облегчится, когда он скажет, что в церкви, куда он ходил, на этот случай был принят соответствующий догмат. И наоборот, даже если человек никогда не прикладывался к мощам, он может вступать в самое тесное общение с наиболее достойными представителями христианской церкви через участие в исполнявшемся ими христианском служении и иметь ту святость, которой не достичь физическими предметами поклонения, подпитывающими представление о том, будто святость обладает материальными качествами и может переходить с предмета на предмет, как пыль. (Схожие представления сложились и в отношении благодати, которую стали воспринимать с опорой на материальные предметы поклонения.)

Анафематствование было чуть ли не полностью ограничено причинами богословских и обрядовых общецерковных разногласий, то есть христианами признавались те, кто не выступает против церковных догматов и установлений. Если в отношении еретиков и раскольников церковь допускала самые жестокие государственные меры воздействия вплоть до казни, то обычные прихожане пользовались практически врожденным правом считаться христианами по национальному признаку и в случае необходимости в отношении них применялись чисто обрядовые методы исправления, предлагавшиеся или воспринимавшиеся как служение Богу и как способы не потерять спасение. Желание приравнять размеры государственной церкви к численности населения перевешивало потребность в четком обозначении церковных границ, так что раздаваемые обещания о спасении не сопровождались разъяснениями или ограничениями, отражающими евангельскую позицию, и могли пониматься как угодно широко. В народном сознании такая бесконтрольность привела к свободе возвещать от имени церкви самые противоречивые идеи и произвольно лишать друг друга права называться «настоящими» христианами.

Кратко обобщая изменения в этих «земных» сторонах церковной жизни, можно сказать, что церковь разработала своего рода ограниченный универсализм, который, конечно же, не провозглашает всеобщее спасение, но подает надежду на всеобщее спасение для тех, кто так или иначе причастен к видимым благам «единого» духовного целого. Следование принципу «Господь узнает Своих» и склонность к увещеваниям в ответ практически на любые личные прегрешения имеют в своей основе заповедь всепрощения, однако они не могут не вводить в заблуждение, если учитывать распространенную тенденцию сосредотачиваться на внешней стороне поклонения, важность которой дополнительно и со всей очевидностью подчеркивается многообразием и неукоснительностью обрядов. Новозаветное же всепрощение нигде не увязывается ни с широтой доступа в церковь, ни с соблюдением каких-либо искупительных обрядов. Оно действует в сфере межличностного общения как принцип отношений, и его механическим отделением от евангельского контекста не только не закрепляется право любого человека принимать спасение Христа, но и порождаются иллюзии относительно получения благ, связанных с этим правом.

Касаясь произошедших изменений, было бы упущением ограничиться лишь внешней, организационной стороной и ничего не сказать о созерцательности, опыте духовного общения и познания, выходящем за границы привычных земных отношений и ощущений. В христианском мировосприятии и в понимании христианского роста существенную роль стали играть мистические, не проверяемые опытом и Писанием знания, достоверность которых во многих случаях определялась просто человеческим духом.

Мистическое принятие Христа в виде хлеба и вина еще можно было с той или иной степенью убедительности обосновать ссылками на Писание, однако в Писании хлеб и вино причастия (по аналогии со всеобщими насущными потребностями тела) провозглашают, что Христос — это пища и питье, необходимые для жизни человеческого духа, а не выдаются за причину, магически преобразующую и спасающую человека изнутри. Как метод духовного воздействия, такая замена свела причастие, а вместе с ним и многие другие церковные служения, к погружению человека в туман мистических ощущений в надежде совершить там преобразование его сознания и вернуть его к земной реальности уже с обновленным духом, не ожидая рождения от Святого Духа, при котором перемены в душе совершаются наиболее глубоко и полно.

Христианский мистицизм как свойство явленного человеку Божьего откровения, оставляющего нераскрытыми многие стороны нынешней духовной или грядущей жизни, превратился в безотчетное манипулирование идеями, в произвольное установление связей между окружающей действительностью и небесными сферами, причем эти связи, понимаемые как неизреченная тайна общения души с небом, стали самоценными, и нередко их единственным обоснованием оказывались утверждения: «Это священная тайна», «Невозможно без страха и трепета приступать к словесному изложению этой великой тайны» и т. п. И действительно, о многих ничем не обоснованных изысках человеческого духа можно говорить только со страхом, потому что они не выдерживают проверки соотнесением их с Божьим откровением и теми плодами, по которым здесь, на земле, единственно определяется достоверность мистических знаний. Если Христос подает нам пример жизни в мире, где всё — Его, то выходящий за библейские границы мистицизм с ничем не ограничиваемой свободой духа, наоборот, воспринимает этот мир как сферу, в которой Ему ничто не принадлежит и которую можно только презреть. (Чрезмерный акцент на мистическом опыте влияет и на внецерковную деятельность, поскольку он прямо или косвенно препятствует поиску объективных, не зависящих от человека и установленных Богом межпредметных связей, лежащих в основании этого мира.)

На фоне столь значительных изменений, затенивших простоту и достоинство послеапостольского периода, существенно упростивших доступ в церковь, выдвинувших формальные критерии на первое место в процессе духовных преобразований и ослабивших роль христианского служения в повседневной жизни, монашество представляет собой наглядный пример противоборства не только общепринятым земным ценностям, но и проникавшему в церковь мирскому духу, а потому было бы совершенно неправильно рассматривать его вне установившихся внутрицерковных связей. Монашество, пускай небезупречно, но сочетает в себе и отстраненность от земного, закрепляя мистическую обращенность ввысь, и призыв к земному служению церкви. В ходе исторического утверждения христианства монашество одновременно и питается новыми тенденциями, и само воздействует на них, становясь впоследствии оплотом организационной и духовной стабильности церкви.

Монашество выступает как закономерный результат развития в ту эпоху, когда из церковного обихода постепенно исчезали способы, которые использовал для укрепления мира и порядка апостол Павел. Анафематствование как способ неприятия мнений и монашество как способ неприятия окружающей действительности были соблазнительными, а иногда и наиболее простыми формами отклика на возникающие противоречия. Все реже слышалось: «Кто различает дни, для Господа различает, и кто не различает дней, для Господа не различает», — и все чаще ответом на складывавшиеся в исповедании и вероучении различия становился приговор: «Кто не считает, как мы, тому анафема». Но, как показала история, такой приговор не может быть гарантией истинно христианской веры. За ним может скрываться не только намерение отстоять Евангелие спасения, но и желание упрочить власть, осудить неугодных людей, доказать собственное превосходство или самовольно освятить то, что может сделать святым только Бог.

Примерно те же критерии действуют в отношении монашества, за которым может скрываться обесценивание земной жизни и неумение проявлять любовь.

Рассуждая в духе апостола Павла, мы вряд ли придем к крайностям в оценке монашества. С одной стороны, у нас нет причин осуждать людей, которые по своим внутренним убеждениям почитают за лучшее отдалиться от мира и вести жизнь отшельников — если такая жизнь становится решением их духовных проблем, органически сочетается с христианским служением и не воспринимается как собирание благодати, дополняющей благодать Христа. А с другой стороны, представляется крайне сомнительным, что монашество в любой из сложившихся форм становится основанием для какого-либо превознесения и выступает как непременный атрибут христианской церкви. Однако при сохранении обрядово-государственной системы церковного устройства исчезновение монашеских институтов может привести к явно нежелательным внутрицерковным последствиям, так что говорить о смерти монашества в связи с возникновением протестантизма, конечно же, было бы преждевременно. Скорее, можно говорить о том, что на исторической сцене снова появились церкви, в которых отделение от мира не сосредоточено в небольших внутрицерковных группах, считающихся подобием христианского идеала, а провозглашается в качестве доступного и возможного образа жизни для всего церковного сообщества и тем самым более соответствует новозаветному пониманию христианского призвания. Историческое монашество не может служить универсальным образцом евангельского равновесия между положением христиан *и* «в мире», *и* «не от мира», а потому оно неизбежно остается камнем преткновения для всех, кто при выборе монашеского образа жизни или же своего отношения к монашеству опирается на земной, разделяющий человеческий принцип «*или — или*». — *Ю. Ц.*}

## §33. *Положение монахов в церкви*

В том, что касается общественного положения монашества в системе церковной жизни, то сначала, даже во время Халкидонского собора, на Востоке и Западе оно считалось состоящим из мирян, однако монахи, как *religiosi*, отличались от *seculares* и образовывали средний класс между обычными мирянами и священниками. Они представляли собой духовную знать, но не правящий класс, аристократию, и не иерархию церкви. «Монах, — говорит Иероним, — выполняет обязанности не учителя, но кающегося, который страдает либо за себя, либо за мир». Многие монахи считали церковную должность несовместимой со своим стремлением к совершенству. Существовала поговорка, автором которой считали Пахомия: «Монах должен особенно избегать женщин и епископов, потому что ни те, ни другие не оставят его в покое»[304]. Аммоний, сопровождавший Афанасия в Рим, отрезал себе ухо и угрожал, что отрежет и язык, когда ему предложили стать епископом[305]. Мартин Турский считал, что чудесная сила покинула его, когда он ушел из монахов и стал епископом. Другие, напротив, желали епископской должности или назначались на нее против своей воли уже в IV веке. Настоятели монастырей обычно были рукоположенными священниками, они отправляли таинства среди братьев, но были подчинены епископу епархии. Позже монастырям удалось, с помощью особых уступок папы, освободиться от епископской юрисдикции. Начиная с X века монахов стали считать священниками. В некотором отношении они с самого начала были выше священников, считали себя по преимуществу *conversi* и *religiosi*, а свой образ жизни — *vita religiosa*, с

[304] *Omnino monachum fugere debere mulieres et episcopos.*

[305] Созомен, iv, 30.

презрением, сверху вниз, смотрели на «светских» священников, часто устраивали споры с ними. С другой стороны, уже в IV веке монастыри оказались самыми плодотворными школами священников, из них, особенно на Востоке, вышло наибольшее количество епископов. Шестой из новых законов Юстиниана говорит, что епископов следует избирать среди клириков или монахов.

В одежде монахи сначала следовали обычаям своих стран, но выбирали самые простые и грубые ткани. Позже они стали носить тонзуру и отличительную форму.

## §34. *Влияние и следствия возникновения монашества*

Влияние монашества на мир, от Антония и Бенедикта до Лютера и Лойолы, оставило глубокий след на всех сторонах церковной истории. Здесь мы также должны различать светлую и теневую стороны. Влияние монашества как института связано с диаметрально противоположными моментами, поэтому о нем высказывают совершенно разные мнения. «Невозможно, — говорит декан Милмен[306], — говорить о влиянии монашества вообще, начиная с самого раннего периода его формирования в христианстве, не удивляясь и не задумываясь, насколько противоположное воздействие оно оказывало. Нет сомнений в том, что оно породило самое вопиющее невежество и самое ужасное лицемерие, иногда — самый низкий разврат, но при этом оно было хранителем знаний, создателем цивилизации, распространителем кроткой и мирной религии». Проблему кажущегося противоречия легко разрешить. Не монашество как таковое стало благословением церкви и мира, ибо индийское монашество, за три тысячи лет доведшее умерщвление плоти до бредовых масштабов, не спасло ни единой души и не принесло человечеству никакой пользы. Именно *христианство* в монашестве стало источником блага и использовало этот неестественный образ жизни как средство для выполнения своей миссии любви и мира. Когда монашество вдохновлялось и управлялось духом христианства, оно было благословением, а без этого духа оно вырождалось и превращалось в обильный источник зла.

В то время, когда монашество только появилось, оно предстает перед нами в самом благоприятном свете — как здоровый и обязательный ответ безнравственной и, в сущности, обреченной общественной жизни греко-римской империи, как подготовительная школа новой христианской цивилизации среди римских и германских народов Средних веков. Подобно иерархии и папству, оно относится к дисциплинарным институтам, которые дух христианства использует как средство для достижения высшей цели, а после ее достижения отбрасывает, потому что великая задача христианства — пропитать, подобно закваске, и освятить все человеческое общество, семью и государство, науку и искусство, все проявления общественной жизни. Древнеримский мир, основанный на язычестве, уже не подлежал преобразованию, если моральные портреты Сальвиана и других авторов IV — V веков хотя бы наполовину правдивы, поэтому христианская мораль с самого начала враждебно относилась к нему, пока она укреплялась и развивалась, чтобы исполнить свою миссию среди новых, варварских, но гибких и восприимчивых народов Средних веков и насадить среди них семена высшей цивилизации.

Монашество способствовало падению язычества и победе христианства в Римской империи и среди варваров. Оно было предостережением против обмирще-

---

[306] *Hist. of (ancient) Christianity*, Am. ed., p. 432.

ния, распущенности и аморальности больших городов, впечатляющим призывом к покаянию и обращению. Оно предлагало спокойное убежище душам, уставшим от мира, и вводило своих искренних учеников в святилище ничем не омраченного общения с Богом. Оно было больницей для лечения моральных болезней, а для здоровых и сильных энтузиастов — ареной для демонстрации героической добродетели[307]. Оно напоминает об изначальном единстве и равенстве человечества, уравнивая богатых и бедных, высоких и низких. Оно привело к упразднению или, по крайней мере, к смягчению системы рабовладения[308]. Оно проявляло гостеприимство к странникам и щедрость к бедным и нуждающимся. Оно было прекрасной школой размышлений, дисциплины и духовных упражнений. Из монашества вышло большинство тех католических миссионеров, которые, невзирая на трудности, насаждали христианскую веру среди варварских племен Северной и Западной Европы, а потом — Восточной Азии и Южной Америки. Это была семинария, из которой вышло множество священников, она дала церкви самых выдающихся ее епископов и пап, таких как Григорий I и Григорий VII. Монашество породило таких святых, как Антоний и Бернар, воспитало таких богословов, как Златоуст и Иероним, и длинный ряд ученых и мистиков Средневековья. Некоторые из глубочайших богословских произведений, такие как трактаты Ансельма, «Сумма» Фомы Аквинского, многие из лучших религиозных книг, такие как «Подражание Христу» Фомы Кемпийского, были созданы в торжественном покое монастырской жизни. Священные гимны, отличающиеся непревзойденной красотой, как *Jesu dulcis memoria*, нежностью чувства, как *Stabat mater dolorosa*, или внушающим ужас величием, как *Dies irae, dies illa*, были сочинены и пелись средневековыми монахами, чтобы сохраниться на века. Бенедиктинцы вплоть до XVII века играли важнейшую роль в изучении трудов отцов церкви и древности. Наконец, монашество, по меньшей мере на Западе, способствовало облагораживанию духовной почвы и обучению людей, усердно создавало копии Библии, трудов отцов церкви и древних классиков и внесло, до Реформации, существенный вклад в развитие современной европейской цивилизации. Человек, путешествующий по Франции, Италии, Испании, Германии, Англии и даже северным районам Шотландии и Швеции, встречает множество следов полезной деятельности монахов в виде развалин аббатств, монашеских собраний, монастырей и обителей, которые некогда оказывали обучающее и миссионерское влияние на округу. Однако их влияние на развитие искусств и литературы было, конечно же, лишь вспомогательным, часто вынужденным. Оно не входило в сферу первостепенных интересов у основателей монастырей и самого института монашества, заботившихся исключительно о религиозном и мораль-

---

[307] Шатобриан хвалит институт монашества, глядя на него в основном с этой первой точки зрения. «Если у нас есть убежища для оздоровления тела, то позвольте и религии иметь убежища для здоровья души, которая гораздо более подвержена болезням и немощи которой гораздо печальнее, гораздо устойчивее и гораздо труднее для излечения!» Монталамбер (*l. c.*, i, 25) возражает против этого мнения как поэтического и трогательного, но ложного, представляет монашество как арену, где сражаются самые здоровые и сильные души, когда-либо рождавшиеся на свете, и цитирует отрывок из Златоуста: «Приди и смотри на шатры воинов Христа; приди и смотри на их битву, они сражаются каждый день, и каждый день они наносят поражение и ослабляют страсти, которые осуждают их».

[308] Аббат Исидор из Пелусия писал одному рабовладельцу, *Ep.*, l. i, 142 (цитируется у Неандера): «Я не думал, что человек, любящий Христа и знающий об освобождающей нас благодати, будет продолжать держать рабов».

ном воспитании души. Они искали прежде всего царства небесного, но попутно добивались и других целей.

С другой стороны, монашество лишило общество многих полезных сил. Оно распространяло равнодушие к семейной жизни, гражданскому и военному служению государству, практическим общественным деяниям. Проходившие повсеместно религиозные каналы, орошавшие мир живой водой, обращались в пустыню, и это ускорило падение Египта, Сирии, Палестины и всей Римской империи. Монашество подпитывало религиозный фанатизм, часто поднимало народные волнения, страстно предавалось богословским спорам. Обычно оно выступало на стороне ортодоксии, но нередко, как в случае с ефесским «разбойничьим собором», и на стороне ереси — особенно защищая грубейшие суеверия. Ибо простой, Божий путь спасения через Евангелие заменялся в нем произвольной, эксцентричной, показной и нарочитой святостью. Оно затеняло вседостаточные заслуги Христа блеском сверхдолжных дел человека. Оно измеряло добродетель на основании количества внешних упражнений, а не качества внутреннего настроя, распространяло веру в личную праведность человека, насаждало беспокойную, формальную и механическую религию. Оно поощряло идолопоклонническое почитание Марии и святых, поклонение образам и реликвиям, всяческие суеверия и благочестивые вымыслы. Оно верило во множество видений и чудес, противоречивших законам природы и разуму, превосходивших чудеса Христа и апостолов. Никейская эпоха полна нелепейших монашеских басен, и в этом отношении не уступает мрачнейшим периодам Средневековья[309].

---

[309] Монашеские чудеса, которыми изобилуют *Vitae Patrum* иезуита Росвейда и *Acta Sanctorum*, часто противоречат законам природы и выходят за грани разумного. Вряд ли они заслуживали бы упоминания, если бы не исходили от таких отцов церкви, как Иероним, Руфин, Север, Палладий и Феодорит, и не отражали бы дух никейской эпохи. Мы далеки от того, чтобы отвергать все чудеса как ложь и обман и соглашаться с суждением Исаака Тейлора (*Ancient Christianity*, ii, 106): «Никейские чудеса таковы, что шокируют любого, чьи чувства серьезны, достойны и благочестивы; они явно наивны, ужасны, богохульственны и безумны». Более осторожное мнение высказывает Робертсон (*Hist. of the Christian Church*, i, 312) и другие протестантские историки, полагающие, что, наряду с невинными заблуждениями пылкого воображения и намеренными выдумками, совершались и реальные чудеса, хотя в данном случае разделить первое и второе невозможно. Но многие истории слишком невероятны даже для легковерных римлян, и историки, относящиеся к предмету критически, либо полностью игнорируют их, либо существенно сокращают и видоизменяют. Мы читаем не только о бесчисленных видениях, пророчествах, исцелениях больных и одержимых, но и о воскрешении мертвых (как в случае Мартина Турского), о превращении сухой палки в плодоносящее дерево, о монахе, который невредимым прошел через пылающую печь, как через освежающую ванну, подчиняясь своему аббату (см. Сульпиций Север, *Dial.*, i, с. 12, 13.). Даже дикие звери играют значительную роль в этих историях, превращаясь в разумных слуг египетских святых пустынников. На похоронах Павла Фивейского, по словам Иеронима, функции могильщиков добровольно выполняли два льва. Пахомий невредимым ходил по змеям и скорпионам и пересекал Нил на спине крокодилов, которые сами подставляли ее. Макарий Младший или (согласно *Historia Lausiaca*; см. также исследование Тиллемона, tom. viii, p. 811 sqq.) монах Марк был в таких хороших отношениях со зверями, что гиена (согласно Руфину, *V. P.*, ii, 4, это была львица) принесла ему в келью своего детеныша, чтобы он мог открыть ему глаза. Он сделал это с помощью молитвы и плевка. На следующий день она из благодарности принесла ему большую шкуру овцы. Сначала святой отказался от дара и упрекнул животное в двойном преступлении — убийстве и краже, посредством которых оно добыло шкуру. Но когда гиена раскаялась и выразила свое согласие кивком, Макарий взял шкуру, а потом завещал ее великому епископу Афанасию. Север (*Dial.*, i, с. 9) рассказывает нечто подобное о некоем неизвестном отшельнике, но, как и Руфин, заменяет гиену Палладия на львицу с пятью детенышами, а святой у него принимает в дар шкуру без упреков или увещеваний. Однако незадолго

Под влиянием монашества понизились требования общественной морали, так как монашество поставило себя выше нее и претендовало на соответствующую высшую заслугу. В целом оно оказывало деморализующее влияние на народ, который начал считать себя *profanum vulgus mundi* и жить соответственно. Отсюда частые жалобы, не только Сальвиана, но также Златоуста и Августина, на равнодушие и леность христиан того времени. Поэтому по сей день в странах юга Европы и Америки, где монашество преобладает, положение вещей прискорбно и аскетическая святость противопоставляется вседозволенности мирян, а среднего здорового класса не существует, нет ни добродетельной семейной жизни, ни моральной силы в массах. В XVI веке монахи были самыми ожесточенными врагами Реформации и истинного прогресса. Но вместе с тем и величайшие из деятелей Реформации учились в монастырях и были детьми монашеской системы, подобно тому как самый смелый и свободный из апостолов был строжайшим из фарисеев.

## §35. *Павел Фивейский и святой Антоний*

I. Афанасий: *Vita S. Antonii* (на греческом языке, *Opera*, ed. Ben., ii, 793-866). На латинском языке — у Евагрия, IV век. Иероним: *Catal.*, с. 88 (очень краткое упоминание об Антонии); *Vita S. Pauli Theb.* (*Opera*, ed. Vallars, ii, p. 1-12). Созомен: *H. E.*, l. i, cap. 13-14. Сократ.: *H. E.*, iv, 23, 25.

II. Acta Sanctorum, sub Jan. 17 (tom. ii, p. 107 sqq.). Tillemont: *Mem.*, tom. vii, p. 101-144 (*St. Antoine, premier père des solitaires d'Egypte*). Butler (католик): *Lives of the Saints, sub Jan. 17.* Mohler (католик): *Athanasius der Grosse*, p. 382-402. Neander: *K. G.*, iii, 446 sqq. (Torrey's Engl. ed., ii, 229-234). Bohringer: *Die Kirche Christi in Biographien*, i, 2, p. 122-151. H. Ruffner: *l. c.*, vol. i, p. 247-302 (сокращенный перевод из Афанасия, с дополнениями). K. Hase: *K. Gesch.* §64 (мастерский портрет в миниатюре).

Первым известным христианским отшельником, отличным от более ранних аскетов, является знаменитый Павел Фивейский из Верхнего Египта. На двадцать втором году жизни, в период гонений Деция, 250 г. по Р. Х., он удалился в дальнюю пещеру. Уединение понравилось ему, и, по преданию, он прожил так девяносто лет в гроте рядом с источником и пальмовым деревом, которое давало ему пищу, тень и одежду[310], до самой своей смерти в 340 г. Позже говорили, что ежедневно ворон приносил ему полбуханки хлеба, подобно тем воронам, которые кормили Илию. Но об этом чудесном святом никто ничего не слышал, пока о нем не поведал миру Антоний, под действием импульса свыше посетивший и похоронивший его. Больше часа Антоний напрасно стучался в дверь отшельника, который предпочитал визиты зверей и не желал видеть человека, — и наконец был допущен внутрь, увидел его улыбающееся лицо и получил приветствие в виде святого поцелуя. Павел интересовался судьбой мира достаточно, чтобы задать вопрос, есть ли еще на свете идолопоклонники, строят ли новые дома в древних городах и кто правит миром? Во время этой интересной беседы прилетел большой ворон и принес двойную порцию хлеба для святого и его гостя. «Господь, —

---

до этого (с. 8) он рассказывает о волчице, которая однажды ограбила дружественно относившегося к ней отшельника, делившегося с ней своим ужином. Потом волчица раскаялась в содеянном и со склоненной головой пришла просить у святого прощения. Возможно, Палладий или тот, кто переводил его книгу на латинский язык, соединил вместе две эти истории.

[310] Плиний насчитывает тридцать девять разновидностей пальмовых деревьев, лучшие из которых растут в Египте. Они вечнозеленые, с густой листвой и приносят плоды, из которых в некоторых местностях делают хлеб.

сказал Павел, — добрый и милостивый, послал нам обед. Вот уже шестьдесят лет я ежедневно получаю полбуханки, но теперь, когда пришел ты, Христос удвоил паек Своих воинов». Поблагодарив Дарителя, они сели у источника. Теперь возник вопрос, кто должен преломить хлеб. Один настаивал на обычае гостеприимства, другой говорил о праве старейшего. Решение этой проблемы монашеского этикета, которая могла иметь моральное значение, заняло почти весь день, и наконец стороны пришли к компромиссу: они будут тянуть буханку с противоположных концов, пока она не разломится, и каждый возьмет тот кусок, который останется у него в руках. Они попили воды из источника и поблагодарили Бога. На следующий день Антоний вернулся в свою келью и сказал двум своим ученикам: «Горе мне, грешнику, я лгал, когда называл себя монахом. Я видел Илию и Иоанна в пустыне; я видел святого Павла в раю». Вскоре после этого он нанес святому Павлу повторный визит, но нашел его мертвым в его пещере, с поднятой головой и руками, простертыми к небесам. Он завернул тело в саван, спел псалмы и гимны и похоронил его без помощи лопаты: из пустыни, по собственному желанию или, точнее, под сверхъестественным влиянием, пришли два льва, легли у ног его, махая хвостами и печально скуля, и вырыли в песке могилу, достаточно большую для того, чтобы в ней поместилось тело покойного святого пустынника! Антоний взял с собой плащ Павла, сделанный из пальмовых листьев, и носил его в торжественные дни Пасхи и Пятидесятницы.

Когда ученый Иероним писал о жизни Павла, примерно тридцать лет спустя, он, по-видимому, опирался на свидетельства Анафы и Макария, двух учеников Антония. Но в прологе он замечает, что об этом святом рассказывают много невероятных вещей, которые не стоит повторять. Учитывая, что он поверил во львов, выкопавших могилу, трудно представить себе более невероятные и менее достойные повторения вещи!

Павел — образец канонизированного святого, который жил, незримый и неизвестный, в пустыне в течение девяноста лет без общения с видимой церковью, без Библии, без совместного поклонения, таинств и так и умер, но который, как предполагалось, достиг высшей степени благочестия. Как это согласуется с распространенным учением Католической церкви о необходимости и действенности обрядов, наделяющих благодатью? Августин, ослепленный аскетическим духом того века, говорит даже, что пустынники, на их уровне совершенства, могут не быть знакомы с Библией. Нет сомнений, что совершенство такого рода не основано на Библии, но пребывает вне ее.

Собственно основателем монашества и человеком, исключительно сильно содействовавшим его распространению, был святой Антоний из Египта. Это самый известный, самый оригинальный и самый уважаемый представитель этого неестественного и эксцентричного рода святости, «патриарх монашества», «бездетный отец бесчисленного потомства»[311].

Антоний был родом из христианской, уважаемой коптской семьи, он родился около 251 г. в Коме, на границе Фиваиды. От природы спокойный, склонный к созерцанию и размышлению, он избегал общества товарищей по играм и презирал высшую ученость. Он говорил только на разговорном коптском и до самой смерти ничего не знал о греческой литературе и светской науке[312]. Но он усердно

[311] Иероним говорит об Антонии в своей *Vita Pauli Theb.* (с. i.): *«Non tam ipse ante omnes (eremitas) fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia»*.

[312] Распространенное мнение, которое повторяет и Августин, гласит, что Антоний даже не умел читать. Но Тиллемон (tom. vii, 107, 666), Батлер и другие считают, что он не был

посещал богослужения вместе с родителями и внимательно слушал уроки Писания, которые запоминал наизусть[313]. Память была его библиотекой. Позже он добросовестно, но слишком буквально применял отдельные фрагменты Писания. Его обращение к отшельникам начинается весьма далеким от католичества заявлением: «Священное Писание — достаточное наставление для нас». Когда Антонию было восемнадцать (около 270), его родители умерли и ему пришлось заботиться о младшей сестре и немалом состоянии. Полгода спустя, размышляя о следовании апостолов за Иисусом, он услышал в церкви слова Господа, обращенные к богатому юноше: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною»[314]. Эти слова стали гласом Божьим, определившим его жизнь. Он поделил свои владения, 300 акров плодородной земли, между жителями селения, продал личную собственность и раздал средства бедным, оставив лишь скромную долю для содержания сестры. Но потом он услышал в церкви призыв: «Не заботьтесь о завтрашнем дне»[315], — и раздал бедным остатки, а сестру отдал в общину благочестивых дев[316]. После этого он навестил ее только раз — такое пренебрежение родственными узами характерно для аскетов.

Затем он покинул селение и вел жизнь аскета поблизости, постоянно молясь, в соответствии с заповедью: «Непрестанно молитесь», и трудясь, согласно словам: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь». Он довольствовался скудной пищей, а остальное отдавал бедным. Он наносил визиты соседним аскетам, которых в то время в Египте было множество, чтобы смиренно и с благодарностью учиться у них добродетелям: у одного — искренности молитвы, у другого — бодрствованию, у третьего — умению поститься, у четвертого — кротости, и у всех — любви ко Христу и ближнему. Все полюбили его и стали почитать как друга Божьего.

Для того чтобы достичь еще более высокого уровня святости, после 285 г. он стал все дальше и дальше удаляться от лона и общения церкви в уединение и стал основателем системы отшельничества в строгом смысле слова. Сначала он жил в гробнице, потом, в течение двадцати лет, в развалинах крепости, наконец на горе Кользим, примерно в семи часах пути от Красного моря, в трех днях пути на восток от Нила, где до сих существует древний монастырь, названный его именем.

В уединении он предавался все более сложным аскетическим упражнениям. Эти занятия прерывались лишь изготовлением корзин, случайными посещениями и сражениями с дьяволом. Постясь, он добился редкого воздержания. Ел он хлеб с солью, иногда финики, пил воду. Никогда не прикасался ни к мясу, ни к вину. Ел он только раз в день, обычно после захода солнца, и, подобно пресвитеру

---

знаком только с греческим алфавитом, а не с египетским. Афанасий, p. 795, выражается несколько неопределенно: страшась общества, он не стремился к *μαθεῖν γράμματα* (буквам? или искусству?), но далее он говорит об отношении Антония к чтению.

[313] Августин говорит о нем, *De doctr. Christ.*, §4, что, не умея читать, а просто слушая Библию, Антоний знал ее наизусть. Жизнь Антония в самом деле показывает, что ряд отрывков Писания были ему хорошо знакомы. Но о глубоком и систематическом знании Писания у него, как и у отшельников того периода вообще, речь идти не может.

[314] Мф. 19:21.

[315] Мф. 6:34.

[316] Εἰς *παρθενῶνα*, говорит Афанасий, то есть не в *«монастырь для дев»*, как переводит Тиллемон, ибо женских обителей еще не существовало; это была община женщин-аскетов внутри христианской общины; конечно, она легко могла превратиться и в монастырь.

Исидору, стыдился того, что его бессмертный дух нуждается в земном питании. Часто он постился в течение двух — пяти дней. Друзья и сарацины-кочевники, всегда с уважением относившиеся к святым пустынникам, время от времени приносили ему хлеб. Но в последние годы жизни, чтобы стать совершенно независимым от других людей и иметь возможность оказывать гостеприимство путешественникам, он стал выращивать небольшой сад на склоне горы, рядом с источником и в тени пальм[317]. Иногда дикие лесные звери губили его скромный урожай, но он прогонял их прочь со словами: «Зачем вы вредите мне, ведь я никогда не причинял вам ни малейшего вреда? Уходите все, во имя Господа, и никогда больше не приходите сюда». Он спал на голой земле, в лучшем случае — на охапке соломы, часто бодрствовал всю ночь, молясь. Он пренебрегал умащением тела, а в последние годы жизни никогда не мыл ног. Грязь считалась неотъемлемой составляющей аскетического совершенства. Вся его одежда состояла из шерстяной рубахи, овечьей шкуры и пояса. Но, несмотря на все это, лицо его светилось дружелюбием и радостью.

Конфликты с дьяволом и его бесовскими ордами были неотъемлемой частью опыта Антония, как и других святых отшельников, и продолжались всю его жизнь. Дьявол являлся ему в видениях и снах, даже при свете дня, во всевозможных видах — то как друг, то как обворожительная женщина, то как змей, искушающий его напоминаниями о прежнем богатстве, о его благородной семье, о необходимости заботиться о сестре, соблазняющий обещаниями богатства, почета и славы, убеждениями, что быть добродетельным трудно, а быть грешником — легко, внушением нечестивых мыслей и образов, угрозами ужасных опасностей и наказаний. Однажды дьявол так сильно ударил отшельника, рассказывает Афанасий, что некий друг, принесший ему хлеба, нашел его лежащим на земле, подобно мертвому. В другой раз дьявол вломился в его пещеру сквозь стену и наполнил помещение рычащими львами, завывающими волками, ревущими медьедями, свирепыми гиенами, ползающими змеями и скорпионами; но Антоний мужественно повернулся к чудовищам и смотрел на них, пока сверхъестественный свет не засиял свыше и они не рассеялись. В проповеди, с которой он обратился к отшельникам по их просьбе, он преимущественно говорит об этой борьбе с бесами и дает ключ к ее пониманию: «Не бойтесь сатаны и его ангелов. Христос сломил их силу. Лучшее орудие против них — это вера и благочестие... Присутствие злых духов проявляется в сомнениях, отчаянии, ненависти к аскетизму, дурных желаниях, страхе смерти... Они принимают тот облик, который соответствует нашему духовному состоянию[318]. Они — отражение наших мыслей и фантазий. Если вы думаете о плотском, вы становитесь их добычей, но если вы радуетесь в Господе и занимаетесь божественным, то они бессильны... Дьявол боится поста, молитвы, кротости и добрых дел. Его иллюзии растворяются, когда человек вооружается знамением креста».

Только в исключительных случаях Антоний покидал свое уединение, и тогда он производил неизгладимое впечатление как на христиан, так и на язычников, своей грубой одеждой и своим изможденным, призрачным обликом. В 311 г., во

[317] Иероним в своей *Vita Hilarionis*, с. 31, мимоходом описывает последнее место жительства Антония, и, судя по этому описанию, оно не было таким пустынным, как можно понять из слов Афанасия. Он упоминает о пальмах, фруктовых деревьях и даже виноградных лозах в его саду, плодами которого захотел бы насладиться любой человек.

[318] Афанасий, с. 42: Ἐλθόντες γὰρ (οἱ ἐχθροὶ) ὁποίους ἂν εὕρωσιν ἡμᾶς, τοιοῦτοι καὶ αὐτοὶ γίνονται, и т. д. — важное психологическое наблюдение.

время гонений Максимина, он появился в Александрии, надеясь принять венец мученика. Он посещал исповедников в рудниках и темницах, призывал их к смелости перед судом, сопровождал на место казни, но никто не осмелился коснуться святого пустынника. В 351 г., когда Антонию было уже сто лет, он во второй и в последний раз появился в египетской столице, чтобы вступиться за ортодоксальную веру своего друга Афанасия против арианства, и за несколько дней обратил больше язычников и еретиков, чем обычно обращалось за целый год. Он заявил, что арианское отрицание Божественности Христа хуже змеиного яда и не лучше язычества, которое поклоняется творению, а не Творцу. Он не хотел иметь ничего общего с еретиками и предостерегал своих учеников от общения с ними. Афанасий проводил его до ворот города, где он изгнал злого духа из девочки. Приглашение побыть в Александрии подольше Антоний отклонил, сказав: «Монах без пустыни умирает, как рыба без воды». Подражая его примеру, монахи позже массово выходили из пустыни, когда ортодоксия была в опасности, устраивали на улицах шествия с восковыми свечами и пением или появлялись на соборах, чтобы с фанатической энергией, а иногда и с применением физической силы защитить ортодоксальную веру.

Хотя Антоний избегал человеческого общества, в уединении его часто навещали, за утешением и помощью к нему прибегали христиане и язычники, аскеты, больные и нуждающиеся; его воспринимали как сошедшего с небес в Египет, чтобы врачевать тело и душу. Он молился, трудился и заботился о бедных, призывал их жить в любви к Богу, молитвой исцелял больных и бесноватых. Афанасий рассказывает о нескольких чудесах, совершенных им, но мы не можем быть уверены в достоверности этого рассказа, хотя чудеса эти гораздо менее невероятны и нелепы, чем многие другие монашеские истории той эпохи. Антоний, утверждает его биограф, никогда не хвалился тем, что его молитва была услышана, и не роптал, если этого не случалось, но в любом случае благодарил Бога. Он предостерегал монахов, чтобы они не переоценивали чудотворный дар, ведь это не их собственные дела, но благодать Господня; он напоминал им о словах: «Тому не радуйтесь, что духи вам повинуются, но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк. 10:20). Служителю Марциану, который умолял его исцелить свою одержимую дочь, он сказал: «Человек, почему ты взываешь ко мне? Я такой же человек, как и ты. Если ты веришь, молись Богу, и Он услышит тебя». Марциан помолился, и по возвращении увидел дочь здоровой.

Антоний превосходил своих бесчисленных учеников и последователей свежей оригинальностью ума. Необразованный и в чем-то ограниченный, он обладал здравым смыслом и природной смекалкой. До нас дошли многие из его впечатляющих ответов на вопросы и удачных высказываний. Когда однажды его посетили языческие философы, он спросил их: «Почему вы доставили себе столько беспокойства, чтобы увидеть безумца?» Они, возможно, с иронией, ответили, что считают его скорее мудрецом. А он ответил им: «Если вы считаете меня безумцем, вы утруждали себя зря; если же я мудрец, тогда вы брали бы с меня пример и были бы христианами, как я». В другой раз, когда его упрекнули в невежестве, он спросил: «Что древнее и лучше, ум или знания?» Ум, отвечали ему. «Тогда, — заявил отшельник, — он может обойтись без знаний». «Моя книга, — заметил он в похожей ситуации, — это все творение, лежащее передо мной, и в нем я могу читать слово Божье, когда пожелаю». Слепого учителя церкви Дидима, встреченного им в Александрии, он утешил следующими словами: «Не волнуйся из-за утраты внешнего ока, которым видят и мухи; радуйся обладанию оком духов-

ным, которым ангелы видят лицо Божье и воспринимают Его свет»[319]. Даже император Константин и его сыновья писали ему как духовному отцу и просили дать им ответ. Сначала отшельник не хотел принимать это письмо, тем более что, не умея писать, он не мог ответить на него, да и великие мира сего интересовали его не больше, чем Александр Македонский — Диогена. Когда ему сказали, что император — христианин, он продиктовал ответ: «Счастлив ты, что поклоняешься Христу. Не гордись земной властью. Думай о грядущем суде и знай, что Христос — единственный истинный и вечный царь. Будь справедлив, люби людей, заботься о бедных». Своим ученикам он сказал в связи с этим случаем: «Не удивляйтесь, что император пишет ко мне, потому что он — человек. Удивляйтесь скорее тому, что Бог создал закон для человека и говорил с нами через Своего собственного Сына».

В последние годы своей жизни патриарх монашества удалился от посетителей как можно дальше, но позволял двум ученикам жить рядом с собой и заботиться о нем в старческой немощи. Когда он почувствовал, что конец близок, он велел не бальзамировать свое тело, по египетскому обычаю, но похоронить его в земле и держать в тайне место его захоронения. Одну из двух овечьих шкур он завещал епископу Серапиону, другую, с подкладкой, — Афанасию, который когда-то принес ему ее новую, а теперь получил обратно изношенную. Что случилось с плащом из пальмовых листьев, который, согласно Иерониму, Антоний унаследовал от Павла Фивейского и носил на Пасху и Пятидесятницу, Афанасий нам не сообщает. Распорядившись своим имуществом, Антоний сказал ученикам: «Прощайте, дети мои; Антоний уходит, его не будет больше с вами». С этими словами он вытянул ноги и испустил дух — с улыбкой на губах, в 356 г., в возрасте ста пяти лет. В течение веков место его захоронения оставалось неизвестным. Своей последней волей он выразил протест против поклонения святым и реликвиям, развитию которого, однако, он неосознанно поспособствовал. При Юстиниане, в 561 г., его останки были чудесным образом обнаружены (о чем в подробностях рассказывают нам болландисты и Батлер), перевезены в Александрию, потом в Константинополь и, наконец, во Вьенну, на юг Франции. Говорят, что в XI веке, когда свирепствовала эпидемия так называемого «святого огня», или «огня святого Антония», его останки совершали великие чудеса.

Афанасий, великий представитель никейской эпохи, завершает биографию своего друга описанием его характера: «Из этого краткого повествования вы можете судить, каким великим человеком был Антоний, ведший жизнь аскета с юности и до глубокой старости. Состарившись, он никогда не позволял себе лучше питаться, не менял одежду и даже не мыл ноги. Но он оставался совершенно здоровым. Его зрение было ясным до конца и зубы здоровыми, хотя от долгого использования сточились до корней. Он в совершенстве владел руками и ногами и был более крепким и сильным, чем те, кто привык менять пищу и одежду и мыться. Слава о нем прошла из его удаленной обители на уединенной горе по всей Римской империи. Он славился не ученостью, не мирской мудростью, не человеческим искусством, но только благочестивым отношением к Богу... И пусть все братья знают, что Господь не только берет святых монахов на небеса, но и дает им славу по всей земле, даже если они хоронят себя в пустыне».

---

[319] Афанасий об этом не рассказывает, но рассказывают Руфин, Иероним и Сократ (*Hist. Eccl.*, iv, 25). См. также Till[illegible]mont, *l. c.*, p. 129.

В никейскую эпоху Антония почитали как образцового святого[320]. Из этого факта мы видим, как велика разница между древним и современным, древнекатолическим и евангельским протестантским представлением о природе христианской религии. Собственно христианского элемента в жизни Антония очень мало, особенно если судить о христианстве с точки зрения Павла. Но мы не можем не восхищаться великолепием в нужде, простым и грубым величием святости этого отшельника, несмотря на все ее недостатки. Под овечьим плащом Антония скрывалась детская кротость, любезная простота, редкая сила воли и пылкая любовь к Богу, сохранявшаяся на протяжении почти девяноста лет при отсутствии всяческих удобств и удовольствий естественной жизни и победившая все искушения плоти. С помощью одного лишь благочестия, без образования или учености, он стал одним из наиболее замечательных и выдающихся людей в истории древней церкви. Даже язычники-современники не могли не уважать его, и знаменитый философ Синезий, ставший потом епископом, перед своим обращением упомянул Антония среди тех редких людей, у которых озарения занимают место рассуждений, а природная сила ума не нуждается в обучении[321].

## §36. *Распространение отшельничества. Иларион*

Пример Антония оказал магическое воздействие на его поколение, и его биография, написанная Афанасием и вскоре переведенная на латинский язык, стала книгой на все времена. Златоуст рекомендует ее как полезное и назидательное чтение[322]. Даже Августин, самый евангельский из отцов церкви, прочитав ее, укрепился в своей решительной религиозной борьбе и вдохновился на полный отказ от мира[323].

За короткий промежуток времени, еще при жизни Антония, пустыни Египта, от Нитрии, к югу от Александрии, и Скитской пустыни до Ливии и Фиваиды, наполнились отшельниками (анахоретами, пустынниками) и их кельями. Мания отшельничества охватила христиан, эпидемия затронула все слои общества. Как раньше мученичество, так теперь монашество стало самым быстрым и верным путем к славе на земле и вечной награде на небесах. Перспектива, о которой Афанасий говорит в заключении биографии Антония, с лихвой компенсировала муки самоотречения и была мощным стимулом благочестивых амбиций. Последовательные пустынники удалялись от мира все дальше и дальше. Никакая пустыня не была слишком жаркой, никакая скала — слишком суровой, никакой склон — слишком крутым, никакая пещера — слишком мрачной для этих ненавидящих мир и избегающих людей энтузиастов. Стало чуть ли не нормой, что в подчинении одного настоятеля находилось от двухсот до пятисот монахов. Есть предположение, что в то время в Египте количество отшельников и затворников равнялось по численности населению городов[324]. Естественный контраст между

---

[320] Доказательства этого см. в Tillemont, *l. c.*, p. 137 sq.

[321] Dion, fol. 51, ed. Petav., цитируют Тиллемон и Неандер.

[322] *Hom.* viii, *in Matth.*, tom. vii, 128 (ed. Montfaucon).

[323] См. Августин, *Confess.*, l. viii, c. 6, 28.

[324] «*Quanti populi*, — говорит Руфин (*Vitae Patr.*, ii, c. 7), — *habentur in urbibus, tantae paene habentur in desertis multitudines monachorum*». Гиббон саркастически замечает: «Потомство может повторить те слова, которые раньше в этой же стране говорили о священных животных — что в Египте проще найти бога, чем человека». Монталамбер (*Monks of the West*, vol. i, p. 314) говорит об увеличении числа монахов: «В истории этих египетских отшельников невероятнее всего их количество. Но в его оценке сходятся самые автори-

пустыней и плодородной долиной Нила стал отражением морального контраста между монашеской жизнью и жизнью мирской.

Макарий[325] Старший ввел отшельничество в ужасной Скитской пустыне, а Амун или Аммон[326] — на Нитрийской горе. Последний был женат, но убедил свою невесту, сразу после свадьбы, жить вместе с ним в строжайшем воздержании. К концу IV века только в Нитрии, по свидетельству Созомена, было пять тысяч монахов, которые в основном жили в отдельных кельях и разговаривали друг с другом только по субботам и воскресеньям, когда они собирались для совместного богослужения.

Из Египта отшельничество распространилось на соседние страны.

Иларион, жизнь которого ярко и подробно описывает Иероним[327], учредил монашество в пустыне Газа, в Палестине и Сирии. Этот святой был для отшельников IV века второй по величине фигурой после Антония. Он родился у родителей-язычников и рос «как роза среди терниев». Он учился в Александрии, усердно посещал церковь, избегал цирка, гладиаторских боев и театра. Позже он прожил два месяца со святым Антонием и стал самым известным его учеником. После смерти родителей он раздал наследство своим братьям и бедным, ничего не оставив себе, так как боялся стать похожим на Ананию и Сапфиру и помнил слова Христа: «Всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником»[328]. Потом он удалился в пустыню Газа, где жили только разбойники и убийцы, сражался, как и Антоний, с греховными мечтами и прочими дьявольскими искушениями и довел свое тело — «осла», которого следовало кормить соломой, а не овсом, — до такого изнеможения, что, будучи еще молодым двадцатилетним человеком, был похож на скелет. Он никогда не ел до захода солнца. Молитвы, пение псалмов, чтение стихов Библии и плетение корзин были его занятиями. Его келья была высотой всего 5 футов (1,5 м), ниже его собственного роста, и больше была похожа на гробницу, чем на жилище. Он спал на земле. Волосы он подстригал только раз в год, на Пасху. Слава о его святости постепенно привлекла к нему массу поклонников (однажды — десять тысяч), так что ему несколько раз приходилось менять место жительства, и он удалился на Сицилию, потом в Далмацию, и наконец на остров Кипр, где умер в 371 г. на восьмидесятом году жизни. Свое наследство, сборник евангелий и грубый плащ, он завещал другу Есихию, который отвез его тело обратно в Палестину и похоронил в Маюмском монастыре. Жители Кипра, оплакивавшие эту потерю, утешали себя тем, что у них остается дух покойного святого. Иероним приписывает ему разнообразные видения и чудесные исцеления.

---

тетные ученые (святой Августин, *De morib. Eccles.*, i, 31). Происходило нечто вроде эмиграции из городов в пустыню, от цивилизации к простоте, от шума к тишине, от разврата к невинности. Как только возник этот поток, в него стало вливаться множество мужчин, женщин и детей, и в течение столетия его напор не ослабевал».

[325] Так называли нескольких (пятерых или семерых) отшельников, которых часто путают. Самые знаменитые среди Макариев — Макарий Старший или Великий (ум. в 390), перу которого, вероятно, принадлежат Гомилии, и Макарий Младший, из Александрии (ум. в 404), учитель Палладия, прожившего с ним много лет и ценившего его не меньше, чем Макария Старшего. См. подробности у Тиллемона, tom. viii, p. 574-650; notes, p. 811 sqq.

[326] Об Аммоне или, по-египетски, Амусе или Амуне, см. в Tillemont, viii, p. 153-166; notes, p. 672-674.

[327] *Opera*, tom. ii, p. 13-40.

[328] Лк. 14:33.

## §37. *Святой Симеон и столпники*

По поводу святого Симеона, или Симеона Столпника, у нас есть рассказы трех современников и очевидцев, Антония, Козьмы и особенно Феодорита (*Hist. Relig.*, с. 26). Последний рассказ был написан за шестнадцать лет до смерти святого.

Evagrius: *H. E.*, i, c. 13. Acta Sanctorum и Butler, *sub Jan. 5*. Uhlemann: *Symeon, der erste Säulenheilige in Syrien*. Leipz., 1846. (См. также замечательную поэму, A. Tennyson: *St. Symeon Stylites* — монолог, в котором Симеон рассказывает о себе).

Нет нужды рассказывать о жизни других подобных отшельников. Во всех случаях мы наблюдаем одни и те же особенности, вплоть до незначительных деталей[329]. Но в V веке новый и довольно оригинальный путь[330] проложил Симеон, отец столпников, которые долгие годы днем и ночью, летом и зимой, под дождем и солнцем, на морозе и жаре стояли на высоких столбах без укрытия, в молитве и покаянии, и сделали свой путь на небеса настолько трудным, что неизвестно — надо восхищаться их несравненным самоотречением или жалеть их за незнание евангельского пути спасения. Здесь аскетизм пустынников достиг своего апогея.

Святой Симеон Столпник, пастух, живший на границе Сирии и Киликии, в возрасте тринадцати лет ушел в монастырь под впечатлением от заповедей блаженства, услышанных в церкви. Несколько дней он лежал на пороге, не ел и не пил и умолял принять его в качестве последнего из слуг. Он приучил себя есть только раз в неделю, по воскресеньям. В время поста он обходился без пищи все сорок дней, что кажется невероятным даже для тропического климата[331]. Первая попытка подобного рода чуть не привела его к смерти, но потом организм приспособился и, когда его навестил Феодорит, он прожил без пищи уже двадцать шесть сорокадневных постов, чем превзошел Моисея, Илию и даже Христа, Который постился только раз. Еще одной из особенностей его предельного самоотречения было то, что он связывал себя так тесно, что веревка впивалась в кости, и когда ее разрезали, то причиняли ему ужасную боль. Потом он ушел из монастыря и жил отшельником в горах, с железной цепью на ногах, где его навещали толпы поклонников и любопытных. В конце концов даже это перестало удовлетворять его, и в 423 г. он изобрел новую форму святости: до своей смерти, в течение тридцати шести лет, он жил на расстоянии двухдневного пути (65 км) к востоку от Антиохии на столбе высотой не менее сорока локтей (18 м)[332]; высота

---

[329] Особый, романтический, но не вполне исторический интерес представляет биография попавшего в темницу и удачно бежавшего оттуда монаха Малха, а также его номинальной жены, дошедшая до нас от Иеронима.

[330] По меньшей мере, оригинальный для христианской церкви. Гизелер упоминает о языческом прецеденте — сирийских Φαλλοβατεῖς, о которых говорит Лукиан, *De Dea Syria*, с. 28-29.

[331] Батлер, однако, рассказывает нечто подобное о современном ему монахе-бенедиктинце Клоде Леанте: «В 1731 г., когда ему было около пятидесяти одного года, он в течение одиннадцати лет весь сорокадневный пост проводил без пищи и ел только дары причастия; еще удивительнее, что во время поста он не спал, а только дремал. Он не выносил свежего воздуха и к концу поста был очень бледным и изнуренным. Этот факт подтверждается братьями и настоятелем, рассказ об этом был напечатан в Сансе в 1731 г.».

[332] Первый столб, который он поставил сам и на котором прожил четыре года, был высотой шесть локтей (πήχεων), ок. 3 м, второй — 12 локтей, более 5 м, третий — 22 локтя, ок. 10 м, четвертый, который соорудили для него люди и на котором он простоял двадцать лет — 36 локтей, более 16 м (по Феодориту, по другим источникам — 40 локтей, 18 м). Диаметр верхушки столба был всего 3 фута, ок. 1 м. Вероятно, на ней было ограждение, к которому он мог прислониться, когда спал или в случае усталости. По крайней мере, так рисуют эти столбы на картинках. Пищу столпникам носили по лестнице их ученики.

столба росла по мере того, как он приближался к небесам и совершенству. Он не мог ни лежать, ни сидеть, только стоять или опираться о перила или преклонять колени; в последнем положении он почти касался ногами головы — такой гибкой стала его спина от поста. Однажды один наблюдатель сосчитал, что за день святой не менее двухсот сорока четырех раз преклонял колени перед Всемогущим, — а потом перестал считать. Он одевался в шкуры животных и носил цепь на шее. Даже святое причастие он принимал на столбе. Так святой Симеон простоял много долгих дней, недель, месяцев и лет под палящим солнцем, проливным дождем, на лютом морозе, в свирепую бурю, ежедневно переживая муки смерти и мученичества, стеная под бременем греха, искренне желая достичь сверхчеловеческой святости, ожидая славной награды на небесах и бессмертной славы на земле и не достигая того истинного утешения и мира души, которые проистекают из детской веры в безграничные заслуги Христа.

Но Симеон не только заботился о собственном спасении. Люди стекались к нему издалека, чтобы стать свидетелями этого чуда века. К представителям разных слоев общества он обращался с одинаковым дружелюбием, кротостью и любовью, только женщин никогда не впускали за стену, окружавшую столб. С этой оригинальной кафедры, между небом и землей, он дважды в день проповедовал пораженным зрителям покаяние, улаживал споры, отстаивал ортодоксальную веру, требовал исполнения закона даже от императора, исцелял больных, совершал чудеса и обращал тысячи язычников измаильтян, иберийцев, армян и персов в христианство, по крайней мере номинально. Обо всем этом рассказывает знаменитый Феодорит, свидетель жизни святого. Он называет его великим чудом света[333] и сравнивает со свечой на подсвечнике и с самим солнцем, лучи которого светят во все стороны. Возражающим против такого образа жизни он сообщает, что Бог часто использует поразительные средства, чтобы взволновать равнодушных, как показывает история пророков[334], и завершает свое повествование словами: «Если бы этот святой жил дольше, он совершил бы еще более великие чудеса, ибо он был украшение вселенной и честь религии».

Симеон умер в 459 г., на шестьдесят девятом году жизни, от давно скрываемой и отвратительной язвы на ноге; торжественная процессия перевезла его тело в главную церковь Антиохии.

Еще до смерти Симеон вызывал безграничное восхищение у христиан и язычников, простого народа, персидских царей и императоров Феодосия II, Льва и Марциана, которые просили его о благословении и совете. Неудивительно, что при всей знаменитой кротости ему пришлось бороться с искушением духовной гордостью. Однажды в видении ему явился ангел на огненной колеснице, чтобы отнести его, подобно Илии, на небеса, потому что его жаждут видеть духи блаженных. Симеон уже собирался войти в колесницу правой ногой, на которой он в тот раз повредил связку (как Иаков бедро), когда сатанинский призрак был изгнан крестным знамением. Вероятно, этот случай, о котором повествуется в *Acta Sanctorum*, был придуман позже, чтобы объяснить его болезнь и показать, как опасно самомнение. Поэтому и благочестивый монах Нил, не без причины, напоминал упорным столпникам о притче: «Всякий возвышающий себя унижен будет»[335].

---

[333] Τὸ μέγα θαῦμα τῆς οἰκουμένης. *Hist. Relig.*, c. 26, в начале.

[334] См. Ис. 20:2; Иер. 1:17; 28:12; Ос. 1:2; 3:1; Иез. 4:4; 12:5.

[335] *Ep.* ii, 114; цит. в Gieseler, ii, 2, p. 246, note 47 (Edinb. Engl. ed., ii, p. 13, note 47), и у Неандера.

Из столпников более позднего времени наиболее выдающимися были Даниил (ум. в 490), из окрестностей Константинополя, и Симеон Младший (ум. в 592), из Сирии. Говорят, что последний провел на столбе шестьдесят восемь лет. На Востоке эта разновидность святости продолжала существовать, хотя и в исключительных случаях, вплоть до XII века. На Западе, насколько нам известно, был только один столпник, который, по словам Григория Турского, долго жил на столбе в окрестностях Трира, но потом, по приказу епископа, спустился и вступил в ближайший монастырь.

## §38. *Пахомий и монастырская жизнь*

У нас есть биография святого Пахомия, написанная вскоре после его смерти одним из монахов Табенны, а также отдельные упоминания у Палладия, Иеронима (*Regula Pachomii, Latine reddita, Opp. Hieron.*, ed. Vallarsi, tom. ii, p. 50 sqq.), Руфина, Созомена и др. См. также Tillemont, tom. vii, p. 167-235, и *Vit. Sanct.*, sub Maj. 14.

Хотя собственно отшельничество продолжало существовать и до сих пор иногда встречается в Греческой и Римской церкви, с середины IV века монашеская жизнь стала в основном принимать форму монастырской, менее рискованной, более доступной для представителей обоих полов и более полезной для церкви. Сам Антоний, как мы уже говорили, предупреждал об опасности полной изоляции, напоминания о высказывании: «Горе одному». Для многих самых выдающихся аскетов отшельничество было переходным этапом на пути к киновитному, общежительному монашеству, а для других — наоборот, целью общежительного монашества, высшей и последней ступенью лестницы, ведущей к совершенству.

Основателем общежительного монашества был ПАХОМИЙ, современник Антония, тоже египтянин, лишь немногим уступавший ему в славе среди членов древней церкви. Он родился около 292 г. у родителей-язычников в Верхней Фиваиде, служил солдатом в армии тирана Максимина во время его похода против Константина и Лициния и, как и его товарищи, подвергся такому доброму обращению со стороны христиан в Фивах, что принял христианскую веру, ушел со службы и крестился. Потом, в 313 г., он посетил пожилого отшельника Палемона, чтобы научиться от него пути к совершенству. Святой поведал ему о трудностях отшельнической жизни: «Многие, — сказал он, — пришли к такой жизни из отвращения к миру, но не устояли. Помни, сын мой, я питаюсь только хлебом с солью, я не пью вина, не употребляю елея, полночи бодрствую, пою псалмы и размышляю над Писанием, а иногда и всю ночь провожу без сна». Пахомий был поражен, но не утратил смелости и несколько лет провел с этим человеком в качестве его ученика.

В 325 г. ангел в видении велел ему учредить на острове Табенна на Ниле, в Верхнем Египте, монашескую общину. Община эта быстро разрослась, и еще до смерти Пахомия (348) к ней относилось восемь или девять монастырей в Фиваиде и три тысячи (по некоторым данным, семь тысяч), а столетие спустя — пятьдесят тысяч монахов. Их образ жизни определялся строгими правилами, составленными Пахомием, которые, согласно более позднему преданию, сообщил ему ангел и которые Иероним перевел на латинский язык. Формальному принятию в общину предшествовал трехлетний испытательный срок. Строгих обетов еще не существовало. Монахи сочетали духовные упражнения с занятиями сельским хозяйством, строительством лодок, плетением корзин, изготовлением циновок и покрывал, за счет чего не только зарабатывали себе на жизнь, но и поддерживали бедных и больных. Они делились, в зависимости от степени аскетического благо-

чества, на двадцать четыре класса, названные по буквам греческого алфавита. Они жили по трое в келье. Они ели вместе, но в полной тишине и с закрытыми лицами. О своих нуждах они сообщали знаками. К больным относились с особой заботой. По субботам и воскресеньям они принимали причастие. Пахомий, как аббат или архимандрит, надзирал за всеми; у каждого монастыря был также свой настоятель и управляющий.

Пахомий создал также женскую обитель для своей сестры, которой никогда не разрешал навещать себя, сообщая, что ей достаточно знания о том, что он жив. Сестра Антония и жена Аммона стали ведущими фигурами в женской монастырской жизни, которая быстро развивалась.

После своего обращения Пахомий постоянно недоедал и в течение пятнадцати лет спал, сидя на камне. Предание приписывает ему разнообразные чудеса, включая дар языков и полную власть над силами природы, так что он мог ходить невредимым по змеям и скорпионам и пересекать Нил на спинах крокодилов![336]

Вскоре после Пахомия на Нитрийской горе возникло пятьдесят монастырей, ни в чем не уступавших фиваидским. Они содержали несколько пекарен для питания отшельников из соседней Ливийской пустыни и занимались также, по крайней мере, в последний период своего существования, богословскими исследованиями; об этом свидетельствуют недавно обнаруженные ценные рукописи.

Из Египта монастырская жизнь с быстротой неотвратимого духа эпохи распространилась по всему христианскому Востоку. Самые выдающиеся отцы Греческой церкви либо сами были монахами в течение какого-то времени, либо, в любом случае, поддерживали монашество и оказывали ему покровительство. Ефрем пропагандировал его в Месопотамии, Евстафий Себастийский — в Армении и Пафлагонии, Василий Великий — в Понте и Каппадокии. Последний послал в свои монастыри и обители священников и дал им улучшенные правила, которые, еще до его смерти (379), были приняты примерно 80 тысячами монахов и переведены Руфином на латинский язык. Он пытался сочетать достоинства отшельничества и киновитного монашества и сделать монастыри полезными для церкви, способствуя обучению молодежи, а также (как поступал до него Афанасий) борясь с арианской ересью среди народа[337]. Он и его друг Григорий Назианзин были первыми, кто объединил научные богословские исследования с уединенными аскетическими упражнениями. Златоуст написал три книги, восхваляя, оправдывая монашескую жизнь и представляя ее в самом ее благородном свете.

В начале V века наиболее достойными представителями восточного монашества были: 1) Нил Старший Синайский, ученик и почитатель Златоуста, создавший много аскетических произведений; он покинул высокую гражданскую должность в Константинополе и вместе со своим сыном удалился на гору Синай, а его жена и дочь вступили в одну египетскую обитель[338]; и 2) аббат Исидор из

---

[336] Мелер замечает по этому поводу (*Vermischte Schriften*, ii, p. 183): «Так в древности выражалась вера в то, что у человека, в совершенстве примирившегося с Богом, в природе нет врагов. Это не просто поэзия, это, по меньшей мере, воплощение того уважения, которое испытывало к Пахомию его поколение и все последующие». Данное замечание предполагает, что даже у этого знаменитого защитника реального исторического характера преданий Римской церкви возникают некоторые сомнения в правдивости чудесных рассказов о святом монахе.

[337] Григорий Назианзин, в восхвалении Василия (*Orat.* xx по старому исчислению, *Orat.* xliii в новом, парижском издании), говорит, что он пытался соединить в монашестве теоретическую и практическую стороны христианского образа жизни, ἵνα μήτε τὸ φιλόσοφον ἀκοινώνητον ᾖ, μήτε τὸ πρακτικὸν ἀφιλόσοφον.

Пелусия (в восточной части устья Нила), от которого до нас дошло две тысячи писем[339]. Произведения этих двух людей свидетельствуют об их богатом духовном опыте, а также о плодотворности их трудов и усилий для своего века и поколения.

## §39. *Фанатические и еретические монашеские общины Востока*

Acta Concil. Gangrenensis, в MANSI, ii, 1095 sqq. ЕПИФАНИЙ: *Haer.* 70, 75, 80. СОКРАТ: *H. E.*, ii, 43. СОЗОМЕН: iv, 24. ФЕОДОРИТ: *H. E.*, iv, 9, 10; *Fab. haer.*, iv, 10, 11. Также NEANDER: iii, p. 468 sqq. (ed. Torrey, ii, 238 sqq.).

В целом монашество придерживалось ортодоксальной веры церкви. Классический факт в данном случае — это дружба Афанасия, отца ортодоксии, и Антония, отца монашества. Но несторианство, евтихианство, монофизитство, пелагианство и другие ереси также исходили от монахов и обретали в лице монахов своих самых ярых защитников. Энтузиазм иногда приводил монахов к созданию собственных ересей, о которых мы сейчас и упомянем.

1. ЕВСТАФИАНЕ, названные так по имени Евстафия, епископа Себастийского и друга Василия, основателя монастырей в Армении, Понте и Пафлагонии. Эта секта утверждала, что брак препятствует спасению и делает человека непригодным для служения священника. За эту и другие крайности она была осуждена собором в Гангре в Пафлагонии (между 360 и 370) и постепенно прекратила свое существование.

2. АВДИАНЕ придерживались похожих принципов. Их основатель, Авдий или Удо, мирянин из Сирии, обвинял священников той эпохи в безнравственности, особенно в жадности и любви к роскоши. После длительных гонений, которые он терпеливо сносил, он оставил церковь и вместе со своими друзьями, среди которых было несколько епископов и священников, около 330 г. основал строгую монашескую общину в Скифии. Существовала она около ста лет. Они были квадродециманами в том, что касается празднования Пасхи, и соблюдали ее 14 нисана, по иудейским обычаям. Епифаний благосклонно отзывается об их образцово-суровой аскетической жизни.

3. ЕВХИТЫ или МЕССАЛИАНЕ[340], также называемые энтузиастами, были странствующими нищенствующими монахами в Месопотамии и Сирии (с 360). Они считали, что жизнь христианина должна быть непрекращающейся молитвой, презирали физический труд, моральный закон и таинства и считали себя совершенными. Они учили, что каждый человек приносит с собой в мир злого беса, которого можно изгнать только молитвой — тогда в душу нисходит Святой Дух, освобождает ее от чувственных уз и возвышает над потребностью в обучении и средствах благодати. Евангельскую историю они объявляли чистой аллегорией. Под их внешней принадлежностью к католической церкви скрывались пантеистический мистицизм и антиномизм. Когда в конце IV века стали известны их

---

[338] См. Neander, iii, 487 (Torrey's translation, vol. ii, p. 250 sqq.), он с большим уважением относится к Нилу; и статью Гассе в Herzog, *Theol. Encykl.*, vol. x, p, 355 sqq. Его труды есть в *Bibl. Max. vet. Patr.*, tom. vii, и в Migne, *Patrol. Gr.*, t. 79.

[339] См. Tillemont, xv, и H. A. Niemeyer, *De Isid. Pel. vita, scripet doctrina*, Hal., 1825. Его послания включены в седьмой том *Bibliotheca Maxima* и в Migne, *Patrol. Graeca*, tom. 58, Paris, 1860.

[340] מְצַלִּין = Εὐχῖται, от εὐχή, *молитва*, букв. «молитвенники».

принципы, их начали преследовать и церковные, и гражданские власти, но они просуществовали до VII века и снова появились в Средние века в виде евхитов и богомилов.

## §40. *Монашество на Западе. Афанасий, Амвросий, Августин, Мартин Турский*

I. Ambrosius: *De Virginibus ad Marcellinam sororem suam libri tres*, написано около 377 г. (в бенедиктинском издании *Ambr. Opera*, tom. ii, p. 145-183). Augustinus (400): *De Opere Monachorum liber unus* (в бенедиктинском издании, tom. vi, p. 476-504). Sulpitius Severus (около 403): *Dialogi tres (de virtutibus monachorum orientalium et de virtutibus B. Martini)*; и *De Vita Beati Martini* (оба в *Bibliotheca Maxima vet. Patrum*, tom. vi, p. 349 sqq., а лучше — в Gallandi, *Bibliotheca vet. Patrum*, tom. viii, p. 392 sqq.).

II. J. Mabillon: *Observat. de monachis in occidente ante Benedictum* (Praef. in *Acta Sanct. Ord. Bened.*). R. H. Milman: *Hist. of Latin Christianity*, Lond., 1854, vol. i, ch. vi, p. 409-426: «Western Monasticism». (Граф) de Montalembert: *The Monks of the West*, Engl. translation, vol. i, p. 379 sqq.

В Латинской церкви, отчасти по причине климата, отчасти из-за национального характера[341], монашеская жизнь приобрела гораздо более мягкие формы, но была более разнообразна и приносила больше пользы, чем в Греческой. Здесь не было столпников и других крайностей аскетического героизма, монашество было практичнее, оно больше способствовало обработке земель и распространению христианства и цивилизации среди варваров[342]. Исключительное созерцание сменилось созерцанием, которое сочеталось с трудом. «Работающего монаха, — говорит Кассиан, — осаждает один бес, праздного — целое войско». Но не следует забывать, что самые выдающиеся представители восточного монашества тоже советовали трудиться и заниматься исследованиями и что на Востоке монахи принимали очень активное, часто грубое и несдержанное, участие в решении богословских споров. С другой стороны, и на Западе были монахи, которые, подобно Мартину Турскому, считали, что труд отвлекает от созерцания.

Афанасий, гость, ученик, а потом биограф и прославитель святого Антония, первым принес на Запад монашество и поразил цивилизованных и изнеженных римлян видом двух живых представителей полуварварского святого пустынничества Египта, которые сопровождали его в изгнание в 340 г. Один из них, Аммоний, настолько был равнодушен к миру, что не стал посещать ни одну из достопримечательностей великого города, кроме могил святого Петра и святого Павла. Другой, Исидор, отличался любезной простотой. Сначала явление вызвало отвращение и презрение, но потом появились восхищенные подражатели, особенно среди женщин и пресыщенных представителей римской знати. Впечатление от первого посещения вскоре было подкреплено еще двумя визитами Афанасия в Рим, а особенно написанной им биографией Антония, которая мгновенно

---

[341] Сульпиций Север в первом из трех диалогов забавно рассуждает о разнице между галльским и египетским желудком: он был поражен, когда первый из встреченных им египетских анахоретов предложил ему и четырем его товарищам на обед полбуханки ячменного хлеба и горсть травы, хотя после утомительного пути этот обед показался им очень вкусным. «*Edacitas*, — говорит он, — *in Graecis gula est, in Gallia natura*» (*Dial.* i, c. 8, в Gallandi, t. viii, p. 405).

[342] Как говорит Монталамбер, «поток монашества, возникший в египетских пустынях, разделился на два больших рукава. Один разлился на Востоке, сначала затопив все вокруг, но потом высох и исчез. Другой потек на Запад и разлился в виде тысячи каналов по всему миру, орошая и делая плодотворной почву».

обрела популярность и авторитет монашеского евангелия. Многие отправились в Египет и Палестину, чтобы посвятить себя этому новому образу жизни; ради этого Иероним позже перевел правила Пахомия на латынь. Другие стали создавать монастыри в окрестностях Рима или на руинах древних храмов и форума, и вскоре языческие весталки сменились множеством христианских дев. Из Рима монашество постепенно распространилось по всей Италии и островам Средиземного моря вплоть до отвесных скал Горгоны и Капрайи, где отшельники, добровольно удалившиеся от мира, заняли место преступников и жертв политических репрессий, которых императоры ссылали туда либо справедливо, либо по произволу и из зависти.

Амвросий, сестра которого Марцеллина была одной из первых римских монахинь, учредил монастырь в Милане[343], один из первых в Италии, и с самым пылким рвением призывал к безбрачию даже против воли родителей. Матери Милана не позволяли дочерям ходить на его проповеди, но из других районов, вплоть до Мавритании, девы потоком устремлялись к нему, чтобы посвятить себя жизни затворниц[344]. Постепенно на побережьях и малых островах Италии возникло множество монастырей[345].

Августин — чей евангельский принцип свободного наделения Божьей благодатью как единственного основания спасения и покоя по сути не соответствовал более пелагианской теории монашества — тем не менее, поддался духу времени в этом вопросе и вел вместе со своими священниками образ жизни, похожий на монашеский в плане добровольной бедности и безбрачия[346] по образцу, как он считал, изначальной церкви Иерусалима. Но, несмотря на его ревностные восхваления, монашество в Северной Африке было популярно лишь среди освобожденных рабов и представителей низших классов общества[347]. Августин отмечал благороднейшие стороны монашества как полного подчинения жизни Богу, его безраздельную заботу о духовном и вечном, но он видел и связанные с этим злоупотребления. Он явно осуждал нищенствующих монахов-попрошаек, таких как циркумцеллионы и гироваги, и написал книгу (*De opere monachorum*) против неприязненного отношения монахов к труду.

В Галлии монашество появилось благодаря Мартину Турскому, чью жизнь и чудеса живым и приятным языком описал его ученик Сульпиций Север[348] через

---

[343] Августин, *Conf.*, vii, 6: «*Erat monasterium Mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia, sub Ambrosio nutritore*».

[344] Амвросий, в *De virginibus*, lib. iii, обращается к своей сестре Марцеллине, около 377 г. См. также Tillem., x, 102-105, и Schröckh, viii, 355 sqq.

[345] Амвросий, *Hexaëmeron*, l. iii, c. 5. Иероним, *Ep. ad Oceanum de morte Fabiolae*, *Ep.* 77, ed. Vall. (84 ed. Ben., al. 30).

[346] Сам он упоминает о *monasterium clericorum* в своей епископской резиденции, и его биограф Поссидий говорит о нем, *Vita*, c. 5: «*Factus ergo presbyter monasterium inter ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere coepit secundum modum, et regulam sub sanctis apostolis constitutam, maxime ut nemo quidquam proprium haberet, sed eis essent omnia communia*».

[347] *De opera monach.*, c. 22. Позже Сальвиан (*De gubern. Dei*, viii, 4) говорил о ненависти, которую вызывает монашество у африканцев.

[348] В своей *Vita Martini*, трех посланиях и трех очень красноречиво и изящно написанных диалогах, первый из которых касается восточных монахов, а два остальных — чудес Мартина (переведено, с некоторыми пропусками, в Ruffner, *Fathers of the Desert*, vol. ii, p. 68-178). Он сообщает нам (*Dial.* i, c. 23), что римские книготорговцы продавали его *Vita Martini* быстрее, чем любую другую книгу, и он получил большую прибыль от этого. В те времена деяния святых были как сейчас романы.

несколько лет после его смерти. Этот знаменитый святой, покровитель полей, родился в Паннонии (Венгрия) у родителей-язычников. Он получил образование в Италии и в течение трех лет, против своей воли, был солдатом в армиях Констанция и Юлиана Отступника. Уже в то время Мартин отличался необычной сдержанностью, кротостью и любовью. Часто он чистил обувь своим слугам, а однажды мечом рассек пополам свой плащ, чтобы поделиться им с нагим нищим. На следующую ночь ему приснился Христос с половиной плаща, говорящий ангелам: «Смотрите, хотя Мартин еще не крестился, а уже одел Меня»[349]. Он крестился на восемнадцатом году жизни, обратил в веру свою мать, жил в Италии отшельником, потом устроил монастырь в окрестностях Пуатье (первый во Франции), разрушил много идольских храмов и весьма прославился как святой и чудотворец. Около 370 г. он был единодушно избран народом, против своей воли, епископом Тура на Луаре, но и став епископом, продолжал вести строго монашеский образ жизни и учредил монастырь за Луарой, где с ним жило восемьдесят монахов. Он был не очень образованным, но отличался природным красноречием, богатым духовным опытом и неустанным рвением. Сульпиций Север ставит его выше всех известных ему восточных монахов и заявляет, что заслуги его невозможно описать[350]: «Не было ни одного такого часа, когда бы Мартин не молился, Никто не видел его в гневе, мрачным или веселящимся. Всегда одинаковый, с выражением небесного спокойствия на лице; казалось, что он выше человеческих немощей. Он говорил только о Христе; в сердце его не было ничего, кроме благочестия, мира и приятия. Он имел обыкновение оплакивать грехи своих врагов, которые хулили его ядовитыми языками в его отсутствие, хотя он не причинил им никакого вреда... Но врагов у него было очень немного, только среди епископов». Биограф приписывает ему чудесные схватки с дьяволом, которого он якобы видел телесно, в разных обличиях. Он рассказывает также о видениях, чудесных исцелениях и даже о трех случаях воскрешения мертвых, двух до и одном после его восхождения на пост епископа[351]. Подобным не мог похвалиться ни один восточный пустынник. Север утверждает также, что опустил большую часть чудес, о которых слышал, чтобы не утомлять читателей, но несколько раз намекает, что не все верили в эти чудеса даже среди монахов собственного монастыря Мартина. Для благочестия Мартина было характерно сочетание монашеского смирения и клерикального высокомерия. На вечере при дворе императора-тирана Максима в Трире он отпил из золотого сосуда с вином, а затем протянул его в первую очередь пресвитеру, тем самым отдавая ему превосходство над императором[352]. Императрица поклонялась ему как идолу, даже готовила для него пищу, накрывала на стол и прислуживала, как Марфа Господу[353]. Еще большей честью, отличившей этого епископа, говорит его

[349] Без сомнения, здесь рассказчик ссылается на Мф. 25:40.

[350] В конце биографии, с. 26, 27 (Gallandi, tom. viii, 399).

[351] См. Dial. ii, 5 (в Gallandi Bibl., tom. viii, p. 412).

[352] *Vita M.*, с. 20 (в Gallandi, viii, 397).

[353] *Dial.* ii, 7, где речь, вероятно, идет о том же самом пире, потому что других приглашений к императорскому столу Мартин не принимал. Север дает нам понять, что это был единственный раз, когда Мартин позволил женщине приблизиться к нему или принимал ее служение. Он хвалил одну монахиню, которая отказалась от его предложения нанести ей официальный епископский визит, и Север замечает в связи с этим: «О славная дева, не желавшая даже видеть Мартина! О блаженный Мартин, не воспринявший этот отказ как оскорбление, но хваливший ее за добродетель и радовавшийся, встретив в тех краях столь редкий пример!» (*Dial.* ii, с. 12, Gall., viii, 414).

протест против казни присциллиан в Трире. Мартин умер в 397 или 400 г. На его похороны пришли две тысячи монахов, множество монахинь и народа. Его могила стала одним из наиболее популярных мест паломничества во Франции.

В Южной Галлии монашество распространялось с не меньшей скоростью. Иоанн Кассиан, писатель-аскет и полупелагианин (ум. в 432), основал два монастыря в Массилии (Марселе), где занимались также литературными изысканиями, а Онорат (после 426 г., епископ Арля) учредил монастырь святого Онората на острове Лерин.

## §41. *Святой Иероним как монах*

S. Eus. Hieronymi: *Opera omnia*, ed. Erasmus (при содействии Эколампадия), Bas., 1516 – '20, 9 vols. fol.; ed. (бенедиктинское) Martianay, Par., 1693 — 1706, 5 vols. fol. (неполное); ed. Vallarsi and Maffei, Veron., 1734 – '42, 11 vols. fol., также Venet., 1766 (лучшее издание). См. особенно 150 посланий, которые часто издавались отдельно (их хронологический порядок установил Vallarsi в первом томе своего издания).

О жизни Иеронима: Du Pin (*Nouvelle Biblioth. des auteurs Eccles.*, tom. iii, p. 100-140); Tillemont (tom. xii, 1-356); Martianay (*La vie de St. Jerôme*, Par., 1706); Joh. Stilting (в *Acta Sanctorum*, Sept., tom. viii, p. 418-688, Antw., 1762); Butler (sub Sept. 30); Vallarsi (в *Op. Hieron.*, tom. xi, p. 1-240); Schröckh (viii, 359 sqq., и особенно xi, 3-254); Engelstoft (*Hieron. Stridonensis, interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus*, Havn., 1798); D. v. Cölln (в Ersch and Gruber, *Encycl.*, sect. ii, vol. 8); Collombet (*Histoire de S. Jérôme*, Lyons, 1844); O. Zöckler (*Hieronymus, sein Leben und Wirken*. Gotha, 1865).

Самым ревностным пропагандистом монашеского образа жизни среди отцов церкви был Иероним, связующее звено между восточной и западной ученостью и религией. Его жизнь принадлежит как истории богословия, так и истории монашества, поэтому в церковном искусстве он обычно изображается читающим или пишущим в сопровождении льва и черепа, чтобы указать на союз писательства и отшельничества. Это был первый ученый богослов, который не только хвалил, но и вел монашеский образ жизни, и его пример оказал большое влияние на монашество, сделав его распространителем знаний. Обладавший редкими талантами и достижениями[354], неустанной активностью ума, ревностной верой, бессмертными заслугами в области перевода и толкования Библии, искренней склонностью к аскетическому благочестию, Иероним в то же время проявлял такое великое тщеславие и амбиции, такую раздражительность и желчность характера, такие неукротимые страсти, такой нетерпимый дух гонителя и такое непоследовательное поведение, что его личность кажется нам то привлекатель-

[354] Сам он хвастается в своей второй апологии, адресованной Руфину: «*Ego philosophus(?), rhetor, grammaticus, dialecticus, hebraeus, graecus, latinus, trilinguis*». Знаменитый Эразм, первый издатель его трудов и очень компетентный судья в вопросах литературного таланта и заслуг, ставит Иеронима выше всех отцов церкви, даже святого Августина (учениям которого о свободной благодати и предопределении он не мог симпатизировать), и часто красноречиво выражает свое восхищение им. В послании к папе Льву X (*Ep.* ii, 1, цитируется в издании Vallarsi, tom. xi, 290) он говорит: «*Divus Hieronymus sic apud Latinos est theologorum princeps, ut hunc prope solum habeamus theologi dignum nomine. Non quod caeteros damnem, sed quod illustres alioqui, si cum hoc conferantur, ob huius eminentiam velut obscurentur. Denique tot egregiis est cumulatus dotibus, ut vix ullum habeat et ipsa docta Graecia, quem cum hoc viro queat componere. Quantum in illo Romanae facundiae! quanta linguarum peritia! quanta omnis antiquitatis omnium historiarum notitia! quam fida memoria! quam felix rerum omnium mixtura! quam absoluta mysticarum literarum cognitio! super omnia, quis ardor ille, quam admirabilis divini pectoris afflatus? ut una et plurimum delectet eloquentia, et doceat eruditione, et rapiat sanctimonia*».

ной, то отталкивающей, и мы то восхищаемся его величием, то презираем или жалеем его за слабости.

Софроний Евсевий Иероним родился в Стридоне[355], на границе Далмации, недалеко от Аквилеи, между 311 и 342 г.[356] Он был сыном богатых родителей-христиан и получил образование в Риме под руководством знаменитого грамматика-язычника Доната и оратора Викторина. Он с великим усердием читал и использовал произведения классических поэтов, ораторов и философов и собрал большую библиотеку. По воскресеньям он посещал, вместе с Боносом и другими юными друзьями, подземные могилы мучеников, которые произвели на него неизгладимое впечатление. Но искушения большого и развращенного города не обошли его стороной, и он утратил девственность, в чем позже неоднократно с горечью признавался.

Около 370 г., до или после путешествия в Трир и Аквилею — неизвестно, но во всяком случае в юности, он принял крещение в Риме и с тех пор решил полностью, в строгом воздержании, посвятить себя Господу. В первом порыве рвения после обращения он отрекся от своей любви к классикам и начал изучать Библию, которая раньше его не привлекала. Несколько лет спустя, в нездоровом аскетическом состоянии, его посетило знаменитое видение, в котором его призвали на суд Христа и, за приверженность язычнику Цицерону[357], так сурово упрекали и бичевали, что даже ангелы просили за него из сочувствия к его молодости, — и тогда он торжественно поклялся никогда не брать в руки мирские книги. Пробудившись, он продолжал чувствовать боль от ударов, которые, как он считал, не были воображаемыми, но которые нанес ему Сам Господь. Поэтому он призывает свою подругу Евстохию, которой несколько лет спустя (384) он вновь расскажет об этом переживании, избегать светского чтения: «Что общего между светом и тьмой, Христом и Велиалом (2 Кор. 6:14), Псалтирью и Горацием, евангелиями и Вергилием, апостолами и Цицероном?.. Мы не можем одновременно пить из чаши Господней и из чаши бесовской»[358]. Но, хотя это предостережение против слишком большого внимания к классической учености отчасти справедливо, сам Иероним в переводе Библии и комментариях показывает, насколько ценны лингвистические знания и знакомство с древностью, поставленные на службу вере. Он не очень строго соблюдал данную клятву. Напротив, он заставлял монахов делать копии с диалогов Цицерона, комментировал Вергилия в Вифлееме, а в его произведениях много реминисценций и цитат из классических авторов. Когда Руфин из Аквилеи, сначала бывший его близким другом, а потом ставший врагом, обвинил его в непоследовательности и нарушении торжественной клятвы, он ответил, что не может изгладить из памяти некогда прочи-

---

[355] Поэтому его называли *Stridonensis*, чтобы отличать от его современника, малоизвестного грека по имени Иероним — вероятно, бывшего пресвитером в Иерусалиме.

[356] Мартиане, Стилтинг, Кейв, Шрек, Гагенбах и другие относят его рождение к 331 г., Prosper, *Chron. ad ann.*, — к 331, Бароний, Дюпен и Тиллемон — к 342 г., что более вероятно. Последний, исходя из нескольких фактов, делает вывод, что Иероним прожил не 91 год, как утверждает Проспер, а только 78. Валларси (t. xi, 8) относит его рождение к еще более позднему периоду, 346 г. Умер он в 419 или 420 г.

[357] Когда Иероним назвал себя христианином, Господь ответил ему: «*Mentiris, Ciceronianus es, non Christianus, ubi enim thesaurus tuus ibi et cor tuum*». *Ep.* xxii, *ad Eustochium*, «*De custodia virginitatis*» (tom. i, p. 113). К. А. Ньюмен написал отдельный трактат, *De ecstasi Hieronymi anti-Ciceroniana*. См. также Schröckh, vol. vii, p. 35 sqq., и Ozanam, *Civilisation au 5ᵉ Siècle*, i, 301.

[358] *Ep.* xxii, ed. Vall., i, 112).

танное, — как будто цитировать языческих авторов было менее греховно, чем читать их. Но более разумны его слова о том, что это был всего лишь сон, а обет, данный во сне, не имеет силы. Он упоминает о пророках, «которые учат, что сны пусты и недостойны веры». Однако позже этим сном часто пользовались для оправдания монашеского мракобесия, на что жалуется Эразм.

После крещения жизнь Иеронима протекала между Востоком и Западом, аскетической дисциплиной и литературными трудами. Он удалился из Рима в Антиохию с несколькими друзьями и библиотекой, посетил самых знаменитых отшельников, побывал на экзегетических лекциях Аполлинария Младшего из Антиохии, а потом (374) провел несколько лет как аскет в безводной Сирийской пустыне у Халкиды. Здесь он, подобно многим другим отшельникам, вел трудную борьбу с чувственными искушениями, которую десять лет спустя опишет с неделикатными подробностями в длинном послании к своей подруге, деве Евстохии[359]. Хотя тело его голодало и было изможденно, воображение терзало его разнузданными сценами римских пиров и танцующих женщин; он понял, что монашеский уход от мира не освобождает от искушений плоти и дьявола. Беспомощный, он бросился к ногам Иисуса, омыл их слезами раскаяния и подверг свою сопротивлявшуюся плоть неделе поста и изучению еврейской грамматики (судя по посланию к Рустику[360], он учился ей в то время от обращенного в христианство иудея). Наконец он обрел мир, и ему показалось, что он попал на небеса, к ангельским хорам. Вероятно, к этому периоду относится вышеупомянутый сон, а также сочинение нескольких аскетических трудов, полных прославлений монашеского образа жизни[361]. Его биографии выдающихся отшельников, напротив, написаны очень приятным и сдержанным слогом[362]. Он рекомендует уходить в монастырь даже против воли родителей. Из слов Господа о том, что надо оставить отца и мать, он делает вывод, что монашество и христианство — одно и то же. В 373 г. он пишет своему спутнику Илиодору, покинувшему его в путешествии посреди Сирийской пустыни: «Даже если мать твоя с распущенными волосами и в разодранной одежде будет показывать тебе сосцы, которые вскормили тебя, даже если твой отец будет лежать на пороге, уходи, переступи через своего отца, с сухими глазами беги под знамена креста. Это единственная религия, здесь надо быть жестоким... Любовь к Богу и страх перед адом разрывают семейные узы. Священному Писанию важнее повиноваться, чем родителям. Тот, кто любит их больше, нежели Христа, теряет душу свою... О пустыня, где цветут Божьи цветы! О уединение, где готовятся камни Нового Иерусалима! О покой, где радуются общению с Богом! Что делать тебе в мире, брат мой, когда душа твоя больше мира? Сколько ты будешь оставаться под сенью крыш в смрадной темнице города? Поверь мне, здесь я вижу больше света»[363]. Однако этот красноречивый призыв ни к чему не привел. Илиодор стал учителем и епископом.

---

[359] *Ep.* xxii (i, p. 91, ed. Vallars.).

[360] *Ep.* cxxv, ed. Vallars. (al. 95 or 4).

[361] *De laude vitae solitariae*, *Ep.* xiv (tom. i, 28-36) *ad Heliodorum*. Римская дама по имени Фабиола выучила это послание наизусть, а Дюпен называет его шедевром красноречия (*Nouv. Bibl. des auteurs eccl.*, iii, 102), но слог его слишком напыщенный и искусственный. Позже Иероним сам признавал это.

[362] Гиббон говорит о них: «Истории Павла, Илариона и Малха рассказаны восхитительно; единственный недостаток этих замечательных сочинений — отсутствие правды и здравого смысла».

[363] *Ep.* xiv, (t. i, 29 sq.). Похожие фрагменты о привлекательности монашеской жизни мы встречаем в аскетических произведениях Григория, Василия, Амвросия, Златоуста, Кас-

Активный и беспокойный дух Иеронима вскоре вновь заставил его вернуться в общество и принять участие во всех вероучительных и церковных спорах тех изобиловавших разногласиями времен. Епископ Павлин Антиохийский рукоположил Иеронима пресвитером, не поручая его попечению никакой общины. Иероним предпочитал постоянной должности жизнь странствующего монаха и ученого и около 380 г. совершил путешествие в Константинополь, где слушал антиарианские проповеди знаменитого Григория Назианзина и перевел хронику Евсевия и гомилии, написанные Оригеном на тексты Иеремии и Иезекииля. В 382 г., в связи с расколом Мелита, он вернулся в Рим с Павлином и Епифанием. Здесь он поддерживал тесные отношения с епископом Дамасом в качестве богословского советника и церковного секретаря[364] и по его просьбе занялся новыми экзегетическими трудами, особенно пересмотром латинского перевода Библии, который он завершил позже, на Востоке.

В то же время он трудился в Риме, с великим рвением, устно и письменно защищая дело монашества, которое до тех пор весьма слабо там закрепилось и встретило яростное сопротивление даже среди клира. Он в основном обращал внимание на самые богатые и уважаемые слои приходящего в упадок римского общества и старался убедить потомков Сципионов, Гракхов, Маркеллов, Камиллов, Аникиев покинуть свои роскошные виллы и удалиться в уединение монастырей, чтобы жить в самопожертвовании и милосердии. Здесь ему удалось добиться больших успехов. «Семейства древних патрициев, основателей Рима, правившие им в течение всего периода его великолепия и свободы, победившие и подчинившие себе мир, за четыреста лет под жестоким игом кесарей искупили все то суровое и эгоистичное, что было в славе их отцов. Униженные, отчаявшиеся, уставшие от долгого рабского подчинения тем хозяевам, в руках которых оказался выродившийся Рим, они наконец обнаружили в христианском образе жизни, который вели монахи, достоинство самопожертвования и освобождение души. Эти сыны древнего Рима устремились в монастыри с великодушным пылом и той же несокрушимой энергией, которая позволила их предкам обрести власть над миром. "Раньше, — говорит святой Иероним, — по свидетельству апостолов, среди христиан немного было богатых, благородных и могущественных. Но сейчас все иначе. Не только среди христиан, но и среди монахов есть множество мудрых, благородных и богатых"... Институт монашества позволил им обрести новое поле битвы, на котором они могли возобновить борьбу своих предков и вновь одерживать победы, на этот раз сражаясь за более возвышенное дело и с более грозными врагами. Великие люди, чья слава жива еще была в

---

сиана, Нила и Исидора. «Такую великую благодать, — говорит почтенный монах Нил с горы Синай в начале V века (*Ep.* lib. i, ep. 1, цит. в Neander, Am. ed., ii, 250), — такую великую благодать Бог даровал монахам даже в предвосхищении будущего мира, что они не желают почестей от людей и не мечтают о величии этого мира; напротив, часто стараются скрыться от людей; с другой стороны, многие великие, обладающие всей славой мира, либо по собственному желанию, либо по несчастью, находят убежище у смиренных монахов и, избавленные от смертельной опасности, обретают одновременно и временное, и вечное спасение».

[364] Мы делаем такой вывод из замечания Иеронима в *Ep.* cxxiii, c. 10, написанном в 409 г. (ed. Vallars., i, p. 901): «*Ante annos plurimos, quum in chartis ecclesiasticis*» (вероятно, речь идет о церковных документах; хотя Шрек, viii, p. 122, относит эти слова к Священному Писанию, ссылаясь на неизвестный мне труд Бонамичи), «*juvarem Damasum, Romanae urbis episcopum, et orientis atque occidentis synodicis consultationibus responderem*» и т. д. Последние слова, которые Шрек не цитирует, говорят в пользу распространенного толкования.

выродившемся Риме, боролись только с людьми и подчиняли себе только их тела, тогда как их потомки стали бороться с сатаной и бесами, покоряя души... Бог призвал их стать прародителями нового народа, позволил им основать новую империю и разрешил упокоить и преобразить славу их предков в лоне духовного возрождения мира»[365].

Среди выдающихся патрициев, обращенных Иеронимом, большинство были женщинами. Это такие вдовы, как Марцелла, Альбиния, Фурия, Сальвина, Фабиола, Мелания и самая известная из них, Павла, со своим семейством. Это такие девы, как Евстохия, Апелла, Марцеллина, Аселла, Фелицитата и Димитрия. Он собрал их вокруг себя, как кружок избранных. Он разъяснял им Священное Писание, с которым некоторые из этих римских дам были хорошо знакомы, отвечал на их вопросы о проблемах совести, призывал к безбрачию, щедрой благотворительности и энтузиазму в аскетизме, возносил им экстравагантную хвалу, льстя их духовному тщеславию. Он был пророком, биографом, поклонником и прославителем этих святых женщин, которые составили духовную знать католического Рима. Даже скульптор Паммахий, зять Павлы и наследник ее состояния, отдал свое имущество бедным, сменил свои пурпурные одеяния на клобук, терпеливо вынес насмешки коллег и стал, по льстивому выражению Иеронима, главнокомандующим римских монахов, первым из монахов в первом из городов[366]. Иероним считал повторный брак несовместимым с истинной святостью, с презрением относился и к браку вообще, воспринимая его лишь как средство порождения новых христиан, предупреждал Евстохию, чтобы она не общалась с замужними женщинами, и, нисколько не сомневаясь, называл Павлу, как духовную мать и наставницу невесты Христовой, «Божьей тещей»[367].

Близкие отношения Иеронима с этими выдающимися женщинами, которыми он восхищался, возможно, еще больше, чем они восхищались им, а также его неустанные нападки на безнравственное римское священство и высшие круги навлекли на него много несправедливой критики и необоснованной хулы, на которые он отвечал скорее недостойными насмешками и сатирой, чем в духе спокойного достоинства и христианской кротости. После смерти своего покровителя Дамаса, в 384 г., он покинул Рим и в августе 385 г. вместе с братом Павлианом, несколькими монахами, Павлой и ее дочерью Евстохией совершил паломничество «из Вавилона в Иерусалим, чтобы правителем его был не Навуходоносор, а Иисус». С религиозной верой и пытливым умом он побывал во всех святых местах Палестины, провел какое-то время в Александрии, где слушал лекции знаменитого Дидима, посетил кельи на Нитрийской горе и наконец вместе со своими спутницами поселился в родном городе Искупителя, чтобы оплакивать, как он выразился, грехи своей юности и остеречь себя от новых грехов.

В Вифлееме он до самой своей смерти руководил монастырем, построил больницу для всех странников, кроме еретиков, продолжал свои неустанные литературные исследования, написал несколько комментариев и закончил улучшен-

---

[365] Монталамбер, который сам был родом из древнего благородного рода Франции, *l. c.*, i, p. 388 sq. См. также Иероним, *Epist.* lxvi *ad Pammachium, de obit. Paulinae* (ed. Vallars., i, 391 sqq.).

[366] В одном из посланий к Паммахию Иероним называет его *«primus inter monachos in prima urbe... archistrategos monachorum»*.

[367] *Ep.* xxii *ad Eustochium, «de custodia virginitatis»*. Даже Руфин был шокирован выражением *socrus Dei* как мирским — нет, даже богохульственным! — и спрашивал Иеронима, у какого *языческого* поэта он его позаимствовал.

ный латинский перевод Библии — самый благородный памятник его жизни — но участвовал также в яростных литературных спорах не только с оппонентами церковной ортодоксии, такими как Гельвидий (против которого он выступал и раньше, в 384 г.), Иовиниан, Вигилантий и Пелагий, но и со своим давним и испытанным другом Руфином и даже с Августином[368]. Палладий утверждает, что из-за своей ревности Иероним не терпел рядом с собой других святых и изгнал из Вифлеема многих благочестивых монахов. Он жаловался на толпы монахов, которых привлекала в Вифлеем его слава[369]. Остатки римской знати, разоренные при разграблении Рима, также устремлялись к нему в поисках пропитания и крова. Кроме того, его покой нарушали вторжения варваров-гуннов и еретиков-пелагиан. Он умер в преклонном возрасте, в 419 или 420 г., от лихорадки. Позже его останки были перенесены в римскую базилику Мария Маддоре, но несколько их подделок выставлялись и суеверно почитались во Флоренции, Праге, Клюни, Париже и Эскуриале[370].

Римская церковь считает Иеронима одним из самых выдающихся своих учителей и канонизированных святых, но, вместе с тем, некоторые беспристрастные историки-католики осмеливаются все-таки признать и осудить его бросающуюся в глаза непоследовательность и бурные страсти. Протестанты же, ищущие истину, склонны считать, что Иероним действительно был выдающимся и принесшим много пользы ученым, ревностным энтузиастом в том, что считалось святым в его эпоху, но ему недоставало спокойного владения собой и подобающей глубины ума и характера, а в его личности, наряду с добродетелями, отразились и недостатки его эпохи и системы монашества. Следует заметить, к чести Иеронима, что при всем рвении и восхищении монашеством он прекрасно видел и изобличал лицемерных монахов и монашек, яркими красками описывал опасности меланхолии, ипохондрии, лицемерия и духовной гордости, которым были подвержены представители данного института[371].

---

[368] Его спор с Августином по поводу толкования Гал. 2:14 важен для понимания морального характера двух самых знаменитых латинских отцов церкви. Иероним усматривает в разногласиях между Павлом и Петром в Антиохии осторожный пастырский прием: он полагает, что Павел упрекал старшего апостола не искренне, но только ради эффекта, чтобы отвратить иудеев от неверных представлений о действенности церемониального закона. Августин, с его тонким чутьем на истину, был справедливо оскорблен таким толкованием, с помощью которого спасалось достоинство Петра, но Павел становился обманщиком. Августин сообщил Иерониму о своем мнении, но тот весьма высокомерно указал ему на незнание грамматики. Позже они помирились. См. послания обеих сторон в собрании сочинений Иеронима, *Opera*, ed. Vall., tom. i, 632 sqq.; о споре см. также трактат Мелера в его *Vermischte Schriften*, vol. i, p. 1-18.

[369] «*Tantis de toto orbe confluentibus obruimur turbis monachorum*».

[370] Иезуит Стилтинг, автор *Vita Hieron.* в *Acta Sanctorum*, почти тридцать страниц посвящает рассказу о поклонении ему и его останкам после смерти.

[371] Большинство католических биографов, такие как Мартиане, Валларси, Стилтинг, Дольчи, и даже англиканин Кейв восхваляют Иеронима. См. также *Selecta Veterum testimonia de Hieronymo ejusque scriptis* в издании Vallarsi, tom. xi, pp. 282-300. Тиллемон, однако, вследствие своих янсенистских симпатий к Августину склонен к более здравому суждению, в чем его строго упрекает Стилтинг. Монталамбер (*l. c.* i, 402) хвалит его как гениального человека, вдохновенного, ревностного, склонного к покаянию, пылко верующего и обладавшего богатейшими знаниями, но периодически упоминает о его «почти дикарской несдержанности» и «той неистощимой горячности, которая иногда превращалась в чрезмерную страстность и аффектацию». Доктор Джон Х. Ньюмен, еще до своего перехода от пьюзианства к католичеству, указывает на то, сколь расходятся нормы морали и благоговение перед авторитетом Римской церкви при оценке личности Иеронима: «Я не постесняюсь сказать, что, если бы он не был святым, я бы вздрагивал

## §42. *Святая Павла*

ИЕРОНИМ: *Epitaphium Paulae matris, ad Eustochium virginem, Ep.* cviii (ed. Vallarsi, *Opera*, tom. i, p. 684 sqq.; ed. Bened. *Ep.* lxxxvi). Также ACTA SANCTORUM и BUTLER, *Lives of Saints*, sub Jan. 26.

Из многих учениц Иеронима самой выдающейся была святая Павла, образец римско-католической монахини. Иероним с присущей ему экстравагантностью начинает восхваление Павлы, написанное после ее смерти, в 404 г., следующими словами: «Если бы все члены моего тела превратились в языки и все мои суставы говорили человеческим голосом, я и тогда не смог бы сказать ничего, что было бы достойно святой и почтенной Павлы».

Она родилась в 347 г. в прославленном роду Сципионов, Гракхов и Павла Эмилия[372]; в тридцать шесть лет она была уже вдовой и матерью пятерых детей, когда, под влиянием Иеронима, отказалась от богатства и почестей мира и начала вести самый строгий аскетический образ жизни. Об этом ходили подозрительные слухи, на которые ее духовный наставник с красноречивым негодованием отвечает в послании к Аселле: «Неужели нет других матрон в Риме, которые могли бы покорить мое сердце, кроме этой, которая все время скорбит и постится, вся покрыта грязью[373], почти ослепла от плача, проводит целые ночи в молитве, поет только псалмы, говорит только о Евангелии, радуется только воздержанию, вся жизнь которой — пост? Неужели ни одна не понравилась мне, кроме той, которую я никогда не видел за едой? Воистину, когда я стал почитать ее так, как того заслуживало ее целомудрие, неужели все добродетели покинули меня?» Далее он хвалится, что Павла знала наизусть почти все Писание; она даже выучила еврейский язык, чтобы петь вместе с ним псалмы на языке оригинала, и постоянно задавала ему экзегетические вопросы, на которые даже он мог ответить только отчасти.

Подавив в себе священные материнские чувства, Павла оставила свою дочь Руфину и маленького сына Токсотия, несмотря на их мольбы и слезы, в городе Риме[374], присоединилась к Иерониму в Антиохии и совершила паломничество в

---

от некоторых моментов в его посланиях и взглядах; но при нынешнем положении дел я вздрагиваю скорее от того, что становлюсь в оппозицию общепринятому в католическом (?) мире признанию его святости и совершенства» (*Church of the Fathers*, 263, цитирует Робертсон). Лютер также смело нарушил традицию, но, забывая о великой ценности Вульгаты даже для его перевода Библии на немецкий язык, впал в противоположную крайность и несправедливо принижал заслуги Иеронима, несколько раз высказываясь об этом отце церкви с явной антипатией, обвиняя его в том, что он вообще не умел писать о Христе, а писал только о постах, девственности и бесполезных монашеских упражнениях. Ле Клерк изобличает его недостатки очень умело, хотя и несправедливо, в своих *Quaestiones Hieronymianae* (Amstel., 1700, более 500 страниц). Мосгейм и Шрек менее суровы, но последний сомневается, принес ли Иероним христианству больше пользы, чем вреда. Мнение протестантских историков позднего периода более благоприятно, скорее, в том, что касается учености Иеронима, но не в готовности примириться с моральными качествами его характера, множество несомненных слабостей которого видно из его посланий и противоречивых трудов.

[372] Ее отец прослеживал свою родословную до Агамемнона, а ее муж — до Энея.

[373] Отвращение к чистоте, неизменно сопровождавшее древнюю аскетическую святость, было достаточно неприятным и в монахах, но еще более неуместным и отвратительным в монахинях.

[374] «*Nesciebat se matrem*, — говорит Иероним, — *ut Christi probaret ancillam*». Здесь явно проявляется конфликт монашеской святости с естественными добродетелями, которые угодны Богу. Монталамбер цитирует этот спорный фрагмент с явным одобрением.

Палестину и Египет. С искренней верой она преклонила колени у обнаруженного креста, как будто на нем еще был Господь, целовала камень воскресения, который откатил ангел, жаждущим языком лизала предполагаемую могилу Иисуса и проливала слезы радости, войдя в ясли Вифлеема. В Египте она отправилась в Нитрийскую пустыню, пала ниц у ног отшельников, а потом вернулась в Святую Землю и навсегда поселилась в городе, где родился Спаситель. Там она основала для Иеронима монастырь, который поддерживала финансово, и три женские обители, аббатисой которых была двадцать лет, до 404 г.

Она отказывалась от мяса и вина, несла, вместе со своей дочерью Евстохией, самое смиренное служение и, даже больная, спала на голой земле во власянице или проводила всю ночь в молитве. Она говорила: «Я должна обезобразить свое лицо, которое часто раскрашивала против веления Бога, измучить свое тело, часто принимавшее участие в идолопоклонстве, искупить долгий смех постоянным плачем». Ее щедрость не знала границ. Она хотела умереть в нищете и быть похороненной в чужом саване. Дочери она оставила множество долгов (она умерла в 419 г.), так как занимала деньги для благотворительности под высокие проценты[375].

Похороны Павлы, продолжавшиеся неделю, посетило множество епископов из Иерусалима и других городов Палестины, а также бесчисленное количество священников, монахов, монахинь и мирян. Иероним пишет: «Прощай, Павла, и поддержи своего почитателя молитвами в старости!»

## §43. *Бенедикт Нурсийский*

Григорий Великий: *Dialogorum*, l. iv, (написано около 594 г.; lib. ii содержит биографию святого Бенедикта, составленную по свидетельствам четырех аббатов и учеников святого Константина, Онората, Валентиниана и Симплиция, но полную поразительных чудес). Mabillon и другие авторы из бенедиктинской общины святого Мавра: *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa*, fol. Par., 1668 — 1701, 9 vols. (до 1100), и *Annales ordinis S. Bened.* Par., 1703 – '39, 6 vols. fol. (до 1157). Jos. De Mige: *Vie de St. Benoit*, Par., 1690. Acta Sanctorum, и Butler, sub Mart. 21. Montalembert: *The Monks of the West*, vol. ii, book iv.

Бенедикт Нурсийский, основатель знаменитого монашеского ордена, названного в его честь, придал монашеству на Западе фиксированную и постоянную форму, тем самым возвысив его над восточным монашеством с его несовершенными попытками организации, и сделал монашество чрезвычайно полезным для практических, а иногда и литературных интересов Католической церкви. Таким образом, его можно считать патриархом западного монашества. Вот замечательный пример того, как простые, но здравые моральные правила могут оказывать неоценимое влияние в течение столетий.

Бенедикт родился в известном доме Аникия в Нурсии (ныне Норчия), Умбрия, около 480 г., в то время, когда политически и общественно Европа была разобщена и расколота. Казалось, что ее литература, мораль и религия обречены на неизбежную гибель. Он учился в Риме, но уже в пятнадцать лет бежал от развращенного общества других студентов и провел три года в уединении в мрачном, узком и недоступном гроте в Субиако[376]. Живущий неподалеку монах Ро-

[375] Иероним говорит, что Евстохия надеялась выплатить долги своей матери — вероятно, с помощью других верующих. А Фуллер справедливо замечает: «Щедрость должна иметь границы, подобно потоку».

[376] По-латински *Sublaqueum* или *Sublacum*, в Папской области, на расстоянии более 30 английских миль, 48 км (Батлер говорит «около сорока», 64 км, Монталамбер, ii, 7, — «в

ман время от времени приносил ему скудную пищу и спускал ее вниз на веревке с маленьким колокольчиком, звук которого возвещал отшельнику о прибытии куска хлеба. Там Бенедикт прошел через обычную для отшельников схватку с бесами и с помощью молитвы и аскетических упражнений обрел редкую власть над природой. Однажды, как сообщает нам папа Григорий, обольщение похоти столь сильно искушало его воображение, что он чуть не покинул свое убежище, чтобы отправиться на поиски одной красивой женщины, с которой был раньше знаком, но потом он собрался с силами, снял свою одежду из шкур и голым катался по терниям и колючкам рядом со своей пещерой, пока нечистый огонь чувственной страсти не угас навеки. Семьсот лет спустя святой Франциск Ассизский посадил на этом месте духовной битвы два розовых куста, которые выросли и пережили тернии и колючки Бенедикта. Постепенно Бенедикт обрел известность, и окрестные пастухи, которые сперва принимали его за дикого зверя, начали поклоняться ему как святому.

После этого периода отшельничества он начал трудиться на благо монастыря. В прилегающем горном районе он учредил, один за другим, двенадцать монастырей, в каждом из которых было по двадцать монахов и настоятель, а сам он надзирал за всеми ними. Гонения со стороны одного недостойного священника вынудили его оставить Субиако и удалиться в дикие, но живописные горы в окрестностях Неаполя, на границе Самния и Кампании. Здесь он уничтожил пережитки идолопоклонства, обратил своими проповедями и чудесами в христианство многих жителей-язычников, а в 529 г., преодолев много трудностей, на руинах храма Аполлона построил знаменитый монастырь Монте Кассино[377], альма матер и столицу своего ордена. Здесь он трудился четырнадцать лет, до своей смерти. Хотя он не был рукоположен священником, его жизнь была скорее жизнью миссионера и апостола, чем жизнью отшельника. Он возделывал почву, кормил бедных, исцелял больных, проповедовал окрестному населению, наставлял молодых монахов, которые стекались к нему во все большем количестве, и организовывал монашескую жизнь в соответствии с определенным методом или уставом, который сам он сознательно соблюдал. О его власти над сердцами людей и о том уважении, с которым к нему относились, говорит визит Тотилы, варварского короля, победившего римлян и правившего Италией, который в 542 г. простерся ниц перед святым, выслушал его упреки и увещевания, просил его о

---

пятидесяти милях», 80 км), к востоку от Рима, на Тевероне. Батлер описывает это место как «бесплодную и устрашающую горную гряду, рядом с которой есть долина, река и озеро».

[377] *Monasterium Cassinense*. Он был разрушен ломбардами уже в 583 г., что, как говорят, и предсказывал Бенедикт, но был восстановлен в 731 г., освящен в 748 г., снова разрушен сарацинами в 857 г., восстановлен около 950 г. и, более полно, в 1649 г. после многих других бедствий, затем освящен в третий раз Бенедиктом XIII в 1727 г. Монастырь обогатился и расширился под покровительством императоров и пап, в недавнее время лишился своего громадного дохода (который в конце XVI века составлял 500.000 дукатов), но сохранился по сей день. В дни великолепия, когда его аббат был первым бароном Неаполитанского королевства, под его началом было более четырехсот городов и сел, а в самом монастыре — несколько сотен монахов, но в 1843 г. их осталось всего двадцать. В монастыре была собрана впечатляющая библиотека. Монталамбер (*l. c.* ii, 19) называет Монте Кассино «самым могущественным и прославленным монастырем католического мира, прославленным в первую очередь потому, что здесь Бенедикт создал свой устав и сформировал образец для подражания тем бесчисленным общинам, которые подчинились ему». Он цитирует также поэтическое описание этого монастыря из «Рая» Данте. Луиджи Тоски опубликовал в Неаполе в 1842 г. полную историю этого монастыря в трех томах.

благословении и покинул его лучшим человеком, но после десяти лет правления пал, как предсказывал Бенедикт, в великом сражении с греко-римской армией под командованием Нарсеса. Приняв святое причастие и помолившись у подножия алтаря, Бенедикт умер 21 марта 543 г. и был похоронен рядом со своей сестрой Схоластикой, которая учредила женскую обитель рядом с Монте Кассино и умерла за несколько недель до него. Они встречались только раз в год у подножия горы для молитвы и благочестивой беседы. В день смерти Бенедикта двум монахам было видение звездной тропы, ведущей от Монте Кассино на небеса, и голос сообщил им, что этой тропой Бенедикт, возлюбленный Богом, взошел на небеса.

Доверчивый биограф Бенедикта папа Григорий I во второй книге своих «Диалогов» приписывает ему чудесные пророчества и исцеления, даже воскрешение мертвых[378]. Признавая, что Бенедикту недоставало мирского образования и духовного знания, Григорий I называет его ученым невеждой и необразованным мудрецом[379]. Как бы то ни было, Бенедикт обладал талантом законодателя и занимает первое место среди основателей монашеских орденов, хотя его личность и жизнь намного менее интересны, чем личность и жизнь Бернара Клервоского, Франциска Ассизского и Игнатия Лойолы[380].

## §44. *Устав святого Бенедикта*

REGULA BENEDICTI часто издавалась с аннотациями, лучшие издания — HOLSTENIUS: *Codex reg. Monast.*, tom. i, p. 111-135; MARTÈNE: *Commentarius in regulam S. Benedicti literalis, moralis, historicus*, Par., 1690, in 4$^{to}$; CALMET, Par., 1734, 2 vols.; и CHARLES BRANDES (бенедиктинец из Эйнседельна), in 3 vols., Einsiedeln and New York, 1857. Самые важные из статей приведены в GIESELER, *Ch. H.* Bd. i. Abtheil. 2, §119. См. также Montalembert, *l. c.*, ii, 39 sqq.

Устав святого Бенедикта, составляющий его славу, открывает новую эпоху в истории монашества. За краткий промежуток времени он вытеснил все современные ему и более древние уставы подобного рода и стал бессмертным законом самого знаменитого монашеского ордена, основой римско-католической монастырской жизни вообще[381]. За предисловием или прологом в нем идет ряд моральных, общественных, литургических и карательных установлений в семидесяти трех главах. В нем проявлено прекрасное знание человеческой природы и практическая мудрость римлянина, он адаптирован к западным обычаям. Прос-

[378] Григорий, *Dial.* ii, 37.

[379] «*Scienter nesciens, et sapienter indoctus*».

[380] Батлер сравнивает его даже с Моисеем и Илией. «Избранный Богом, как новый Моисей, чтобы вести души верующих в истинную землю обетованную, царство небесное, он был богат выдающимися духовными дарами, в том числе чудотворением и даром пророчества. По-видимому, его, как нового Елисея, Бог наделил невероятной властью над природой и, подобно древним пророкам, даром предвидеть будущие события. Часто он укреплял слабеющую отвагу своих монахов и крестным знамением побеждал дьявольские уловки; при строительстве монастыря его краткая молитва делала тяжелые камни легкими, и, в присутствии множества людей, он воскресил послушника, придавленного рухнувшей стеной Монте Кассино». Монталамбер опускает наиболее невероятные чудеса, за исключением спасения Плацида из водоворота, о котором он повествует языком Боссюэ, ii, 15.

[381] Католическая церковь признает, кроме устава святого Бенедикта, три других устава, а именно: 1) устав святого Василия, которого до сих пор придерживаются восточные монахи; 2) устав святого Августина, который принят регулярным священством, орденом доминиканцев и несколькими воинствующими орденами; 3) устав святого Франциска Ассизского и его нищенствующего ордена, XIII века.

тота сочетается в нем с полнотой, строгость — с кротостью, смирение — с отвагой. Он придает монастырской жизни в целом фиксированное единство и компактную организацию, которая, подобно епископату, обладала неограниченной гибкостью и способностью к распространению. Благодаря этому уставу каждый монастырь становился *ecclesiola in ecclesia*, церковкой внутри церкви, отражая отношения между епископом и душами, вверенными его попечению, — являя монархический принцип власти, покоящийся на демократическом основании равенства братьев, но одновременно претендующий на более высокий уровень совершенства, нежели тот, который мог быть достигнут в «светской» церкви. Для грубого и недисциплинированного мира Средних веков бенедиктинский устав представлял собой полноценный курс обучения и постоянный стимул к повиновению, владению собой, порядку и трудолюбию, необходимым для возрождения и здорового укрепления общественной жизни[382].

О духе данного устава можно судить из следующих фраз пролога, содержащего благочестивые увещевания: «Итак, братья мои, спросив у Господа о тех, кто пребудет в Его скинии, мы услышали предписания для таких людей. Если мы будем удовлетворять этим условиям, мы станем наследниками царства небесного. Давайте же готовить свои сердца и тела к тому, чтобы свято повиноваться этим предписаниям; если же не всегда наша природа сможет повиноваться, давайте просить Господа о том, чтобы Он удостоил нас поддержки Своей благодатью. Да избежим мы адских мук и получим жизнь вечную, пока еще есть время, пока мы еще в этом смертном теле, пока свет этой жизни еще даруется нам с этой целью, давайте же бежать и стараться, чтобы пожать вечную награду. Мы должны образовать, таким образом, *школу божественного служения*, в которой, мы надеемся, для нас не будет ничего слишком трудного или сурового. Если же, в соответствии с истиной и справедливостью, мы будем проявлять некоторую строгость в наказании за грехи или в стремлении сохранить целомудрие, тогда старайтесь о том, чтобы под воздействием страха не уклониться с пути спасения, начало которого не может не быть трудным. Сердце человека, который уже какое-то время ходит в повиновении и вере, расширится, и с неизреченной нежной любовью он устремится по пути Божьих заповедей. Да дарует нам Бог способность никогда не удаляться от наставлений Учителя и держаться Его учения в монастыре до самой смерти, чтобы мы могли и терпеливо разделить страдания Христа, и быть достойнымиёё разделить с Ним Его царство»[383].

Основные положения бенедиктинского устава таковы.

Во главе каждой общины стоит настоятель, аббат, избираемый монахами. Он, с их согласия, назначает ректора (*praepositus*), а если количество братьев того требует, то и деканов (*decaniae*), руководящих разными отделениями монахов, которые помогают ему. Он управляет как наместник Христа, властью и примером, и является для монастыря тем же, чем епископ для своей епархии. В более серьезных вопросах он советуется с собранием братьев, в решении обычных проблем — только со старейшими членами. Формальному вступлению в монастырь

---

[382] Папа Григорий даже считал устав святого Бенедикта богодухновенным, а Боссюэ (*Panégyric de Saint Benoit*), явно преувеличивая, называет его «кратким содержанием христианского учения, ученым и мистическим сокращенным изложением всех доктрин Евангелия, всех постановлений святых отцов и всех советов, ведущих к совершенству». Монталамбер говорит о нем в том же духе французского возвышенного красноречия, хотя монашество очень мало знало о Евангелии свободы и переделывало христианство в новый закон повиновения.

[383] Этот фрагмент предисловия взят из перевода Монталамбера, ii, 44 sq.

должен был предшествовать испытательный период или послушничество, продолжавшееся в течение года (позже его продлили до трех лет), чтобы никто не совершил этот торжественный шаг преждевременно или опрометчиво. Если послушник раскаивался в своем решении, он мог беспрепятственно покинуть монастырь, а если он настаивал на нем, то по завершении испытательного срока он проходил испытание в присутствии аббата и монахов, а потом, взывая к святым, останки которых хранились в монастыре, приносил на алтаре часовни необратимый обет, письменный или по меньшей мере подписанный собственной рукой, тем самым навеки лишая себя права вернуться в мир.

Когда эти важные правила были приняты, монастырь обрел стабильность и весь институт монашества стал искреннее, прочнее и постояннее.

Обет состоял из трех частей: *stabilitas*, постоянная принадлежность к монашескому ордену; *conversio morum*, в первую очередь добровольное нестяжательство и целомудрие, которые всегда считались самой сутью монашеского благочестия, в каких бы формах оно ни проявлялось; и *obedientia coram Deo et sanctis ejus*, полное повиновение аббату как представителю Бога и Христа. Это послушание является важнейшей добродетелью монаха[384].

Жизнь в монастыре представляла собой осмысленное чередование духовных и телесных упражнений. Великое преимущество устава Бенедикта в том, что в нем праздность представлена как смертельный враг души и мастерская дьявола[385]. Семь часов посвящались молитве, пению псалмов и размышлениям[386]; два или три часа, особенно по воскресеньям, уделялись религиозному чтению; от шести до семи часов — труду внутри монастыря или в поле, или же воспитанию детей, которых поручали попечению монастыря их родители (*oblati*)[387].

Отсюда впоследствии возникли знаменитые монастырские школы, и позже физический труд во многих монастырях был вытеснен литературными изысканиями, ставшими одним из главных украшений его ордена — но, впрочем, совершенно чуждыми необразованному Бенедикту и его непосредственным преемникам.

В других отношениях жизнь в монастыре была простой, не слишком суровой и ограничивалась строго необходимым. Одевались монахи в тунику с черным капюшоном (отсюда прозвище «черные монахи», *black friars*); материал, из которого она была изготовлена, зависел от климата и времени года. Два дня в неделю были постными; был также пост с середины сентября до Пасхи, и в это время монахи ели раз в день. Каждому монаху выделяли на день фунт хлеба и бобов (450 г) и, от распространенного в Италии обычая, полфляги (*hemina*) вина, хотя рекомендовалось от вина воздерживаться, если это можно было сделать, не нанося вреда здоровью. Мясо разрешалось есть только слабым и больным[388], к

---

[384] Cap. 5: «*Primus humilitatis gradus est obedientia sine mora. Haec convenit iis, qui nihil sibi Christo carius aliquid existimant; propter servitium sanctum, quod professi sunt, seu propter metum gehennae, vel gloriam vitae aeternae, mox ut aliquid imperatum a majore fuerit, ac si divinitus imperetur, moram pati nesciunt in faciendo*».

[385] Cap. 48: «*Otiositas inimica est animae; et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*».

[386] *Horae canonicae — Nocturnae vigiliae, Matutinae, Prima, Tertia, Sexta, Nona, Vespera, Completorium*; они основаны на буквальном толковании Пс. 118:164: «Семикратно в день прославляю Тебя», и Пс. 118:62: «В полночь вставал славословить Тебя». Псалтирь была литургией и молитвенником монастыря. Псалмы делились на семь богослужений так, чтобы за неделю была пропета вся Псалтирь.

[387] Cap. 59: «*Si quis forte de nobilibus offert filium suum Deo in monasterio, si ipse puer minori aetate est, parentes ejus faciant petitionem*», и т. д.

которым относились с особой заботой. Во время обеда читались какие-нибудь назидательные тексты, а братья хранили молчание. У монахов не было личной собственности, даже одежда не принадлежала им. Все плоды их трудов шли в общую казну. Монахам следовало избегать контактов с миром, опасных для души, поэтому каждый монастырь был организован так, чтобы иметь возможность обеспечивать все свои потребности[389]. Гостеприимство и другие дела любви рекомендовались особо.

Нарушение устава наказывалось сперва частным увещеванием, потом отлучением от общения в молитве, потом от общения с братьями и наконец изгнанием из монастыря, после которого, впрочем, было возможно восстановление, вплоть до третьего раза.

## §45. *Бенедиктинцы. Кассиодор*

Бенедикт не предвидел большого исторического значения, которое приобретет его устав, изначально задуманный лишь для монастыря Монте Кассино. Вероятно, он никогда не стремился к большему, чем возрождение и спасение его собственной души и душ его братьев-монахов, и все разговоры католических историков более позднего времени о его далеко идущих планах политического и общественного возрождения Европы, сохранения и распространения литературы и искусства ничем ни в его жизни, ни в его уставе не подтверждаются. Но он смиренно посеял семя, которое Провидение благословило стократным урожаем. Благодаря своему уставу он, вопреки собственному желанию и ничего о том не зная, стал основателем ордена, который вплоть до XIII века, когда его оттеснили на задний план доминиканцы и францисканцы, очень быстро распространялся по всей Европе, сохранял явное превосходство, стал образцом для остальных монашеских орденов и дал Католической церкви впечатляющий ряд миссионеров, авторов, художников, епископов, архиепископов, кардиналов и пап, таких как Григорий Великий и Григорий VII. Менее чем через век после смерти Бенедикта земли, покоренные варварами в Италии, Галлии и Испании, были возвращены цивилизации, и обширные территории Великобритании, Германии и Скандинавии обратились в христианство или стали доступны для миссионеров; в этом историческом процессе институт монашества, организованного в соответствии с уставом Бенедикта, сыграл почетную роль.

Сам Бенедикт основал второй монастырь близ Террачины, а два его любимых ученика, Плацид и святой Мавр[390], ввели «святой устав» на Сицилии и во Фран-

---

[388] Cap. 40: *«Carnium quadrupedum ab omnibus abstinetur comestio, praeter omnino debiles et aegrotos»*. Даже птицу есть не дозволялось. Птица была деликатесом, доступным только князьям и благородным людям, — Мабиллон доказывает это на основании свидетельства жившего в то время Григория Турского.

[389] Cap. 66: *«Monasterium, si possit fieri, ita debet construi, ut omnia necessaria, id est, aqua, molendinum, hortus, pistrinum, vel artes diversae intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foras, quia omnino non expedit animabus eorum»*.

[390] Этот Мавр, основатель аббатства Гланфей (Сен-Мор-сюр-Луар), является святым покровителем одного из ответвлений бенедиктинского ордена, знаменитых мавристов из Франции (начиная с 1618 г.), которые в XVII и начале XVIII века выделялись археологическими и историческими исследованиями и прекрасными изданиями трудов отцов церкви. Самые выдающиеся мавристы — господа Менар, Д'Ашери, Годен, Мабиллон, Ле Нурри, Мартиане, Руинар, Мартене, Монфокон, Массюэ, Гарньер и Де Ла Рю, а в наше время — Питра, издатель ценного сборника фрагментов из трудов отцов церкви, из монастыря Солема.

ции. Папа Григорий Великий, сам некогда бывший монахом-бенедиктинцем, повысил престиж ордена и обращал англо-саксов в римскую христианскую веру с помощью бенедиктинских монахов. Постепенно устав стал настолько общепринятым среди старых и новых монашеских общин, что во времена Карла Великого даже возникли споры о том, существуют ли монахи, которые не были бы бенедиктинцами. Действительно, время от времени орден приходил в упадок по мере того, как богатство его росло, а дисциплина ослабевала, но благодаря своему вниманию к религиозным и гуманитарным исследованиям, к заботе о европейской цивилизации в целом, к подготовке почвы для благороднейших изысканий он занял почетное место в истории и заслужил бессмертную славу. Человек, знакомый с впечатляющими и внушающими почтение бенедиктинскими изданиями отцов церкви, с ученейшими предисловиями, биографиями, диссертациями и указателями, может думать о бенедиктинском ордене только с искренним уважением и благодарностью.

Но, как мы уже говорили, покровительство знаниям не входило в изначальный замысел создателя ордена. Этому направлению в монастырской жизни мы обязаны, если забыть об ученом монахе Иерониме, Кассиодору, который в 538 г. отказался от почестей и забот высокого государственного поста в Готском королевстве, на территории Италии[391], и удалился в основанный им самим монастырь в Вивьере (Виварии)[392], Калабрия, на юге Италии. Здесь он провел почти тридцать лет в качестве монаха и аббата, собрал большую библиотеку, призывал монахов копировать и изучать Священное Писание, труды отцов церкви и даже древних классиков и написал для них несколько литературных и богословских учебников, самый важный из которых — *De institutione divinarum literarum*, нечто вроде простейшей энциклопедии, которая была монастырским учебником для многих поколений. В течение какого-то времени Виварий соперничал с Монте Кассино, и Кассиодор в VI веке удостоился почетного титула восстановителя знаний[393].

Бенедиктинцы, уже привыкшие к постоянному труду, вскоре последовали его примеру. Таким образом тот самый образ жизни, учредитель которого, Антоний, презирал ученость, со временем стал оплотом культуры в жестокие и беспокойные времена переселений и крестовых походов, хранителем литературных сокровищ древности для того, чтобы мы сегодня могли пользоваться ими.

## §46. *Оппозиция монашеству. Иовиниан*

I. Златоуст: Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν (защита монашества против его оппонентов, в трех книгах). Иероним: *Ep.* 61, *ad Vigilantium* (ed. Vallars., tom. i, p. 345 sqq.); *Ep.* 109, *ad Riparium* (i, 719 sqq.); *Adv. Helvidium* (383); *Adv. Jovinianum* (392); *Adv. Vigilantium* (406). Все эти трактаты есть в *Opera Hieron.*, tom. ii, p. 206-402. Августин: *De haeres.*, cap. 82 (о Иовиниане); с. 84 (о Гельвидии и его последователях). Епифаний: *Haeres.* 75 (об Аэрии).

II. Chr. W. F. Walch: *Ketzerhistorie* (1766), part iii, p. 585 (о Гельвидии и антидикомарианитах); p. 635 sqq. (о Иовиниане); p. 673 sqq. (о Вигилантии). Vogel: *De Vigilantio haeretico orthodoxo*, Gött. 1756. G. B. Lindner: *De Jovinіano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis*, Lips., 1839. W. S. Gilly: *Vigilantius and his Times*, Lond., 1844. См. также Neander:

---

[391] Это был последний из римских консулов (должность, упраздненная Юстинианом), по очереди министр Одоакра, Теодориха и Аталариха, назначившего его префектом претории.

[392] *Vivarium*, *Vivaria*, название происходит от многочисленных *vivaria*, рыбных прудов в этом регионе.

[393] См. Mabillon, *Ann. Bened.*, l. v, c. 24, 27; F. de Ste. Marthe, *Vie de Cassiodore*, 1684. Ad. Franz, *Marcus Aur. Cassiodorus Senator*. Breslau, 1872.

*Der heil. Joh. Chrysostomus*, 3d ed. 1848, vol. i, p. 53 sqq.; *Kirchengesch*, iii, p. 508 sqq. (перевод Torrey, ii, p. 265 sqq.). BAUR: *Die christliche Kirche von 4 — 6ten Jahrh.* 1859, p. 311 sqq.

Хотя монашество было мощным движением той эпохи, требовавшим либо сотрудничества, либо восхищения всей церкви, существовала и оппозиция. Оппозиция эта исходила из совершенно разных источников — то от ревностных защитников язычества, таких как Юлиан и Либаний, которые ненавидели и ожесточенно хулили монахов за их фанатичное противодействие храмам и поклонению идолам, то от христианских государственных деятелей и императоров, таких как Валент, считавших, что монашество подрывает силы гражданских военных и государственных учреждений и во времена опасности, связанной с вторжениям варваров, призывает людей к праздности и пассивному созерцанию вместо того, чтобы поощрять активную, героическую добродетель, — то от сторонников мирской терпимости, которым неприятны были беспокойства и упреки религиозной искренности и рвения аскетической жизни, то, наконец, от сторонников либерального, почти протестантского отношения к христианской морали, которые в то же время выступали против поклонения Марии и святым и прочих злоупотреблений. Эта последняя форма оппозиции, однако, встречалась лишь изредка и была, скорее, негативной, чем позитивной, — ей недоставало духа мудрости и умеренности, поэтому в V веке она почти перестала существовать и возродилась лишь намного позже, в более зрелой и емкой форме, когда монашество исполнило свою миссию в мире.

К последнему классу оппонентов относятся Гельвидий, Иовиниан, Вигилантий и Аэрий. О первых трех нам известно из страстных ответов Иеронима, о последнем — из «Панариона» Епифания. В католической истории церкви они причислены к еретикам, но многие протестантские историки помещают их среди «свидетелей истины» и предтеч Реформации.

Мы начнем с ИОВИНИАНА, самого важного из них. Иногда его даже сравнивают с Лютером, как, например, делает Неандер, потому что, подобно Лютеру, он на основании личного опыта выступил против аскетической тенденции и связанных с нею учений. Он написал в Риме, до 390 г., труд, ныне утраченный, в котором критиковал этические принципы монашества. В то время он сам был монахом и, вероятно, оставался таковым до смерти. Как бы то ни было, он никогда не был женат и, по рассказу Августина, воздерживался от брака «по настоящей нужде»[394] и из отвращения к трудностям семейной жизни. Иероним призывал его жениться и доказать тем самым, что семейная жизнь не хуже безбрачия, или прекратить выступления против того состояния, в котором он сам пребывал[395]. Иероним рисует весьма неблагоприятный портрет Иовиниана, в котором присутствует примесь горечи и злобы. Он называет Иовиниана служителем разврата, варварским автором, христианским эпикурейцем, который некогда жил в строжайшем аскетизме, но теперь предпочитает землю небесам, порок добродетели, свой живот Христу и всегда расхаживает одетый элегантно, как жених. Августин намного более терпим, он упрекает Иовиниана лишь в том, что он сбил с истинного пути многих римских монашек, призывая их вступить в брак по при-

[394] 1 Кор. 7:26.

[395] *Adv. Jovin.*, lib. i, c. 40 (*Opera*, ii, 304): «*Et tamen iste formosus monachus, crassus, nitidus, dealbatus, et quasi sponsus semper incedens, aut uxorem ducat ut aequalem virginitatem nuptiis probet; aut, si non duxerit, frustra contra nos verbis agit, cum opere nobiscum sit*».

меру благочестивых женщин Библии. Вероятно, сомневаться в правильности монашеского пути и выступать против него Иовиниан начал, как предполагает Гизелер, из-за экстравагантных восхвалений Иеронима и неприязни к ним, усилившейся после смерти Блесиллы (384) из Рима. Сначала Иовиниана активно поддерживали, но потом, на соборе, состоявшемся около 390 г., он был отлучен от церкви и вместе со своими последователями изгнан, по настоянию Сириция, Римского епископа, который решительно осуждал вступление священников в брак. Тогда Иовиниан отправился в Милан, где два монаха, Сарматион и Барбациан, придерживались таких же взглядов, что и он; но епископ Амвросий тоже отнесся к нему неблагосклонно и тоже организовал собор, выступивший против него. После этого о нем почти ничего не было слышно; он умер в изгнании не позже 406 г.[396]

По свидетельству Иеронима, Иовиниан придерживался четырех утверждений: 1) Девы, вдовы и замужние, некогда крестившиеся во Христа, обладают одинаковой заслугой, если в остальном ведут себя одинаково. 2) Те, кто однажды с полной верой родился свыше, приняв крещение, не могут быть побеждены (*subverti*) дьяволом. 3) Нет разницы между воздержанием от пищи и благодарным наслаждением ею. 4) Все, кто хранит обеты, принятые при крещении, получат равную награду на небесах.

Иовиниан настаивал в основном на первом моменте, так что первую книгу Иероним целиком посвящает опровержению этого постулата, а во второй опровергает три остальных. Отстаивая моральную равнозначность и семейной жизни, и безбрачия, Иовиниан ссылался на Быт. 2:24, где Бог Сам учреждает институт брака, до грехопадения; на Мф. 19:5, где его санкционирует Христос; на патриархов, живших до потопа и после него; на Моисея и пророков, Захарию и Елисавету, апостолов, особенно Петра, которые были женаты; также на Павла, который сам призывал людей вступать в брак[397], требовал от епископа или диакона, чтобы тот был мужем одной жены[398], и советовал молодым вдовам выходить замуж и воспитывать детей[399]. Он объявил запрет на вступление в брак и на пищу манихейским заблуждением. Иероним отвечает на эти аргументы совершенно неоправданными выводами и говорит о браке в тоне пренебрежения, которое показалось бы оскорбительным даже его друзьям[400]. Августин под влиянием Ио-

---

[396] Августин говорит, *De haer.*, c. 82: «*Cito ista haeresis oppressa et extincta est*»; а Иероним пишет о Иовиниане, в 406 г., *Adv. Vigilant.*, c. 1, что, будучи осужден властями Римской церкви, он утешился, предаваясь своим похотливым наслаждениям.

[397] 1 Кор. 7:36,39.

[398] 1 Тим. 3:2,12.

[399] 1 Тим. 5:14; см. также 1 Тим. 2:15; Евр. 13:4.

[400] Например, из 1 Кор. 7:1 («хорошо человеку не касаться женщины») он делает безапелляционный вывод, что касаться ее — плохо, l. i, c. 7 (*Opera*, ii, 246): «*Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere, nihil enim bono contrarium est, nisi malum; si autem malum est, et ignoscitur, ideo conceditur, ne malo quid deterius fiat... Tolle fornicationem, et non dicet* [*apostolus*], *unusquisque uxorem suam habeat*». Сразу же после этого (ii, 247) он заявляет на основании призыва Павла постоянно молиться (1 Фес. 5:17), что брак этому мешает: «*Si semper orandum est, nunquam ergo conjugio serviendum, quoniam quotiescunque uxori debitum reddo, orare non possum*». Подобные софизмы и неверные толкования, очевидно, проистекали из низменного, чувственного представления о браке и вызывали неприятие даже в ту эпоху. Сам Иероним позже понял, что зашел слишком далеко, и в своем *Ep.* 48 (ed. Vallars., или *Ep.* 30, ed. Bened.) *ad Pammachium* попытался оправдать себя, проводя разграничение между «гимнастическим» (полемически-риторическим) и догматическим стилем письма.

виниана изложил преимущества семейной жизни в специальном труде, *De bono conjugali*, хотя сам он и предпочитал аскетическое безбрачие[401].

Второй постулат Иовиниана имеет явное сходство с учением Августина и Кальвина об устоянии святых, *perseverantia sanctorum*. Но он ссылается не на вечный и неизменный Божий промысел, а просто на 1 Ин. 3:8 и 5:18 и связывает эту идею со своим абстрактным представлением о противоположных моральных состояниях. Он считает, что отступниками не могут стать только истинно рожденные свыше при крещении веры (*«plena fide in baptismate renati sunt»*), и проводит разграничение между простым водным крещением и крещением Духа, которое предполагает также разграничение между внешней и идеальной церковью.

Его третий постулат направлен против аскетического возвеличивания поста; он ссылается на Рим. 14:20 и 1 Тим. 4:3. Бог, утверждает он, сотворил всех животных для служения человеку; Христос был гостем на брачном пире в Кане, сидел за столом с Закхеем, с мытарями и грешниками, фарисеи критиковали Его как принимавшего пищу на пирах и пьющего вино; как и апостол говорит: для чистого человека все вещи чисты, и ни от чего не надо отказываться, но надо принимать с благодарностью.

Иовиниан пошел еще дальше и, вместе со стоиками, отрицал существование градаций между моральными заслугами или ошибками, а также существование градаций награды и наказания. И в добре, и во зле он не видел процесса развития. От внешнего поведения он перешел к внутреннему состоянию ума и не думал обо всех второстепенных деталях великого различия между истинными христианами и людьми мира сего, между рожденными и нерожденными свыше, — сторонники же монашества учили, что существует более и менее возвышенная мораль, и отличали аскетов, как особый класс людей, от массы обычных христиан. Иовиниан говорит, что как Христос пребывает во всех верующих в равной степени, так и верующие пребывают во Христе, не делясь на классы, независимо от степени развития. Есть только два класса людей, праведные и грешные, агнцы и козлы, пять мудрых дев и пять неразумных, добрые деревья с хорошими плодами и дурные деревья с плохими плодами. Он упоминает также притчи о работниках на винограднике, каждый из которых получил одинаковое вознаграждение. Иероним в ответ приводит притчи о сеятеле, о разных видах почвы, о разном количестве талантов и о различающейся награде за их хранение, о множестве разных комнат в доме Отца (в этом вопросе Иовиниан придерживался необычной точки зрения и считал, что речь идет о разных церквях на земле); он указывает на сравнение тел воскресения со звездами, которые разнятся в славе, и на отрывок: «Кто сеет скупо, тот скупо и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет»[402].

## §47. *Гельвидий, Вигилантий и Аэрий*

См. трактаты Иеронима, цитируемые в предыдущем разделе.

Гельвидий, мирянин или священник из Рима (точно неизвестно), был, по утверждению Геннадия, учеником арианского епископа Авксентия из Милана и написал, до 383 г., труд, в котором опровергал представление о постоянной девственности Матери Господа — важный постулат для тех, кто в тот период славил

[401] *De bono conj.*, с. 8: *«Duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius»*.

[402] 2 Кор. 9:6.

безбрачие. Гельвидий считал, что семейная жизнь не менее почетна и славна, чем девственность. О его судьбе мы ничего не знаем. Августин упоминает гельвидиан, которые, вероятно, идентичны антидикомарианитам Епифания. Иероним называет Гельвидия грубым и необразованным человеком[403], но, судя по приводимым цитатам из его доводов, он был, как минимум, знаком с Писанием и обладал некоторой проницательностью. Гельвидий прежде всего ссылался на Мф. 1:18,24,25 как на места, означающие, что Иосиф познал свою жену не до, а после рождения Господа; затем на определение Иисуса как «первенца» Марии в Мф. 1:25 и Лк. 2:7; затем на многие места, где говорится о братьях и сестрах Иисуса; и наконец, на авторитетное мнение Тертуллиана и Викторина. Иероним отвечает: слова о том, что Иосиф не знал Марии, «пока Она не родила первенца», не обязательно значат, что он познал Ее позже[404]; к тому же, судя по Исх. 34:19,20; Чис. 18:15 и далее, слово «первенец» не обязательно предполагает рождение других детей, но просто обозначает любого ребенка, который первым отворяет лоно женщины; что «братья» Иисуса — это либо сыновья Иосифа от первого брака, либо, если термин используется в более широком значении, по еврейскому обычаю, его двоюродные братья; и что авторитетные мнения, на которые ссылается Гельвидий, можно уравновесить другими — Игнатия, Поликарпа (?) и Иринея. «Если бы Гельвидий читал их, — заявляет Иероним, — он, без сомнений, написал бы труд получше».

Общеизвестно, что данная экзегетическая проблема до сих пор остается актуальной. *Perpetua virginitas* Марии находит в Писании меньше подтверждений, чем противоположная теория, но эта идея лежит в основе всей системы аскетизма, поэтому именно в ту эпоху она стала одним из догматов католической веры, а ее отрицание подвергалось анафеме как богохульственная ересь. Кроме того, значительное количество протестантских богословов соглашаются с католическим учением в этом вопросе[405] и считают несовместимым с достоинством Марии, чтобы она, родив Сына Божьего и Спасителя мира, впоследствии родила обычных детей от человека.

ВИГИЛАНТИЙ, родом из Галлии[406], пресвитер Барселоны в Испании, человек благочестивый, но слишком ревностный, обладавший литературным талантом, написал в начале V века труд против аскетического духа эпохи и связанных с ним суеверий. Иероним поспешно, за одну ночь, продиктовал свой ответ в Вифлееме в 406 г. В ответе этом больше личных оскорблений и низкопробных насмешек, чем здравых доводов. «Бывали на земле чудовища, — гласит он, — кентавры, сирены, левиафаны, бегемоты... Одна только Галлия не породила чудовищ, и в ней было только множество храбрых и благородных людей, — когда вдруг, внезапно, появился некий Вигилантий, которого скорее следовало бы прозвать Дормитантием[407] и нечистый дух которого выступает против Духа Христа и

---

[403] В самом начале своего труда против него Иероним называет его «*hominem rusticum et vix primis quoque imbutum literis*».

[404] См. Мф. 28:20.

[405] Например, среди деятелей Реформации Лютер (даже называвший Гельвидия «полным безумцем») и Цвингли; среди богословов более позднего периода — Олсхаузен и И. П. Ланге.

[406] По поводу его происхождения см. многословный, но подробный трактат: Walch, *l. c.*, p. 675-677.

[407] Эта низкопробная насмешка повторяется в *Epist.* 109, *ad Ripar.* (*Opera*, i, p. 719), где он говорит, что *Vigilantius* (Бодрствующий) был так назван κατ' ἀντίφρασιν, а следовало бы его назвать *Dormitantius* (Сонный). Тем не менее остается фактом, что на самом деле Вигилантий оказался весьма бдителен в отношении некоторых суеверий своей эпохи.

отказывает в почестях могилам мучеников; он выступает против всенощных бдений — так что можем мы петь аллилуйя только на Пасху; он объявляет воздержание ересью, а целомудрие — питомником разврата (*pudicitiam, libidinis seminarium*)... Этот трактирщик из Калагурриды[408] смешивает воду с вином и хотел бы, согласно древнему искусству, смешать свой яд с истинной верой. Он против девственности, ненавидит целомудрие, вопиет против постов святых и хочет лишь услаждать себя псалмами Давида на запойных пиршествах. Ужасно слышать, что даже епископы поддерживают его тщеславие, если такого имени заслуживают те, кто рукополагает диаконами только женатых и не доверяет целомудрию холостых»[409]. Вигилантий полагает, что для человека лучше мудро распоряжаться своими деньгами и тратить их на благотворительность постепенно, а не отдавать их все сразу бедным или иерусалимским монахам. Он пошел дальше, чем два его предшественника, и выступал прежде всего против поклонения святым и реликвиям, которое в то время приобретало все большую популярность и поощрялось монастырями. Он считал такое занятие суеверием и идолопоклонством. Он называл христиан, которые поклонялись «жалким останкам» мертвых людей, собирателями праха и идолопоклонниками[410]. Он скептически относился к чудесам мучеников, был против того, чтобы молиться им и ходатайствовать о мертвых (это он считал бесполезным); он также был против всенощных бдений, или ночных совместных богослужений, как ведущих к разброду и распущенности. С этим последним моментом Иероним соглашается, но как с фактом, а не доводом, потому что злоупотребления не должны вести к отмене правильного обычая.

Пресвитер АЭРИЙ Себастийский, около 360 г., также отчасти был противником монашества. Хотя сам он был аскетом, он выступал против законов о посте и против обязательного поста в определенные периоды, считая это покушением на христианскую свободу. Епифаний приписывает ему еще три еретических мнения: отрицание превосходства епископов над пресвитерами, выступление против привычных пасхальных торжеств и осуждение молитвы за мертвых[411]. Иерархия ожесточенно преследовала его, и он вместе со своими сторонниками вынужден был жить в открытом поле или в пещерах.

---

[408] В Южной Галлии; теперь Казер в Гаскони. Так как ремесло трактирщика несовместимо с духовным служением, считалось, что этим *caupo Calagurritanus* был отец Вигилантия. См. Rössler, *Bibliothek der Kirchenväter*, part ix, p. 880 sq., note 100; Walch, *l. c.*

[409] *Adv. Vigil.*, c. 1, 2 (*Opera*, tom. ii, p. 387 sqq.).

[410] «*Cinerarios et idolatras, qui mortuorum ossa venerantur*». Иероним, *Ep.* 109, *ad Riparium* (tom. i, p. 719).

[411] Епифаний, *Haer.* 75. См. также Walch, *l. c.*, iii, 321-338. Беллармин по причине этого внешнего сходства называет протестантизм аэрианской ересью.

ГЛАВА V

# ИЕРАРХИЯ И ПОЛИТИКА ЦЕРКВИ

См. список литературы в т. 2, §51, 53, 56 (к которому сейчас следует добавить P. A. DE LAGARDE: *Constitutiones Apostolorum*, Lips. and Lond., 1862); также GIBBON, ch. xx; MILMAN: *Hist. of Ancient Christianity*, book iv, c. 1 (Amer. ed., p. 438 sqq.), и соответствующие разделы в BINGHAM, SCHRÖCKH, PLANK, NEANDER, GIESELER, BAUR и т. д. (литературу по отдельным темам см. ниже).

## §48. *Школы для священников*

РАНЕЕ мы рассмотрели, как церковь возвысилась до положения государственной религии Римской империи и какое влияние эта великая перемена оказала на положение священства и общественную мораль. Теперь мы поговорим о внутренней организации церкви и о развитии ее иерархии в этих новых обстоятельствах. Шаг вперед, отличающий организацию третьего периода церковной истории от системы епископата во втором и апостольского надзора в первом, — это возникновение патриархального устройства и система вселенских соборов, тесно с ним связанная. Но сначала мы должны взглянуть на характер и влияние системы наставления в целом.

Задача подготовки священников, с одной стороны, была облегчена за счет союза церкви с государством, вследствие чего церковь стала обладать ресурсами последнего, ей стали доступны школы, ученость и литература классического язычества и вверено образование подрастающего поколения. Многочисленные доктринальные споры вели к тому, что тяга к исследованиям не ослабевала, и среди отцов церкви и епископов IV и V веков мы встречаем величайших богословов древней церкви. Они решительно утверждали, что тщательное обучение для клириков необходимо, и дали много полезных наставлений в связи с этим[412]. Африканская церковь постановлением Карфагенского собора в 397 г. требовала подвергать кандидатов экзамену, проверяя их знания и ортодоксию. Закон Юстиниана в 541 г. требовал устраивать подобный экзамен на Востоке.

С другой стороны, регулярной и всеобщей системы образования для священников пока не существовало. Неизбежный упадок классической литературы, постепенное прекращение создания философских и художественных произведений, рост монашеского предубеждения против светской учености и культуры, нехватка служителей в церкви, сфера влияния которой резко расширилась, нестабильное положение империи и вторжения варваров — все это препятствовало тщательной богословской подготовке. Многие кандидаты на священническое служение верили в магическую силу рукоположения. Другие, не чувствуя внутреннего призвания, желали принять священный сан ради богатства и власти церкви. У третьих не было времени и возможности пройти обучение, и они, по

[412] Например, Златоуст, *De sacerdotio*; Августин, *De doctrina Christiana*; Иероним, в нескольких посланиях; Григорий Великий, *Regula pastoralis*.

требованию народа или в силу обстоятельств, сразу же переходили от государственной службы к церковному служению, даже становились епископами — хотя несколько соборов и предписывают сначала провести тщательную проверку их способностей на менее важных должностях чтеца, диакона и пресвитера. Но часто такое несоблюдение правил оказывалось на пользу церкви и давало ей очень одаренных людей, таких как Амвросий, ставший по просьбе народа епископом Милана даже до своего крещения. Григорий Назианзин жалуется, что многие священники и епископы приходят сразу же из счетоводов, от сохи, от весла, из армии или даже из театра, так что самый священный сан рискует стать самым нелепым. «Врачом может быть только тот, кто знает природу болезней, — говорит он, — художником только тот, кто много практиковался, смешивая краски и рисуя очертания, священника же можно найти с легкостью, но, конечно, не тщательно подготовленного, а свежеиспеченного и созданного сразу уже готовым, как предание говорит о великанах[413]. Мы создаем святых за один день и призываем их быть мудрыми, хотя у них вообще нет никакой мудрости и в свое духовное служение они не вкладывают ничего, кроме — в лучшем случае — благих намерений»[414]. Если такие жалобы возникали уже в конце никейской эпохи, когда богословская деятельность греческих отцов церкви переживала период расцвета, то насколько более оправданы они были после середины V века и в VI веке, особенно в Латинской церкви, где даже среди самых выдающихся клириков знание языков оригинала Священного Писания было редким исключением.

Возможности литературной и богословской подготовки к служению, которые предлагала данная эпоха, были следующими.

1. На Востоке существовало четыре или пять богословских школ, которые, тем не менее, не могли удовлетворить потребности Восточной церкви.

Древнейшей и самой известной была катехетическая школа в Александрии. Благодаря своей литературной сокровищнице, активным торговым связям и церковному влиянию египетской метрополии, а также ряду выдающихся учителей, она процветала с середины II до конца IV века, когда в период споров об Оригене, несторианской и монофизитской путаницы она ослабела и прекратила свое существование. Ее последним украшением был слепой, но ученый и благочестивый Дидим (340 — 395).

От Александрийской школы отпочковалось меньшее учебное заведение в Кесарии Палестинской, основанное Оригеном после его изгнания из Александрии и получившее новый, хотя и временный импульс к развитию в начале IV века благодаря его почитателю пресвитеру Памфилию и его другу Евсевию. Там была библиотека богословской литературы, которой пользовался Евсевий, создавая свои ученые труды.

Гораздо более влиятельной была богословская школа в Антиохии, основанная около 290 г. пресвитерами Дорофеем и Лукианом. В IV веке в ней серьезно разрабатывался грамматико-исторический метод толкования, противостоящий александрийскому, оригеновскому аллегорическому методу то в связи с учением церкви, как у Златоуста, то в рационалистическом духе, как у Феодора Мопсвестийского и Нестория.

---

[413] Ὡς ὁ μύθος ποιεῖ τοὺς γίγαντας.

[414] Григорий, *Orat.* xliii, c. 26 (*Opera omnia*, ed. Bened., Paris, 1842, tom. i, p. 791 sq.), и похожие отрывки в других его проповедях, а также его *Carmen de se ipse et advers. Episc.* См. также Ullmann: *Greg. v. Naz.*, p. 511 sqq.

Семинария в Эдессе, дочь Антиохийской школы, была основана образованным диаконом Ефремом Сириным (ум. в 378), обеспечивала служителями Месопотамию и Персию и просуществовала около ста лет.

Несториане, в конце V века, основали семинарию в Низибии, Месопотамия; она делилась на несколько классов, и обучение в ней велось по определенному плану.

На Западе не было таких богословских учебных заведений. Обучение священников в основном происходило в монастырях и в частных школах епископов. Кассиодор старался убедить папу Агапета основать учебное заведение в Риме, но ему помешали военные беспорядки в Италии. Иероним какое-то время провел в Александрийской школе под руководством Дидима.

2. Много священников и епископов, как мы уже отмечали, вышло из монастырей, где они пользовались преимуществами удаленности от мира, беспрепятственных размышлений, общения с искренними единомышленниками и богатого духовного опыта; с другой стороны, они легко впадали в монашескую узость мысли и редко достигали понимания общественной культуры, глубокого знания о мире и людях, необходимого для плодотворного труда, особенно в крупных городах.

3. На Западе существовали небольшие епархиальные семинарии под руководством епископов, которые воспитывали собственных священников в теории и на практике, когда те проходили через второстепенные должности чтецов, иподиаконов и диаконов.

Августин подал положительный пример подобного рода, у него в Гиппоне был *monasterium clericorum*, из которого вышло много хороших пресвитеров и епископов, работавших в разных епархиях Северной Африки. Подобные «клерикальные монастыри» или епископские семинарии постепенно начали возникать в странах Южной Европы и до сих пор весьма распространены в Римской католической церкви.

4. Некоторые из наиболее образованных и способных отцов церкви IV века получили образование в языческих школах, в лучах заходящего солнца классической культуры, а потом изучали богословие либо в аскетическом уединении, либо под руководством какого-нибудь выдающегося учителя церкви, либо частным образом, самостоятельно читая Писание и более раннюю церковную литературу.

Так, Василий Великий и Григорий Назианзин посещали высшую школу в Афинах одновременно с не взошедшим еще на престол Юлианом Отступником; Златоуст посещал лекции знаменитого оратора Либания в Антиохии; Августин учился в Карфагене, Риме и Милане; а Иероним получил начатки классического образования у грамматика Доната в Риме. Великие и бесценные услуги, оказанные этими отцами церкви делу развития и защиты церковного учения, их красноречивые проповеди и особенно их вклад в перевод и разъяснение Священного Писания — лучшее свидетельство высокой ценности классического образования. И у церкви всегда будут веские основания признавать это.

## §49. *Священство и миряне. Избрание священников*

Священство, по ветхозаветному прецеденту, отделялось от массы мирян все более и более четко, как отдельная иерархия. Рукоположение, которое проводилось посредством торжественного возложения рук и молитвы, а в более поздний период также помазанием, означало формальное вступление в ряды собственно

священников, как крещение означало вступление в ряды священства вообще — и оно, так же как крещение, было необратимо (обладало *character indelebilis*). Постепенно священники стали отличаться также безбрачием и некоторыми внешними признаками, например тонзурой и специальными одеяниями, которые они сначала носили только во время исполнения своих обязанностей, а потом стали носить постоянно. Идея всеобщего священства верующих отступала на задний план, хотя она никогда не была совершенно забыта — время от времени о ней вспоминали и в ту эпоху. Августин, например, говорит, что, как все получают имя христиан на основании своего крещения, так и все верующие есть священники, потому что они — части единого Первосвященника[415].

Развитие иерархического принципа постепенно отражалось и на правах людей избирать себе пастырей[416], хотя в этот период подобное право у христиан еще оставалось. Священники низших чинов избирались епископами, епископы — своими коллегами из той же провинции и клириками. Четвертый канон Никейского собора, вероятно, в связи с расколом Мелетия, гласит, что епископ должен назначаться и избираться всеми или, по крайней мере, тремя епископами провинции. Но этот закон был принят не против прав народа, а против избрания волей одного лишь епископа, как поступал Мелетий. Ибо согласие народа в избрании пресвитеров, и особенно епископов, в течение долгого времени продолжало быть обязательным хотя бы во внешней форме, в воспоминание об обычае апостолов и изначальной церкви. Проводилось либо формальное голосование[417], особенно когда кандидатов было не меньше трех, или же люди должны были трижды подтвердить свое согласие или выразить несогласие, говоря «достоин» или «недостоин»[418]. И влияние рядовых христиан на церковную жизнь в этот период проявлялось особенно ярко именно в избрании епископов. Римский епископ Лев, несмотря на свой папский абсолютизм, был сторонником весьма демократического принципа, от которого его преемники вскоре отказались: «Тот, кто всеми руководит, должен избираться всеми»[419]. Часто народная воля принимала решения до того, как епископы провинции и клирики собирались и проводили официальные выборы. Амвросий Медиоланский и Нектарий Константинополь-

---

[415] *De Civit. Dei*, lib. xx, cap. 10: «Erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annos (Apoc. xx, 6): *non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam vocantur in Ecclesia sacerdotes; sed sicut omnes Christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. De quibus apostolus Petrus:* Plebs, *inquit*, sancta regale sacerdotium (1 Pet. ii, 9)». См. также Амброзиастер, *ad Eph.*, iv, 11; Иероним, *ad Tit.*, i, 7, и папа Лев: Leo I, *Sermon.*, iv, 1.

[416] Согласно Клименту Римскому, *ad Corinth.*, c. 44, согласие всей общины при избрании служителей было апостольским и послеапостольским обычаем; из посланий Киприана, особенно *Ep.* 68, видно, что это правило существовало и в середине III века. См. т. 1, §47.

[417] Ζήτησις, ψήφισμα, ψῆφος, *scrutinium*.

[418] Ἄξιος, *dignus*, или ἀνάξιος, *indignus*. *Constitut. Apost.*, viii, 4; *Concil. Aurelat.*, ii (452), c. 54; Григорий Назианзин, *Orat.* xxi. Судя по посланию Петра Александрийского, у Феодорита, *Hist. Eccl.*, iv, 22, на Востоке епископ избирался ἐπισκόπων συνόδῳ, ψήφῳ κληρικῶν, αἰτήσει λαῶν. Сам он был избран архиепископом Александрии и преемником Афанасия (373) по желанию последнего, «с единодушного согласия клира и главных людей города» (iv, cap. 20), а после своего изгнания он писал о своем греховном преемнике Луции, что тот, помимо прочего, «купил епископскую должность за деньги, как будто это светский пост... и *не был избран синодом епископов, голосованием клира или по просьбе народа, как положено по правилам церкви*» (iv, c. 22).

[419] *Epist.* x, c. 4 (*Opera*, ed. Baller, i, 637): «*Expectarentur certe vota civium, testimonia populorum, quaereretur honoratorum arbitrium, electio clericorum...*». В том же послании, cap. 6: «*Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur*».

ский были избраны епископами даже до крещения; первый — народом, второй — императором Феодосием, несмотря на явное нарушение восьмидесятого апостольского канона и второго никейского[420]. Мартин Турский также был избран голосом народа, хотя некоторые епископы возражали по причине его тщедушного и изнуренного облика[421]. Златоуст был вызван из Антиохии в Константинополь императором Аркадием, потому что за него единодушно проголосовали клирики и народ[422]. Иногда народ руководствовался внешними соображениями и слушался демагогов, требуя, чтобы высочайшие посты заняли недостойные или невежественные люди. Поэтому нередко возникали беспорядки и споры, даже кровопролитные конфликты, как в случае избрания Дамаса Римского. Короче говоря, разнообразные эгоистичные страсти и тлетворные влияния, омрачавшие свободу политических выборов в Греческой и Римской республиках и встречающиеся также в республиках нашего времени, присутствовали и в выборах церковных служителей.

Часто и священники руководствовались нечестными побуждениями. Златоуст жалуется, что пресвитеры при выборе епископов принимают во внимание не только духовные качества, но благородство происхождения, богатство, родство или дружбу[423]. Сами епископы иногда поступали не лучше. Нектарий, внезапно переведенный императором Феодосием в 381 г. с должности претора на должность епископа Константинополя, даже до своего крещения[424], пожелал рукоположить диаконом своего врача Мартирия, а когда последний отказался по причине неспособности, сказал: «Разве я, который теперь священник, жил раньше не в большем блуде, чем ты, ведь часто ты был моим товарищем в многочисленных скверных занятиях?» Но Мартирий упорствовал, потому что собирался продолжать жизнь во грехе и после крещения, а Нектарий после крещения стал другим человеком[425].

Император также начиная с середины IV века оказывал решающее влияние на выборы митрополитов и патриархов и часто злоупотреблял этим правом деспотическим и произвольным образом.

Очевидно, что во всех этих способах избрания могли присутствовать злоупотребления, и недостойные кандидаты вполне могли быть выбраны, если избиратели, кем бы они ни были, не отличались моральной честностью и даром духовного распознания.

В конце рассматриваемого периода республиканский элемент в избрании епископов совершенно исчез. Греческая церковь после VIII века отдала право на участие в выборах исключительно епископам[426]. Латинская церковь начиная с

---

[420] Павлин, *Vita Ambros.*; Созомен, *H. E.*, l. iv, c. 24; vii, 8. Последний объясняет несоблюдение правил особым вмешательством Провидения.

[421] Сульпиций Север, *Vita Mart.*, c. 7: «*Incredibilis multitudo non solum ex eo oppido* [Тура], *sed etiam ex vicinis urbibus ad suffragia ferenda convenerat*», и т. д.

[422] Сократ, *H. E.*, vi, 2: Ψηφίσματι κοινῷ ὁμοῦ πάντων κλήρου τε φημὶ καὶ λαοῦ.

[423] *De sacerdotio*, lib. iii, c. 15. Далее в той главе он утверждает даже, что многие избираются по причине своей греховности, чтобы предотвратить то зло, которое они могли бы в противном случае совершить: Οἱ δὲ, διὰ πονηρίαν (εἰς τὴν τοῦ κλήρου καταλέγονται τάξιν), καὶ ἵνα μὴ, παροφθέντες, μεγάλα ἐργάσωνται κακά. Это соответствует свидетельству Григория Назианзина в его *Carmen*: εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων, или *De se ipso et de episcopis*, ver. 330 sqq. (*Opera*, ed. Bened. Par., tom. ii, p. 796), и в других местах.

[424] Созомен, *Hist. Eccl.*, vii, c. 8. Созомен усматривает в этом избрании особое вмешательство Бога.

[425] Созомен, vii, c. 10. В других местах он, как Сократ, *H. E.*, v, c. 8, и Феодорит, *H. E.*, v, c. 8, очень благоприятно отзывается о характере Нектария.

XI века поручила это дело священникам соборной церкви, не позволяя народу участвовать в нем. Но на Западе, особенно в Испании и во Франции, вместо народа влияние на процесс избрания оказывали светские князья, несмотря на отчаянные протесты церкви.

Даже избрание папы после падения Западной Римской империи в значительной степени попало под контроль светских властей Рима — сначала остготских королей, потом экзархов Равенны, от имени Византийского императора, а после Карла Великого — германского императора; и наконец в 1059 г., под влиянием Гильдебранда (позже Григория VII), задача эта была вверена исключительно собранию кардиналов, который назначался самим папой. Однако папский абсолютизм Средневековья, как и современный наполеоновский военный государственный деспотизм, счел подобающим использовать, при содействии обстоятельств, демократический принцип в своих собственных интересах.

## §50. *Брак и безбрачие священников*

См. список литературы о безбрачии священников в т. 2, §108, особенно THEINER, LEA и VON SCHULTE.

Распространение и влияние монашества, возвышение аскетического образа жизни над общественным, безбрачия — над семейной жизнью, а также увеличивающееся резкое разграничение между священниками и мирянами, — все это вело к возникновению требования о безбрачии для священства. То решение, которое апостол Павел, явно разделяя Божью заповедь и человеческий совет, оставлял личному выбору каждого и рекомендовал, ввиду угнетенного положения христиан в апостольскую эпоху, как более безопасное и менее тревожное состояние лишь для тех, кто чувствует себя призванным к этому посредством особого дара благодати, теперь, когда обстоятельства стали более легкими, превратилось в нерушимый закон, по крайней мере, в Латинской церкви. То, что было делом добровольным и по этой причине рассматривалось почетным исключением, теперь стало правилом, а бывшее правило превратилось в исключение. Супружеские отношения стали считаться несовместимыми с достоинством и чистотой священнического служения и с его функциями, особенно служением у алтаря. Священники, как образец для подражания, не должны были оказаться ниже морального идеала монашества, который прославляли все отцы церкви; они должны были демонстрировать ту же безусловную и нераздельную преданность церкви внутри общества, которую монахи демонстрировали вне его. Хотя по причине своего призвания священникам неизбежно приходилось соприкасаться с миром, они должны были следовать монахам хотя бы в вопросе сексуальной чистоты, тем самым увеличивая свое влияние на людей. Более того, безбрачие позволяло священникам обрести большую независимость от государства и гражданского общества, что было в интересах иерархии. С другой стороны, священники становились все дальше и дальше от симпатий и семейных отношений людей, у них возникали искушения незаконным образом удовлетворить свои желания, так что, вероятно, вынужденное безбрачие причинило христианской морали и воздействию клира на мир больше вреда, чем пользы.

---

[426] Седьмой вселенский собор в Никее, 787 г., в третьем каноне, на основании неверного понимания четвертого канона первого Никейского собора, открыто запрещает народу и светским властям принимать участие в избрании епископов. Восьмой вселенский собор также предписывает, чтобы епископ избирался только собранием епископов.

В том, что касается безбрачия священников, Греческая и Латинская церковь в IV веке разделились и не согласны друг с другом до сих пор. Греческая церковь остановилась на полпути и ограничила требование безбрачия только высшим священством, которое, соответственно, избиралось среди монахов или пресвитеров-вдовцов; Латинская же церковь распространила этот закон и на низших клириков, в то же время доведя иерархический принцип до абсолютного папства. Греческая церковь отличается от Латинской в этом вопросе не более возвышенным представлением о браке, но только большей приверженностью древним обычаям и менее последовательным применением аскетического принципа. В теории она так же далека от протестантской церкви, как и Латинская, и приближается к первой только на практике. В теории она ставит девственность намного выше брака и рассматривает последний только с точки зрения его негативной пользы. Брак священника для нее — это в некотором роде неизбежное зло или, в лучшем случае, относительное благо, здравая уступка требованиям плоти для предотвращения греха[427], от высших же служителей она требует полного воздержания от супружеских связей. Следовательно, она колеблется между частичным позволением и частичным осуждением брака священников.

На Востоке священникам всегда разрешалось вступать в брак, сначала даже епископам, и безбрачие было добровольным. Но некоторые ограничения были введены уже давно: запрет на вступление в брак *после* рукоположения (кроме диаконов и иподиаконов), а также запрет на *повторный* брак *после* крещения; апостольское наставление о том, что епископ должен быть мужем *одной* жены[428], было воспринято как запрет на последовательную полигамию и в то же время как разрешение на один брак. Помимо повторного брака, священникам запрещалось также вступать в брак с наложницей, вдовой, блудницей, рабыней и актрисой. Несмотря на все эти ограничения, «Апостольские постановления» и «Каноны» явно допускают вступление священников в брак *до* рукоположения и сохранение его *после* рукоположения[429]. Синод в Анкире в 314 г. разрешил диаконам вступать в брак даже после рукоположения, если они договорились об этом заранее; в противном случае они должны были оставаться холостыми или отказаться от должности[430]. Синод в Неокесарии, проведенный примерно в то же время, и точно до 325 г., также не требует большего: «если пресвитер (не диакон) вступает в брак (после рукоположения), он будет изгнан из рядов священников; если же он развратничает или прелюбодействует, он должен обязательно быть изгнан и подвергнут наказанию»[431]. На Вселенском соборе в Никее в 325 г. было предложено (вероятно, западным епископом Осием[432]) совершенно запретить священникам вступать в брак, но это предложение вызвало много возражений и было

---

[427] 1 Кор. 7:9.

[428] 1 Тим. 3:2,12; Тит. 1:6.

[429] Lib. vi, cap. 17 (ed. Ueltzen, p. 144): Ἐπίσκοπον καὶ πρεσβύτερον καὶ διάκονον [то есть включая епископа] εἴπομεν μονογάμους καθίστασθαι... μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτοῖς μετὰ χειροτονίαν ἀγάμοις οὖσιν ἔτι ἐπὶ γάμον ἔρχεσθαι, etc. *Can. Apost.*, can. 17 (p. 241): Ὁ δυσὶ γάμοις συμπλακεὶς μετὰ τὸ βάπτισμα... οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ. См. также can. 18 и can. 5.

[430] Can. 10. См. также Hefele, *Conciliengeschichte*, i, p. 198.

[431] Can. 1. В Harduin, tom. v, p. 1499; Hefele, *Conciliengesch.*, i, 211 sq. Этот канон вошел даже в *Corpus juris*, can. c. 9, dist. 28.

[432] Осий из Кордовы присутствовал на Эльвирском соборе в Испании в 305 г., где было выдвинуто и принято такое же предложение (can. 33). С этим мнением соглашаются Тейнер, Гизелер, Робертсон и Гефеле.

отвергнуто. Уважаемый египетский епископ Пафнутий, который сам с юности вел строжайше аскетический образ жизни, исповедник, во время последних гонений потерявший глаз и изувеченный на одно колено, доходчиво и убедительно разъяснил, что чрезмерная строгость повредит церкви и будет способствовать разврату и что брак и супружеские отношения почетны и безгрешны[433]. Собор в Гангре, в Пафлагонии (по некоторым данным, не ранее 380), осудил, наряду с прочими аскетическими крайностями епископа Евстафия Себастийского и его последователей, презрительное отношение к женатым священникам и нежелание участвовать в их служении[434]. Так называемые «Апостольские каноны», которые, как и «Постановления», постепенно создавались на Востоке, даже угрожают низложением и отлучением священникам, отказывающимся от своих жен под религиозными предлогами[435]. Вероятно, этот канон также был ответом на гипераскетизм Евстафия.

Соответственно, в Восточной церкви вплоть до IV и V века мы нередко встречаем не только женатых священников, но и епископов. Один из примеров — отец знаменитого Григория Назианзина, бывший епископом и имевший двух сыновей, Григория и младшего сына, Кесария, а также дочь. Другие примеры — Григорий Нисский, впрочем, написавший страстное восхваление безбрачия и жалевший об утрате венца девственности, и Синезий (ум. ок. 430), который, будучи избран епископом Птолемаиды в Пятиградии, условился о том, чтобы ему было позволено сохранить свои супружеские отношения[436]. Сократ, чья история церкви доходит до 439 г., говорит об обычаях того времени, что в Фессалии брачные связи после рукоположения были запрещены под страхом смещения с должности со времен Илиодора из Трики, в юности бывшего писателем-любителем; на Востоке же священники и епископы добровольно воздерживались от отношений со своими женами, хотя закон от них этого не требовал; многие, добавляет Сократ, имели и детей от законных жен, будучи епископами[437]. Одна-

[433] См. рассказ об этом у Сократа, *H. E.*, i, с. 11, где предложение запретить священникам вступать в брак названо новшеством, *νόμος νεαρός*; у Созомена, *H. E.*, i, с. 23; и у Геласия, *Hist. Conc. Nic.*, ii, 32. Таким образом, это заявление достаточно подтверждено и полностью соответствует древней практике Восточной церкви и положениям «Апостольских постановлений» и канонов. Третий канон Никейского собора не противоречит этому, так как запрещает только аморальную практику *mulieres subintroductae* (см. т. 2, §107). Сомнения отдельных католических богословов (Бароний, Беллармина, Валесия), которые старались найти доказательства апостольского происхождения практики безбрачия, явно объясняются догматическим перекосом; их достаточно веско опроверг Гефеле, также католический историк, в своей *Conciliengeschichte*, vol. i, p. 417 sqq.

[434] См. Hefele, *l. c.*, i, 753 sqq.

[435] Can. 5 (ed. Ueltzen, p. 239): *Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας ἐὰν δὲ ἐκβαλῇ, ἀφοριζέσθω, ἐπιμένων δὲ καθαιρείσθω*. См. также *Const. Apost.*, vi, 17.

[436] Он заявил: «Бог, закон и священная рука Феофила (епископа Александрии) дали мне жену. Теперь я заранее говорю и заявляю, что никогда не расстанусь с ней и не стану жить с ней втайне, как будто бы наша связь была незаконной; ибо первое противно религии, а второе — законам; но я хочу иметь много хороших детей от нее» (*Epist.* 105, ed. Basil., цитируется по-гречески, на языке оригинала, у Гизелера). См. примеры женатых епископов в Bingham, *Christ. Antiq.*, b. iv, ch. 5; J. A. Theiner and A. Theiner, *Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit der christl. Geistlichen u. ihre Folgen* (Altenburg, 1828), vol. i, p. 263 sqq.; Gieseler, vol. i, div. 2, §97, примечания в конце. Брак Григория Нисского с Феосебией оспаривается некоторыми католическими авторами, но, похоже, подтверждается свидетельствами Григория Назианзина, *Ep.* 95, и Григория Нисского, *De virg.* 3.

[437] *Hist. Eccl.*, v, cap. 22: *Τῶν ἐν ἀνατολῇ πάντων γνώμῃ* (то есть из принципа или доброволь-

ко были и греческие богословы, которые соглашались с римской теорией, например, Епифаний. Юстиниан I был категорически против вступления священников в брак, объявлял детей от подобных браков незаконными и запрещал избирать женатых мужчин епископами (528). Но вплоть до конца VII века многие епископы в Африке, Ливии и других местах продолжали жить в браке, о чем явно говорится в двенадцатом каноне Трулльского собора, но это считалось оскорбительным и было запрещено. С того времени женатые епископы постепенно исчезли, тогда как среди клириков низших рангов семейные отношения оставались правилом.

Этот Трулльский собор, который был по счету шестым вселенским[438] (692), придает законченный вид законам Восточной церкви о браке священников. На нем — сообщим об этом, забегая вперед — епископам было запрещено сохранять отношения в браке, заключенном до рукоположения, под страхом смещения с должности, но, в соответствии с «Апостольскими постановлениями» и «Канонами», это было позволено пресвитерам и диаконам (вопреки римской практике), с ветхозаветным ограничением: они должны были воздерживаться от половых отношений в период официального служения, так как служитель святыни должен быть чист[439]. Те же самые отношения, которые в одном случае объявлялись безнравственными, в другом случае одобрялись и поощрялись как высоконравственные. Епископ смещался, если оставлял при себе законную жену, а не отправлял ее в далекий монастырь сразу же после рукоположения, тогда как пресвитеру или диакону угрожали смещением и даже отлучением за противоположное действие — отказ от жены.

Западная церковь исходя из извращенного и почти манихейского аскетического принципа, гласившего, что семейная жизнь несовместима с достоинством и святостью священника, предприняла в конце IV века решительную попытку сделать безбрачие, до тех пор остававшееся личным выбором служителя, всеобщим законом для священства; тем самым она явно противоречила левитским установлениям, которым в других отношениях так усердно пыталась соответствовать. Закон этот вводился неоднократно, но в течение долгого времени не мог выполняться последовательно. Уже упомянутый канон испанского собора в Эльвире в 305 г. касался только одной провинции. Первый запрет на брак священников, претендовавший на всецерковную силу, по крайней мере, на Западе, прозвучал в 385 г. Он исходил от Римской церкви в форме декретального послания епископа Сириция к Гимерию, епископу Таррагоны в Испании, который задал римскому епископу несколько вопросов по поводу дисциплины. Его послание указывает на связь между безбрачием священства и интересами иерархии, так что этот практически первый папский декрет, написанный в тоне высшего авторитета, навязывает служителям явно противоречащее Писанию противоестественное и морально опасное ограничение. Сириций возразил против ссылок на отдельные

---

но — согласно прочтению Флорентийского кодекса) ἀπεχομένων, καὶ τῶν ἐπισκόπων, εἰ καὶ βούλοιντο, οὐ μὴν ἀνάγκῃ νόμου τοῦτο ποιούντων. Πολλοὶ γὰρ αὐτῶν ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐπισκοπῆς καὶ παῖδας ἐκ τῆς νομίμης γαμετῆς πεποιήκασιν.

[438] Если быть точнее, *второй* Трулльский собор, проведенный в Трулльском зале императорского дворца в Константинополе; его называют также *Concilium Quinisextum*, σύνοδος πενθέκτη {Пятошестой собор}, так как его считают дополнением к пятому и шестому вселенским соборам. См. об этом в Hefele, iii, 298 sqq.

[439] Can. 3, 4 и особенно 12, 13 и 48. В последнем каноне епископам велено, после рукоположения, отправлять своих жен в удаленный монастырь, но продолжать заботиться об их нуждах.

части закона Моисея, что христианское священство — это не временное, но постоянное служение святилищу и что оно не передается по наследству, как иудейское; он постановил, что повторный брак и брак со вдовой делают человека непригодным для рукоположения, а продолжение семейных отношений после рукоположения должно наказываться смещением с должности[440]. Он угрожал этим наказанием не только епископам, но и пресвитерам с диаконами. Лев Великий позже распространил требование безбрачия даже на иподиаконов. Самые выдающиеся латинские отцы церкви Амвросий, Иероним и даже Августин — хотя последний с большей умеренностью — выступали за безбрачие священников. Августин, как до него Евсевий из Верцеллы (370), объединил своих клириков в монастырь и предписал им монашеский образ жизни; Мартин Турский, который сам сначала был монахом, продолжал оставаться таковым, и став епископом. Соборы Италии, Африки, Испании и Галлии последовали примеру Рима. Например, синод Клермона (535) объявил в своем двенадцатом каноне: «Ни один рукоположенный диакон или священник не может продолжать супружеские отношения. Он становится братом той, которая была его женой. Но раз некоторые, воспламеняемые похотью, отвергают узы войны [Христовой] и возвращаются к брачным узам, то постановляется, чтобы такие были навсегда смещены с должности». Другие соборы, такие как Турский в 461 г., довольствовались тем, что запрещали священникам, у которых рождались дети после рукоположения, проводить таинство мессы и предъявляли требование безбрачия только *ad altiorem gradum*[441].

Однако сам факт частого повторения таких законов и необходимость смягчения наказаний за их нарушение показывают, как трудно было превратить это неестественное ограничение в обязательное для всех. В британских и ирландских церквях, далеких от римской, женатые священники продолжали преобладать вплоть до англо-саксонского периода.

Когда священникам стало запрещено поддерживать отношения в законном браке, уже существовавший порок сожительства неженатых священников с благочестивыми вдовами и «тайно приводимыми» девами[442] начал становиться все более и более распространенным. И духовный брак, возникший как смелый аскетический подвиг, слишком часто заканчивался плотским финалом, позорящим церковь.

Никейский собор 325 г. посвящает этой проблеме третий канон: «Великий собор категорически запрещает, и не разрешает ни епископу, ни священнику, ни диакону, ни какому другому клирику, иметь при себе συνείσακτος, если это не его мать, или сестра, или тетка, или другая подобная личность, находящаяся вне всяких подозрений»[443]. Этот канон составляет основу всего последующего зако-

---

[440] *Epist. ad Himerium Episc. Tarraconensem* (в Harduin, *Acta Conc.*, i, 849-850), c. 7: «*Hi vero, qui illiciti privilegii excusatione nituntur, ut sibi asserant veteri hoc lege concessum: noverint se ab omni ecclesiastico honore, quo indigne usi sunt, apostolicae sedis auctoritate dejectos... Si quilibet episcopus, presbyter atque diaconus, quod non optamus, deinceps fuerit talis inventus, jam nunc sibi omnem per nos indulgentiae aditum intelligat obseratum: quia ferro necesse est excidantur vulnera, quae fomentorum non senserint medicinam*». Толкование Сириция очень произвольно — он ограничивает требование святости (Лев. 20:7) священниками и воздержанием от супружеских отношений и относит слова Павла о хождении по плоти в Рим. 8:8,9 к семейной жизни, как будто брак несовместим с идеей святости. См. также поразительные замечания о Сириции в Greenwood, *Catheda Petri*, vol. i, p. 265 sq., и Milman, *Hist. of Latin Christianity*, i, 119 (Amer. ed.).

[441] См. Hefele, ii, 568, и Gieseler, *l. c.* (§97, note 7).

[442] Так называемыми *sorores*, *mulieres subintroductae* или παρθένοι συνείσακτοι. О происхождении этой практики см. т. 2, §108.

нодательства церкви *de cohabitatione clericorum et mulierum*. Его приходилось неоднократно возобновлять и подкреплять, а отсюда ясно видно, что он часто не соблюдался. Собор в Толедо, в Испании, 527 или 531 г. объявляет в третьем каноне: «Ни один священник начиная с иподиакона не должен жить с женщиной, свободной, вольноотпущенной или рабыней. Только мать, или сестра, или другая близкая родственница может вести у него хозяйство. Если у него нет близких родственниц, его домоправительница должна жить в отдельном доме и ни под каким предлогом не входить в его жилье. У кого происходит иначе, тот не только должен быть смещен с духовной должности и не допускаться в церковь, но и вообще исключен из общения католиков». Concilium Agathense в Южной Галлии, 506 г., в котором принимало участие тридцать пять епископов, постановил в десятом и одиннадцатом канонах: «Священник не должен посещать и принимать у себя в доме женщин, которые не являются его родственницами; он может жить только с матерью, сестрой, дочерью или племянницей. Женщины-рабыни и вольноотпущенные также не допускаются в дом священника». Похожие законы, предполагающие более или менее строгие наказания, были приняты на соборах в Гиппоне, 393, Анжере, 453, Туре, 461, Лериде, Испания, 524, Клермоне, 535, Браге, 563, Орлеане, 538, Туре, 567[444]. Император Юстиниан в двадцать третьем из своих новых законов вообще запретил женщинам жить в доме епископов, но Трулльский собор 692 г. вернулся к никейскому закону[445]. Западные соборы также попытались отменить исключения, дозволявшиеся никейским каноном, и запретить священнику любое общение с женщинами, кроме как в присутствии сослужителей.

Однако такая строгость, неблагоприятным образом свидетельствовавшая о положении вещей, которое сделало ее необходимой, не улучшила ситуации, а, скорее, привела к моральному равнодушию, так что в Средние века Латинская церковь повсеместно терпела открытое сожительство священников с женщинами, и для того, чтобы восстановить прежние законы безбрачия, понадобилась вся энергия Григория VII. Впрочем, тайные, гораздо более опасные нарушения остались[446]. Последний церковный закон о *mulieres subintroductae* более терпим; он не ограничивает общение священника одними близкими родственницами, но исключает только наложниц и «сомнительных» женщин — *«de quibus possit haberi suspicio»*[447].

## §51. *Моральный характер священства в целом*

Августин помогает нам представить священство Римской империи в истинном свете, с его положительными и отрицательными особенностями, когда гово-

---

[443] Вследствие неверного понимания термина συνείσακτος, связанного с обычаем древней церкви, Бароний и Беллармин ошибочно считают, что этим каноном провозглашается всеобщий закон безбрачия, и тем самым отрицают вышеупомянутые сведения о мнении Пафнутия. См. Hefele, i, 364.

[444] См. соответствующие каноны этих и других соборов во втором и третьем томах Hefele, *Conciliengeschichte*.

[445] Can. 5: «В доме священников не должно жить женщин, кроме тех, что допускает прежний канон (Nicaen. c. 3). Даже евнухи должны соблюдать это правило».

[446] «На протяжении всего периода, — пишет Милмен (*Hist. of Latin Christianity*, i, 123), — от папы Сириция до Реформации, мы видим в ходе нашей истории, что этот закон [о безбрачии священников] нарушали, им пренебрегали, его обходили. Его так и не стали соблюдать все, хотя нарушения были то более открытыми, то более тайными».

[447] *Concilium Tridentinum*, sess. xxv de reform., cap. 14. См. также статью SUBINTRODUCTAE в десятом томе Wetzer and Welte, *Cath. Church Lexicon*.

рит о духовных должностях так: «При этой жизни, особенно в наши дни, нет ничего проще, приятнее и угоднее для людей, чем должность епископа, или пресвитера, или диакона, если выполнять обязанности поверхностно и для удовольствия людей; но нет в глазах Бога ничего более греховного, скорбного и влекущего за собой проклятие. Но также в этой жизни, и особенно в наши дни, нет ничего более сложного, трудоемкого и рискованного, чем служение епископа, или пресвитера, или диакона; и ничто в глазах Бога не благословенно более, если битва ведется так, как заповедовал наш Предводитель»[448]. Нам не стоит удивляться, что, с одной стороны, когда условия существования церкви стали лучше и расширилось поле ее деятельности, на священные должности устремилось много легкомысленных и недостойных людей; с другой стороны, не стоит удивляться и тому, что самые искренние и достойные епископы того времени, такие как Амвросий, Августин, Григорий Назианзин и Златоуст, с трепетом относились к своим обязанностям и вынуждены были принимать их на себя в какой-то степени против своей воли, по призыву церкви.

Григорий Назианзин бежал в пустыню, когда его отец без его ведома вдруг рукоположил его священником в присутствии собрания (361). Позже он объяснил это бегство в прекрасной апологии, где создал идеал христианского священника и богослова. Священник прежде всего, говорит он, должен быть образцом христианина, принести себя в живую жертву Богу и быть живым храмом живого Бога. Затем, он должен обладать глубоким знанием душ и, подобно духовному целителю, избавлять всех людей от различных болезней греха, восстанавливая, сохраняя и защищая в них Божий образ, неся Христа в их сердца через Святого Духа и делая их сопричастными божественной природе и вечному спасению. Он должен, кроме того, владеть священной философией или божественным знанием о мире и мирах, о материи и духе, о добрых и злых ангелах, об управляющем всем сущим Провидении, о сотворении и возрождении человека, о Божьих заветах, о первом и втором пришествии Христа, о Его воплощении, страстях и воскресении, о конце света и всеобщем суде, и прежде всего о тайне благословенной Троицы; он должен быть способен учить этим доктринам и объяснять их понятным языком. Григорий говорит об Иисусе как о совершенном священнике и красноречиво славит также апостола Павла, который жил только для Христа и при любых обстоятельствах и среди испытаний на море и на суше, среди иудеев и язычников, в голоде и жажде, в холоде и наготе, на свободе и в цепях свидетельствовал о божественной силе Евангелия для спасения мира. Но, по мнению Григория, священники редко соответствовали этому идеалу. В целом он очень неблагосклонно отзывается о епископах и даже о самых знаменитых соборах того времени, обвиняя служителей в невежестве, в недостойных способах получения должности, в амбициях, лести, гордости, любви к роскоши и мирском мышлении. Он говорит даже: «Опасность сегодня состоит в том, что святейшие из всех служений становятся самыми нелепыми; высшие церковные посты получают не столько благодаря добродетели, сколько благодаря скверне; теперь не самые дос-

[448] *Epist.* 21 *ad Valerium*: «*Nihil esse in hac vita et maxime hoc tempore facilius et laetitius et hominibus acceptabilius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio, si perfunctorie atque adulatorie res agatur: sed nihil apud Deum miserius et tristius et damnabilius. Item nihil esse in hac vita et maxime hoc tempore difficilius, laboriosius, periculosius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio, sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster imperator jubet*». Это послание было написано вскоре после его рукоположения (391). См. *Opera*, ed. Bened., tom. ii, p. 25.

тойные, а самые могущественные занимают епископское кресло»[450]. Хотя его описания, особенно в сатирической поэме, созданной «для себя и о епископах» (вероятно, после его отставки в Константинополе, 381), во многом могут быть преувеличены, в целом они основаны на жизненных наблюдениях и опыте[451].

Иероним в своих посланиях также беспощадно критикует священников того времени, особенно римских, обвиняет их в жадности и охоте за наследством, саркастически описывает щеголя-священника, который в своей красивой и надушенной одежде больше похож на жениха, чем на церковного служителя[452]. О сельских священниках, однако, язычник Аммиан Марцеллин говорит (и мы можем ему верить), что они отличались простотой, довольствовались немногим и были добродетельны[453].

Златоуст в своем знаменитом трактате о священстве[454], вероятно, написанном до его рукоположения (примерно между 375 и 381) или когда он был диаконом (между 381 и 386), с юношеским энтузиазмом и в духе того времени характеризует теоретические и практические качества, обязанности, ответственность и почет, связанные с саном священника. Он требует от священника, чтобы тот был во всех отношениях лучше монаха, потому что, пребывая в миру, он вынужден сталкиваться с большими опасностями и трудностями[455]. Высшей задачей проповедника он считает, согласно великому принципу, утвержденному Павлом, во всех речах стараться угодить только Богу, но не людям: «Он не должен презирать одобрительное согласие людей, но и не должен стараться угодить им и беспокоиться, если слушатели его не одобряют. Настоящее и неизменное утешение в своих трудах он обретает только в сознании, что речь его была составлена и произнесена так, как угодно Богу»[456]. Однако в целом книга неудовлетворительна. Ее сравнение с «Пастырем Реформации» («Reformed Pastor») Бакстера, которая гораздо глубже и богаче в том, что касается субъективного опыта христианства и подобающей заботы о душах, говорит в пользу английской протестантской церкви XVII века[457].

---

[450] *Orat.* xliii, c. 46 (*Opera*, ed. Bened., tom. i, p. 791), в латинском переводе: «*Nunc autem periculum est, ne ordo omnium sanctissimus, sit quoque omnium maxime ridiculus. Non enim virtute magis, quam maleficio et scelere, sacerdotium paratur; nec digniorum, sed potentiorum, throni sunt*». Однако в следующей главе он представляет своего друга Василия как образец всяческой добродетели.

[451] См. Ullmann: *Gregor von Nazianz, Erste Beilage*, p. 509-521, где взгляды этого отца церкви о церковных должностях и о священниках его времени представлены подробно, с цитированием его собственных слов. Также Gieseler, i, ii, §103, приводит много отрывков из произведений Григория, где говорится о пороках священников.

[452] Иероним *ad Eustochium*, и особенно *ad Nepotianum, de vita clericorum et monachorum* (*Opera*, ed. Vall., tom. i, p. 252 sqq.). Не щадит он и монахов, заявляя, *ad Nepot.*: «*Nonnulli sunt ditiores monachi quam fuerant seculares et clerici qui possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete et fallaci Diabolo non habuerant*».

[453] Lib. xxvii, c. 3, sub ann. 367.

[454] Περὶ ἱερωσύνης, или *De Sacerdotio* libri sex. Этот труд часто публиковался отдельно и несколько раз переводился на современные языки (например, на немецкий Хассельбахом, 1820, и Риттером, 1821; на английский — Холльером, 1740; Бунсом, 1759; Хохлером, 1837; Маршем, 1844; и лучший перевод — Б. Харрис Каупер, Лондон, 1866). См. список двадцати трех отдельных изданий и переводов в Lomler: *Joh. Chrysost. Opera praestantissima Gr. et Lat.* Rudolph. 1840, p. viii, ix.

[455] *De Sacerdotio*, lib. vi, cap. 2-8.

[456] Πρὸς ἀρέσκειαν τοῦ Θεοῦ, lib. v, c. 7.

[457] См. также замечания Б. Х. Каупера во введении к его английскому переводу, Lond., 1866, p. xiii.

Здесь мы должны обратить внимание на один момент, который не в самом благоприятном свете представляет нравственные принципы многих отцов церкви и показывает, что они еще не окончательно освободились от уз языческой этики. Вышеупомянутый труд Златоуст написал в связи с уловкой, посредством которой он избежал избрания на пост епископа и которую навязывает своему другу Василию[458]. Чтобы оправдать свое поведение, он в пятой главе первой книги старается доказать, что уловка эта была законной и полезной, что она была на благо. «Многого можно достичь обманом, только не надо использовать его в целях мошенничества. Да и обманом вряд ли можно это назвать, а скорее чем-то вроде умения приспосабливаться (*οἰκονομία*), чем-то вроде мудрости, искусства или изощренности, с помощью которых человек находит много способов избежать крайности и исправить заблуждения души». Он приводит примеры из Библии, упоминает Ионафана и дочь Саула, которые обманывали отца, чтобы спасти друга и мужа; даже упоминает, совсем необоснованно, Павла, который стал иудеем для иудеев, язычником для язычников и сделал обрезание Тимофею, хотя в Послании к галатам объявлял обрезание бесполезным. Очевидно, тем не менее, что Златоуст научился этому опасному и безнравственному отношению к обязанности говорить правду не из Священного Писания, но у греческих софистов[459]. Кроме того, он не был единственным, кто в церкви придерживался такого мнения; его предшественниками были александрийские отцы церкви[460], а последователями — Кассиан, Иероним и другие выдающиеся католические богословы.

Иероним проводит сомнительное разграничение между *γυμναστικῶς scribere* и *δογματικῶς scribere* и, вторя Оригену, объясняет, например, строгий упрек Павла, обращенный к Петру в Антиохии, просто ходом пастырской политики или приспособлением к слабости обращенных иудеев в ущерб истине[461]. Но Августин, с тонким чувством христианской истины, выступил против такого объяснения и возразил, что подобное толкование подрывает авторитетность Священного Писания, ведь апостол не мог лгать, даже с благими намерениями, и речь здесь, в крайнем случае, может идти о неправильном прочтении, или неверном переводе, или неверном понимании, а в Антиохии Павел говорил правду — он справедливо и открыто упрекнул Петра в непоследовательности или в практической (не теоретической) ошибке, так что его праведная смелость заслуживает похвалы; Петр

---

[458] Не Василию Великому (как считает Сократ), который был намного старше и умер в 379 г., но, вероятно (как думает Монфокон), епископу Рафанеи в Сирии, близ Антиохии, имя которого упоминается среди имен епископов, участвовавших в Константинопольском соборе в 381 г.

[459] Даже Платон, обладавший самой чистой моралью из всех философов древности, оправдывал ложь и, более того, рекомендовал ее врачам и правителям как средство для достижения благих целей, чтобы способствовать исцелению больных или процветанию народа. См. *De republ.* iii, p. 266, ed. Bipont.: Εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι, καὶ τῷ ὄντι θεοῖς μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον, ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει, δῆλον ὅτι τὸ γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἁπτέον. Δῆλον, ἔφη. Τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα, ἐπ ὠφελείᾳ τῆς πόλεως τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἁπτέον τοῦ τοιούτου. Иудейский богослов и философ Филон придерживался похожих взглядов в своем труде *Quod Deus sit immutabilis*, p. 302.

[460] Климент Александрийский, *Strom.* vi, p. 802, и Ориген, *Strom.* vi (у Иеронима, *Apol.* i, *Adv. Ruf.*, c. 18), где он ссылается на процитированный выше отрывок из Платона, защищая сомнительное приспособление к ситуации в ущерб истине. См. об этом в Gieseler, i, §63, note 7.

[461] *Epist.* 48 (ed. Vall., или *Ep.* 30 ed. Bened., *Ep.* 50 в более старых изданиях), *ad Pammachium. pro libris contra Jovinianum*, и *Comm. ad Gal.* ii, 11 sqq. Иоанн Кассиан, ученик Златоуста, также говорит о допустимости лжи и обмана в некоторых случаях, *Coll.* xvii, 8, 17.

же, с другой стороны, заслуживает похвалы, так как кротко выслушал упрек, проявив святое смирение[462].

Таким образом, в лице Иеронима и Августина мы видим сторонников двух противоположных этических точек зрения: первый, слишком субъективный, судит обо всех поступках с точки зрения намерений и задач и допускает, например, убийство тирана, самоубийство в целях избежания позора или возможность обманывать еретиков (позже иезуитская казуистика довела эти идеи до предела софистической тонкости); другой, объективный, исходит из вечных и неизменных принципов и непримиримого противостояния добра и зла и считает, что благоразумие должно подчиняться вере, а не наоборот.

В Греческой церкви уже в IV веке были сторонники позиции Августина: Василий Великий в своем кратком монастырском уставе[463] любое приспособленчество (οἰκονομία) к ситуации, даже замысленное во благо, объявляет злом, так как Христос называл любую ложь исходящей от сатаны[464]. А что касается Златоуста, то он, излагая способ обойти правду, не опередил свое время, но, без сомнения, выступил выразителем мнения, преобладавшего в Восточной церкви.

Законы соборов, касающиеся священства, в целом свидетельствуют об искренности и рвении, с которыми церковь оберегала моральную чистоту и достоинство своих служителей. Средний возраст каноников соответствовал предписаниям Ветхого Завета: диаконы должны были быть не моложе 25 лет, священники и епископы — не моложе тридцати. Рукоположению не подлежали готовящиеся к крещению, неофиты, крещенные на смертном одре, кающиеся, бывшие одержимые, актеры, танцоры, солдаты, гражданские чиновники (занимающие придворные, государственные и муниципальные должности)[465], рабы, евнухи, двоеженцы и все, кто открыто грешил после крещения. Священникам было запрещено ходить в таверны и театры, танцевать и играть в азартные игры, давать деньги в долг под проценты и заниматься серьезным бизнесом. С другой стороны, частое повторение предупреждений против даже самых низменных и распространенных грехов, таких как разврат, пьянство, драки и кутежи, а также угроза телесных наказаний за некоторые нарушения позволяют нам прийти к неблагоприятному выводу о моральном облике священства[466]. Даже на соборах священники нередко

---

[462] См. переписку отцов церкви у Иеронима, *Epist.* 101-105, 110, 112, 115, 134, 141, Vallarsi's ed. (tom. i, 625 sqq.), или у Августина, *Epist.* 67, 68, 72-75, 81, 82 (Bened. ed., tom. ii, 161 sqq.); Августин, *De mendacio*, и *Contra mendacium*; также вышеупомянутый трактат Мелера, §41, об этом споре, весьма назидательный в том, что касается этики и экзегетики отцов церкви.

[463] *Regul. brev. interrogate* 76, цитирует Неандер в своей монографии о Златоусте (3d ed.), i, p. 97. Неандер, опираясь на *Hist. Lausiaca* Палладия, приводит и похожее свидетельство о недопустимости лжи, высказанное египетским монахом того времени Иоанном из Ликополя.

[464] Ин. 8:44.

[465] Причина, по которой они исключались из числа подлежащих рукоположению, объясняется в десятом каноне Римского собора 402 г.: «Тот, кто облечен гражданской должностью, не может стать священником без предварительного покаяния, так как занимающий такую должность почти обязательно грешит». См. также Mansi, iii, 1133; Hefele, ii, 75.

[466] См. постановления соборов в Hefele, ii, 574, 638, 686, 687, 753, 760, &c. Даже *Can. Apost.* 27, 65, 72 посвящены осуждению распространенных среди клириков грехов, таких как рукоприкладство, убийство и воровство, которые, вероятно, уже наблюдались, ведь законы всегда отражают реальное положение вещей. В пастырских посланиях Павла нет увещеваний или запретов такого рода.

вели себя недостойно, позволяя неконтролируемые выплески грубых страстей. Эфесский собор 449 г. даже был известен как «разбойничий собор».

Но, рассматривая такую картину, мы не должны забывать, что в тот период упадка Римской империи задача священников была чрезвычайно трудна, и среди номинально обращенного в полном объеме населения империи их число и образование не соответствовали слишком быстро расширяющемуся полю их деятельности. В конце концов, священство было для мира великим хранителем интеллектуальных и моральных сил. Оно противоборствовало потоку скверны, выступало против пороков своего времени, бесстрашно критиковало жестокость тиранов, основывало благотворительные и общественно полезные заведения, продлило существование Римской империи, спасло литературные сокровища древности, несло Евангелие варварам, обучало и делало цивилизованными их грубые и свирепые орды. В IV — V веках среди массы посредственностей выделяются великие учителя церкви, в которых воплотились вся ученость, весь талант, все благочестие эпохи и бессмертные произведения которых оказали мощное влияние на формирование последующей истории мира.

## §52. *Клирики низших чинов*

По мере того как власть и влияние епископов после воцарения Константина возрастали, клирики низших чинов все больше и больше зависели от них. Теперь между епископами и пресвитерами существовало строгое разграничение. Иероним в конце IV века напоминает епископам, что они обязаны своему возвышению над пресвитерами не столько божественным постановлениям, сколько обычаям церкви, ибо до эпохи церковных споров между этими двумя должностями не было различий кроме того, что термин *пресвитер* указывал на возраст, старейшинство, а *епископ* — на официальную должность; когда же люди, подстрекаемые сатаной, создали группировки и секты и вместо того, чтобы просто следовать за Христом, стали называть себя последователями Павла, Аполлоса или Кифы, все согласились поставить одного из пресвитеров во главе остальных для всеобщего надзора над церквями, чтобы он уничтожил семена раздора[467]. Великие толкователи Греческой церкви соглашаются с Иеронимом, говоря об изначальной идентичности епископов и пресвитеров в Новом Завете[468].

В епископских, или кафедральных церквях ПРЕСВИТЕРЫ по-прежнему оставались советниками епископа. В городских и сельских общинах, где не было епископов, они пользовались большей независимостью. В их задачи входила проповедь, отправление таинств и душепопечительство. В Северной Африке им в тече-

---

[467] Иероним, *Comm. ad Tit.*, i, 7: «*Idem est ergo presbyter qui episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent... communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur*», etc. См. также *Epist. ad Evangelum presbyterum* (*Ep.* 146, ed. Vall. *Opera*, i, 1074 sqq.; *Ep.* 101, ed. Bened.), и *Epist. ad Oceanum* (*Ep.* 69, ed. Vall., *Ep.* 82, ed. Bened.). В последнем послании он замечает: «*Apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerunt, quia illud nomen dignitatis est, hoc aetatis*».

[468] Златоуст, *Hom.* i, *in Ep. ad Philipp.* (Флп. 1:1, по поводу слов συν ἐπισκόποις, которые просто указывают на некоторое количество епископов, то есть пресвитеров, в одной общине), отмечает: Τοὺς πρεσβυτέρους οὕτως ἐκάλεσε τότε γὰρ τέως ἐκοινώνουν τοῖς ὀνόμασι. Такого же мнения придерживаются Феодорит, *ad Phil.*, i, 1, и *ad Tim.*, iii, 1; Амвросиастер, *ad Eph.*, iv, 11; и автор псевдоавгустиновских *Questiones V. et N. T.*, qu. 101. В целом об изначальной тождественности ἐπίσκοπος и πρεσβύτερος см. в моей *History of the Apostolic Church*, §132 (в английском переводе — p. 522-531), и Rich. Rothe: *Anfänge der christlichen Kirche*, i, p. 207-217.

ние долгого времени не разрешалось проповедовать в присутствии епископа, пока Августина не освободил от этого запрета его епископ. *Seniores plebis* в Африканской церкви IV и V веков были не священниками, но мирянами, занимавшими гражданские посты, и другими уважаемыми членами общины[469].

В IV веке возникла должность *архипресвитера*, обязанностью которого было руководить богослужением, а иногда занимать место епископа в случае его отсутствия или невозможности выполнять служение.

ДИАКОНЫ, называемые также *левитами*, продолжали выполнять те же функции, что и в предыдущий период. На Западе только им, а не чтецам, разрешалось на публичном богослужении читать уроки из евангелий; евангелия, как содержащие слова Господа, ставились выше посланий или слов апостолов. Диаконам также разрешалось крестить и проповедовать. По образцу иерусалимской церкви, количество диаконов, даже в крупных церквях, ограничивалось семью, хотя ограничение это не было строгим, потому что в Константинопольском соборе при Юстиниане I, помимо шестидесяти пресвитеров, было сто диаконов, сорок диаконис, девяносто иподиаконов, сто десять чтецов, двадцать пять регентов хора и сто привратников — всего пятьсот двадцать пять служителей. Хотя диаконы были подчинены пресвитерам, часто они были тесно связаны с епископом и пользовались большим влиянием. Поэтому нередко они воспринимали рукоположение в пресвитеры как понижение в должности. С начала IV века архидиакон возглавлял совет служителей, был самым доверенным советником епископа, его представителем и легатом, а нередко — и преемником на посту. Так, Афанасий сначала появляется на Никейском соборе как архидиакон Александрии, облеченный большим влиянием, а после смерти патриарха Александрии наследует его пост.

Должность ДИАКОНИСЫ, которая, при строгом разделении полов, в древние времена и особенно в Греции была обязательным дополнением к должности диакона и возникла в апостольскую эпоху[470], продолжала существовать в Восточной церкви вплоть до XII века. Часто диаконисами были вдовы или жены епископов, от которых требовалось отказаться от брака для вступления в священную должность. Они заботились о бедных, больных и заключенных женщинах, помогали крестить взрослых женщин и, в сельских церквях на Востоке, а может, и на Западе, готовили женщин к крещению, давая им частные наставления[471]. Сначала, на основании апостольского предписания в 1 Тим. 5:9, от диаконисы требовалось быть не моложе шестидесяти лет[472], но вселенский собор в Халкидоне в 451 г. сократил требуемый возраст до 40 лет и в пятнадцатом каноне постановил: «Ни одна женщина не должна посвящаться в диаконисы, пока не достигнет возраста сорока лет и не подвергнется тщательному испытанию. Если, будучи посвященной и прослужив какое-то время, она вступит в брак, презрев Божью

---

[469] Оптат Милевийский называет их *ecclesiasticos viros*, но не в смысле *clerici*, от которых он их отличает, а в более широком плане, как католических христиан, отличных от язычников и еретиков. См. о *seniores plebis*, или старейшинах-мирянах, в Rothe: *Die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung*, vol. i, p. 227 sqq.

[470] См. Рим. 12:1,12, а также мою *Hist. of the Apost. Church*, §135, p. 535 sqq.

[471] См. Пелагий, *ad Rom.* xvi, 1. Неандер (iii, p. 314, note; Torrey's transl., ii, p. 158) из одного канона Четвертого собора в Карфагене делает вывод, что последний обычай преобладал и на Западе, так как канон этот требует от *«viduae quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur»*, *«ut possint apto et sano sermone docere imperitas et rusticas mulieres»*.

[472] См. *Codex Theodos.* 1, xvi. Tit. ii, lex 27: *«Nulla nisi emensis 60 annis secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur»*.

благодать, анафема ей и ее мужу». Обычная молитва рукоположения, которая использовалась при посвящении диаконис, согласно Апостольским постановлениям, звучала так: «Вечный Бог, Отец Господа нашего Иисуса Христа, Творец мужчины и женщины, исполнивший Духом Мариам, и Девору, и Анну, и Олдаму и допустивший, чтобы Твой единородный Сын был рожден от женщины; назначавший в скинии и храме женщин хранительницами Твоих святых врат: призри теперь на эту Твою рабу, которая предназначена для служения диаконисы, и даруй ей Святого Духа, и очисти ее от всякой духовной и плотской скверны, чтобы она могла достойно выполнять служение, ей доверенное, во имя Твоей чести и прославления Помазанника Твоего, Которому вместе с Тобой и Святым Духом слава и поклонение вовеки. Аминь»[473].

Благороднейший пример апостольской диаконисы, дошедший до нас из этого периода, — Олимпиада, подруга Златоуста, адресат семнадцати прекрасных посланий, им созданных[474]. Она была родом из уважаемой языческой семьи, но получила христианское воспитание, была красива и богата, в семнадцать лет (384) вышла замуж за префекта Константинополя Небридия, но двадцать месяцев спустя осталась вдовой и не хотела снова вступать в брак, несмотря на попытки императора Феодосия выдать ее за одного из своих родственников. Она стала диаконисой, вела строго аскетический образ жизни, отдала свое имущество бедным, получала большое удовольствие от добрых дел. Когда Златоуст прибыл в Константинополь, он стал ее пастырем и руководил ее щедрой благотворительностью, давая мудрые советы. Она осталась верна ему в его несчастье, на несколько лет пережила его и умерла в 420 г., оплакиваемая всеми бедными и нуждающимися города и окрестностей.

На Западе, напротив, должность диаконисы сначала не имела характера священнического сана, так как галльские синоды V — VI века запретили их рукоположение[475], а в конце концов она была совершенно упразднена. Второй Орле-

---

[473] *Const. Apost.*, lib. viii, cap. 20. Мы привели эту молитву полностью. Неандер (iii, p. 322, note) опускает некоторые отрывки. Эта молитва и процитированный канон Халкидонского собора не позволяют усомниться в рукоположении диаконис. Однако представляется, что девятнадцатый канон Никейского собора противоречит этому, причисляя диаконис к мирянам, непосвященным (χειροθεσία). Поэтому некоторые исследователи полагают, что рукоположения диаконис еще не было до Никейского собора 325 г., хотя «Апостольские постановления» говорят об обратном; другие же (например, Бароний, а в более позднее время Гефеле, *Concilien-Gesch.*, 1855, vol. i, p. 414) стараются разрешить противоречивый вопрос, различая собственно χειροθεσία и простое благословение. Нет сомнений, что посвящение диаконис совершалось посредством возложения рук в присутствии всех священников; в *Apost. Const.*, 1, viii, c. 19, есть такие слова, обращенные к епископу: Ἐπιθήσεις αὐτῇ τὰς χεῖρας, παρεστῶτος τοῦ πρεσβυτερίου καὶ τῶν διακόνων καὶ τῶν διακονισσῶν. Таким образом, противоречие заключено в самом никейском каноне, ибо (согласно греческим кодексам) *диаконисы* немедленно причислялись к священству, если не читать, как в латинском переводе, это слово как *диаконы*. Неандер выходит из положения, разделяя собственно диаконис и вдов, называемых так *abusivè*.

[474] Они приводятся в бенедиктинском издании трудов Златоуста у Монфокона (tom. iii, p. 524-604), а также в издании Ломлера (Joann. Chrysost. *Opera praestantissima*, 1840, p. 168-252). Эти семнадцать посланий к Олимпиаде, по мнению Фотия, цитируемому Монфоконом (*Op.* iii, 524), — обширнейшие, изящнейшие и во всех отношениях полезнейшие (*«longissimae, elegantissimae, omniumque utilissimae»*) из всех посланий Златоуста. См. также замечания Монфокона об Олимпиаде в предисловии.

[475] Здесь вместо рукоположения использовалось простое благословение. Первый синод в Оранже (Arausicana i) в 441 г. постановил в 26-м каноне: *«Diaconae omnimodis non ordinandae* [а значит, раньше они рукополагались и в Галлии и причислялись к священству]; *si quae jam sunt, benedictioni, quae populo impenditur, capita submittant»*. Подобным образом рукоположение диаконис было запрещено синодом в Эпаоне, Бургундия, в 517 г., can. 21, и вторым синодом в Орлеане, 533 г., can. 17, 18.

анский синод (533) велит в восемнадцатом каноне: «Никакая женщина с этих пор не должна получать *benedictio diaconalis* [которым была заменена *ordinatio*] по причине слабости этого пола». Отсюда видно, что хороших диаконис было мало; предположительно, эта отмена апостольского постановления связана также с введением безбрачия священников, которому угрожало присутствие женщин. О бедных и больных стало заботиться государство, крещение взрослых и обычай полностью погружать в воду почти прекратились, так что женская помощь не была уже так нужна. В наше время в католической церкви есть специальные общества или ордена для женщин, подобные сестрам милосердия, которые заботятся о бедных и больных, об обучении детей и о других вопросах практической благотворительности. В лоне протестантизма также возникли добровольные организации, называемые институтами диаконис, или сестринскими домами, хотя и действующие в более евангельском духе, без принуждений и обетов[476]. Но, хотя эти организации родственны в плане своих задач, их нельзя отождествлять с должностью диаконис апостольского периода и древней церкви. Это была постоянная должность в каждой христианской общине, соответствующая сану диакона; после XII века она больше не восстанавливалась, хотя и поместная благотворительность никогда не прекращалась.

К постоянным церковным должностям в этот период добавились дополнительные вследствие расширения функций священников в крупных городах и приходах.

1. ЭКОНОМЫ, церковные управляющие или старосты[477]. Они управляли церковной собственностью под надзором епископов и избирались отчасти из священников, отчасти из мирян, знакомых с законами. В Константинополе «главный эконом» был высокопоставленным лицом, хотя и не священником. Халкидонский собор велел всем епископским епархиям избирать таких служителей, причем из священников, «чтобы управляющий церковным имуществом не был безответственным, а церковная собственность не растрачивалась и достоинство священников не принижалось»[478]. Для улаживания споров внутри церкви иногда назначался специальный адвокат, называемый защитником, ἔκδικος.

2. СЕКРЕТАРИ[479], писавшие протоколы общего церковного делопроизводства (*gesta ecclesiastica*). Обычно они были священниками или же последние готовили их для служения в церкви.

3. Так называемые ПАРАБОЛАНЫ[480], особенно при больших церковных больницах. Их функции были близки к функциям диаконов, но больше были связаны с телесной, чем духовной заботой о больных. В Александрии к V веку эти служители образовали большую гильдию из шестисот членов и ими нередко злоупотребляли как армией, подкрепляющей власть епископа[481]. Поэтому жители Але-

---

[476] Дом диаконис (*Mutterhaus*) в Кайзерверте на Рейне, основанный в 1836 г.; «Вифания» в Берлине, 1847; похожие евангельские больницы в Дрездене, 1842, в Страсбурге, 1842, в Париже (*Institution des deaconess des églises evangéliques de France*), 1841, в Лондоне (*Institution of Nursing Sisters*), 1840, в Нью-Йорке (больница Святого Луки), в Питтсбурге, 1849, Смирне, Иерусалиме и т. д.

[477] Οἰκόνομοι. Помимо них были также κειμηλιάρχαι, *sacellarii*, *thesaurarii*.

[478] *Conc. Chalced.*, can. 26. Этот канон также дважды повторяется в *Corp. jur.*, can. c. 21, c. xvi, q. 7, c. 4, dist. lxxix.

[479] Ταχυγράφοι, *notarii*, *excerptores*.

[480] *Parabolani*, вероятно, от παραβάλλειν τὴν ζωήν, *рисковать жизнью*, — так как в случае помощи заразным больным они сами могли заболеть и умереть.

[481] Это использование благотворительной организации в корыстных целях похоже на то, что происходит с пожарными командами в крупных городах Соединенных Штатов.

ксандрии жаловались на них императору Феодосию II, после чего их количество было сокращено до пятисот. На Западе их никогда не существовало.

4. ХОРОНЯЩИЕ МЕРТВЫХ[482] также относились к *ordines minores* церкви. При Феодосии II их в Константинополе было больше тысячи.

## §53. *Епископы*

Епископы теперь обладали высшей властью над священниками и епархиями. Их повсеместно стали считать каналами распространения даров Святого Духа, учителями и законодателями церкви во всех вопросах веры и дисциплины. Различие между ними и пресвитерами проявлялось во всем, однако стоит отметить, что Иероним, Златоуст и Феодорит, самые выдающиеся толкователи древней церкви, открыто признавали изначальную идентичность двух должностей в Новом Завете, следовательно, считали собственно епископат происходящим не из божественного установления, а только из церковного обычая[483].

Традиционное участие народа в избрании епископов, свидетельствовавшее о приходских корнях епископского сана, постепенно превратилось в чистую формальность, а потом полностью прекратилось. Епископы сами находили кандидатов на вакантные места, избирали и рукополагали клириков. Помимо рукоположения, как средства наделения дарами для церковного служения, после V века на Западе епископы также стали обладать исключительным правом конфирмации крещаемых и правом освящения елея — масла, использовавшегося при крещении (раньше такое право было у пресвитеров)[484]. На Востоке, напротив, конфирмация (помазание) совершалась также пресвитерами и, по древнему обычаю, следовала немедленно после крещения.

Со времен Константина к духовной власти епископов добавилось их гражданское влияние. Благодаря союзу церкви с государством епископы превратились в то же время в государственных чиновников, обладавших весом, и пользовались различными привилегиями, которые после этого союза получила церковь[485]. Следовательно, они получили право принимать независимые и законные решения, управляли церковными владениями, иногда весьма значительными, и отчасти распоряжались даже городской собственностью, надзирали за нравами людей и даже императора, оказывали влияние на гражданское законодательство. Они были неподвластны гражданской юрисдикции, не могли быть вызваны в суд как свидетели и не должны были приносить клятву. Их епархии увеличились, власть усилилась, доходы возросли. *Dominus beatissimus* (μακαριώτατος), *sanctissimus* (ἁγιώτατος) или *reverendissimus*, *Beatitudo* или *Sanctitas tua* и подобные высокопарные титулы стали применяться к епископам повсеместно. Представители всех классов общества вплоть до самого императора должны были становиться на колени перед епископом, целовать ему руку и оказывать другие подобные знаки уважения. Златоуст в конце IV века говорит: «Главы империи (гипар-

---

[482] Κοπιάται, *copiatae, fossores, fossarii.*

[483] См. отрывки, цитируемые в §52, и труды, на которые мы там ссылаемся. Современный католический богослов Перроне в своих *Praelectiones Theologicae*, t. ix, §93, отрицает, что учение о превосходстве епископов над пресвитерами в силу *божественного права* есть догмат католической веры. Но Трентский собор, sess. xxiii, can. 6, осуждает всякого, кто отрицает *божественное* учреждение трех должностей.

[484] Иннокентий I, *Ep. ad Decent.*: «*Ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter neque diaconus jus habeant baptizandi*».

[485] См. выше, гл. III, §14-16.

хи) и губернаторы провинций (топархи) не пользуются таким почетом, как главы церкви. Они первые при дворе, в дамском обществе, в домах великих. Никто не превосходит их».

Этому положению соответствовали знаки епископской должности, которые распространились с IV века: кольцо, как символ брака епископа с церковью, посох (обычно изогнутый вверху), паллий[486], набрасываемый на плечи, по примеру ефода иудейского первосвященника и, возможно, жреческой мантии, которую носили римские императоры как *pontifices maximi*. Паллий представлял собой кусок ткани без швов, свисавший с плеч, сначала из белого льна, а потом на Западе — из белой шерсти ягненка с четырьмя красными или черными крестами, вышитыми на нем шелком. По современному римскому обычаю шерсть берут от агнцев святой Агнессы, которых каждый год торжественно благословляет и приносит в жертву папа в память об этой непорочной деве. Отсюда символическое значение епископского паллия, указывающего на епископа как на последователя Христа, Доброго Пастыря, на плечах Которого покоятся заблудшие и найденные овцы. Александрийское предание объявляет создателем этой одежды евангелиста Марка, но Григорий Назианзин явно говорит, что первым его дал Константин Великий епископу Макарию Иерусалимскому[487]. На Востоке ее носили все епископы, на Западе — только архиепископы, которым со времен Григория I ее вручал папа в момент их посвящения на служение. Сначала одеяние вручалось бесплатно, потом стало приобретаться за внушительную сумму денег, соответствовавшую доходам архиепископов.

Так как епископ заключал в себе все права и привилегии священников, ожидалось, что он подаст пример исполнения всех обязанностей, покажет себя образцовым последователем Архиепископа и Архипастыря овец. Он должен был в высшей мере проявить аскетические добродетели, особенно девственность, которая, согласно католической этике, стала свидетельствовать о моральном совершенстве. Многие епископы, такие как Афанасий, Василий, Амвросий, Августин, Златоуст, Мартин Турский, жили в строгом воздержании и бедности, отдавая свои доходы на религиозные и благотворительные цели.

Но сама власть и мирские привилегии епископов вели также к жадности, амбициям, мирским искушениям, связанным с властью. Ибо и под епископским паллием продолжало биться человеческое сердце, со всеми его слабостями и страстями, и победить их оно могло, только находясь под постоянным влиянием Божьей благодати. Были, особенно в Александрии, Константинополе и Риме, митрополиты и патриархи, которые, как только прошел век гонений, забыли о смирении Сына Божьего, о бедности апостолов и мучеников и соперничали в мирской роскоши и помпезности с самыми возвышенными гражданскими долж-

---

[486] Ἱερὰ στολή, ὠμοφόριον, *superhumerale*, *pallium*, также *ephod* (אֵפוֹד, ἐπωμίς). Ефод (Исх. 28:6-11; 39:2-5) вместе с надетым на него нагрудником (חֹשֶׁן, см. Исх. 28:15-30; 39:8-21) был основным официальным облачением иудейского первосвященника, и, без сомнений, паллий архиепископа был создан по его примеру. Но ефод был дороже. Он состоял из двух частей (подобно паллию или омофору), которые свисали с плеч спереди и сзади, был искусно сделан из дорогого льна трех цветов, скреплен золотыми цепями и богато расшит золотой нитью, а также украшен двенадцатью драгоценными камнями, на которых были выгравированы имена двенадцати колен. По поводу того, были ли священные оракулы, урим и туммим (LXX.: δήλωσις καὶ ἀλήθεια, Исх. 28:30), идентичны двенадцати драгоценным камням нагрудника, исследователи не пришли к единому мнению. См. Winer, *Bibl. Reallex.*, и W. Smith, *Dictionary of the Bible*, sub *Urim and Thummim*.

[487] *Orat.* xlvii. Так пишет и Феодорит, *Hist. eccl.*, ii, 27, в начале. Говорят также, что, отправляя таинство крещения, Макарий носил позолоченные одежды.

ностными лицами и с даже с самим императором. Нередко для того, чтобы получить священный сан, люди затевали самые постыдные интриги. Неудивительно, говорит Аммиан, что люди столь страстно и упорно добиваются столь великолепной награды, как епископство в Риме; их прельщают богатые дары от вельможных дам и более чем императорская роскошь[488]. Римский префект Претекстат насмешливо заявил епископу Дамасу, получившему свой сан в результате кровавой борьбы между разными группировками, что за такую цену он сам готов тут же обратиться в христианство[489]. Подобные примеры могли лишь отрицательно воздействовать на клириков низших рангов в больших городах. Иероним саркастически описывает римских священников, которые заботились только о своей одежде и благовониях, завивали волосы, носили сверкающие кольца, обращали слишком большое внимание на женщин и вообще были больше похожи на женихов, чем на священников[490]. В Греческой церкви ситуация была немногим лучше. Григорий Назианзин, сам бывший епископом и в течение долгого времени патриархом Константинополя, часто со скорбью говорит об амбициях, служебной ревности и роскошной жизни иерархии и выражает желание, чтобы епископы выделялись только повышенной добродетелью.

## §54. *Организация иерархии: сельские епископы, городские епископы и митрополиты*

Епископат, несмотря на единство сана и прав, делился на сельских епископов, обычных городских епископов, митрополитов и патриархов. Такое разграничение обозначилось в силу предоставленной церковной свободы. За главами апостольских епархий — Иерусалима, Антиохии, Ефеса, Коринфа и Рима — признавалась ведущая роль, но теперь эта градация приобрела политический характер, видоизменилась и была закреплена тем, что церковная иерархия соотносилась с муниципальным делением Римской империи.

Константин Великий поделил всю империю на четыре префектуры (Восточную, Иллирийскую, Итальянскую и Галльскую); префектуры делились на викариаты, диоцезы или проконсульства, всего четырнадцать или пятнадцать[491]; каждый диоцез опять же делился на несколько провинций[492]. Префектурами упра-

---

[488] Аммиан Марцеллин, xxvii, c. 3, sub anno 367: «*...ut dotentur oblationibus matronarum procedantque vehiculis insidentes, circumspecte vestiti, epulas curantes profusas, adeo ut eorum convivia regales superent mensas*». Но затем он противопоставляет помпезности римских прелатов бедность достойных сельских епископов.

[489] Помимо Аммиана об этом говорит также Иероним в своей книге против Иоанна Иерусалимского (*Opera*, tom. ii, p. 415, ed. Vallars.): «*Miserabilis ille Praetextatus, qui designatus consul est mortuus, homo sacrilegus et idolorum cultor, solebat ludens beato papae Damaso dicere: "Facite me Romanae urbis episcopum, et ero protinus Christianus"*».

[490] *Epist. ad Eustochium de virginitate servanda.*

[491] Диоцезы, или викариаты, были следующими: I. Praefectura ORIENTALIS состояла из пяти диоцезов: *Oriens*, с политической и церковной столицей в Антиохии; *Aegyptus*, со столицей в Александрии; *Asia proconsularis*, со столицей в Ефесе; *Pontus*, со столицей в Кесарии, Каппадокия; *Thracia*, со столицей в Гераклее, позже — в Константинополе. II. Praefectura ILLYRICA, со столицей в Фессалонике, делилась на два диоцеза, *Macedonia* и *Dacia*. III. Praefectura ITALICA, куда входили *Roma* (то есть Южная Италия и острова Средиземноморья, или так называемые Пригородные провинции); *Italia*, или викариат Италии, с центром в Медиолане (Милане); *Illyricum occidentale*, со столицей с Сирмии; и *Africa occidentalis*, со столицей в Карфагене. IV. Praefectura GALLICA включала в себя диоцезы *Gallia*, с Трионом и Лугдунумом (Лионом); *Hispania*, со столицей в Гиспалисе (Севилья); *Britannia*, со столицей в Эборакуме (Йорк).

вляли *Praefecti Praetorio*, диоцезами — *Vicarii*, провинциями — *Rectores*, с разными титулами, обычно — *Praesides*.

Естественно, что после объединения церкви и государства церковная и политическая организация должны были приспособиться друг ко другу, и, конечно, так и произошло, хотя со многими исключениями. На Востоке принцип единообразия более заметен и применялся более строго, чем на Западе. Никейский собор в IV веке движется в этом направлении, а Второй и Четвертый вселенские соборы подтверждают его решения. Политическое влияние наиболее ощущалось в превращении Константинополя в патриархию. Римский епископ Лев, однако, протестовал против согласования своей власти с политическими соображениями и основывал ее исключительно на превосходстве Петра, хотя, очевидно, Римская епархия была обязана своим значением благоприятному сочетанию обоих этих влияний. Власть патриархов распространялась на один или два муниципальных диоцеза; митрополитов — на одну провинцию. Слово *diocese* (διοίκησις) перешло из политической терминологии в церковную и стало обозначать сначала патриархию, включавшую в себя несколько провинций (именно в этом значении оно постоянно встречается в постановлениях соборов на греческом языке), но потом на Западе стало применяться к каждой епископской области. Территорию митрополита на Востоке стали называть *епархией* (ἐπαρχία), на Западе — *provincia*. Область влияния обычного епископа на Востоке называлась *приходом* (παροικία, (парикия, округ), в то время как в Латинской церкви этот термин означал область влияния простого священника (*parochia*).

Низшую ступень в епископальной иерархии занимали *сельские/деревенские епископы*[493], руководившие теми сельскими общинами, к которым не посылали пресвитеров из соседних городов. В Северной Африке, где было множество небольших диоцезов, таких сельских епископов было очень много и они стояли наравне с другими. Но на Востоке они стали все больше и больше подчиняться епископам соседних городов, пока наконец, отчасти из-за их собственной некомпетентности, а в основном ради интересов развивающейся иерархии, они вообще перестали существовать. Часто они были совершенно непригодны для своей должности; по крайней мере, Василий Кесарийский, в митрополии которого было пятьдесят сельских епископов, упрекал их в том, что нередко они принимают в ряды священников совершенно недостойных людей. Более того, они стояли на пути у городских епископов, ибо, чем больше было количество епископов, тем меньше была епархия и власть каждого из них, — хотя, вероятно, тем благоприятнее было их совместное влияние на церковь. Без сомнения, на соборе в Сардике в 343 г. принимались во внимание оба эти соображения, когда, по инициативе председательствующего, Осия, собор постановил: «Не позволено, чтобы в селе или маленьком городке, где достаточно одного священника, назначался епископ, чтобы не позорить достоинство и авторитет епископов[494]; но епископы епархии (провин-

---

[492] Так, например, Восточный диоцез состоял из пяти провинций, Египет — из девяти, Понт — из тринадцати, Галлия — из семнадцати, Испания — из семи. См. Wiltsch, *Kirchl. Geogr. u. Statistik*, i, p. 67 sqq., где перечислены все провинции, что здесь нам не обязательно делать.

[493] Χωρεπίσκοποι, *хорепископы*. Основные высказывания о них: *Epist. Synodi Antioch.*, 270, Евсевий, *H. E.*, vii, 36 (где они называются ἐπίσκοποι τῶν ὁμόρων ἀγρῶν); *Concil. Ancyr.*, 315, can. 13 (где им запрещалось рукополагать пресвитеров и диаконов); *Concil. Antioch.*, 341, can. 10 (тот же запрет); *Conc. Laodic.*, между 320 и 372, can. 57 (где запрещено создавать новые поместные епископства); и *Conc. Sardic.*, 343, can. 6 (где эта должность полностью упраздняется).

ции) должны назначать епископов только для тех мест, где епископы уже были, или когда город достаточно населен, чтобы быть достойным епископата». Позже место этих сельских епископов заняли либо лица, которые от имени епископа время от времени посещали указанную местность и выполняли необходимые задачи (περιοδεῦται), либо постоянно живущие пресвитеры (приходские священники), находившиеся под непосредственным попечением городского епископа.

Над городскими епископами возвышались епископы столичных городов в провинциях. На Востоке их называли *митрополитами*, на Западе — *архиепископами*[495]. Они руководили остальными епископами провинции, рукополагали их на служение с помощью двух или трех ассистентов, собирали провинциальные синоды, которые, согласно пятому канону Никейского собора и постановлениям других соборов, должны были проводиться дважды в год, председательствовали на таких синодах. Они способствовали укреплению отношений между разными церквями, обмениваясь постановлениями синодов, подтверждая единство иерархии.

Возглавляемые ими митрополии, постепенно возникшие в силу потребностей церкви, были законодательно закреплены на Востоке в IV веке и с тех пор существуют в Православной церкви. Никейский собор в то давнее время постановил в четвертом каноне, что любой новый епископ должен рукополагаться всеми или, по меньшей мере, тремя епископами епархии (муниципальной провинции) под руководством и с согласия митрополита[496]. Еще яснее говорит девятый канон Антиохийского собора 341 г.: «Епископы каждой епархии (провинции) должны знать, что епископ метрополии (муниципальной столицы) заботится и обо всей епархии, потому что в метрополию (столицу) по делам стекаются все люди со всей провинции. Поэтому было сочтено правильным, чтобы он также обладал наибольшим почетом[497] и чтобы остальные епископы ничего не делали без него — согласно старому и по-прежнему действующему канону наших отцов, они занимаются управлением и юрисдикцией в их собственных приходах (то есть епархиях, диоцезах по современной терминологии) и на вверенных им территориях; они рукополагают пресвитеров и диаконов и решают все судебные проблемы. Но кроме того они ничего не должны делать без епископа метрополии, а он — без согласия других епископов». Этот собор, в девятнадцатом каноне, запретил рукоположение епископа в отсутствие митрополита и без присутствия или хотя бы согласия большинства епископов провинции.

В Африке похожая система существовала со времен Киприана, еще до объединения церкви и государства. В каждой провинции был примас; обычно на эту должность избирался старейший из епископов. Епископ Карфагена, однако, был не только примасом Проконсульской Африки, но в то же время, в соответствии со сферой власти проконсула Карфагена, церковным главой Нумидии и Мавритании, и обладал правом созывать общий собор Африки[498].

---

[494] Can. 6: ...ἵνα μὴ κατευτελίζηται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία; или, в латинском переводе: «*Ne vilescat nomen episcopi et auctoritas*». См. также Hefele, i, p. 556. Разница между греческим и латинском текстом в первой части этого канона никак не отражается на запрете на назначение сельских епископов.

[495] Μητροπολίτης, *metropolitanus*, и родственный титул ἔξαρχος, *экзарх* (относился к наиболее могущественным митрополитам); ἀρχιεπίσκοπος, *archiepiscopus*, и *primas*, *примас*.

[496] Этот канон был обнаружен недавно также в переводе на коптский язык и опубликован Питрой в *Spicilegium Solesmense*, i, 526 sq.

[497] Καὶ τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι αυτόν.

## §55. *Патриархи*

MICH. LE QUIEN (французский доминиканец, умер в 1788): *Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus, quo exhibentur ecclesiae, patriarchae caeterique preasules totius Orientis. Opus posthumum*, Par., 1740, 3 vols. fol. (подробное описание восточных епархий с начала их существования до 1732 г.). P. JOS. CAUTELIUS (иезуит): *Metropolitanarum urbium historia civilis et ecclesiastic in qua Romanae Sedis dignitas et imperatorum et regum in eam merits explicantur*, Par., 1685 (важно для понимания церковной статистики Запада и распространения Римского патриархата). BINGHAM (англиканин): *Antiquities*, l. ii, c. 17. JOH. EL. THEOD. WILTSCH (евангельский христианин): *Handbuch der Kirchl. Geographie u. Statistik*, Berl., 1846, vol. i, p. 56 sqq. FRIEDR. MAASSEN (католик): *Der Primat des Bischofs von Rom. u. die alten Patriarchalkirchen*, Bonn, 1853. THOMAS GREENWOOD: *Cathedra Petri, a Political History of the Latin Patriarchate*, Lond., 1859 sqq. (vol. i, p. 158-489). См. также мой обзор этого труда в *Am. Theol. Rev.*, New York, 1864, p. 9 sqq.

Еще выше митрополитов стояли патриархи,[499] или главы церковной олигархии, пять башен в здании католической иерархии Греко-римской империи.

Эти патриархи, в официальном значении слова, уже зафиксированном ко времени Четвертого вселенского собора, были епископами четырех великих столиц империи — Рима, Александрии, Антиохии и Константинополя; к ним, в виде почетного исключения, прибавлялся епископ Иерусалима как глава древнейшей христианской общины, хотя преемственность этой должности была прервана при разрушении Святого города. Патриархи управляли одной или большим количеством диоцезов, двумя или большим количеством провинций или епархий[500]. Они рукополагали митрополитов, принимали окончательное решение в случае церковных споров, проводили вселенские соборы, издавали постановления соборов и церковные законы императоров, сочетали в своем лице высшую законодательную и исполнительную власть иерархии. Отношения между ними и митрополитами отдельных провинций были такими же, как отношения вселенских соборов и поместных. Они не образовывали совета, каждый действовал сам по себе, но в важных вопросах они советовались друг с другом и наделялись правом иметь легатов (*apocrisiarii*) при императорском дворе в Константинополе.

В плане прав все они были равны, но размеры их епархий и их влияние было разным, так что среди них самих существовала система рангов. До основания Константинополя и до Никейского собора Рим занимал первое место, Александрия второе, Антиохия — третье в том, что касалось церковной и политической власти. Начиная с конца IV века этот порядок был нарушен, потому что Константинополь превратился во вторую столицу и занял место между Римом и Александ-

---

[498] Киприан, *Epist.* 45, говорит о провинции Карфагена: «*Latius fusa est nostra provincia; habet enim Numidiam et Mauretaniam sibi cohaerentes*».

[499] Πατριάρχης; *patriarcha*; иногда также, вслед политической терминологии, ἔξαρχος. Термин *патриарх*, изначально относившийся к прародителям Израиля (Евр. 7:4, к Аврааму; Деян. 7:8 и далее, к двенадцати сыновьям Иакова; Деян. 2:29, к Давиду, как основателю мессианского рода Давида), изначально в Восточной церкви был почетным титулом епископа вообще (так он употребляется у Григория Назианзина и у Григория Нисского), но после Константинопольского собора (451) он стал использоваться в официальном значении, по отношению лишь к пяти самым значимым митрополитам. На Западе несколько митрополитов, в первую очередь епископ Аквилеи, носили этот титул *honoris causa*. Римский епископ отказался от этого титула, ставившего его на один уровень с другими патриархами, и предпочел титул *папа*. Слово «патриарх» говорит об олигархическом управлении церковью (совместной власти нескольких людей), «папа» — о монархическом.

[500] Согласно политическому делению империи при Константине. См. §54.

дрией, а также в число патриархий вошел Иерусалим, как пятая и самая незначительная патриархия.

Иерусалимский патриарх управлял лишь тремя маленькими провинциями Палестины[501]; Антиохийский — большей частью политического Восточного диоцеза, в который входили пятнадцать провинций — Сирия, Финикия, Киликия, Аравия, Месопотамия и т. д.[502]; Александрийский патриарх — всем диоцезом Египта с девятью богатыми провинциями — Aegyptus prima и secunda, Верхняя и Нижняя Фиваида, Верхняя и Нижняя Ливия и т. д.[503]; Константинопольский патриарх — тремя диоцезами, Понтом, Малой Азией и Фракией, куда входили двадцать восемь провинций, и в то же время всеми епископствами варваров[504]; Римский патриарх постепенно распространил свое влияние на весь Запад, на две префектуры, Итальянскую и Галльскую, со всеми их диоцезами и провинциями[505].

Патриархальная система изначально касалась только имперской церкви, но косвенно распространялась и на варваров, которые приняли христианство из империи. Внутри же империи несколько митрополитов, особенно епископ Кипра в Восточной церкви, а также епископы Милана, Аквилеи и Равенны в Западной, в этот период сохраняли свою независимость от патриархов, к диоцезам которых географически принадлежали. В V веке патриархи Антиохии попытались подчинить своей юрисдикции остров Кипр, где первым Евангелие проповедовал Павел, но вселенский собор в Ефесе в 431 г. подтвердил древнее право Кипрской церкви рукополагать своих собственных епископов[506]. В Северной Африке епископы также, при всем уважении к Римской епархии, долго поддерживали свойственный Киприану дух независимости, а на соборе в Гиппо Региусе в 393 г. протестовали против таких титулов, как *princeps sacerdotum, summus sacerdos*, принимаемых патриархами, и допускали только титул *primae sedis episcopus*[507].

Когда вследствие христологических споров несториане и монофизиты откололись от ортодоксальной церкви, они учредили независимые схизматические патриархии, существующие по сей день — и показывающие, что патриархальное устройство по своей природе ближе восточному типу христианства. Греческая православная церковь, как и схизматические секты Востока, по сути осталась верна патриархальной системе до настоящего времени, в то время как Латинская церковь постаралась учредить принцип монархической централизации уже при Льве Великом, что в Средние века привело к возникновению папского абсолютизма.

---

[501] См. Wiltsch, i, p. 206 sqq. Утверждение Зиглера, которое Вильш цитирует и, похоже, одобряет, — о том, что Пятый вселенский собор 553 г. добавил к патриархии Иерусалима метрополии Берита в Финикии и Рубы в Сирии, как нам представляется, ошибочно. Руба в постановлениях собора нигде не упоминается, Берит же принадлежал к Phoenicia prima, а значит, к патриархату Антиохии. Ле Киен ничего не знает о таком расширении патриархата Hierosolyma.

[502] Wiltsch, i, 189 sqq.

[503] Ibid., i, 177 sqq.

[504] Ibid., p. 143 sqq.

[505] См. §57, далее.

[506] См. Wiltsch, i, p. 232 sq.; ii, 469.

[507] *Cod. can. eccl. Afr.*, can. 39, цитирует Neander, iii, p. 335 (Germ. ed.).

## §56. *Законы о власти и юрисдикции патриархов, принятые соборами*

Рассмотрим церковные законы об олигархии[508] патриархов в хронологическом порядке.

В зачаточном состоянии они возникали уже в доникейскую эпоху, когда епископы Антиохии, Александрии и Рима, отчасти вследствие древности и апостольского происхождения своих церквей, отчасти из-за политического влияния трех этих городов как трех столиц Римской империи, постоянно занимали наиболее выдающееся положение. Апостольское происхождение Римской и Антиохийской церквей очевидно из Нового Завета; Александрия прослеживала свое обращение, по крайней мере, косвенно, через евангелиста Марка, до Петра, а в политическом отношении играла более важную роль, чем Антиохия; Рим же с самого начала был самым главным и в церковном, и в государственном плане. Это преимущество старейших и самых могущественных метрополий приобрело формальную законную силу и прочно утвердилось благодаря вселенским соборам IV — V веков.

Первый вселенский собор в Никее в 325 г., когда еще ничего не было известно о пяти патриархах, но только о трех вышеупомянутых метрополиях, подтвердил традиционно признававшиеся за ними права[509]. В своем часто обсуждаемом шестом каноне, вероятно, в связи с расколом Мелетия в Египте и его нападками на права епископа Александрии, собор постановил следующее:

> Древний обычай, принятый в Египте, Ливии и Пятиградии, сохраняет свою силу, а именно: епископ Александрии управляет всеми ими [этими провинциями], как принято и в случае епископа Рима [то есть не в Египте, а по отношению к его собственной епархии]. Подобным образом в Антиохии и других епархиях церкви сохраняют свои прерогативы. Отсюда совершенно ясно, что, если кто-то стал епископом без согласия митрополита, великий собор не позволяет ему быть епископом[510].

Никейские отцы церкви утвердили этот канон не как нечто новое, но просто подтверждая существовавшие отношения, основанные на церковной традиции; Александрия упоминается особо, так как именно там возникли проблемы. О Риме говорится только в качестве примера; об Антиохии и всех остальных епархиях или провинциях — для обеспечения их предполагаемых прав[511]. Епископа-

---

[508] Об олигархии в Аристотелевом смысле, как управлении группой из нескольких человек, в отличие от монархии и демократии. — *Прим. ред.*

[509] По словам папы Николая (866 г., в послании к болгарскому князю Богорису), собственно патриархами следует признавать только епископов Рима, Александрии и Антиохии, потому что они возглавляют апостольские церкви; Константинопольская церковь не основана апостолом и даже не упоминается на самых уважаемых из всех соборов — Никейских; Иерусалим же на этих соборах действительно упоминался, но только под именем Aelia.

[510] В древнейшем латинском *Cod. canonum* (Mansi, vi, 1186) этому канону предшествуют важные слова: *Ecclesia Romana semper habuit primatum.* Они явно добавлены позже, изначально не входили в сам канон и представляют собой позднейший римский вывод из никейского канона. См. Gieseler, i, 2, §93, note 1; Hefele, *Hist. of Councils*, i, 384 sqq.

[511] Так относится к вопросу и Greenwood, *Cathedra Petri*, 1859, vol. i, p. 181: «Задачей канона явно не было дать новый закон об Александрийской церкви, но просто подтвердить ее привычные права. В качестве примера эти права ставятся в один ряд с правами двух других епархий, Рима и Антиохии. Более того, судя по самой формулировке канона, он основан исключительно на обычае; по обычаю, влияние каждой епархии ограничивалось территорией самой епархии или диоцеза. Хотя внутри этих границ некоторые привычные права и прерогативы могли отличаться, вне их, вследствие этого канона, вообще не существовало никакой юрисдикции».

ты Александрии, Рима и Антиохии в каноне были признаны существующими на равных, но в таком духе, что Антиохия, как третья столица Римской империи, уже была переходным звеном к обычным метрополиям. Под «другими епархиями» в каноне подразумевались либо все провинции, то есть все области метрополий, либо, что более вероятно, как и во втором каноне Первого константинопольского собора, только три епархии — Кесарии в Каппадокии, Ефеса в Малой Азии и Гераклеи во Фракии, которые обладали похожими правами, но постепенно были вытеснены и поглощены Константинополем. Как бы то ни было, это добавление доказывает, что в то время права и достоинство патриархов еще не сильно отличались от прав других митрополитов. Епископы Рима, Александрии и Антиохии здесь упоминаются, в сравнении с прочими епископами, просто как *primi inter pares* или как митрополиты первого ранга, в лице которых высшее политическое влияние сочетается с высшим церковным. После них, как епископы второго ранга, следуют епископы Ефеса в Азиатском диоцезе империи, Неокесарии в Понтийском и Гераклеи во Фракийском; Константинополь, который был основан только пять лет спустя, совершенно не упоминается на Никейском соборе, а Иерусалим упоминается только под именем Элия.

Между Первым и Вторым вселенскими соборами появилась новая патриархия, Константинополь, или Новый Рим, построенный Константином в 330 г. и возвысившийся до положения императорской резиденции. Епископ этого города был не только преемником епископа древнего Византия, ранее находившегося под юрисдикцией митрополита Гераклеи, но, благодаря милости императорского двора и епископов, которые всегда собирались там в большом количестве, через несколько десятков лет занял место среди первых митрополитов Востока, а в V веке стал самым могущественным соперником для епископа древнего Рима.

Эта новая патриархия впервые была официально признана на вселенском Первом константинопольском соборе, состоявшемся в 381 г., и ей было отдано *«превосходство в почете, после епископа Рима»*, то есть второе место среди всех епископов; такое решение было продиктовано чисто политическими соображениями, так как Новый Рим был резиденцией императора[512]. В то же время имперский город и Фракийская епархия (церковной метрополией которой до тех пор была Гераклея) были определены как принадлежащие к этой патриархии[513].

Многие греки восприняли этот канон как формальное утверждение равенства константинопольского епископа римскому, понимая слово «после» (μετά) как указание лишь на время, а не на ранг. Но более естественно было бы считать это указанием на второе место в плане почета, так как Римская епархия могла претендовать на первое место на многих основаниях. Папы, как показывают последующие протесты Льва, не были этим удовлетворены, потому что не желали быть

---

[512] *Conc. Constant.*, i, can 3: Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆσ Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην. Этот канон цитируется также у Сократа, v, 8, и Созомена, vii, 9, и подтверждается Халкидонским собором (см. далее); Бароний же (*Annal. ad ann.* 381, n. 35, 36) сомневается в его подлинности по причине явно догматической обусловленности формулировки.

[513] Последнее явно не говорится в вышеупомянутом каноне, в котором, похоже, речь идет лишь о *почетном* превосходстве. Но канон был так понят епископами Константинополя, а также историками Сократом (v, 8) и Феодоритом (*Epist.* 86, *ad Flavianum*), и так истолкован Халкидонским собором (can. 28). Отношения епископа Константинополя с митрополитом Гераклеи, тем не менее, в течение долгого времени оставались неопределенными и на соборе ad Quercum в 403 г. при рассмотрении дела Златоуста Павел Гераклейский председательствовал, хотя там присутствовал и патриарх Феофил Александрийский. См. Le Quien, tom. i, p. 18; Wiltsch, i, p. 139.

поставленными на тот же уровень, что и константинопольские епископы, а кроме того, они претендовали на право управлять всей церковью. С другой стороны, это постановление не было угодно и александрийскому патриарху, который до сих пор занимал второе место, а теперь оказался оттесненным на третье. Поэтому Тимофей Александрийский не подписал канон, и Египет его не признал. Позже императорам пришлось улаживать эту проблему с александрийскими патриархами.

После собора 381 г. епископ Константинополя вступал в многочисленные споры о правах митрополитов Ефеса и Кесарии в Каппадокии и даже других патриархов. Власть его укреплялась, и этому благоприятствовал тот факт, что, несмотря на запрет собора в Сардике, епископы всех восточных областей постоянно жили в Константинополе, чтобы представлять свои интересы перед императором. Проблемы далеких епископов обычно поднимались императором перед епископом Константинополя и его советом[514], на котором он председательствовал. В этом отношении епископ Константинополя имел даже больше прав, чем получали по обычаю остальные епископы, и даже больше, чем санкционировано церковным законодательством. Нектарий, который был избран только после этого собора, претендовал на председательство собором уже в 394 г., несмотря на присутствие двух других патриархов, Феофила Александрийского и Флавиана Антиохийского, и решал проблемы почти единолично, так что он первым приобрел высшую власть над всем Востоком. При его преемнике Златоусте епархия расширилась еще сильнее и, по словам Феодорита[515], распространилась на столицу, Фракию, с ее шестью провинциями, на всю Азию (Asia proconsularis) с ее одиннадцатью провинциями и на Понт, также одиннадцать провинций; таким образом, всего ей было подчинено двадцать восемь провинций. В 400 г. Златоуст «по просьбе Ефеса» ездил туда рукоположить Гераклида Ефесского, а также назначить шесть епископов вместо других, смещенных за симонию[516]. Следующий его преемник, Аттик, около 421 г., добился от юного Феодосия закона о том, чтобы ни один епископ в соседних диоцезах не назначался без согласия Константинопольского епископа[517]. Однако чтобы такое право имело под собой законные основания, оно должно было получить соответствующую санкцию на вселенском соборе, и такую санкцию оно получило в Халкидоне.

Четвертый вселенский собор, состоявшийся в Халкидоне в 451 г., подтвердил и расширил власть епископа Константинополя, постановив в своем знаменитом двадцать восьмом каноне:

> Тщательно следуя постановлениям святых отцов и будучи знакомы с недавно прочитанным каноном ста пятидесяти епископов [то есть третьим каноном Второго вселенского собора 381 г.], мы также постановили и решили то же самое по поводу прав святейшей церкви Константинополя или Нового Рима. Ибо не случайно отцы наделили прерогативами (τὰ πρεσβεῖα) престол [епископский] древнего Рима в связи с его характером имперского города (διὰ τὸ βασιλεύειν); и, побуждаемые теми же соображениями, сто пятьдесят епископов признали те же прерогативы (τὰ ἴσα πρεσβεῖα) и за святейшим престолом Нового

[514] Так называемом σύνοδος ἐδημοῦσα, то есть советом епископов, проживавших (ἐνδημούντων) в Константинополе.

[515] *H. E.*, lib. v, cap. 28.

[516] По свидетельству Созомена, их было тринадцать, по словам Феофила Александрийского на соборе ad Quercum — семнадцать; его обвиняли в этом поступке как в неслыханном преступлении. См. Wiltsch, i, 141.

[517] Сократ, *H. E.*, l. vii, 28, где этот закон вскользь упоминается. Жители Кизика в Геллеспонте нарушили закон под тем предлогом, что это была только привилегия, дарованная лично Аттику.

> Рима, не без причины рассуждая, что этот город, который почтен императорским и сенатским достоинством [то есть где пребывают император и сенат] и пользуется теми же [муниципальными] привилегиями, что и древний императорский Рим, должен быть в равной мере возвышен в церковном отношении и быть после него вторым (δευτέραν μετ' ἐκείνην).
>
> И [мы постановили,] чтобы в диоцезах Понта, Азии [Asia proconsularis] и Фракии только митрополиты, а в таких районах этих диоцезов, которые населены варварами, также и [обычные] епископы рукополагались святейшим престолом святейшей церкви Константинополя; хотя, конечно, каждый митрополит этих диоцезов рукополагает новых епископов провинции с согласия прочих епископов этой провинции, как велено в божественных (θείοις) канонах. Но митрополиты этих диоцезов, как уже сказано, будут рукополагаться архиепископом (ἀρχιεπισκόπου) Константинополя, после того как будут единогласно избраны в обычном порядке и ему [архиепископу Константинополя] будет об этом сообщено.

Мы разделили этот знаменитый халкидонский канон на две части, хотя в греческом тексте они тесно связаны (посредством καὶ ὥστε). В первой части епископу Константинополя дается второе место среди патриархов, и это просто повторение и подтверждение третьего канона Константинопольского собора; вторая часть идет дальше и санкционирует превосходство (а этим превосходством уже пользовались Златоуст и его преемники) Константинопольского патриарха не только над епархией (диоцезом) Фракии, но и над епархиями Малой Азии и Понта, и дает ему исключительное право рукополагать митрополитов всех этих епархий и всех епископов на вверенных этим епархиям территориях варваров[518]. В результате он получил область больше, чем любой из патриархов Востока. Позже эдикт императора Юстиниана 530 г. дал ему особое право принимать просьбы от других патриархов, то есть управлять всем Востоком.

Халкидонский собор в этом постановлении только следовал восточному принципу политико-церковного деления. Он намеревался сделать новую политическую столицу также церковной столицей Востока, возвысить ее епископа над епископами Александрии и Антиохии, по возможности сделать его почти равным Римскому епископу. Это стало испытанием для амбиций Александрийского патриарха, который, как показывает дело Феофила и Диоскора, различными способами злоупотреблял своей властью, вредя тем самым церкви.

Но в то же время это решение вызвало ревность Римского епископа, для которого константинопольский соперник был гораздо опаснее, чем александрийский или антиохийский. Особенно оскорбительно для него было то, что на Халкидонском соборе не было сказано ни слова о превосходстве Петра и власть Римского епископа, как и власть Константинопольского, была утверждена лишь на политическом фундаменте; конечно, утверждение собора не было ошибкой, но оно отражало только половину правды, а значит, было несправедливым.

Именно в этот момент Восточная церковь вступила с Западной в конфликт, который продолжается и по сей день. Папские делегаты протестовали против двадцать восьмого канона Халкидонского собора сразу же, на шестнадцатом и последнем заседании этого собора, но их протест был напрасным, хотя и был зафиксирован. Они ссылались на шестой канон Никейского собора, его расширенный латинский перевод, более позднее дополнение к которому, «*Ecclesia Ro-*

---

[518] Среди варварских племен, над которыми имели церковную власть епископы Константинополя, были гунны с Босфора, царь которых, Горда, принял крещение во времена Юстиниана; герулийцы, принявшие христианскую веру в 527 г.; абасги и аланы с берегов Черного моря, примерно в то же время принявшие священников из Константинополя. См. Wiltsch, i, 144 and 145.

*mana semper habuit primatum»*, как представлялось, давало Римскому епископу положение над всеми патриархами и в котором Константинополь не упоминался; после чего канон был прочитан им в оригинале, из греческих постановлений, без этого добавления, вместе с первыми тремя канонами Второго вселенского собора, явно признающими второе место за патриархом Константинополя[519]. После споров на эту тему императорская комиссия так сформулировала результаты: «На основании обсуждения в целом и тех сведений, которые предоставили обе стороны, мы признаем превосходство над всеми (πρὸ πάντων τὰ πρωτεῖα) и самое выдающееся положение (καὶ τὴν ἐξαίρετον τιμήν) за архиепископом древнего Рима, но и архиепископ Нового Рима также должен получить подобное почетное превосходство (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) и иметь право рукополагать митрополитов епархий Азии, Понта и Фракии» и т. д. Потом они призвали собор объявить, таково ли его мнение; епископы дали на это полное и решительное согласие и попросили о роспуске. Комиссия завершила заседание словами: «Весь собор согласился с тем, что мы только что предложили»; то есть прерогативы, полученные церковью Константинополя, были подтверждены собором, несмотря на протест римских легатов[520].

После этого собора Римский епископ Лев лично протестовал против его решения в трех посланиях от 22 мая 452 г.; первое было обращено к императору Маркиану, второе — к императрице Пульхерии, третье — к Анатолию, патриарху Константинополя[521]. Он выразил свое удовлетворение доктринальными решениями собора, но объявил возвышение епископа Константинополя делом гордости и амбиций (какой кроткий и смиренный папа!), покушением на права других митрополитов Востока (хотя сам он совершил то же самое в Галлии!), а особенно на права Римской епархии, гарантированные Никейским собором (на основании сделанного в Риме добавления!), и считал такой поворот губительным для мира в церкви (который папа всегда свято поддерживал!). Он ничего не хотел слышать о политических соображениях как источнике власти его престола, но указывал на божественные постановления и превосходство Петра. Лев с большим уважением говорит здесь о Первом вселенском соборе под ложным впечатлением, что именно этот собор в своем шестом каноне признал первенство Рима, но с удивительным равнодушием относится ко Второму вселенскому собору по причине его третьего канона, подтвержденного в Халкидоне. Он обвиняет Анатолия в том, что тот использовал для достижения своих амбициозных целей собор, созванный

[519] Это вразумление в адрес римских легатов настолько не нравится римско-католическим историкам, особенно ультрамонтанским, что Баллерини, в их издании трудов Льва Великого, tom. iii, p. xxxvii, sqq., и даже Hefele, *Conciliengesch.*, i, p. 385, и ii, p. 522, бездоказательно называют соответствующий фрагмент греческих постановлений Халкидонского собора более поздним добавлением. Гефеле, который не мог не признать, что латинский перевод расходится с оригинальным текстом шестого никейского канона, считает, тем не менее, что греческий текст не был прочитан в Халкидоне, потому что даже он мог был быть истолкован *против* возвышения Константинополя, то есть *в пользу* римских легатов. Но римские легаты, как и Лев в своем протесте против двадцать восьмого халкидонского постановления, основной акцент ставили на римском добавлении *Ecclesia Romana semper habuit primatum* и считали, что это добавление устраняет всякую возможность уравнивания любого другого патриарха с Римским епископом. Поэтому, когда легаты обратили внимание на никейский канон, грекам прежде всего надо было ответить на их заявление, а потом уже переходить к канонам Константинопольского собора. Только ссылаясь и на то, и на другое, они могли достаточно веско ответить на римский протест.

[520] Mansi, vii, p. 446-454; Harduin, ii, 639-643; Hefele, ii, 524, 525.

[521] Leo, *Epist.* 104, 105, 106 (al., *Ep.* 78-80). См. также Hefele, *l. c.*, ii, 530 sqq.

лишь для борьбы с ересью и укрепления веры. Каноны Никейского собора, вдохновленные Святым Духом, не могут быть отменены никаким синодом, сколь бы он ни был велик, и все, что противоречит им, — недействительно. Он призвал Анатолия отказаться от своих амбиций и напомнил ему слова: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*[522].

Но этот протест не мог изменить ни постановлений собора, ни позицию Греческой церкви по отношению к данному вопросу, хотя, под влиянием императора, Анатолий написал Льву смиренное письмо. Епископы Константинополя вступили в свои права и пользовались поддержкой византийских императоров. Двадцать восьмой канон Халкидонского собора был явно подтвержден Юстинианом I в 131-м из его новых законов (c. 1) и торжественно поддержан Трулльским собором (can. 36), но опускается в латинских сборниках канонов Приски, Дионисия Малого и Исидора. Громкий протест Рима постепенно умолк, но формально Рим так и не признал этот канон, разве что в период *Латинской* империи и *Латинского* патриархата в Константинополе, когда Четвертый Латеранский собор при Иннокентии III в 1215 г. допустил, что Константинопольский патриарх должен занимать следующее место после патриарха Рима, перед патриархами Александрии и Антиохии[523].

Наконец, Иерусалимский епископ, после долгих споров с митрополитом Кесарии и патриархом Антиохии, смог добиться достоинства патриарха, но это была в первую очередь почетная должность, и его реальная власть была намного меньше, чем у других патриархов. Если бы от древнего Иерусалима после 70 г. не осталось лишь фрагмента городской стены с тремя воротами, без сомнения, город древнейшей христианской общины занимал бы, как во времена Иакова, ведущее положение в церковной иерархии, но теперь на почтенных руинах возвышался новый город, Элия Капитолина, возникший во времена Адриана. Паломничество императрицы Елены и великолепные церкви, воздвигнутые ее сыном на святых местах, придали Иерусалиму новое значение — центра паломничества верующих со всех концов христианского мира. Его епископ подчинялся митрополиту Кесарии, но вместе с ним председательствовал (вероятно, *secundo loco*) на палестинских соборах[524]. Никейский собор дал ему почетное превосходство над епископами, но не независимость от митрополита Кесарии. По крайней мере, таким представляется нам значение краткого и довольно туманного седьмого канона: «Поскольку таков обычай и древняя традиция, что епископ Элии (Иерусалима) должен быть почитаем, он также будет занимать почетное положение[525], в то время как метрополия (Кесарии) сохранит то достоинство, которым обладает». Законные отношения между ними оставались неопределенными в течение долгого времени, пока Четвертый вселенский собор на седьмом заседании не утвердил епископа Иерусалима в ранге патриарха и не выделил ему в качестве епархии три палестинские провинции, что не вызвало возражений.

---

[522] Отк. 3:11.

[523] Harduin, tom. vii, 23; Schröckh, xvii, 43; Hefele, ii, 544.

[524] См. у Евсевия, который сам был митрополитом Кесарии, *H. E.*, v. 23. Он приводит имена епископов Иерусалима, а также Рима, Александрии и Антиохии, в то время как о Кесарии забывает.

[525] Ἀκολουθία τῆς τιμῆς; что истолковывается по-разному. См. также Hefele, i, 389 sq.

## §57. *Соперничество патриархов древнего и нового Рима*

Таким образом, в конце IV века во главе вселенской церкви Греко-римской империи стояли пять сотрудничающих и независимых друг от друга патриархов, четыре на Востоке и один на Западе. Но, по аналогии с политической организацией, в ней присутствовала тенденция к видимому и явному единству, которая с самого начала лежала в основании развития иерархии и формирования епископата, а теперь содействовала продвижению от олигархического правления к монархическому, особенно на Западе. Теперь империя географически и политически была разделена на Запад и Восток, которыми, после смерти Феодосия в 395 г., управляли разные императоры и которые так и не воссоединились постоянно, поэтому нам следовало бы ожидать, что такое двоевластие возникнет и в церковной иерархии. И действительно, мы наблюдаем двух патриархов — Древнего Рима и Нового Рима. Один представляет Западную или Латинскую церковь, другой — Восточную или Греческую. Сейчас мы подробно рассмотрим их власть и отношения.

Организация церкви на Востоке находилась под таким сильным влиянием политической организации, что епископ императорской столицы не мог не стать самым могущественным из четырех восточных патриархов. Второй и Четвертый вселенские соборы, как мы уже видели, подтвердили его фактическое превосходство, и он начал обладать наивысшим достоинством[526]. Начиная с правления Юстиниана I он обладал также высшей апелляционной властью и почетным титулом *вселенского* патриарха, который продолжает носить до сих пор[527]. Он рукополагал других патриархов, нередко принимал решение об их отставке или назначении, используя свое влияние, и прибегал к любой возможности вмешаться в их дела и утвердить свою верховную власть, хотя папы и их делегаты при императорском дворе неустанно протестовали против этого. Патриархии Иерусалима, Антиохии и Александрии на протяжении V — VI веков слабели из-за постоянных споров с монофизитами, а позже, после 622 г., вследствие вторжения мусульман от них осталась лишь тень. Патриархия Константинополя, напротив, распространилась на юго-запад и север; в период своего максимального процветания, между VIII и X веком, она, помимо своей первоначальной епархии, охватывала Калабрию, Сицилию, все иллирийские провинции, Болгарию и Россию. Несмотря на частые разрушительные землетрясения и пожары, несмотря на нападения персов, арабов, венгров, русских, латинян и турок, Константинополь до середины XV века оставался столицей Византийской империи и Греческой цер-

[526] Τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς... διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν [то есть Константинополь] νέαν Ῥώμην. См. §56.

[527] Титул οἰκουμενικὸς πατριάρχης, *universalis episcopus*, сначала использовался, в духе лести, восточными патриархами, а позже его без угрызений совести носили Римские епископы, несмотря на протест Григория I. Заявление пап Григория I и Льва IX о том, что Халкидонский собор присвоил Римскому епископу Льву титул *universalis episcopus*, а тот отказался, не соответствует действительности. Никаких следов подобного нет ни в актах собора, ни в посланиях Льва. В актах Лев определен как ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος ἀρχιεπίσκοπος τῆς μεγάλης καὶ πρεσβυτέρας Ῥώμης; в латинских же актах, которые Лев посылал галликанским епископам, это определение расширено таким образом: «*Sanctus et beatissimus Papa, caput universalis ecclesiae, Leo*». Папские легаты в Халкидоне называли себя *vicarii apostolici* universalis ecclesiae papae, что греки переводили: τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου. Отсюда, возможно, заблуждение Григория I. Папы желали быть *papae universalis ecclesiae*, а не *episcopi* или *patriarchae universales* — без сомнения, потому, что последнее определение ставило их в один ряд с восточными патриархами. См. Gieseler, i, 2, p. 192, not. 20; p. 228, not. 72; Hefele, ii, 525 sq.

кви. Но в сущности Константинопольский патриарх всегда оставался лишь *primus inter pares* и никогда не обретал такого превосходства на Востоке, какое обрел папа над митрополитами Запада; и в еще меньшей мере, чем его соперник из древнего Рима, он покушался на право единовластного управления церковью. Константинопольский патриарх претендовал лишь на равные права и равнозначное достоинство с епископом Рима.

В конечном итоге в долгом споре между двумя ведущими патриархами христианского мира победил римский. Монархическая тенденция иерархии была на Западе намного сильнее, чем на Востоке, она требовала возникновения универсальной монархии в церкви.

Патриарх Константинополя пользовался поддержкой императора и всеми благами императорской резиденции. Новый Рим был прекрасным и очень выгодно расположенным городом, идеально пригодным для местонахождения правительства, развития торговли и культуры, мостом между двумя континентами; он же был мощной крепостью, сдерживавшей натиск варваров. Он никогда не был осквернен идольскими храмами, но был основан как христианский город. В нем процветали науки и искусства, в то время как Запад захлестывали неуправляемые волны варварства; он хранил знания о греческом языке и литературе в Средние века, а после вторжения турок бежавшие из него ученые пробуждали в Латинской церкви тягу к классическим исследованиям, пока в конце концов Греция не восстала из мертвых в виде греческого Нового Завета в руке верующих и не зажгла таким образом факел Реформации.

Но Римский патриарх пользовался большими преимуществами. В нем объединялись, что признает даже греческий историк Феодорит[528], все внешние и внутренние, политические и духовные предпосылки к высшей власти.

В первую очередь его власть имела под собой церковное и духовное основание, так как восходила, по общему мнению, через непрерывную преемственность к апостолу Петру. Константинополь же не был *apostolica sede*, он возвысился в силу чисто политических причин, хотя в некоторой степени и был правопреемником митрополии Ефеса[529]. Поэтому папы после Льва почти без исключений ссылались на божественное право своего сана и превосходство главного из апостолов над всей церковью.

Даже с политической точки зрения древний Рим обладал более долгой и великой императорской традицией, чем новый, и был связан с воспоминаниями о расцвете империи; основание же Нового Рима было началом ее упадка. Когда Западная империя попала в руки варваров, Римский епископ оказался единственным наследником великого имперского прошлого или, по известному высказыванию Хоббса, «коронованным призраком погибшей Римской империи, сидящим на ее могиле».

Опять же, сама удаленность Рима от императорского двора благоприятствовала формированию иерархии, независимой от всякого политического влияния и интриг, в то время как епископу Константинополя приходилось расплачиваться свободой церкви за политические выгоды своей близости ко двору. Традиция *donatio Constantini*, хотя она и выдумана в VIII веке, вполне соответствует исти-

---

[528] *Epist.* 113, к папе Льву I.

[529] Легенда о том, что Евангелие в древний Византий принес апостол Андрей, возникла довольно поздно и совершенно недостоверна.

не: перенос императорской резиденции на Восток дал папам возможность обрести мирскую власть и политическую независимость.

Кроме того, в период великих споров никейской и посленикейской эпохи о Троице и христологии папы славились тем, что они неизменно держались ортодоксии вселенских соборов и традиционного исповедания[530]; Константинопольская же епархия с ее греческим духом неустанного богословского разномыслия и споров осквернила себя арианской, несторианской, монофизитской и прочими ересями и в целом, даже в вопросах веры, зависела от переменчивых капризов двора. Поэтому даже спорящие партии Востока склонны были искать совета и поддержки у римского престола и часто давали тем самым ему желанную возможность высказать свое веское мнение. Эта периодическая практика создала благоприятную основу для теории юрисдикции. *Roma locuta est* приобрело характер высшего и окончательного суждения. Рим многому научился и ничего не забывал. С великим административным тактом он умел обратить себе на пользу любое обстоятельство.

И наконец, хотя Греческая церковь вплоть до Четвертого вселенского собора, бесспорно, была главной действующей сценой церковной истории и оплотом богословских знаний, «звезда империи», согласно всеобщему закону истории, «двигалась на запад» и будущее было за Латинской церковью, а также за Римской патриархией. Если восточные патриархаты ослабевали из-за внутренних раздоров и беспорядка, чем способствовали вторжению лжепророка, Рим смело и победоносно распространялся на запад, приводя варварские племена Европы к религии креста.

## §58. *Латинская патриархия*

Преимущества Римского патриарха в сравнении с патриархом Константинопольским явились в то же время ведущими причинами возникновения папства, о котором мы теперь поговорим подробнее.

Нет сомнений, что возникновение папства было результатом длительного исторического процесса. Папство создавалось веками, и веками уже разрушается. В его создании принимали участие жажда почестей и власти, даже откровенный обман[531], ибо и под епископскими одеждами скрывается человеческая природа, склонная злоупотреблять доверенной ей властью; и чем больше власть, тем сильнее искушение, тем хуже злоупотребление. Но истинные потребности церкви и замыслы Провидения возвышались над человеческими побуждениями, и только этой причиной мы можем объяснить возникновение и последующий упадок папской власти в странах и народах Европы.

---

[530] Единственное исключение — это краткий период правления папы-арианина Феликса II, которого в 355 г., во время изгнания Либерия, насильственно сделал папой император Констанций и которого некоторые считают незаконным антипапой. Но сообщения о нем очень противоречивы, как и мнения даже католических историков. Либерий также в 357 г. на некоторое время впал в арианство, чтобы вернуться из изгнания. Другой, более поздний пример — папа Гонорий, которому даже Шестой вселенский собор в Константинополе в 681 г. объявил анафему за монофелитскую ересь.

[531] Вспомните интерполяции папистских отрывков в трудах Киприана, римское дополнение к шестому канону Никейского собора, цитаты из Сардийского канона под названием и прикрытием авторитета Никейского собора, а также знаменитые более поздние лже-Исидоровы декреталии. Конечно, не сами папы создавали эти подделки, но они свободно и неоднократно пользовались ими для достижения своих целей.

Провидение, управляющее судьбами мира и церкви согласно вечному плану, не только тихо и подспудно готовит нужных людей для выполнения насущных задач незаметно для них самих, но и закладывает в глубинах прошлого основу для появления могущественных институтов во время, когда им наступит срок. Таким образом, появление и постепенный рост Латинской патриархии в Риме были подготовкой к Средним векам, частью обязательного внешнего приспособления церкви к ее дисциплинарной миссии среди варваров-язычников. Мощным ордам, разрушившим Западную Римскую империю, самим предстояло обустраиваться на руинах старой цивилизации и получать воспитание в школе у наводящих трепет церковных властей и иерархических структур, продвигаясь к христианству и свободе, пока наконец не пришла пора снять полагающиеся для юношеского возраста узы учителей. Католическая иерархия, вершиной пирамиды которой стало папство, выполняла свою роль среди романских и германских народов, пока не наступила пора Реформации, подобно тому как иудейская теократия и древнеримская империя осуществляли, соответственно, внутреннюю и внешнюю подготовку к христианству. Полностью эти педагогические, детоводительские функции иерархии проявились в истории Средних веков, но их основы были заложены уже в рассматриваемый нами период.

Римский епископ претендует на четыре сана одновременно: епископа, митрополита, патриарха и папы. Первые три исторически оправданы, в последнем ему отказывают Греческая церковь, евангельские христиане и все некатолические секты.

Он является епископом города Рима с кафедральной церковью Сан-Джованни-Латерано, Латеранской церковью Святого Иоанна, над главным входом которой написано: *Omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput*, — таким образом она, будучи «Матерью и Главой вселенской церкви», превосходит даже собор Святого Петра — как будто бы Петр не был первым и высочайшим из апостолов и уступает в превосходстве Иоанну, представителю идеальной церкви будущего. Предание гласит, что император Константин воздвиг эту базилику рядом с древним Латеранским дворцом, сохранившимся с языческих времен, и подарил этот дворец папе Сильвестру; он оставался папской резиденцией и местом проведения соборов (Латеранских соборов) вплоть до изгнания в Авиньон, после которого папа стал жить в Ватикане, за древним собором Святого Петра.

Как митрополит и архиепископ, епископ Рима обладал непосредственной властью над семью подчиненными епископами окрестных мест: Остии, Порта, Сильвы Кандиды, Сабины, Пренеста, Тускула и Альбана. Позже эти епископы стали называться кардиналами.

Как патриарх, он по закону был равен четырем патриархам Востока, но район его был гораздо больше, а положение — почетнее. Здесь имело значение не столько звание, сколько фактическое первенство. Римские епископы называли себя папами, а не патриархами, ставя себя выше своих коллег, ибо последнее имя указывает на олигархическую власть, а первое — на монархическую. Но в Восточной церкви и среди современных католических историков к Римскому папе довольно часто применяется и титул патриарха.

Сначала Римская патриархия включала в себя десять так называемых пригородных провинций, находившихся в политической юрисдикции римского правителя, *Vicarius Urbis*; сюда входила большая часть Центральной Италии, вся Северная Италия, острова Сицилия, Сардиния и Корсика[532]. В более широком плане, однако, она постепенно распространилась на всю западную часть Римской

империи, то есть Италию, Галлию, Испанию, Иллирию, юго-восточную Британию и северо-западную Африку[533].

Римский епископ с самого начала был единственным *латинским* патриархом в официальном смысле этого слова. В первую очередь это объяснялось церковными причинами: Рим был единственной *sedes apostolica* на Западе, в то время как в Греческой церкви честь апостольского происхождения разделяли между собой три патриархата и еще несколько епархий, таких как Ефес, Фессалоника и Коринф. В политическом отношении Рим также выделялся как единственная метрополия Запада, в то время как на Востоке у империи было три столицы — Константинополь, Александрия и Антиохия. Поэтому Августин, смотревший на вещи с религиозной точки зрения, однажды назвал папу Иннокентия I «правителем Западной церкви»[534], а император Юстиниан, по политическим причинам, в 109-м из своих новых законов, где говорится о церковном делении всего мира, упоминает только пять известных патриархий, то есть только одну патриархию на Западе. В постановлениях вселенских соборов также упоминается только один западный патриархат, Римский, и Восточная церковь могла контактировать с Западной только через него. В ходе великих богословских споров IV — V веков Римский епископ неизменно являлся представителем и выразителем всего Латинского христианства.

Кроме того, в условиях той политической путаницы и конфликтов, которые принесли с собой готы-ариане, вандалы и свевы, в интересах всех ортодоксальных церквей Запада было тесно сплотиться вокруг общего центра и обеспечить себе мощную защиту со стороны главной власти. Этим центром могла стать только апостольская церковь древней столицы мира. К Римским епископам обращались за консультацией почти по всем важным вопросам учения или дисциплины. С конца IV века они начали отправлять епископам Запада пастырские послания

---

[532] *Concil. Nicaean.* 325, can. 6, в латинском переводе Руфина (*Hist. Eccl.* x. 6): «*Et ut apud Alexandria et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Aegypti, vel hic* ***suburbicariarum ecclesiarum*** *sollicitudinem gerat*». Слова *suburb. eccl.* отсутствуют в греческом оригинале, это латинское определение Римской патриархальной епархии в конце IV века. С XVII века среди ученых ведутся споры по этому поводу. Юрист Готофред и его друг Салмасий считали, что *regiones suburbicariae* — это маленькая провинция *Praefectus* Urbis, то есть непосредственные окрестности города Рима, ограниченные сотой милей; иезуит Сирмонд считает, что это — больший по размерам район *Vicarius* Urbis, то есть десять провинций Кампании, Тусция с Умбрией, Picenum suburbicarium, Валерия, Самний, Апулия с Калабрией, Лукания и Брутия, Сицилия, Сардиния и Корсика. Сравнение Римского епископа с Александрийским в шестом Никейском каноне говорит в пользу последнего мнения; Александрийская епархия также включала в себя несколько провинций. Однако ближе всего к правде, вероятно, *Prisca* — латинский сборник канонов середины V века, в котором соответствующий канон переводится так: «*Antiqui moris est ut urbis Romae episcopus habeat principatum, ut* suburbicaria loca [то есть, без сомнения, меньшая по размеру провинция Praefectus] *et* omnem provinciam suam [то есть более крупный район Vicarius, или еще более обширная неопределенная зона] *sollicitudine sua gubernet*». См. Mansi, *Coll. Conc.*, vi, 1127; Hefele, i, 380 sqq.

[533] Согласно политическому делению империи, Римская патриархия в V веке включала в себя три префектуры, куда входили восемь политических диоцезов и шестьдесят девять провинций. Это были 1) Италийская префектура, три диоцеза: Италия, Иллирия и Африка; 2) Галльская префектура, диоцезы Галлия, Испания и Британия; 3) Иллирийская префектура (не путать с *провинцией* Иллирия, которая относилась к Италийской префектуре), которая после 379 г. отделилась от Западной империи как Восточная Иллирия, но в церковном отношении продолжала быть связана с Римом и включала в себя два диоцеза, Македонию и Дакию. См. Wiltsch, l.c., i, 67 sqq.; Maassen, p. 125; Hefele, i, 383.

[534] *Contra Julianum*, lib. i, cap. 6.

и декреталии[535], в которых отвечали на вопросы сначала в тоне пастырского совета, а потом — в тоне апостольского авторитета, превращая таким образом то, что раньше было свободно высказывавшимся мнением, в фиксированный закон. Древнейшая из сохранившихся декреталий — послание папы Сириция к испанскому епископу Гимерию, 385 г., содержащее, что характерно, закон о безбрачии священников, то есть явно не апостольское постановление; но в ней Сириций ссылается на *generalia decreta*, выпущенные его предшественником Либерием. Подобным образом, Римские епископы неоднократно созывали общие или патриаршии соборы Запада (*synodos occidentales*), подобные Арелатскому синоду 314 г. После VI — VII веков они также вручали паллий архиепископам Салоны, Равенны, Мессины, Сиракуз, Палермо, Арля, Отуна, Севильи, Никополя (в Эпире), Кентербери и других метрополий в знак своей высшей власти[536].

## §59. *Конфликты и завоевания Латинского патриархата*

Но эта власть патриархов признавалась на Западе не с самого начала и не везде в равной мере. Только в конце VI века она достигла тех высот, которые мы только что описали[537]. Папство не было божественным постановлением, чем-то неизменно утвержденным от начала времен, подобно библейским догматам веры; это следствие длительного исторического процесса, человеческий церковный институт, возникший под руководством Провидения. В качестве доказательства у нас есть следующие неоспоримые факты.

Во-первых, вплоть до конца рассматриваемого нами периода даже в Италии сохранилось несколько метрополий, которые имели свое собственное руководство, были независимы от Рима и никому не подчинялись[538]. Архиепископы Милана, считавшие основателем своей церкви апостола Варнаву, вступили в контакт с папой только в конце VI века, рукополагались без него и не получали от него паллий. Григорий I в 593 г., во время нападений лангобардов, впервые попытался проявить там свои права патриарха: он восстановил отлученного пресвитера, который обратился к нему за помощью[539]. Митрополиты Аквилеи (церковь которых была основана евангелистом Марком, а город которых был возвышен Константином Великим до положения столицы Венеции и Истрии) соперничали с Миланом и даже с Римом, называли себя патриархами и отказывались подчиняться папе даже при Григории Великом[540]. Епископ Равенны также, после 408 г., когда император Гонорий избрал этот город своей резиденцией, стал мо-

[535] *Epistola decretales*; выражение, которое, согласно Гизелеру и другим, впервые употребляется около 500 г. в так называемом *Decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis*.

[536] О вручении паллия (*pallium*) см. в Wiltsch, i, 68 sq.

[537] Гефеле признает это (i, 383 sq.): «Однако не следует заблуждаться и полагать, что Римский епископ обладал *полными* правами патриарха *повсеместно* на Западе; в некоторых провинциях епископов рукополагали без его участия». И не только епископов, но и митрополитов. См. текст.

[538] Αὐτοκέφαλοι, *автокефалии*, также ἀκέφαλοι, как на Востоке называли в особенности архиепископов Кипра и Болгарии, а также некоторых других митрополитов, не подчинявшихся никаким патриархам.

[539] См. Wiltsch, i, 234.

[540] См. Григорий I, *Epist.* l, iv, 49; Wiltsch, i, 236 sq. К метрополии Аквилеи относились епископаты Вероны, Тридента (или Трента), Эмоны, Альтинума, Торцеллума, Полы, Целины, Сабионы, Форума Юлии, Беллунума, Конкордии, Фельтрии, Тарвисиума и Вицентии.

гущественным митрополитом, управлявшим более чем четырнадцатью епископатами. Однако он получал свой паллий от Григория Великого, и у них есть также примеры рукоположения Римским епископом[541].

Североафриканские епископы и соборы в начале V века, при всем их традиционном уважении к апостольскому престолу, неоднократно протестовали, в духе Киприана, против власти Рима и даже запрещали в случае церковных противоречий обращаться к заморским или чужим судам под страхом отлучения[542]. Поводом для такого запрета стало обращение к Риму пресвитера Апиария, который был смещен епископом Урбаном за оскорбление Сикки, ученика и друга Августина, и которого дважды пытались восстановить в должности папа Зосима в 418 г. и папа Целестин в 424 г. Отсюда мы видим, что папы охотно вступались за явно недостойных священников, жертвуя интересами церковной дисциплины только для того, чтобы поместные церкви лучше ощутили их власть. Африканцы сослались на подлинный никейский канон (который Зосима заменил сардикийским приложением об апелляциям к Римскому суду, о котором Никейский собор ничего не знал) и напомнили папе, что дар Святого Духа, необходимый для справедливого суда, присутствует в каждой провинции и может вдохновлять целую провинцию с тем же успехом, что и одного епископа. Последний документ в деле апелляции Апиария — это послание (двадцатого) Карфагенского собора, 424 г., к папе Целестину I, в котором говорится[543]: «Апиарий попросил о новом суде, и его тяжкие преступления вышли таким образом на свет. Папский легат Фаустин, несмотря на это, в очень резкой манере потребовал принять этого человека в общение африканцев, потому что он воззвал к папе и был им принят в общину. Но такого не должно быть. Наконец, сам Апиарий признал все свои преступления. Пусть впредь папа не дает так охотно аудиенций тем, кто приезжает из Африки в Рим, подобно Апиарию, и не принимает отлученных обратно в общение церкви, будь то епископы или священники, согласно постановлению Никейского собора (канон 5), которому епископы подчиняются. Апелляция к Риму — преступление против правил Африканской церкви, а то, на что ссылаются [Зосима и его легаты] как на Никейское постановление, не является таковым и отсутствует в подлинниках Никейских актов, которые были получены из Константинополя и Александрии. Пусть, таким образом, папа в будущем больше не шлет судей в Африку, и, так как Апиарий был отлучен за свои прегрешения, папе, конечно же, не следует ожидать, что Африканская церковь будет слушать беспокоящего ее легата Фаустина. Да хранит Господь Бог папу долгие годы, да молится папа об африканцах». В ходе пелагианских споров африканцы даже призывали слабого Зосиму отказаться от престола, так как он, вопреки мнению своего предшественника Иннокентия, сначала благоприятно отзывался об этих еретиках. Североафриканская церковь придерживалась независимой позиции и под руководством величайшего из латинских отцов церкви, святого Августина, который в прочих отношениях больше, чем любой другой богослов или епископ, способствовал созиданию католической системы. Впервые она подчинилась римской юрисдикции по причине своей слабости в момент наступления вандалов. Лев (440 — 461) первым из пап мог похвалиться тем, что Римская епархия рас-

[541] Бароний, *Ann. ad ann.* 433; Wiltsch, i, 69, 87.

[542] См. соответствующие постановления соборов в Gieseler, i, 2, p. 221 sqq., и подробное описание ситуации в Greenwood, *Cath. Petri*, i, p. 299-310, и в Hefele, *Concilien-Gesch.*, ii, 107 sqq., 120, 123 sq.

[543] Mansi, iii, 839 sq.

пространилась на другой континент[544]. Он и Григорий Великий писали к африканским епископам в тоне покровительственной власти, не ожидая ответа.

В Испании папы с самого начала встретились с более благосклонным отношением. Ортодоксальные епископы в V веке находились в таком затруднительном положении из-за натисков вандалов-ариан, свевов, аланов, а потом и готов, что они искали совета и защиты у Римского епископа, который, в своих собственных интересах, всегда был рад им помочь. Уже в 385 г. Сириций, как мы уже замечали ранее, написал декретальное послание испанскому епископу. Послания Льва к епископу Тибурию Астурийскому и епископам Галлии и Испании[545] выдержаны в таком же авторитарном тоне. Симплиций (467 — 483) назначил епископа Зенона из Севильи папским викарием[546], а Григорий Великий своим покровительственным посланием вверил епископский паллий Леандру, епископу Севильи[547].

В Галлии Льву удалось утвердить юрисдикцию Рима, хотя и не без противодействия, как показывает случай Арелатского (или Арльского) епископа Илария. Это дело по-разному представлялось с галликанской и ультрамонтанской точки зрения[548]. Иларий родился в 403 г., умер в 449 г. Сначала — строгий монах, потом, против своей воли, был избран епископом. Он красноречиво проповедовал, энергично нес служение и был первым защитником свободы Галликанской церкви от притязаний Рима, но сам не был свободен от иерархических амбиций. Он низложил Целидония, епископа Безансона, на соборе в этом городе (*synodus Vesontionensis*), за то, что тот женился на вдове до рукоположения, а также председательствовал на уголовном суде в качестве судьи и вынес смертный приговор (согласно церковному закону, эти поступки делали Целидония непригодным к епископскому служению). Без сомнения, такое решение было покушением на независимость Вьенны, к которой относился Безансон. Папа Зосима действительно в 417 г., за двадцать восемь лет до того, назначил епископа Арля, столицы семи провинций, папским викарием в Галлии и даровал ему права митрополита в провинциях Viennensis и Narbonensis prima и secunda, хотя и с ограничениями в *causae majores*[549], но митрополиты Вьенны, Нарбонна и Марселя не признали этого постановления, и последующие папы сочли за лучшее вновь признавать старых митрополитов[550]. Целидоний обратился ко Льву, проте-

---

[544] *Epist.* 87; Mansi, vi, 120.

[545] *Ep.* 93, 95; Mansi, vi, 131, 132.

[546] Mansi, vii, 972.

[547] Григорий, *Ep.* i, 41; Mansi, ix, 1059. См. также Wiltsch, i, 71.

[548] Разница видна из двух изданий трудов Льва Великого, а именно: французского, ПАСКЬЕ КЕСНЕЛЯ (PASQUIER QUESNEL), галликанина и янсениста (сослан в 1681, умер в Брюсселе в 1719 г.), которое также содержит труды и защиту Илария Арелатского (Par., 1675, 2 vols.) и которое было осуждено в 1676 г. конгрегацией запрещенных книг, даже не читавшей его, — и братьев БАЛЛЕРИНИ (BALLERINI), появившегося в противовес первому (Ven., 1755 — 1757, 3 vols.) и представляющего итальянскую ультрамонтанскую сторону. См. также об этом конфликте Илария Арелатского (не путать с Илариями Пиктавийским, Нарбонским и другими, носившими то же имя — Hilarius Pictaviensis, Hilarius Narbonensis...) с папой Львом в Honoratus Massiliensis, *Vita Hilarii*, около 490 г. (опубликовано в Mansi, vi, 461 sqq., и в *Acta Sanct. ad d. 5 Maji*); тж. см.: статья Пертеля в Illgen, *Zeitschrift für Hist. Theol.* 1843; Greenwood, *l. c.*, i, p. 350-356; Milman, *Lat. Christianity*, i, p. 269-276 (Amer. ed.); статья «Hilarius» в Wetzer and Welte, *Kirchenlexic*, vol. v, p. 181 sqq.

[549] «*Nisi magnitudo causae etiam nostrum exquirat examen*». Gieseler, i, 2, p. 218; Greenwood, i, p. 299.

стуя против действий Илария. Лев в 445 г. собрал Римский собор (*concilium sacerdotum*) и вновь утвердил Целидония в должности, поскольку претензии Илария, который зимой пешком совершил путешествие в Рим и самым решительным образом протестовал против апелляции Илария, не казались папе убедительными. Фактически, именно Лев, прямо или косвенно, сделал так, что Илария заключили в темницу, а когда он бежал оттуда обратно в Галлию, отлучил его от Римской церкви и лишил всяческих прав на епархию Вьенны, которая была вверена епископу Арля лишь временно, а теперь, после принятия лучшего решения (*sententia meliore*), отбиралась обратно. Папа обвинил Илария в покушении на права других галликанских митрополитов, а прежде всего — в неподчинении престолу благословенного Петра; он заявил даже: «Любой, кто оспаривает первенство апостола Петра, никоим образом не умаляет апостольского достоинства, но, движимый духом собственной гордости, обрекает себя на ад и погибель»[551].

Только из особой милости он оставил Иларию его епископат. Не удовлетворенный этим, он обратился за помощью к светской власти и добился, чтобы слабый западный император Валентиниан III принял эдикт, обращенный к Этию, *magister multium* Галлии, в котором говорилось, почти словами самого Льва, что весь мир (*universitas*; по-гречески, οἰκουμένη) признает Римский престол основным и главенствующим, что ни Иларий, ни какой другой епископ не должен выступать против его решений, что ни галликанский, ни какой другой епископ не должен, вопреки древнему обычаю, делать что-либо без согласия достопочтенного папы вечного города и что все папские декреты имеют силу закона.

Послание Льва к церквям Галлии и эдикт императора — первый пример оборонительного и наступательного союза высшей духовной и светской власти для достижения неограниченного господства. Конечно, эдикт этот имел силу в основном на Западе, которым ограничивалось правление Валентиниана. Фактически, даже Иларий и его преемники сохраняли, несмотря на Льва, прерогативы, ранее полученные от папы Зосимы и подтвержденные последующими папами[552]. Помимо этого, о завершении конфликта ничего не известно. Иларий Арелатский умер в 449 г., всеми уважаемый и любимый, хотя, насколько мы знаем, так и не примирившийся с Римом формально[553]; несмотря на это, он присутствует в римском календаре как канонический святой рядом со своим противником папой Львом. Конечно, Лев в этом споре был слишком строг и невыдержан по отноше-

---

[550] См. *Bonifacii I Epist.* 12 *ad Hilarium Narbon.* (не Arelatensem), 422 г., в Gieseler, p. 219. Бонифаций здесь высказывается в пользу никейского принципа: каждый митрополит должен управлять одной провинцией. Гринвуд упускает из вида это изменение и полностью оправдывает Илария на основании решения Зосимы. Но даже и в таком случае смещение епископа — это уже *causa major*, в связи с которым Иларий, как викарий папы, должен был обратиться к последнему за ратификацией.

[551] Лев, *Epist.* 10 (al. 89) *ad Episc. provinciae Viennensis.* Какое ужасное искажение исконной христианской позиции!

[552] Папы Вигилий, 539 — 555, Пелагий, 555 — 559, и Григорий Великий вручали архиепископу Арля, помимо паллия, и право папского викария (vices). См. Wiltsch, i, 71 sq.

[553] Во всяком случае, это невозможно доказать. Иларий, по рассказу его ученика и биографа, который примерно через сорок лет после его смерти осенил его нимбом святого, делал кое-какие шаги в сторону примирения и отправил двух священников с посланием к римскому префекту Ауксилиарию. Последний попытался выступить как посредник, но дал посланникам понять, что дерзость и пыл Илария были весьма неприятны для нежного слуха римлян. Лев в своем послании обвиняет Илария в новом прегрешении, притеснении прав епископа Проекта, уже *после* низложения Целидония. Вскоре после этого Иларий умер (449). Ватерланд приписывает именно ему авторство Афанасьевского символа веры, хотя и без веских на то причин.

нию к Иларию, но ему важно было так поступить, чтобы гарантировать свободу епископов от посягательств митрополитов. Часто папский деспотизм был полезен, так как помогал сдерживать деспотизм подчиненных ему прелатов.

С Северной Галлией римские епископы контактировали реже, но и в этом регионе в IV и V веках часто наблюдаются случаи успешного утверждения их власти.

Древняя Британская церковь сначала занимала весьма изолированную позицию, к тому же около середины V века она была оттеснена вторжениями язычников англо-саксов в горы Уэльса, на Корнуолл, Кумберленд и еще более удаленные острова. Регулярные сношения между Англией и Римом начались только после обращения англо-саксов при Григории Великом.

Наконец, римским епископам удалось также распространить свою патриаршескую власть на восток, на префектуру Восточной Иллирии. Изначально Иллирия принадлежала Западной империи, оставалась верна никейской вере во время арианских споров и, с целью отстоять свою веру, держалась ближе к Риму. Когда Грациан в 379 г. включил Восточную Иллирию в состав Восточной империи, ее епископы не пожелали отказываться от своих западных связей. Дамас даровал митрополиту Ахолию, из Фессалоники, как папскому викарию, права патриарха новой префектуры. Патриарх Константинополя неоднократно пытался присоединить Иллирию к своему диоцезу, но ему это не удалось. Юстиниан в 535 г. превратил ее в новый диоцез с независимым патриархом в городе Прима Юстиниана (он же Акрида, его родной город), но эта произвольная инновация не прижилась, и Григорий I возобновил активные связи с иллирийскими епископами. Только в VIII веке, при императоре Льве Исавре, Восточная Иллирия была наконец отделена от Римского диоцеза и включена в состав Константинопольского патриархата[554].

## §60. *Папство*

См. список литературы в §55 и в т. II, §50.

В конце концов Римский епископ, на основании божественности установления своей должности и как преемник Петра, главного из апостолов, заявил свои права на примат над всей церковью в качестве видимого представителя Христа, Который является незримым Главой христианского мира. Таково значение термина «папа» в его строгом и узком смысле[555].

Собственно говоря, притязания эти никогда в истории церкви не были полностью удовлетворены и до сих пор остаются яблоком раздора. Греческое христи-

[554] См. Gieseler, i, 2, p. 215 sqq.; Wiltsch, i, 72 sqq., 431 sqq.

[555] Термин *papa*, по некоторым мнениям, — это сокращение от *pater patrum*, но более вероятно — от родственных ему *abbas*, πάππας или πάπας, *pa-pa*, которые образовались просто как звукоподражание детскому лепету, синонимов слова «отец»; на Западе в течение долгого времени слово «папа» было почетным титулом каждого епископа, как духовного отца; после V века оно стало относиться прежде всего к патриархам, а еще позже — исключительно к Римскому епископу, подчеркивая его выдающееся положение как отца всей церкви. См. Du Cange, *Glossar.* s. verb. *Papa*, *Pater Patrum*; Hoffmann, *Lexic. univers.*, iv, p. 561. В том же исключительном значении используется итальянское и испанское *papa*, французское *pape*, английское *pope*, немецкое *Papst* или *Pabst*. В Греческой и Русской церкви, напротив, *папами* называют всех священников (от греческого πάπας, *papa* {«поп», общеславянское, использовалось в русском языке как нейтральное обозначение православного священника, а затем сместилось в область разговорного словоупотребления}). Титулы *apostolicus, vicarius Christi, summus pontifex, sedes apostolica* в течение долгого времени применялись к разным епископам и их епархиям, но потом стали относиться исключительно к Римским епископам.

анство так и не признало их, западное же признало после многократных протестов, но потом отказалось признавать в ходе Реформации, и папство навсегда лишилось лучшей части своих владений. Фундаментальной ошибкой римской системы была идентификация папства и церкви, и поэтому, чтобы быть последовательной, ей пришлось объявить «вне церкви» не только протестантизм, но и всю Восточную церковь. Однако *una sancta catholica apostolica ecclesia*, «единую святую католическую [вселенскую] апостольскую церковь» в Никео-константинопольском символе веры следует понимать как совокупное единство всех христиан, тогда как *ecclesia Romana* — это всего лишь одна из самых важных ветвей этой церкви, включающей церкви Александрии, Антиохии, Иерусалима и Константинополя. Идея папства и его притязания на управление всей церковью были действительно актуальны в рассматриваемый нами период, но не смогли обрести популярность за пределами Запада. В результате папство как исторический факт, или же как признанное явление, — это не более чем Латинский патриархат, устремляющийся к абсолютной монархии.

По словам защитников папства, оно основано не просто на церковном обычае, как власть митрополитов и патриархов, но на божественном праве, на особом положении, которое Христос даровал Петру Своей известной фразой: «Ты — *Петр*, и на сем *камне* Я создам Церковь Мою»[556]. Его слова во все времена воспринимались как нерушимая экзегетическая скала, на которой покоится папство. Сами папы ссылались на это место несметное количество раз как на великое доказательство того, что зримый и непогрешимый центр церковной власти имеет божественное установление. По их мнению, первенство папы выше апостолов, поскольку голова всяко выше тела, а не наоборот.

Однако первенство Петра никак не влияло на независимость остальных апостолов. Павел, по ясному свидетельству его посланий и Книги деяний, поступал явно и совершенно самостоятельно, а однажды в Антиохии даже решительно выступил против Петра. Да и кроме того, даже личное положение Петра никоим образом не подтверждает первенства Римского епископа, если не считать доказанными два момента: во-первых, что Петр действительно бывал в Риме, а во-вторых, что он передал свои прерогативы епископу вечного города. Первый факт основан на всеобщем предании ранней церкви, в правдивости которого в то время никто не сомневался, но его отчасти ослабляет отсутствие ясных сведений на этот счет в Писании, а также еще более очевидный факт, приведенный в самом Новом Завете: Павел трудился в Риме, но не подчинялся никакой власти, кроме власти Самого Христа. Второе предположение, о передаче первенства Петра Римским епископам, не подтверждено ни историческими, ни экзегетическими данными. Это просто домысел на основании того принципа, что преемник обычно наследует все официальные права своего предшественника. Но даже если мы согласимся, что эти два звена папской теории нерушимы, остается открытым двойной вопрос: во-первых, является ли Римский епископ единственным преемником Петра или же он разделяет эту честь с епископами Иерусалима и Антиохии, где Петр тоже (и уже совершенно бесспорно) жил; и во-вто-

---

[556] Мф. 16:18: Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ [обратите внимание на изменение формы рода, с мужского на женский, указывающее на переход от личности к предмету или же к исповедуемой истине — переход, отсутствующий в английском или немецком переводе] οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. См. комментарии, особенно в Meyer, Lange, Alford, Wordsworth, *ad loc.*, а также мою *Hist. of the Apost. Church*, §90, 94 (N.Y. ed. p. 350 sqq., 374 sqq.).

рых, означает ли такое первенство власть во всей церковной юрисдикции или же это лишь почетное первенство среди патриархов, равных по авторитету и рангу. К первому мнению склоняется Римская, ко второму — Греческая церковь.

Африканский епископ Киприан (ум. в 258) первым дал этому отрывку из Мф. 16 папистское истолкование, говоря о вечном существовании престола Петра, *cathedra Petri*, хотя и сделал это совершенно невинно, нисколько не подозревая о будущем употреблении и злоупотреблении таким мнением. И тот же самый Киприан, не рассуждая, последовательна его позиция или нет, с осознанным воодушевлением отстаивал равенство и независимость епископов, да еще потом вступил с папой Стефаном в смелый спор по поводу еретического крещения и упорствовал в своем протесте до самой смерти[557].

## §61. *Мнения отцов церкви*

Полное собрание высказываний отцов церкви о первенстве Петра и его преемников, хотя и составленное с римской точки зрения, можно найти в труде преподобных Берингтона и Керка: Jos. Berington and John Kirk: *The Faith of Catholics confirmed by Scripture and attested by the Fathers of the first five centuries of the Church*, 3d ed., London, 1846, vol. ii, p. 1-112. См. также труды, упомянутые в §55, и любопытную статью профессора Пайпера о вечном городе Риме: Ferd. Piper, *Evang. Jahrbuch für 1864*, p. 17-120, где приведены мнения отцов церкви о притязаниях *urbs aeterna* и ее сокровищах.

Теперь мы проследим, как развивалось мнение отцов церкви об этой идее на протяжении IV и V веков. В целом они соглашаются, что Петр обладал некоторым первенством в сравнении с остальными апостолами и считают его основанием Церкви в силу того, что он объявил о Божественности Христа; Христа же они считают божественным основанием и Камнем Церкви в самом высшем смысле слова. Здесь и кроется решение кажущегося противоречия, заключенного в словах о *petra* в Мф. 16:18. Они относятся сначала к Петру, потом — к его заявлению, потом — ко Христу. Так как все епископы считались преемниками апостолов, то и Римского епископа, на основании древнего предания о мученичестве Петра в Риме, отцы церкви воспринимали как преемника Петра и наследника его первенства. Но в том, что касается природы этого первенства и связанных с ним прав, их взгляды были весьма неопределенными и разнообразными. Примечательно, что даже величайший из пап Средних веков Григорий VII признавал, что *камень* относится ко *Христу*. В знаменитом послании, которое он отправил вместе с короной императору Рудольфу, сказано: «*Petra* [то есть Христос] *dedit Petro* [то есть апостола], *Petrus* [папа] *diadema Rudolpho*»[558].

Стоит упомянуть, что посленикейские отцы церкви, как и доникейские, при всем их почтении к Римскому престолу, считали языческий титул Рима, *urbs aeterna* (вечный город), богохульственным, и отождествляли его с женщиной, сидящей на багряном звере, преисполненном именами богохульными, в Отк. 17:3[559]. По-видимому, преобладало мнение, что Рим и Римская империя должны пасть до пришествия антихриста и второго пришествия Господа[560].

---

[557] См. т. II, §74.

[558] Бароний, *Annal. ad ann.* 1080, vol. xi, p. 704 {«Камень дал Петра, а Петр — диадему Рудольфу»}.

[559] Иероним, *Adv. Jovin.*, lib. ii, c. 38 (*Opera*, t. ii, p. 382), так обращается к Риму: «*Ad te loquar, quae scriptam in fronte blasphemiam Christi confessione delesti*». *Prosper*: «*Eterna cum dicitur quae temporalis est, utique nomen est blasphemiae*». См. также Piper, *l. c.*, p. 46.

1. Представления *латинских* отцов церкви.

Идея Киприана развивалась в основном в Северной Африке, где впервые была четко провозглашена.

Оптат, епископ Милевийский (автор антидонатистского труда, написанного около 384 г., о котором нам больше ничего не известно), как и Киприан, был явным сторонником видимого единства церкви. Он постоянно объявляет это единство высшим благом и находит его ощутимое выражение и надежнейшую защиту в нерушимости *cathedra Petri*, главного из апостолов, хранителя ключей от царства небесного, который, хотя и отрекся от Христа, но остался с другими апостолами в таких отношениях, что в них единство церкви было очевидным, неизменным и неподвластным человеческому вмешательству. И все эти прерогативы перешли к римским епископам, преемникам апостола[561].

Амвросий Медиоланский (ум. в 397) в возвышенных терминах отзывается о Римской церкви и уступает ее епископам право религиозного управления, подобного политической власти императоров языческого Рима[562]; но первенство Петра он называет только «первенством исповедания, а не почета, веры, а не ранга»[563], и считает апостола Павла равным Петру[564]. Мы не находим никаких сведений о том, чтобы Амвросий, или вообще епископы Милана в первые шесть веков существования церкви, подчинялись Риму.

Иероним (ум. в 419), самый ученый комментатор среди латинских отцов церкви, колеблется, объясняя слово *petra*. То он, подобно Августину, считает его относящимся ко Христу[565], то — к Петру и его исповеди[566]. В своем комментарии на Мф. 16 он так сочетает два эти толкования: «Как Христос дал свет апостолам, чтобы они вслед за Ним назывались светом мира, так они получили от Господа и

---

[560] Так пишут Златоуст, *ad 2 Thess.*, ii, 7; Иероним, *Ep.* cxxi, qu. 11 (tom. i, p. 880 sq.); Августин, *De Civit. Dei*, lib. xx, cap. 19.

[561] *De schismate Donatistarum*, lib. ii, cap. 2, 3, l. vii, 3. Этот труд был написан, когда Римским епископом был Сириций, то есть около 384 г.

[562] *Sermo* ii, *in festo Petri et Pauli*: «*In urbe Romae, quae principatum et caput obtinet nationum: scilicet ut ubi caput superstitionis erat, illic caput quiesceret sanctitatis, et ubi gentilium principes habitabant, illic ecclesiarum principes morerentur*». *In Ps.* 40: «*Ipse est Petrus cui dixit: Tu es Petrus... ubi ergo Patrus, ibi ecclesia; ubi ecclesia, ibi nulla mors, sed vita eterna*». См. также поэтический отрывок из его «Утреннего гимна» в цитате из Августина далее. Другой отрывок, на основании которого он объявляет камнем Христа, — Лк. 9:20: «*Petra est Christus*» и т. д.

[563] *De incarnat. Domini*, c. 4: «*Primatum confessionis utique, non honoris, primatum fidei, non ordinis*».

[564] *De Spiritu S.* ii, 12: «*Nec Paulus inferior Petro, quamvis ille ecclesiae fundamentum*». *Sermo* ii, *in festo P. et P.*, непосредственно перед процитированным выше фрагментом: «*Ergo beati Petrus et Paulus eminent inter universos apostolos, et peculiari quadam praerogativa praecellunt. Verum inter ipsos, quis cui praeponatur, incertum est. Puto enim illos aequales esse meritis, qui aequales sunt passione*». Августин тоже однажды называет Павла, а не Петра главой, *caput et princeps apostolorum*, и в другом месте говорит, что он *tanti apostolatus meruit principatum*.

[565] Иероним, *in Amos*, vi, 12: «*Petra Christus est qui donavit apostolis suis, ut ipsi quoque petrae vocentur*». В другом месте: «*Ecclesia Catholica super Petram Christum stabili radici fundata est*».

[566] *Adv. Jovin.*, l. i, cap. 26 (Vallars. ed., tom. ii, 279), в ответ на упоминание Иовиниана о Петре, в подтверждение законности брака священников: «*At dicis: super Petrum fundatur ecclesia; licet id ipsum in alio loco super omnes apostolos fiat, et cuncti claves regni coelorum accipiant, et ex aequo super eos fortitudo ecclesiae solidetur, tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto, schismatis tollatur occasio*». См. также *Epist.* xv, *ad Damasum papam* (ed. Vall., i, 37).

другие назначения: Симон, уверовав в камень, Христа, принял имя Петра, и, в соответствии с этим образом камня, ему было справедливо сказано: *"Я построю Мою церковь на тебе (super te)"*». Он признает Римского епископа преемником Петра, но в других местах говорит о равных правах епископов[567], и даже саму должность епископа считает происходящей не из непосредственного божественного установления, а из обычая церкви и должности пресвитера[568]. Поэтому его можно считать свидетелем в пользу, в лучшем случае, почетного первенства, а не первенства юрисдикции. Дальше этого он не идет даже в сильнейшем случае из своих произведений, в послании к своему другу, папе Дамасу (376): «Долой амбиции римского главы; я говорю с преемником рыбака и ученика креста. Я не следую другому главе, кроме Христа, но объединился в общении веры с твоей святостью, то есть с престолом Петра. Ибо я знаю, что на этом камне должна быть построена церковь»[569]. Позже этот отец церкви, сам претендовавший на папский престол, поссорился с римским клиром и посвятил жизнь уединенным аскетическим и литературным занятиям в Вифлееме, где служил церкви с помощью своего пера лучше, чем сделал бы, став преемником Дамаса.

Августин (ум. в 430), величайший богословский авторитет Латинской церкви, сначала относил слова *«На сем камне Я создам Церковь Мою»* к личности Петра, но потом явно передумал и стал считать, что *petra* — это Христос, на основании различия между *petra* (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ) и *Petrus* (σὺ εἶ Πέτρος); на эту разницу указывает и Иероним, хотя и замечает, что она не касается еврейского и сирийского *Cephas*, *Кифа*[570].

> Я некогда говорил о святом Петре, — поправляет себя Августин в своих "Отречениях", написанных в конце жизни[571], — что церковь построена на нем, как на скале; эту идею многие воспевали, повторяя стихи святого Амвросия:
>
> Hoc ipsa petra ecclesiae
> *Canente, culpam diluit*[572].
>
> Но с тех пор я часто говорил, что слова Господа: "Ты — *Petrus*, и на этом *petra* Я создам Свою Церковь", — следует относить к Тому, Кого Петр признал Сыном

---

[567] См. *Epist.* 146, ed. Vall., i, 1076 (или *Ep.* 101, ed. Bened., al. 85) *ad Evangelum*: *«Ubicunque fuerit episcopus, sive Romae, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriae, sive Tanis* [он намеренно упоминает вперемешку самые могущественные и самые неизвестные епископаты], *ejusdem est meriti, ejusdem est et sacerdotii. Potentia divitiarum et paupertatis humilitas vel sublimiorem vel inferiorem episcopum non facit. Caeterum omnes apostolorum successores sunt»*.

[568] См. §52, выше. Робертсон (J. Craigie Robertson, *Hist. of the Christian Church to 590*, Lond., 1854, p. 286, note) находит замечательное доказательство против притязаний папы в *Ep.* 125 святого Иеронима, «где автор призывает монахов подчиниться одному главе по примеру инстинктивного поведения животных, пчел и муравьев, раздоров Исава и Иакова, Ромула и Рема, единовластия императора в его владениях, судьи в его провинции, хозяина в его доме, капитана на корабле, генерала в армии, епископа, архипресвитера и архидиакона в церкви; но у него нет ни слова о едином всеобщем епископе».

[569] *Ep.* xv (alias 57) *ad Damasum papam* (ed. Vall., l. 37 sq.): *«Facessat invidia: Romani culminis recedat ambitio, cum successore piscatoris et discipulo crucis loquor. Ego nullum primum, nisi Christum sequens, Beatitudini tuae, id est cathedrae Petri, communione consocior. Super illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicunque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, peribit regnante diluvio»*.

[570] Иероним, *Com. in Ep. ad Galat.*, ii, 11, 12 (ed. Vallars., tom. vii, col. 409): *«Non quod aliud significat Petrus, aliud Cephas, sed quo quam nos Latine et Graece petram vocemus, hanc Hebraei et Syri, propter linguae inter se viciniam, Cephan, nuncupent»*.

[571] *Retract.*, l. i, c. 21.

[572] «Камень самой церкви/С пением петуха искупает свою вину» (из утреннего гимна Амвросия *Aeterne rerum conditor*).

живого Бога; и Петр, названный в честь этого Камня, являет собой личность церкви, основанной на этом Камне и получившей ключи от царства небесного. Ибо о нем не было сказано: "Ты — камень (*petra*)", — а было сказано: "Ты — Петр (*Petrus*)"; камнем же этим был Христос, через исповедь Которого Симон получил имя Петра. Читатель сам может решить, какое из двух толкований вероятнее.

В том же духе он говорит в другом месте: «Петр, в силе своего апостольского первенства, символизирует, в фигурально-обобщенном плане, церковь... Когда Петру было сказано "дам тебе ключи Царства небесного" и т. д., он представлял всю церковь, которая в мире была осаждаема разными искушениями, как потоками и штормами, но не пала, потому что основана на камне, от которого Петр получил свое имя. Ибо не камень так назван от Петра, но Петр от камня (*non enim a Petro petra, sed Petrus a petra*), как не Христос назван от христиан, а христиане от Христа. Вот почему Господь говорит: "На этом камне Я создам Мою Церковь", — когда Петр сказал: "Ты Христос, Сын Бога живого". "На этом камне, который ты признал, — говорит Он, — Я построю Свою Церковь". Ибо Христос был камнем (*petra enim erat Christus*), на котором сам Петр укрепился; ни один человек не может укрепиться на чем-либо ином, кроме Иисуса Христа. Так церковь, которая построена на Христе, приняла от Него, в лице Петра, ключи от небес, то есть власть связывать и разрешать грехи»[573]. К такому Августиновскому толкованию слова *petra* вернулись позже некоторые протестантские богословы, выступающие против католичества[574]. Августин, конечно же, под церковью понимал видимую католическую церковь, происходящую от апостолов, особенно от Петра, через преемственность епископов; по обычаю того времени, Римскую церковь он называл исключительно *sedes apostolica*[575]. С другой стороны, подобно Киприану и Иерониму, он ставил акцент на равенстве епископов по сути и настаивал на том, что ключи от царства небесного вручены не отдельному человеку, но всей церкви, представителем которой был Петр[576]. С этим мнением согласуется склонность североафриканской церкви эпохи Августина к независимости от Рима, которая проявилась в случаях с уже упомянутой нами апелляцией Апиария и пелагианскими спорами, которые Августин возглавлял. Следовательно, этого отца церкви можно считать лишь свидетелем ограниченной власти

---

[573] *Tract. in Evang. Joannis*, 124, §5. Текст оригинала, помимо прочего, цитируется в Gieseler, i, 2, p. 210 (4th ed.), с несколькими несущественными пропусками.

[574] Особенно Калов в лютеранской церкви, а в недавнее время — доктор Вордсворт из англиканской церкви (*Commentary on Matt.*, xvi, 18). Но доктор Элфорд решительно протестует против него, как и большинство современных комментаторов.

[575] В *De utilit. credendi*, §35, он прослеживает развитие церкви *«ab apostolica sede per successiones apostolorum»*; в *Epist.* 43 мимоходом упоминает о *«Romana ecclesia in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus»*. Гринвуд (Greenwood, i, 296 sq.) так разрешает проблему этого кажущегося противоречия у Августина: «Как было принято в тот век, когда он (святой Августин) жил, он сам был сторонником идеи зримого представительного единства и считал это единство настолько же важным предметом Божьих предписаний и установлений, как и саму духовную церковь. Следовательно, духовное единство должно быть основано на *вере* Петра, внешнее же и зримое единство заключалось в его личности, с тем чтобы эзотерическое и духовное единство церкви проистекало из веры, исповедуемой Петром, а ее внешняя или исполнительная сила была получена от Петра через "преемственность епископов", восседающих на престоле Петра. В практическом отношении никакого противоречия между двумя этими теориями не было». См. также подробное изложение теории католической церкви Августина и ее особенностей в Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche*, i, p. 679-711.

[576] *De diversis Serm.* 108: *«Has enim claves non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis figuram gessit quando ei dictum est: tibi trado, quod omnibus traditum est»*, etc.

Римского престола. Справедливости ради следует также заметить, что в своих многочисленных трудах он вообще редко говорит о римской власти и по большей части мимоходом, а это значит, что он придавал данной проблеме гораздо меньше значения, чем римские богословы[577].

Латинские отцы церкви более позднего периода, IV — V веков, предпочитают относить *petra* к Петру и его исповеди и считать римских епископов наследниками его прерогатив, но новых доводов в пользу этого не предоставляют. Среди них мы упомянем Максима Туринского (около 450), который, однако, как и Амвросий, ставит Павла на один уровень с Петром[578], а также Орозия и нескольких пап, прежде всего Льва, о котором мы более подробно поговорим в следующем разделе.

2. Что касается *греческих* отцов церкви, то Евсевий, Кирилл Иерусалимский, Василий, два Григория, Ефрем Сирин, Астерий, Кирилл Александрийский, Златоуст и Феодорит относят *petra* то к исповеди, то к личности Петра, а иногда и к тому, и к другому. Они говорят об этом апостоле весьма возвышенным языком, иногда с риторическими преувеличениями, называют его «корифеем апостольского хора», «князем апостолов», «языком апостолов», «носителем ключей», «привратником царства небесного», «столпом», «скалой», «прочным основанием церкви». Но в первую очередь они воспринимали это превосходство Петра как чисто почетное — ему первому была вверена та власть, которую позже Господь вверил всем апостолам в равной мере; а во-вторых, они никоим образом не одобряли *исключительную* передачу этой прерогативы Римскому епископу, но утверждали, что на нее могут притязать также епископы Антиохии, где Петр, согласно Гал. 2, жил в течение долгого времени и где он, по преданию, был епископом и назначил себе преемника.

Так, например, Златоуст называет Игнатия Антиохийского «преемником Петра, которому после Петра было вверено руководство церковью»[579]; в другом же месте он высказывается еще понятнее: «Упомянув о Петре, я вспомнил другого Петра, [Флавиана, епископа Антиохийского,] нашего общего отца и учителя, который унаследовал добродетели престола Петрова. О да, ибо такова привилегия нашего города [Антиохии], иметь в начале (ἐν ἀρχῇ) корифея апостолов в учителях. Было совершенно уместным, чтобы этот город, где возникло имя христиан, получил в качестве пастыря первого из апостолов. Но после того, как он был нашим учителем, мы не удерживали его, а передали его императорскому Риму»[580].

Феодорит, который, как и Златоуст, принадлежал Антиохийской школе, говорит, что «великий город Антиохия» обладает «престолом Петра»[581]. В послании к папе Льву он в весьма преувеличенных выражениях высказывается о

---

[577] Беллармин в *Praef. in Libr. de Pontif.* даже называет это изложение вопроса у Августина *rem summam fidei Christianae*!

[578] *Hom.* v, о празднике Петра и Павла. Одному из них, утверждает он, были доверены ключи от знания, другому — ключи от власти. «*Eminent inter universos apostlos et peculiari quadam praerogativa praecellunt. Verum inter ipsos quis cui praeponatur, incertum est*». Те же слова есть у Амвросия, *De Spir. S.*, ii, 12.

[579] *In S. Ignat. Martyr.*, n. 4.

[580] *Hom.* ii, *in Principium Actorum*, n. 6, tom. iii, p. 70 (ed. Montfaucon). Последняя фраза (ἀλλὰ προσεχωρήσαμεν τῇ βασιλίδι Ρώμῃ) некоторыми исследователями воспринимается как более поздняя вставка в пользу папства. Но в ней ничего не говорится о превосходстве. Непосредственно далее Златоуст говорит: «Мы не удерживали Петра телесно, но мы сохранили веру Петра, и, пока мы храним его веру, с нами и он сам».

[581] *Epist.* 86.

Петре и его преемниках в Риме, в которых сочетаются все условия, внешние и внутренние, для высшего положения и управления церковью[582]. Но в том же самом послании он отмечает, что «трижды благословенная и божественная двойная звезда Петра и Павла взошла на Востоке и распространила свои лучи во всех направлениях», — в связи с чем следует вспомнить, что Феодорит в то время просил у Льва защиты от разбойничьего собора Евтихия в Ефесе (449), несправедливо низложившего его самого и Флавиана Константинопольского.

Также и ярый противник Феодорита, высокомерный и бравший на себя слишком много Кирилл Александрийский, за несколько лет до того сражаясь с Несторием, унизился до недостойной лести и назвал папу Целестина «архиепископом всего [римского] мира»[583]. Те же самые прелаты при других обстоятельствах с гордым негодованием сопротивлялись поползновениям Рима взять власть над ними.

## §62. *Постановления соборов о власти папы*

Гораздо важнее, чем частные мнения отцов церкви, формальные постановления соборов.

Первые упоминания об этой теме мы встречаем на соборе в Сардике, в Иллирии (теперь София в Болгарии), в 343 г.[584], в период арианских споров. Этот собор был наиболее благосклонен к притязаниям Рима. В интересах смещенного с должности Афанасия и никейской ортодоксии он постановил:

> 1) что смещенный епископ, считающий такое решение несправедливым, имеет право апеллировать, из уважения к памяти апостола Петра, к Римскому епископу Юлию, а тот имеет право либо ратифицировать смещение, либо созвать новый собор;
>
> 2) что вакантный епископский пост не должен заниматься, пока не получено решение Рима;
>
> 3) что Римский епископ, в случае такой апелляции, может, если ему покажется необходимым, возобновить разбирательство с участием епископов соседней провинции или послать на место делегатов с полными полномочиями решить эту проблему с епископами[585].

То есть Римским епископам явно было дано право пересматривать решения судов над епископами даже на Востоке. Но в первую очередь надо сказать, что это право не представлено здесь как уже существующая практика. Это новое право, и чисто почетное, причем дарованное лично епископу Юлию[586]. В противном

---

[582] *Epist.* 113. См. также Bennington and Kirk, *l. c.*, p. 91-93. В *Epist.* 116, к Ренату, одному из трех папских легатов в Ефесе, прося о ходатайстве перед Львом, Феодорит утверждает, что Римский престол правит вселенской церковью (τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν τὴν ἡγεμονίαν), но явно в восточном понимании, говоря о почетном первенстве.

[583] Ἀρχιεπίσκοπον πάσης τῆς οἰκουμένης [то есть Римской империи, согласно распространенному *usus loquendi*, даже в НЗ, см. Лк. 2:1], πατέρα τε καὶ πατριάρχην Κελεστῖνον τὸν τῆς μεγαλοπόλεως Ρώμης. *Encom. in S. Mar. Deip.* (tom. v, p. 384). См. также его *Ep.* ix, *ad Coelest.*

[584] Это подлинные сведения, почерпнутые из недавно обнаруженных посланий Афанасия о праздниках, которые опубликованы на сирийском языке Куретоном (Лондон, 1848), в английском переводе — Уильямсом (Оксфорд, 1854), и в немецком — Ларсоу (Лейпциг, 1852). Манси относит этот собор к 344 г., но большинство авторов, в том числе Гизелер, Неандер, Милмен и Гринвуд, вслед за ошибочными заявлениями Сократа (ii, 20) и Созомена (iii, 12), относят его к 347 г. См. об этом в Larsow, *Die Festbriefe des Athanasius*, p. 31; Hefele, *Conciliengesch.*, i, p. 513 sqq.

[585] Can. 3, 4, 5 (в латинском переводе can. 3, 4, 7), в Mansi, iii, 23 sq., также в Hefele, i, 539 sqq., где греческий и латинский текст Дионисия приводится с учеными объяснениями. Греческий и латинский текст кое в чем отличаются друг от друга.

случае либо этот епископ не был бы назван по имени, либо его преемники были бы названы вместе с ним. Более того, каноны ограничивают возможность апелляции только тем случаем, когда епископ смещен своими коллегами по провинции, и ничего не говорится о других случаях. Наконец, собор в Сардике не был вселенским, это был поместный западный синод, поэтому он не мог устанавливать законы для всей церкви. Восточные епископы удалились с него с самого начала и проводили альтернативный собор в соседнем городе Филиппополе; Сардик же, вместе с префектурой Иллирик, в то время принадлежал к Западной империи и Римскому патриархату, он отделился от них только после 379 г. Собор в самом деле был задуман как вселенский, но вначале в нем участвовало только сто семьдесят епископов, а после отделения семидесяти шести восточных епископов — только девяносто четыре, и, даже несмотря на двести подписей отсутствующих епископов (в основном египетских, которым были посланы акты после их одобрения), Восток и даже Латинская Африка с ее тремя сотнями епископов были весьма слабо на нем представлены. Он не был санкционирован императором Констанцием и не был авторитетно объявлен вселенским впоследствии[587]. Соответственно, его постановления вскоре были забыты, и в дальнейшем, в ходе арианских споров и даже несторианских, когда критерии ортодоксии явно задавались епископами Александрии, а не Рима, он подчеркнуто замалчивался[588]. На вселенских соборах 381, 451 и 680 г. ничего не было сказано о таких апелляциях к верховному суду, они единодушно постановили, что все церковные проблемы без исключения должны сначала решаться на провинциальных соборах с правом апелляции не к Римскому епископу, а к патриарху соответствующей епархии. Только Рим не забыл о постановлениях Сардика — и превратил отдельный прецедент в универсальное право. Папа Зосима, в случае со смещенным пресвитером Апиарием из Сикки (417 — 418), совершил серьезную ошибку, приняв сардикийские постановления за никейские, то есть придал им гораздо больше веса, чем они реально имели, но африканцы указали ему на подлинный текст никейского канона. Папы более позднего периода пошли намного дальше сардикийских постановлений. Они извлекли из этого провинциального собора, согласно Лжеисидоровым декреталиям, право смещать епископов, которое упоминалось в Сардике как допустимое, и наделили им исключительно себя в качестве *causa major*.

---

[586] Так эти вызвавшие много споров *canones* объясняются не только протестантскими историками, но и католиками галликанской школы, такими как Петер де Марка, Кеснель, Дюпен, Ришер, Февроний. Это толкование лучше соответствует ситуации в целом. Юлий упомянут по имени (в латинском переводе Приски и у Исидора этого имени нет, но оно явно присутствует в греческом тексте и в тексте Дионисия: Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, *Julio Romano episcopo*); есть также слова «*Si vobis placet*» (can. 3), то есть апелляция, о которой идет речь, прежде всего зависит от постановления этого собора; наконец, слова «*Sancti Petri apostoli memoriam honoremus*» указывают на то, что право Римского епископа на пересмотр дела — исключительно почетное. Возражения Гефеле против этих аргументов (i, 548 sq.) представляются мне весьма необоснованными.

[587] Бароний, Наталис Александр и Манси попытались доказать вселенский характер этого собора, но самые уважаемые древние и современные авторитеты Католической церкви не соглашаются с ними. См. Hefele, i, 596 sqq.

[588] Следует также отметить, что в синодальных посланиях, а также у ортодоксальных церковных авторов той и последующей эпохи, которые упоминают об этом соборе (например Сократ, Созомен, Феодорит и Василий), ничего не говорится об этих постановлениях по поводу Рима.

Наконец, что касается четырех великих *вселенских* соборов, Первого НИКЕЙСКОГО, Первого КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО, ЭФЕССКОГО и ХАЛКИДОНСКОГО, то мы уже представляли их позицию в связи с их законами о патриархальной системе[589]. Мы видели, что они отдают Римскому епископу почетное превосходство среди пяти равных по официальным правам патриархов, то есть признают его *primus inter pares*, но самой этой уступкой пресекают его притязания на высшую законодательную власть и монархическое правление всей церковью. Вся патриархальная система — это не монархия, а олигархия. Поэтому римские делегаты и папа Лев протестовали против решений Халкидонского собора 451 г., совпавших с решениями Константинопольского собора 381 г. Этого протеста было недостаточно, чтобы отменить постановление, и на Востоке он не произвел сильного впечатления, а последующие случайные уступки греческих патриархов и императоров Римской епархии (например, узурпатора Фоки в 606 г. и даже Шестого вселенского собора в Константинополе в 680 г.) не имели общего значения, но явно были связаны с конкретными обстоятельствами и проблемами.

Следовательно, остается признать неоспоримым исторический факт, что величайшие догматические и законодательные власти древней церкви решительно выступали против конкретных папских притязаний Римского епископата, хотя и поддерживали его патриаршие права и уступали ему почетное первенство в патриаршей олигархии. Последующее отделение Греческой церкви от Латинской по сей день доказывает, что она не желает жертвовать своей независимостью от Рима и отходить от постановлений величайших соборов.

Однако существует различие между греческой и протестантской оппозицией в отношении к универсальной монархии папства. Греческая церковь протестовала против нее исходя из сложившейся олигархической патриаршей иерархии V века — в ту эпоху и на основании того принципа церковной организации, которые предшествовали периоду влияния папства в мировой истории. Евангельская же церковь протестует против него на основании более свободного представления о христианстве, видя в папстве институт, который стал правомерным продолжением патриархальной системы и был необходим для формирования романо-германских народов Средних веков, но со временем исполнил свою миссию и изжил себя. В Греческой церкви папства никогда не было. История же Евангельской церкви по сути включает в себя такой период. Папство стоит между веком патриаршей иерархии и веком Реформации подобно тому, как теократия Моисея стоит между эпохой патриархов и пришествием христианства. Протестантизм одновременно отвергает и папскую монархию, и патриархальную олигархию, но считает и то и другое оправданным в определенное время и на определенном этапе развития христианского мира.

## §63. *Лев Великий.* 440 — 461 г.

I. ST. LEO MAGNUS: *Opera omnia (sermones et epistolae)*, ed. Paschas. Quesnel., Par., 1675, 2 vols. 4$^{to}$ (галликанин, за Илария против Льва, поэтому его труд был занесен в римский индекс запрещенных книг); ed. Petr. et Hieron. Ballerini (два очень ученых брата-пресвитера, писавшие по просьбе папы Бенедикта XIV), Venet., 1753 — 1757, 3 vols. fol. (vol. i содержит 96 проповедей и 173 послания, два остальных тома — труды, подлинность которых сомнительна, и ученые диссертации). Это издание перепечатано в Migne, *Patrologiae Cursus completus*, vol. 54 — 57, Par., 1846.

[589] См. §56.

II. Acta Sanctorum: sub Apr. 11 (Apr., tom. ii, p. 14-30, кратко и неудовлетворительно). Tillemont: *Mem.*, t. xv, p. 414-832 (очень полно). Butler: *Lives of the Saints*, sub Apr. 11. W. A. Arendt (католик): *Leo der Grosse u. seine Zeit*, Mainz, 1835 (апологетический и панегирический отзыв). Edw. Perthel: *P. Leo's I. Leben u. Lehren*, Jena, 1843 (протестант). Fr. Boehringer: *Die Kirche Christi u. ihre Zeugen*, Zürich, 1846, vol. i, div. 4, p. 170-309. Ph. Jaffé: *Regesta Pontif. Rom.*, Berol., 1851, p. 34 sqq. См. также Greenwood: *Cathedra Petri*, Lond., 1859, vol. i, bk. ii, chap. iv-vi (период правления Льва); H. H. Milman: *Hist. of Latin Christianity*, Lond. and New York, 1860, vol. i, bk. ii, ch. iv. Friedrich (старокатолик): *Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche*. Bonn, 1879. Jos. Langen (старокатолик): *Geschichte der röm. Kirche bis zum Pontificate Leo's I.* Bonn, 1881. Karl Müller в Herzog$^2$, viii (1881), 551-563. C. Gore, в Smith and Wace, iii (1882), 652-673. Его же: *Leo the Great* (Lond. Soc. for Promoting Christ. Knowledge, 175 pp.). О литературных заслугах Льва см. Ebert: *Geschichte der christl. Lat. Lit.*, vol. i, 447-449.

Личности большинства ранних Римских епископов оставались в тени их высоких постов. Дух века и общественное мнение управляли епископами, а не наоборот. В предыдущий период Виктор в пасхальных спорах, Каллист — в спорах о восстановлении отступников, Стефан — в спорах о еретическом крещении первыми проявили иерархическое высокомерие, но в этом они поторопились и вызвали решительное сопротивление со стороны Иринея, Ипполита и Киприана, хотя во всех трех вопросах раньше или позже восторжествовало римское мнение.

В рассматриваемый нами период Дамас, подчинивший римской юрисдикции Иллирию и установивший авторитетность Вульгаты, и Сириций, выпустивший первую подлинную декреталию, шли по стопам своих предшественников. Иннокентий I (402 — 417) пошел дальше и в пелагианских спорах осмелился утверждать, что во всем христианском мире нельзя принимать никаких решений без ведома Римской епархии и что все епископы, и особенно в вопросах веры, должны обращаться за советом к престолу святого Петра[590].

Первым папой в полном смысле этого слова был Лев I, справедливо называемый Великим в истории латинской иерархии. В его лице идея папства стала плотью и кровью. Он очень энергично и ясно воспринял ее и осуществил в духе римского владычества, насколько это позволял дух времени. С его именем связана новая эпоха в развитии папства, как с именем Киприана — новая страница в истории епископата. У него были даже более возвышенные представления о прерогативах Римского престола, чем у Григория Великого, который, хотя и правил сто пятьдесят лет спустя, был носителем скорее патриаршей идеи, чем папской. В то же время Лев был первым серьезным богословом на Римском престоле, он превосходил остротой и глубиной мысли всех своих предшественников и последователей вплоть до Григория I. Бенедикт XIV относит его (в 1744 г.) к небольшой группе *doctores ecclesiae*, или авторитетных учителей католической веры. Он боролся с манихеями, присциллианами, пелагианами и другими ересями и обессмертил себя как человек, придавший окончательную форму ортодоксальному учению о личности Христа.

Мы не знаем, где и когда родился Лев и как прошла его юность. Его послания — основной источник информации — датируются только с 442 г. Вероятно, он был римлянином[591] — если и не по рождению, то по гордому достоинству духа

---

[590] *Ep. ad Conc. Cartha.* и *Ep. ad Concil. Milev.*, оба в 416 г. По поводу этого решения, принятого против Пелагия, Августин произнес слова, которые так часто цитируют римские богословы: «*Causa finita est; utinam aliquando finiatur error*». Однако когда Зосима, преемник Иннокентия, принял сторону Пелагия, Августин и Африканская церковь смело выступили против него, воспользовавшись Киприановым правом протеста. «*Circumstances alter cases*».

и поведения, по законодательному и административному таланту высшего порядка, по силе и энергичности воли, — и отличился при Целестине (423 — 432) и Сиксте III (432 — 440) как архидиакон и легат Римской церкви. После смерти последнего, находясь в Галлии, он был избран папой единогласным решением священников, сената и народа и находился в этой должности двадцать один год (440 — 461). Он описывает в одной из проповедей, что почувствовал, когда был избран на высокий пост: «Господь, я услышал Твой голос, зовущий меня, и испугался: я подумал о деле, которое было мне доверено, и задрожал. Ибо как можно было совместить тяжесть этого бремени и мою слабость, это возвышение — и мою ничтожность? Чего следует страшиться больше, чем незаслуженного возвышения, когда самые священные обязанности вверены тому, кто похоронен во грехе? О вы, которые возложили на меня это тяжкое бремя, несите его вместе со мной, умоляю вас; дайте мне наставление и поддержку!»

В период своего папства он был чуть ли не единственным великим человеком в Римской империи, развил невероятно активную деятельность и принимал участие во всех делах церкви. О его частной жизни мы совершенно ничего не знаем, и у нас нет причин сомневаться в чистоте его помыслов. Его рвение, его время и силы были направлены на служение христианству. Но для него интересы христианства были тождественны всеобщей власти Римской церкви.

Им двигала непоколебимая уверенность в том, что Сам Господь доверил ему, преемнику Петра, заботу обо всей церкви[592]. Он предвосхитил все догматические доводы, с помощью которых позже утверждалась власть пап. Он относит *petra*, на котором была создана церковь, к Петру и его исповеди. Хотя Сам Христос — если подвести итоги его взглядам на сей предмет — есть камень и основание в самом высоком смысле, и иного основания быть не может, однако, передавая Свою власть, Господь сделал Петра камнем по достоинству его великого исповедания и воздвиг на нем нерушимый храм церкви. В лице Петра фундаментальные отношения Христа с Его Церковью становятся конкретной исторической реальностью. Именно ему, собственно и лично, Господь доверил ключи от царства небесного; другим апостолам были даны такие способности только в общем и корпоративном плане. Именно о вере Петра Господь особо молился в час Своих страстей — словно другие апостолы будут более стойкими, если главный из них останется непоколебим. От Петра зависела стойкость веры всех апостолов. Ему Господь после воскресения поручил заботу о Своих овцах. Следовательно, Петр есть пастырь и князь всей церкви, через которого Христос осуществляет Свое универсальное правление на земле. Это первенство не ограничивается апостольской эпохой, но, как и вера Петра, как и сама церковь, пребывает вовек; оно

---

[591] Кеснель и большинство его последователей делают такой вывод из «Хроник» Проспера и отрывка из *Ep.* 31, с. 4, где Лев среди причин, не позволивших ему посетить Ефесский собор 449 г., указывает, что он не мог «*deserere patriam et sedem apostolicam*». Но *patria* вполне может обозначать Италию вообще или хотя бы Римскую епархию, включавшую в себя десять подчиненных провинций. В *Liber pontificalis* он назван «*natione Tuscus*», но в двух рукописных копиях — «*natione Romanus*». Канизий, в *Acta Sanctorum*, склоняется к первому взгляду. Батлер примиряет два варианта, предполагая, что Лев был родом из знатной тосканской семьи, но родился в Риме.

[592] *Ep.* v *ad Episcopos Metrop. per Illyricum constitutos*, c. 2 (ed. Ball., i, 617; Migne, *Patristic Libr.*, vol. liv, p. 515): «*Quia per* ***omnes*** *ecclesias cura nostra distenditur,* ***exigente*** *hoc a nobis* ***Domino****, qui apostolicae dignitatis beatissimo apostolo Petro primatum fidei suae remuneratione* ***commisit, universalem*** *ecclesiam in fundamenti ipsius* [Кеснель предлагает читать *istius* вместо *ipsius*] *soliditate constituens, necessitatem sollicitudinis quam habemus, cum his qui nobis collegii caritate juncti sunt, sociamus*».

продолжается в епископах Рима, которые связаны с Петром, как Петр связан со Христом. Как Христос в Петре, так Петр в его преемниках живет и говорит и продолжает выполнять заповедь: «Паси овец Моих». По особому наставлению Божьего провидения Петр трудился и умер в Риме и почил вместе с тысячами блаженных мучеников в святой земле. Только центр светской империи может быть столицей Божьего царства. Но политическое положение Рима было бы неважно, если бы не религиозные соображения. Благодаря Петру Рим, бывший столицей всяческих заблуждений и суеверий, превратился в столицу христианского мира, обрел духовное влияние гораздо большее, чем бывшая светская империя. Поэтому даже Константинопольский епископат, который не является *sedes apostolica*, но влияние которого покоится только на политическом основании, никогда не сможет соперничать с Римом, первенство которого коренится в божественном и человеческом праве. Антиохия, где Петр жил лишь временно, и Александрия, где он учредил церковь через своего ученика Марка, стоят на втором месте с сравнении с Римом, где покоятся его кости и где он завершил то, что только начал на Востоке. Следовательно, Римский епископ — *primus omnium episcoporum*, ему принадлежит *plenitudo potestatis*, *solicitudo omnium pastorum* и *communis cura universalis ecclesiae*[593].

Таким образом, первенство благодати и личной пригодности были превращены Львом в первенство права и преемственности. В самом деле, о своей личности он говорит в проповедях с великим смирением, но лишь для того, чтобы еще сильнее возвеличить свою должность. Он учит, что римляне поступят самым правильным образом, если отпразднуют годовщину его восхождения на престол, слушаясь, почитая и признавая в его недостойном лице самого Петра, который продолжает заботиться о пастырях и овцах и достоинство которого всегда остается даже у его недостойного наследника[594]. Здесь мы уже наблюдаем то характерное сочетание кротости и высокомерия, стереотипным выражением которого стали фразы: «Раб рабов Божьих», «наместник Христа» и даже «Бог на земле». Осознавая свою личную недостойность и свою официальную превознесенность, Лев каждый год отмечал день своего восшествия на престол Петра. Сам Петр ничего не говорил о своих прерогативах и явно предостерегал от иерархического высокомерия[595], Лев же говорит о своей власти часто и выразительно. Если Петр в Антиохии смиренно выслушал упрек со стороны более молодого апостола Павла[596], то Лев объявил сопротивление своей власти нечестивой гордостью и верной дорогой в ад[597]. Таким образом, повиновение папе стало обязательным для спасе-

[593] Эти взгляды Лев неоднократно высказывает в своих проповедях по поводу праздника святого Петра и годовщины своего собственного избрания, а также в официальных посланиях к епископам Африки, Иллирии и Южной Галлии, к Диоскору Александрийскому, патриарху Анатолию Константинопольскому, императору Маркиану и императрице Пульхерии. Приводить в доказательство конкретные отрывки нет необходимости. См. особенно *Ep.* x, xi, xii, xiv, civ-cvi (ed. Baller.); Perthel, *l. c.*, p. 226-241, где наиболее важные отрывки полностью приведены.

[594] «*Cujus dignitas etiam in indigno haerede non deficit*». *Sermo* iii, *in Natal. ordin.* c. 4 (vol. i, p. 13, ed. Ball.). «*Etsi necessarium est trepidare de merito, religiosum est tamen gaudere de dono: quoniam qui mihi oneris est auctor, ipse est administrationis adjutor*». *Serm.* ii, c. 1.

[595] 1 Пет. 5:3.

[596] Гал. 2:11.

[597] *Ep.* x, c. 2 (ed. Ball., i, p. 634; ed. Migne, vol. 54, p. 630), к галликанским епископам по поводу Илария: «*Cui (sc. Petro) quisquis principatum aestimat denegandum, illius quidem nullo modo potest minuere dignitatem; sed* ***inflatus spiritu superbiae suae semetipsum in inferna demergit***». См. также *Ep.* clxiv, 3; clvii, 3.

ния. Тот, кто не с апостольским престолом, то есть не с главой тела, от которой исходят все дары благодати, тот вообще не в теле церкви и не причастен благодати, — заявляет он. Таков ужасный, но закономерный вывод из папского принципа, сводящего царство Божье к узким рамкам конкретных организаций и заставляющего всеобщее духовное царство Христа зависеть от его мирской формы и человеческого органа. Но первое применение папской власти оказалось *brutum fulmen*: несмотря на него, галликанский архиепископ Иларий, против которого оно было направлено, умер всеми уважаемым и любимым, а впоследствии был еще и канонизирован. Сама непрактичность принципа, согласно которому все греческие и протестантские христиане не попадут в царство небесное, оказывается его опровержением.

Претворяя в жизнь свое представление о папстве, Лев проявил хитрость, такт, дипломатические способности и упорство, характерные для величайших пап Средних веков. В целом обстоятельства складывались в его пользу: Восток раздирали догматические споры, Африку опустошали варвары, Западом правили слабые императоры, не было ни одного столь же сильного и чистого епископа или богослова, подобного Афанасию, Августину или Иерониму при жизни предыдущего поколения, падение Западной империи было близко, начиналась новая эпоха с новыми народами, для которых папство было очень подходящей духовной школой, созывались самые многочисленные последние важные соборы, и система вселенской ортодоксии была готова принять свою окончательную форму, закрепив догмат об отношениях между двумя природами Христа.

Сначала Лев воспользовался тем, что Северо-африканскую церковь беспокоили ариане-вандалы, и написал ее епископам в тоне всеми признанного общего пастыря. Под давлением ситуации и в отсутствие сильных характеров, подобных Киприану и Августину, африканцы подчинились его власти (443). Он изгнал из Италии остатки манихеев и пелагиан и угрожал епископам собственным гневом, если они не очистят свои церкви от ереси. В Восточной Иллирии, которая была важна для Рима как пограничный оплот, сдерживающий натиск Константинополя, ему удалось завоевать и укрепить власть, приобретенную Дамасом, но позже утраченную папами. Анастасий из Фессалоники обращался к Льву, чтобы его утвердили в должности. Лев удовлетворил его просьбу в 444 г., распространив власть Анастасия на всех иллирийских епископов, но сохранив за ними право апелляции в важных проблемах, которые должен был решать папа согласно божественному откровению. И такой случай вскоре представился: Лев дал своему наместнику понять, что тот делит с ним его заботы, но не полноту власти (*plenitudo potestatis*). В делах Испанской церкви Лев также дал ощутить свое влияние, когда Турибий, епископ Асторги, просил его о вмешательстве в решение проблемы присциллиан. Лев опроверг учение этих еретиков пункт за пунктом, и на основании его объяснения испанцы составили ортодоксальные *regula fidei*, содержащие восемнадцать анафем против присциллианских заблуждений.

Но в Галлии, как мы уже видели, Лев столкнулся с решительным противодействием Илария Арелатского, и хотя он воззвал к помощи светских властей и даже добился от императора Валентиниана эдикта, абсолютно благоприятствующего его притязаниям, победа его была лишь частичной[598]. Еще меньших успехов он добился в попытке утвердить свое первенство на Востоке и помешать возвышению своего соперника из Константинополя до официального равенства с

[598] См. выше, §59.

ним посредством знаменитого двадцать восьмого Халкидонского канона[599]. Его искренний протест против этого постановления не привел ни к каким результатам. Но в остальных отношениях Лев оказал самое сильное влияние на второй этап христологических споров. Он нейтрализовал тиранию Диоскора Александрийского и последствия позорного «разбойничьего собора» в Эфесе (449), способствовал созыву Четвертого вселенского собора, председательствовал на нем через своих легатов (чего не делали Римские епископы на трех предыдущих вселенских соборах) и дал толчок к окончательному решению доктринальной проблемы в знаменитом послании к Флавиану Константинопольскому, основные положения которого были включены в новый символ веры. Но его влияние объясняется не только его саном, но прежде всего глубоким пониманием проблемы и мастерским чутьем, с помощью которого он сохранял католическую ортодоксию среди александрийских и антиохийских, евтихианских и несторианских крайностей. Подробно о его вкладе в создание этого важного учения мы поговорим, когда речь пойдет об истории доктрины.

Лев не только внес важный вклад в формирование политики и учения церкви, но оказал бессмертную услугу городу Риму, дважды спасши его от разрушения[600]. Когда Аттила, король гуннов, «бич Божий», разрушил Аквилею и угрожал столице мира (452), Лев с двумя сопровождающими и посохом в руке, веря в Божью помощь, отправился во вражеский лагерь и изменил намерения диких язычников с помощью своего почтенного облика, увещеваний и даров. Более поздняя легенда, запечатленная Рафаэлем, сообщает о зримом явлении Петра и Павла, которые сопровождали епископа и угрожали Аттиле мечом, если тот будет упорствовать[601]. Похожий случай был и несколько лет спустя (455), когда король вандалов Генсерих, желая отомстить императрице Евдоксии, направил на Рим свои орды. Лев добился от него обещания, что он пощадит город от убийств и огня, тем не менее варвары четырнадцать дней грабили Рим, а затем свою громадную добычу перевезли в Карфаген. Позже папа делал все, чтобы облегчить страдания людей и восстановить церкви[602].

Лев умер в 461 г. и был похоронен в соборе Святого Петра. День и обстоятельства его смерти неизвестны[603].

Литературные труды Льва включают в себя девяносто шесть проповедей и сто семьдесят три послания, в том числе послания других лиц к нему. Они искренни, выразительны, полны интересных мыслей, смелых противопоставлений и аллегорических толкований, местами тяжелы, напыщенны и туманны в плане стиля. Собрание его проповедей — самое древнее собрание проповедей Римского епископа. В своей инаугурационной речи он заявил, что проповедь — его священная обязанность. Проповеди его коротки и просты, в основном они произносились в

---

[599] См. подробности выше, в §36, ближе к концу.

[600] См. Perthel, *l. c.*, p. 90 sqq., p. 104 sqq.

[601] Сам Лев ничего не сообщает о своем визите к Аттиле. Проспер в своей *Chron. ad ann.* 452 упоминает его вскользь. Канизий в *Vita Leonis* (*Acta Sanctorum*, апрель, tom. ii, p. 18) рассказывает эту историю с более поздними преувеличениями.

[602] См. 84-ю проповедь Льва, произнесенную вскоре после ухода вандалов, и Проспера, *Chron ad ann.* 455.

[603] Римский календарь сообщает, что это было 11 апреля. Но есть также версии 28 июня, 30 октября (Quesnel), 4 ноября (Pagi), 10 ноября (Butler). Батлер цитирует Бауэра, иезуита-отступника, который в своем труде «Жизни пап» говорит, что Лев, «без сомнения, был выдающимся человеком, намного превосходившим всех, кто управлял церковью до него, да и после него мало кто мог с ним сравниться».

связи с праздниками и годовщинами его восхождения на престол[604]. Ему приписывались и другие труды, например о призвании всех народов[605] — нечто среднее между полупелагианством и мнением Августина по поводу учения о предопределении; подлинность их сомнительна.

## §64. *Папство от Льва I до Григория I.* 461 — 590 г.

Первый Лев и первый Григорий — величайшие епископы Рима за первые шестьсот лет существования церкви. Между ними на престоле Петра не появлялось важных личностей; в течение этого промежутка времени идея папства и власть пап по сути не развивалась. На самом деле Лев имел более радикальное представление о папстве, чем Григорий. Лев мыслил и действовал как абсолютный монарх, а Григорий — как первый из патриархов, но оба были полностью убеждены в том, что они — наследники Петра.

После смерти Льва на его место был избран архидиакон ИЛАРИЙ, представлявший его на Эфесском соборе; он нес служение (461 — 468) согласно с установленными Львом принципами, насаждая жесткую ортодоксию на Востоке и папскую власть в Галлии.

Его преемник, СИМПЛИЦИЙ (468 — 483), был свидетелем окончательного распада империи Ромула Августула (476), но, по-видимому, не придал этому событию большого значения, так как в его посланиях оно не упоминается. Глупость последних императоров была скорее на руку папской власти. Папы, в некоторой степени, заняли вакантное место императоров, и наследник Петра в представлении западных народов стал единственным наследником империи древнего Рима.

После падения империи папа стал в политическом отношении подданным варварских и еретических королей (они были арианами), но эти правители, как и большинство языческих императоров, предоставляли ему полную свободу в управлении церковью либо из политических соображений, либо из невежества или равнодушия. В Италии католики существенно преобладали по количеству и по культуре, да и арианство новых правителей было скорее внешним признаком, чем внутренним убеждением. Одоакр, который первым объявил себя королем Италии (476 — 493), терпимо относился к ортодоксальной вере, хотя и пытался контролировать выборы папы в 483 г. в интересах государства и запретил под страхом анафемы отчуждение церковной собственности каким-либо епископом. Двадцать лет спустя Римский собор воспротивился этому светскому вмешательству и объявил вышеупомянутый запрет недействительным, но сам издал похожий декрет против отчуждения церковных владений[606].

Папа ФЕЛИКС II или, по другому исчислению, III (483 — 492) продолжил борьбу своего предшественника с монофизитством на Востоке, отверг «Энотикон» императора Зенона как неоправданное вмешательство мирянина в вопросы веры и осмелился даже отлучить от церкви епископа Акакия Константинополь-

---

[604] *Sermones de natali.* Канизий (в *Acta Sanct.*, l. c., p. 17) называет Льва *Christianum Demosthenem* {христианским Демосфеном}.

[605] *De vocatione omnium gentium* — произведение, которое весьма хвалят даже Эразм, Лютер, Буллингер и Гроций. Кеснель доказывает лишь то, что Лев мог быть его автором. См. Perthel, *l. c.*, p. 127 sqq. *Sacramentarium Leonis*, или сборник литургических молитв на все праздничные дни года, содержит несколько молитв Льва, но многие молитвы относятся к более позднему периоду.

[606] Это был пятый (или четвертый) собор при Симмахе, который состоялся в ноябре 502 г., то есть позже, чем *synodus palmaris*. См. также Hefele, ii, p. 625 sq.

ского. Акакий ответил встречной анафемой, которую поддержали остальные восточные патриархи; раскол между церквями продолжался больше тридцати лет, до папства Гормизды.

ГЕЛАСИЙ I (492 — 496) ясно провозгласил, что власть священника выше власти царя и императора и что решения престола Петра необратимы. С другой стороны, от этого папы до нас дошло примечательное свидетельство против того, что он называет «святотатством», а именно, против недопущения мирян к чаше или против причастия «под одним видом», *communio sub una specie*.

АНАСТАСИЙ II (496 — 498) более мягко общался с Константинополем и навлек на себя подозрение в согласии с тамошней ересью[607].

Его внезапная смерть повлекла за собой спорные выборы, дело дошло до кровопролития. Остроготский король Теодорих (Дитрих Бернский из «Нибелунгов»), покоритель и правитель Италии (493 — 526) и, как Одоакр, арианин, был призван решить спор и избрал СИММАХА, а не Лаврентия, потому что Симмах получил большинство голосов и был посвящен первым. Но сторонники Лаврентия, недовольные этим, начали обвинять Симмаха в тяжких преступлениях, даже в прелюбодеянии и растрате церковного имущества. Кровопролитие возобновилось, священников убивали, монастыри сжигали, монахинь насиловали. Теодорих, вновь призванный сенатом для принятия решения, собрал в Риме синод, на что Симмах дал согласие. Синод, созванный королем-еретиком, должен был принимать решение о папе! Пока шли споры, было быстро созвано несколько соборов, точная последовательность которых не установлена[608]. Самым важным из них был *synodus palmaris*[609], четвертый собор при Симмахе, состоявшийся в октябре 501 г. На соборе этот папа был признан без расследования обстоятельств и на том основании, что собору не пристало судить преемника святого Петра. В оправдание этого собора — ибо оппозиция не была удовлетворена его решением — диакон Еннодий, позже епископ Падуанский (ум. в 521), впервые делает заявление в духе полного абсолютизма, к которому стремился уже Лев: Римский епископ выше всякого человеческого суда и несет ответственность только перед Богом[610]. Тем не менее в Средние века пап смещали и избирали императоры и общие соборы. Такая возможность оставалась неурегулированной точкой раздора между папским абсолютизмом и конституционной системой епископата и не была улажена даже на Трентском соборе.

При ГОРМИЗДЕ (514 — 523) монофизитская партия в Греческой церкви была уничтожена благодаря рвению императора-ортодокса Иустина, и в 519 г. восстановилось единство этой церкви с Римской после раскола, продолжавшегося тридцать пять лет.

Теодорих не препятствовал переговорам и отправке послов и позволил своему самому выдающемуся подданному утвердить церковную власть над Константинополем. Этот правитель, пускай полуварвар и еретик, был в целом терпимым и

---

[607] Данте помещает его в ад, а Бароний объявляет его внезапную смерть явным Божьим судом.

[608] См. Hefele, ii, p. 615 sqq.

[609] Названный так по зданию в Риме, где он проводился: «*A porticu beati Petri Apostoli, quae appellatur ad Palmaria*», как говорит Афанасий. В историях соборов ошибочно назван Synodus III. Многие историки, в том числе Гизелер, относят его к 503 г.

[610] *Libellus apologeticus pro Synodo IV. Romana*, в Mansi, viii, 274. Это оправдание было торжественно принято шестым Римским собором при Симмахе, в 503 г., и было сделано равным постановлению собора.

весьма либерально относился к Католической церкви. Он даже возвысился до принципа, который был признан лишь в наше время, — что власть правителя должна быть ограничена гражданскими делами и он не должен порабощать совесть подданных. «Никого, — говорит он, — нельзя принуждать верить против его воли». Однако к концу своего правления он из чисто политических подозрений велел казнить знаменитого философа Боэция, труды которого были гораздо более достойным завершением истории римской литературы, чем правление Августула было завершением истории Римской империи. На том же основании он велел казнить сенатора Симмаха и посадить в темницу папу Иоанна I (523 — 526).

Почти что последним деянием его правления было назначение на папский престол достойного ФЕЛИКСА III (IV) после длительной борьбы спорящих партий. Назначив папу, король издал указ, что впоследствии, как и ранее, папы должны быть избираемы священниками и народом, но светский правитель должен утверждать их в должности. Священники и город согласились на назначение папы в таком понимании.

Несмотря на этот указ, избрание *Бонифация II* (530 — 532) и *Иоанна II* (532 — 535) также сопровождалось ссорами и подкупами, проявляя нечто вроде хронической болезни в истории папства.

Вскоре после смерти Теодориха (526) Готская империя распалась из-за внутренних раздоров и слабости правителей. Италия была захвачена Велизарием (535) и вместе с Африкой вновь присоединилась с Восточной Римской империи, которая при Юстиниане вернула себе древнее великолепие и наслаждалась кратковременным периодом осеннего «бабьего лета». Однако этот могущественный император-ортодокс был рабом интриганки-еретички Феодоры, которую возвысил из театра до престола, а Велизарий, его победоносный полководец, также был полностью подчинен своей жене Антонине.

С завоеванием Италии папы попали в опасную и недостойную зависимость от Константинопольского императора, который, конечно, уважал Римский престол, но не меньше уважал и престол Константинопольский, а по сути старался использовать тот и другой как орудие своего государственно-церковного деспотизма. АГАПЕТ (535 — 536) бесстрашно сопротивлялся произволу Юстиниана и успешно протестовал против возвышения евтихианина Анфима на служение патриарха Константинополя. Вследствие интриг императрицы-монофизитки его преемник папа СИЛЬВЕРИЙ (сын Гормизды, 536 — 538) был смещен по обвинению в предательских сношениях с готами и сослан на остров Пандатария, куда худшие из императоров-язычников имели обыкновение ссылать жертв своей тирании и где в 540 г. он умер — естественной или насильственной смертью, мы не знаем.

ВИГИЛИЙ, уступчивая креатура Феодоры, взошел на папский престол с военной поддержкой Велизария (538 — 554). Императрица обещала ему эту должность и некую сумму денег при условии, что он отменит постановления Халкидонского собора и объявит Анфима и его друзей ортодоксами. Этот амбициозный и двоедушный прелат согласился и способствовал смещению, а может, и смерти Сильвестра. В его правление развернулись ожесточенные споры о трех капитулах и прошел Второй константинопольский собор (553). В управлении он беспринципно колебался между достоинством и обязанностями своей должности и подчинением чуждым богословским и политическим влияниям, между неоднократным осуждением трех капитулов в евтихианском духе — и неоднократной отменой этого осуждения. В Константинополе, где он прожил несколько лет по требо-

ванию императора, он страдал от многочисленных гонений, но бесславно и отнюдь не в духе мученика. Например (по крайней мере, согласно западным рассказам), его так яростно волокли от алтаря, за который он прочно держался обеими руками, что на него обрушились столбы балдахина, и его тащили по улицам с веревкой на шее и бросили в общую темницу за то, что он не подчинился воле Юстиниана и его совету. В конце концов он уступил силе, под страхом низложения. Ему было разрешено вернуться в Рим, но умер он на Сицилии, по пути туда, от камня (554).

Пелагий I (554 — 560) стал преемником Вигилия по приказу Юстиниана, благосклонность которого он ранее завоевал, будучи папским легатом в Константинополе, но нашлось только два епископа, которые были готовы посвятить его в этот сан. Его тесная связь с Востоком, одобрение им Пятого вселенского собора, который рассматривался как частичная уступка евтихианской христологии, его покушения на авторитет Халкидонского собора — все это оттолкнуло от него многих западных епископов даже в Италии и привело к его временному разрыву с Римом. Он обратился ко всему христианскому миру с посланием, в котором объявлял о своем полном согласии с решениями первых четырех вселенских соборов, а позже оправдывал пятый как никоим образом не противоречащий халкидонской догме. Но только военная поддержка Нарсеса позволила ему добиться повиновения; епископов Аквилеи и Милана, которые сопротивлялись особенно сильно, он отправил под стражей в Константинополь.

На примере этих двух пап, назначенных Юстинианом, мы можем убедиться, насколько удачной для римской иерархии оказалась ее удаленность от византийского деспотизма и насколько вреден для нее был контакт с ним.

После прихода в Италию лангобардов-ариан (568) папы снова стали более независимыми от византийского двора. Они продолжали подчиняться экзархам Равенны как представителям греческих императоров (с 554), и эти экзархи должны были подтверждать их избрание и надзирать за их вступлением в должность. Но слабость положения этих властителей в Италии и давление на них варваров-ариан оказались на руку папам, которые, будучи богатейшими собственниками, обладали в Италии и большой политической властью и использовали свое влияние для соблюдения законности и сохранения порядка среди всеобщего смятения.

В прочих отношениях правления Иоанна III (560 — 573), Бенедикта I (574 — 578) и Пелагия II (578 — 590) можно считать одной из самых туманных и бесплодных страниц в истории папства.

Но с Григорием I (590 — 604) начался новый период. Это был величайший из древних епископов Рима после Льва I, а его правление ознаменовало переход от патриаршей системы к собственно папству Средних веков. По нескольким причинам мы предпочли отнести его деятельность к следующему периоду. Действительно, его притязания были скромнее, чем у Льва, который превосходил его смелостью, энергичностью и последовательностью. Он даже торжественно протестовал, как и его предшественник Пелагий II, против титула *вселенского* епископа, принятого Константинопольским патриархом Иоанном Постником на соборе 587 г.[611]; он объявил такое заявление *антихристианским*, сопроводив его напоминанием о равенстве патриархатов, и, похоже, отошел от позиций, занятых Львом. Но если мы рассмотрим его деятельность в целом и вспомним о строгой

[611] Даже Юстиниан неоднократно называет патриарха Константинополя официальным титулом οἰκουμενικὸς πατριάρχης, *universalis patriarcha*, вселенский патриарх.

последовательности в изложении взглядов папства, которое ничего не забывает, мы можем вполне оправданно считать, что протест этот был направлен не столько против самого титула, сколько против его носителя и объяснялся, скорее, ревностью к константинопольскому сопернику, чем искренним смирением[612]. По той же причине римские епископы избегали титула *патриарх*, который ставил бы их на один уровень с восточными патриархами, и предпочитали титул *папа*, указывающий на особое достоинство престола Петра. Говорят, что Григорий первым начал использовать титул, полный гордости и смирения одновременно: «раб рабов Божьих». Его преемники, несмотря на его протест, называли себя «вселенскими епископами» христианского мира. То, что он осудил у своих восточных коллег как антихристианское высокомерие, папы более позднего периода считали подобающей характеристикой их официального положения во вселенской церкви.

## СПИСОК ПАП И ИМПЕРАТОРОВ ОТ КОНСТАНТИНА ВЕЛИКОГО ДО ГРИГОРИЯ ВЕЛИКОГО (314 — 590 г.)

См. списки в т. II, стр. 122 sqq., и в т. IV, §49. Этот список основан на Jaffé, *Regesta*, Potthast, *Biblioth. Hist. Medii Aevi* и Hergenröther, *Kirchengesch.*, 3rd ed. (1886), vol. iii, 1057 sqq.

| ГОДЫ | ПАПЫ | ИМПЕРАТОРЫ | ГОДЫ |
|---|---|---|---|
| 311 — 314 | Мельхиад | Константин I или Великий | 306 (323) — 337 |
| 314 — 335 | Сильвестр I | | |
| 336 — 337 | Марк | Константин II (в Галлии) | 337 — 340 |
| 337 — 352 | Юлий I | Констанций II (на Востоке)<br>Констант (в Италии) | } 337 — 350 |
| 352 — 366 | Либерий | | |
| (357 | Феликс II, антипапа) | Констанций, единолично | 350 — 361 |
| | | Юлиан | 361 — 363 |
| | | Иовиан | 363 — 364 |
| 366 — 384 | Дамас | Валентиниан I | 364 — 375 |
| | | Валент | 364 — 378 |
| (366 — 367 | Урсин, антипапа) | Грациан | 375 — 383 |
| | | Валентиниан II (на Западе) | 375 — 392 |
| 385 — 398 | Сириций | Феодосий | 379 — 395 |
| 398 — 402 | Анастасий | Аркадий (на Востоке) | 395 — 408 |
| 402 — 417 | Иннокентий I | Гонорий (на Западе) | 395 — 423 |

[612] Опровергая это явное свидетельство одного из величайших и лучших пап против системы папства (которое часто использовали протестантские полемисты начиная с Кальвина), Беллармин говорит, что термин *episcopus universalis* используется в двух разных значениях — антихристианском и истинном (когда относится к Римскому епископу). «*Respondeo*, — говорит он (в своем великом полемическом труде *De controversiis christianae fidei*, etc., *de Romano pontifice*, lib. ii, cap. 31), — *duobus modis posse intelligi nomen universalis episcopi. Uno modo, ut ille, qui dicitur universalis, intelligatur esse solus episcopus omnium urbium Christianarum, ita ut caeteri non sint episcopi, sed vicarii tantum illius, qui dicitur episcopus universalis, et hoc modo nomen hoc est vere profanum, sacrilegum et antichristianum... Altero modo dici potest episcopus universalis, qui habet curam totius ecclesiae, sed generalem, ita ut non excludat particulares episcopos. Et hoc modo nomen hoc posse tribui Romano pontifici ex mente Gregorii probatur*».

| | | | |
|---|---|---|---|
| 417 — 418 | Зосима | Феодосий II (Восток) | 408 — 450 |
| 418 — 422 | Бонифаций | | |
| (418, 27 декабря | Евлалий, антипапа) | | |
| 422 — 432 | Целестин I | Валентиниан III (Запад) | 423 — 455 |
| 432 — 440 | Сикст III | | |
| 440 — 461 | Лев I Великий | Маркиан (Восток) | 450 — 457 |
| | | Максим Авит (Запад) | 455 — 457 |
| | | Майориан (Запад) | 457 — 461 |
| | | Лев I (Восток) | 457 — 474 |
| 461 — 468 | Иларий | Север (Запад) | 461 — 465 |
| | | Место свободно (Запад) | 465 — 467 |
| 468 — 483 | Симплиций | Антемий (Запад) | 467 — 472 |
| | | Олибрий (Запад) | 472 — 473 |
| | | Гликерий (Запад) | 473 — 474 |
| | | Юлий Непот (Запад) | 474 |
| | | Лев II | 474 |
| | | Зенон | 474 — 476 |
| | | Василиск (все на Востоке) | 476 — 477 |
| | | Ромул Августул (Запад) | 475 |
| | | Западная линия заканчивается на *Ромуле Августуле* | 476 |
| | | (С тех пор до 800 г. императоры правят в Константинополе.) | |
| 483 — 492 | Феликс III (или II) | Анастасий I | 491 — 518 |
| 492 — 496 | Геласий I | | |
| 496 — 498 | Анастасий II | | |
| 498 — 514 | Симмах | | |
| (498 — ноябрь 501 | Лаврентий, антипапа) | | |
| 514 — 523 | Гормизда | Иустин I | 518 — 527 |
| 523 — 525 | Иоанн I | | |
| 526 — 530 | Феликс IV (или III) | Юстиниан | 527 — 565 |
| 530 — 532 | Бонифаций II | | |
| 532 — 535 | Иоанн II | | |
| 535 — 536 | Агапет I | | |
| 536 — 540 | Сильверий | | |
| 540 — 554 | Вигилий | | |
| 555 — 560 | Пелагий I | | |
| 560 — 573 | Иоанн III | Иустин II | 565 — 574 |
| 574 — 578 | Бенедикт I | Тиберий II | 574 — 582 |
| 578 — 590 | Пелагий II | Маврикий | 582 — 602 |
| 590 — 604 | Григорий I Великий | Фока | 602 — 610 |

## §65. *Синодальная система. Вселенские соборы*

I. Основные источники: Постановления соборов, лучшие и наиболее полные сборники которых — иезуита Сирмонда (Sirmond, Rom., 1608 – 1612, 4 vols. fol.); так называемый *Collectio regia* (Paris, 1644, 37 vols. fol.; экземпляр есть в библиотеке Астор, в Нью-Йорке); но особенно иезуита Гардуина (Hardouin, умер в 1729): *Collectio maxima Conciliorum generalium et provincialium* (Par., 1715 sqq., 12 vols. fol.), доходит до 1714 г., весьма удобна благодаря пяти обширным указателям (tom. i-ii посвящены первыми шести векам; экземпляр этой книги из библиотеки Ван Эсса есть в библиотеке Богословской семинарии Союза в Нью-Йорке); а также итальянца Иоанна Доминика Манси (Joannes Dominicus Mansi, архиепископа Лукки, умер в 1769): *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collection*, Florence, 1759 – '98, 31 (30) vols. fol. Это самый полный и лучший сборник вплоть до XV века, но незаконченный, поэтому без общих указателей; tom. i посвящен соборам с начала истории христианства по 304 г.; tom. ii-ix — нашему периоду, по 590 г. (Я цитирую по прекрасному экземпляру этого редкого сборника, хранящемуся в библиотеке Богословской семинарии Союза в Нью-Йорке, 30 томов. Джеймс Дарлинг — James Darling, *Cyclop. Bibliographica*, p. 740-756, приводит список содержания более раннего издания постановлений соборов, *Nic. Coleti*, Venet., 1728, 23 vols., с дополнением к Mansi, 6 vols. 1748 – '52, которое доходит до 1727, в то время как новое издание Манси доходит только до 1509. Брюне в своем *Manuel Du Libraire* цитирует издание Mansi, Florence, 1759 – 1798, с таким замечанием: «Этот сборник, последний том которого доходит до 1509 г., мало известен в Париже, где цена его достигает 600 франков». В строгом смысле слова он останавливается на середине XV века, к более позднему периоду относятся лишь несколько документов). Полезные фрагменты есть в *Summa Conciliorum*, под редакцией Barth. Caranza, издавалось много раз; и на немецком языке — *Bibliothek der Kirchenversammlungen* (IV — V века), редактор Fuchs, Leipz., 1780 – 1784, 4 vols.

II. Chr. Wilh. Franz Walch (лютеранин): *Entwurf einer vollstaendigen Historie der Kirchenversammlungen*, Leipz., 1759. Edw. H. Landon (англиканин): *A manual of Councils of the Holy Catholick Church, comprising the substance of the most remarkable and important canons, alphabetically arranged*, 12mo. London, 1846. C. J. Hefele (католик): *Conciliengeschichte*, Freiburg i. B. 1855 sqq.; второе пересмотренное издание 1873 sqq., 7 vols., до Флорентийского собора (1447). См. также мой очерк *Oekumenische Concilien*, в Dorner, *Annals of Ger. Theol.*, vol. viii, 326-346.

Выше патриархов, даже римского, стояли вселенские или экуменические соборы[613] — высшие представители единства и власти древнекатолической церкви. Изначально они ограничивались Римской империей, но потом распространились и на прилегающие варварские страны, которые были представлены соответствующими епископами. Как величественные горные вершины, как пирамиды, возвышаются они над древней историей церкви; именно на них принимались окончательные авторитетные решения по общим вопросам учения и дисциплины, волновавшим христианский мир Греко-римской империи.

Синодальная система вообще берет свое начало от апостольского собора в Иерусалиме[614]; ее католическая форма окончательно развилась за пять столетий.

---

[613] Название σύνοδος οἰκουμενική (*concilium universale, s. generale*) впервые употребляется в шестом каноне Константинопольского собора 381 г. Οἰκουμένη (sc. γῆ) — это, собственно, вся обитаемая земля, а в более узком значении — земля, населенная *греками*, в отличие от варварских стран; наконец, у римлян, — *orbis Romanus*, политические границы которого совпадали с границами влияния древней греко-латинской церкви. Так как епископы варварских стран за пределами империи тоже принимали участие в соборах, вселенские соборы представляли весь католический христианский мир.

[614] Деян. 15 и Гал. 2. См. мою *History of the Apostolic Church*, §67-69 (Engl. ed., p. 245-257). Манси (Mansi, *l. c.*, tom. i, p. 22, *De quadruplici Synodo Apostolorum*) и другие католические авторы говорят о *четырех* апостольских синодах: Деян. 1:13 и далее, по поводу избрания апостола; Деян. 6, по поводу избрания диаконов; Деян. 15, по поводу исполнения закона Моисея; и Деян. 21, на ту же тему. Но мы должны различать частное совещание или заседание — и общественный синод.

Как и для епископата, для нее была характерна иерархическая градация. Существовали, во-первых, *епархиальные* или региональные соборы, на которых епископ епархии (диоцеза в более позднем значении слова) председательствовал над своим клиром; *провинциальные* соборы, в которых участвовал митрополит или архиепископ и епископы его церковной провинции; *патриаршие* соборы, в которых принимали участие все епископы патриархии (или диоцеза в более древнем значении слова); *национальные* соборы, также неточно называемые *общими*, представлявшие либо всю Греческую, либо всю Латинскую церковь (как позже латеранские соборы и Трентский собор); наконец, выше всего были *вселенские, экуменические* соборы, представлявшие весь христианский мир. Кроме того, существовал также своеобразный и неестественный синод, называемый *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, часто созывавшийся епископом Константинополя с епископами провинций, проживающими (*ἐνδημοῦντες*) в этом городе[615].

Сначала соборы созывались нерегулярно, в связи с конкретными проблемами, такими как монтанистские и пасхальные споры в конце II века. Фирмилиан из Каппадокии в послании к Киприану впервые упоминает, что в то время, в середине III века, церкви Малой Азии ежегодно проводили синоды, в которых участвовали епископы и пресвитеры. С того времени количество таких собраний в Египте, Сирии, Греции, Северной Африке, Италии, Испании и Галлии неуклонно росло. Никейский собор в 325 г. постановил в пятом каноне, что *провинциальные* соборы должны созываться дважды в год — во время поста перед Пасхой и осенью[616]. По поводу других видов синодов никаких указаний не давалось.

Вселенские соборы были не постоянными, но исключительными собраниями, которые созывались в связи с серьезными богословскими спорами древней церкви. Они не могли созываться до обращения римского императора и превращения христианства в государственную религию. Это было высшее и окончательное проявление власти Греческой церкви, которая на первом этапе существования христианства была главной и играла ведущую роль в богословской деятельности. Поэтому в этой церкви, как и в других, к соборам до сих пор относятся с величайшим почтением, а народ помнит о них благодаря изображениям в церкви. Греческие и русские христиане начиная с 842 г. ежегодно вспоминают о семи вселенских соборах в первое воскресенье великого поста, празднуя торжество православия[617]; они живут надеждой на то, что восьмой вселенский собор уладит все разногласия и проблемы христианского мира. Благодаря символам веры память об этих соборах, особенно о Никейском и Халкидонском, до сих пор жива и на Западе, как в католической, так и в протестантских церквях.

В строгом смысле слова ни на одном из этих соборов не был представлен весь христианский мир, не говоря уже о том, что на них не присутствовали миряне и даже священники низших чинов, а сами участвовавшие в них епископы составляли лишь малую часть католического епископата. В одной только провинции

---

[615] Обычно считается, что существовало только четыре или пять разных видов соборов, но Гефеле насчитывает восемь видов (i, p. 3 and 4), прибавляя к вышеупомянутым нерегулярные *σύνοδοι ἐνδημοῦσαι*, а также синоды с участием епископов *двух или более* провинций и, наконец, *concilia mixta*, в которых участвовали *светские* и духовные власти, как отдельные классы.

[616] Похожее постановление, принятое еще раньше, появляется в 37-м апостольском каноне, где говорится (ed. Ueltzen, p. 244): *Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γενέσθω τῶν ἐπισκόπων.*

[617] Это воскресенье, отмечать которое приказала императрица Феодора в 842 г., называется у греков *κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας*. В этот день во время богослужения драматически воспроизводятся события древних соборов.

Северной Африки епископов было больше, чем присутствовало на втором, третьем или пятом вселенских соборах[618]. Соборы имели преимущественно восточный характер, на них обсуждались греческие споры, использовался греческий язык, они проходили в Константинополе или его окрестностях, и участие в них принимали почти исключительно представители Греческой церкви. Латинскую церковь обычно представляла лишь пара делегатов Римского епископа, хотя эти делегаты действительно, в большей или меньшей степени, говорили от имени всего Запада. Даже пятьсот двадцать или шестьсот тридцать участников Халкидонского собора, за исключением двух представителей Льва I и двух африканских беглецов, случайно туда попавших, все были с Востока. На Константинопольском соборе 381 г. не было ни одного латинского епископа, а только сто пятьдесят греков, вселенский же статус он приобрел, с согласия Латинской церкви, только в середине следующего века. С другой стороны, Эфесский собор 449 г. был созван императором и папой как вселенский, однако вместо этого история заклеймила его как разбойничий собор, так как он санкционировал евтихианскую ересь. Сардикийский собор 343 г. также был задуман как вселенский, но сразу же после созыва приобрел сектантский характер из-за раздоров и несогласия восточных епископов.

Следовательно, вселенский характер собора зависел не от количества участников и не от регулярности созыва, но от результатов, важности и правильности решений, а прежде всего от согласия ортодоксального христианского мира с этими решениями[619].

Количество соборов, возвышенных общественным мнением Греческой и Латинской церквей до вселенского достоинства, равно семи. Этот ряд начинается с первого Никейского собора 325 г., на котором был принят догмат о Божественности Христа и осуждена арианская ересь, а завершается Вторым Никейским собором 787 г., который санкционировал изображения в церкви. Первые четыре из этих соборов пользуются большим уважением среди богословов ортодоксальных евангельских церквей, а последние три менее важны и реже упоминаются.

Вселенские соборы имеют значение не только для церкви. Они носили также *политический*, или государственно-церковный характер. Само их название происходит от слова οἰκουμένη, обозначавшего *orbis Romanus*, всю империю. Такие соборы стали возможны только после великого преобразования, ознаменованного восшествием на престол Константина. Этот император созвал Первый вселенский собор, хотя идею ему, вероятно, подсказали друзья-епископы. По крайней мере, Руфин говорит, что Константин созвал собор *ex sacerdotum sententia*. Во всяком случае, греко-римский христианский *император* был необходим для вселенского собора в древнем смысле этого термина, поскольку он — его светский глава и залог его законодательной силы.

Согласно строгой иерархической или папистской теории, которая сохранялась в Средние века и которой до сих пор придерживаются католические богословы, только папа, как всеобщий глава церкви, может созывать вселенский собор,

---

[618] Схизматики-донатисты созвали в Карфагене собор в 308 г., где принимало участие двести семьдесят епископов (см. Wiltsch, *Kirchl. Geogr. u. Statistik*, i, p. 53-54), тогда как во Втором вселенском соборе участвовало всего сто пятьдесят, в третьем — сто шестьдесят (сто девяносто восемь), а в пятом — сто шестьдесят четыре епископа.

[619] Шрек ошибочно утверждает (Schröckh, vol. viii, p. 201), что это общее согласие относится к разряду «пустой самонадеянности», но здесь, конечно же, речь идет только о единодушии *ортодоксальных* христиан.

проводить его и утверждать его решения. Но история первых семи или, по католическому подсчету, восьми вселенских соборов, проводившихся с 325 по 867 г., показывает, что такой тройной властью обладали тогда именно византийские императоры. Это бесспорный факт, который подтверждается сохранившимися эдиктами императоров, постановлениями соборов, рассказами всех греческих историков и современными им латинскими источниками. Опираясь на византийский прецедент и пример царей Израиля, русские цари и протестантские правители Германии, Скандинавии и Англии — независимо от степени справедливости их претензий — претендовали на похожий или даже более активный надзор за деятельностью церкви в своих владениях.

В первую очередь, *созыв* вселенских соборов производился императорами[620]. Они назначали место и время собора, созывали митрополитов и наиболее выдающихся епископов империи посредством эдикта, обеспечивали средства передвижения, оплачивали стоимость путешествия и другие расходы из государственной казны. В случае с Никейским и Первым Константинопольским соборами созыв был осуществлен без предварительного совета или согласия епископа Рима[621]. На Халкидонском соборе 451 г. впервые ощущалось папское влияние, но даже здесь собор обладал большей властью, чем папа, и не обратил особого внимания на протест Льва против двадцать восьмого канона, говорящего о ранге Константинопольского патриарха. Не только вселенские, но и поместные соборы нередко созывались восточными властителями; например, Арелатский собор 314 г. — Константином, Орлеанский собор 549 г. — Хильдебертом, а Франкфуртский синод 794 г. (тут мы немного предвосхищаем события) — Карлом Великим. Еще один примечательный факт уже упоминался: в начале VI века в *Риме* проводилось несколько ортодоксальных синодов в связи с подтверждением спорного избрания Симмаха, и созваны они были светским правителем, *еретиком* Теодорихом; однако их решения имели силу.

Во-вторых, императоры, прямо или косвенно, принимали активное участие во всех созванных ими вселенских соборах, кроме двух, и *председательствовали* там. Константин Великий, Маркиан и его жена Пульхерия, Константин Погонат, Ирина и Василий Македонянин присутствовали на соборах лично; но обычно императоров, как и Римских епископов (тоже лично не присутствовавших), представляли делегаты или послы, облеченные всей полнотой власти на сей случай. Эти депутаты открывали заседания чтением императорского эдикта (на латыни и на греческом) и других документов. Они председательствовали вместе с патриархами, руководили переговорами, следили за порядком и безопасностью, завершали собор и подписывали постановления либо первыми, либо последними,

---

[620] Это признает даже римско-католический историк Гефеле (i, p. 7), вопреки Беллармину и другим римским богословам. «Первые восемь вселенских соборов, — говорит он, — учреждались и созывались *императорами*; все последующие соборы, напротив [то есть все *римско*-католические вселенские соборы], — папами; но даже и в созыве этих первых соборов *папы принимали участие* в большей или меньшей мере, в зависимости от ситуации». Последнее заявление весьма туманно и не находит подтверждения в истории ни первых двух соборов, ни пятого.

[621] Насчет Никейского собора: согласно Евсевию и всем древним авторитетным свидетельствам, его созвал лично Константин, и только три века спустя, в 680 г., папа Сильвестр принял некоторое участие в созыве собора. По поводу Константинопольского собора 381 г.: римская теория о том, что папа Дамас участвовал в его созыве наравне с Феодосием, основана на смешении этого собора с другим, менее важным, 382 г. См. примечания Валесия к Феодориту, *Hist. Eccl.*, v. 9; а также Hefele (который здесь сам поправляет то, что говорил раньше), vol. i, p. 8, vol. ii, p. 36.

после епископов. Иногда, несмотря на отсутствие личных богословских интересов и мнений, они оказывали немалое влияние на обсуждение и принятие решений, хотя и не имели *votum*, как и председатели совещательных или исполнительных собраний, которые обычно голосуют, только если принятие решения зависит от них.

Об этом председательстве императора или его посланников часто говорится в постановлениях соборов и у греческих историков. Даже папа Стефан V (817) пишет, что Константин Великий председательствовал на Никейском соборе. Согласно Евсевию, он в торжественной речи огласил основные проблемы, которые будут рассматриваться на соборе, постоянно ходил на заседания и занимал в собрании почетное место. Его присутствие среди епископов на пиру, который он дал в завершение собора, раболепный историк воспринимает как предзнаменование присутствия Христа на пиру среди Своих святых![622] Выдающаяся роль, которую Константин сыграл на самом знаменитом и самом важном из всех соборов тем более примечательна, что в то время он даже не был еще крещен. Когда Маркиан и Пульхерия появились вместе со своим двором на Халкидонском соборе, чтобы подтвердить его постановления, собравшиеся епископы приветствовали их в напыщенном восточном стиле как защитников веры, как столпов ортодоксии, как врагов и гонителей еретиков; императора называли вторым Константином, новым Павлом, новым Давидом, а императрицу — второй Еленой; звучали и другие высокопарные эпитеты[623]. Второй и пятый вселенские соборы были единственными, где не присутствовало представителей императора, и председательствовали на них патриархи Константинополя.

Вместе с посланниками императора или в их отсутствие место председателя занимали также различные патриархи или их представители, особенно легаты Римского епископа, самого могущественного из патриархов. Так было на третьем, четвертом, шестом, седьмом и восьмом вселенских соборах.

Император больше интересовался внешней стороной решений собора, чем богословскими и религиозными спорами. Это разграничение функций приводится в известном высказывании Константина о двойном епископате, на которое мы уже обращали внимание. На Никейском соборе император вел себя соответственно. Он проявлял к епископам больше уважения, чем его предшественники-язычники к римским сенаторам. Он вел себя как слуга, а не как судья по отношению к преемникам апостолов, ставшим священниками и богами на земле. После вступительного обращения он «уступил слово» священникам, служителям церкви[624], под которыми, по-видимому, следует понимать Александра, епископа Александрийского, Евстафия Антиохийского и Осия из Кордовы — последний был личным другом императора и представителем западных церквей, а может, и Римского епископа. То же самое разграничение между светским и духовным председа-

---

[622] Евсевий, *Vita Const.*, iii, 15: Χριστοῦ βασιλείας ἔδοξεν ἄν τις φαντασιοῦσθαι εἰκόνα, ὄναρ τ' εἶναι ἀλλ' οὐχ ὕπαρ τὸ γινόμενον.

[623] Mansi, vii, 170 sqq. Император здесь был назван не просто *божественным*, что уже было бы идолопоклонством, но *божественнейшим*, ὁ θειότατος καὶ εὐσεβέστατος ἡμῶν δεσπότης, *divinissimus et piissimus noster imperator ad sanctam synodum dixit*, etc. Эти льстивые эпитеты часто повторяются в постановлениях собора.

[624] Евсевий, *Vita Const.*, iii, 13: Ὁ μὲν δὴ ταῦτ' εἰπὼν Ῥωμαίᾳ γλώττῃ [таким был официальный язык того времени], ὑφερμηνεύοντος ἑτέρου, παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις. Однако, судя по следующим словам Евсевия, император продолжал проявлять живой интерес к процедуре, слушал, высказывался и призывал к согласию. В целом рассказ Евсевия об этом синоде краток и неудовлетворителен.

тельством проводил Феодосий II, пославший графа (*comes*) Кандидиана в качестве своего депутата на Третий вселенский собор. Кандидиан был облечен полной властью руководить самой процедурой, но не решал богословских проблем, «ибо, — писал он к собору, — не подобает, чтобы человек, не принадлежащий к числу святейших епископов, вмешивался в церковные обсуждения». И председательствовал на этом соборе Кирилл Александрийский, сначала один, потом вместе с папскими легатами; Кандидиан же поддержал несторианскую оппозицию, которая проводила свой собственный собор под председательством патриарха Иоанна Антиохийского.

Наконец, императоры *ратифицировали* решения соборов. Они ставили свою подпись и выпускали соответствующие эдикты, подтверждая законность собора; они делали его постановления государственными законами; они следили за соблюдением этих постановлений и наказывали непокорных смещением с должности и изгнанием. Константин Великий следил так за исполнением никейских постановлений; Феодосий Великий — за исполнением константинопольских; Маркиан — халкидонских. Второй вселенский собор явно просил о такой санкции императора, который, однако, не присутствовал там ни лично, ни через представителей. Подтверждение папы, напротив, не было обязательным вплоть до Четвертого вселенского собора в 451 г.[625] Несмотря на это, Юстиниан утвердил решения Пятого собора 553 г. без согласия и даже несмотря на несогласие папы Вигилия. В Средние века, однако, ситуация изменилась. Влияние папы на соборы усилилось, влияние императора уменьшилось; германские императоры никогда не оказывали на церковь такого влияния, как византийские. Однако отношения папы с вселенскими соборами и вопрос, кто из них выше, до сих пор остается предметом споров между сторонникам курии и ультрамонтанами, или епископальной и галликанской школой.

Если не обращать внимания на влияние императора и его посланников, то характер вселенских соборов был строго *иерархическим*. На апостольском соборе в Иерусалиме старейшины и братья принимали участие в обсуждении наравне с апостолами, и решение было принято от имени всего собрания[626]. Но этот республиканский или демократический элемент, если можно так выразиться, давно уже уступил место аристократическому духу. Только епископы, как преемники и наследники апостолов, *ecclesia docens*, участвовали в соборах. Как следствие, в пятом каноне Никейского собора даже поместный синод называется «общим собранием *епископов* провинции». Пресвитеры и диаконы действительно могли принимать участие в обсуждениях, в результате чего Афанасий, бывший в то время всего лишь диаконом, благодаря своему рвению и одаренности оказал на Никейский собор, может быть, большее влияние, чем многие епископы; но пресвитеры и диаконы не обладали *votum decisivium*, разве что когда, подобно римским легатам, представляли своих епископов. Миряне вообще не могли присутствовать на соборе.

Однако следует помнить, что епископов в то время выбирал народ, поэтому они действительно были представителями христианского народа, и нередко люди требовали от них отчета в их действиях, хотя и голосовали они от своего имени, как преемники апостолов. Евсевий чувствовал себя обязанным объяснить

---

[625] См. послание собора ко Льву (*Ep.* 89 в Посланиях Льва, ed. Baller., tom. i, p. 1099) и послание Маркиана ко Льву (*Ep.* 110, tom. i, p. 1182 sq.).

[626] Деян. 15:22: Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ; также Деян. 15:23: Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς... ἀδελφοῖς, к. т. λ. См. также мою *Hist. of the Apostolic Church*, §69, §128.

своей епархии в Кесарии, почему на Никейском соборе он голосовал так, а не иначе; а египетские епископы в Халкидоне опасались ропота своей паствы.

Более того, соборы в век абсолютного деспотизма действовали как публичное общественное собрание, бывшее лучшим средством для поиска истины и улаживания разногласий. Они стали воспроизведением римского сената в рамках церкви и предтечами будущих избираемых правительств и парламентского законотворчества.

В вопросах дисциплины решение принимало *большинство*, но в вопросах веры требовалось *единогласие*, хотя, если было необходимо, его могли добиться посредством отсечения несогласного меньшинства. Среди собрания на столе или возвышении находился открытый текст Евангелия как знак присутствия Христа, Чье непогрешимое слово лежало в основе всякого учения. Позже так начали выставлять постановления соборов и реликвии святых. Епископы — согласно более позднему обычаю — садились в круг, в соответствии с датой своего рукоположения или рангом епархии; за ними садились священники; еще дальше — диаконы. Собрания открывались и завершались торжественной литургией. На древних соборах разные темы обсуждались на открытом собрании, и постановления соборов включали в себя долгие описания речей и дебатов. Но на Трентском соборе проблемы сначала рассматривались специальными комиссиями, а потом предлагались всему собранию для утверждения. Голосование обычно проводилось по головам, до Констанцского собора, когда оно проводилось по народам, чтобы избежать давления со стороны итальянских прелатов.

В *юрисдикцию* вселенских соборов входили все законы церкви, все вопросы христианской веры и практики (*fidei et morum*), все проблемы организации и поклонения. Доктринальные вопросы назывались *dogmata* или *symbola*; дисциплинарные — *canones*. В то же время соборы обладали, если того требовали обстоятельства, высшей судебной властью, могли отлучать епископов и патриархов.

Авторитет этих соборов в решении всех спорных вопросов был высшим и окончательным.

Вероучительные решения вселенских соборов рано стали считаться непогрешимыми, поскольку к данным соборам, как представляющим всю церковь, в полной мере относились обетования Господа о нерушимости Его Церкви, о Его вечном, постоянном пребывании среди служителей и о наставлении Духом на всякую истину. По примеру апостольского собора, обычная формулировка постановления сопровождалась засвидетельствованием от Духа Святого: *Visum est Spiritui Sancto et nobis*[627]. Константин Великий в циркулярном послании к церквям называет постановления Никейского собора *божественными* заповедями[628], но не следует забывать, что византийские деспоты часто злоупотребляли словом *божественный*. Афанасий говорит по поводу учения о Божественности Христа: «То, что Бог изрек через Никейский собор, пребудет вовеки»[629]. Халкидонский

---

[627] Ἔδοξε τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, Деян. 15:26. Поместные соборы также использовали эту фразу; например, Concil. Carthaginiense, 252 г. (в *Opera Cypriani*): «*Placuit nobis, Sancto Spiritu suggerente, et Domino per visiones multas et manifestas admonente*». Также Апелатский собор, 314 г.: «*Placuit ergo, presente Spiritu Sancto et angelis ejus*».

[628] Θείαν ἐντολήν и θείαν βούλησιν — Евсевий, *Vita Const.*, iii, 20. См. также его *Ep. ad Eccl. Alexandr.*, у Сократа, *H. E.*, i, 9, где используются похожие выражения.

[629] Исидор Пелусийский также называет Никейский собор богодухновенным, θεόθεν ἐμπνευσθεῖσα (*Ep.* 1, iv, ep. 99). Так поступает и Василий Великий, *Ep.* 114 (в бенедиктинском издании его *Opera omnia*, tom. iii, p. 207), где он говорит, что 318 отцов церкви на Никейском соборе высказывались не без ἐνέργεια τοῦ ἁγίου πνεύματος (*non sine Spiritus Sancti afflatu*).

собор объявил постановления никейских отцов нерушимыми, так как Сам Бог говорил через них[630]. Ефесский собор в решении о Нестории использует формулу: «Господь Иисус Христос, Которого он хулил, постановил через этот святейший собор»[631]. Папа Лев говорит о *«irretractabilis consensus»* Халкидонского собора по поводу учения о личности Христа. Папа Григорий Великий даже поставил четыре первых собора, на которых, соответственно, были опровергнуты и уничтожены ереси и пагуба Ария, Македония, Нестория и Евтихия, на один уровень с четырьмя каноническими евангелиями[632]. Подобным образом, Юстиниан ставит догматы первых четырех соборов в один ряд со Священным Писанием, а их каноны — в ряд с государственными законами[633]. Остальные три вселенских собора не имели такого богословского значения и такой власти, как первые четыре, заложившие основания вселенской ортодоксии. В противном случае Григорий упомянул бы и о пятом соборе, 553 г., в процитированном нами отрывке. Даже первые четыре собора разнятся по значению; Никейский и Халкидонский стоят выше вследствие их результатов.

Правила дисциплины, предписанные в виде *canones*, не имели такого большого значения. Они никогда не считались столь же обязательными для всех, как символы веры; вопросы организации и обычаев церкви относились к ее внешнему облику, они в большей или в меньшей степени зависели от времени. Пятнадцатый канон Никейского собора, который запрещал и объявлял недействительным переход священника с одного места служения на другое[634], Григорий Назианзин причисляет пятьдесят семь лет спустя (382) к давно омертвевшим установлениям[635]. Сам Григорий неоднократно менял место служения, а Златоуста вызвали из Антиохии в Константинополь. Лев I с большим неуважением говорил о третьем каноне Второго вселенского собора, поставившем Константинопольского епископа на первое место после Римского; по этой же самой причине он протес-

---

[630] *Act.* i, в Mansi, vi, p. 672. Мы цитируем по латинскому переводу: *«Nullo autem modo patimur a quibusdam concuti definitam fidem, sive fidei symbolum, a sanctis patribus nostris qui apud Nicaeam convenerunt illis temporibus: nec permittimus aut nobis, aut aliis, mutare aliquod verbum ex his quae ibidem continentur, aut unam syllabam praeterire, memores dicentis:* ***Ne transferas terminos aeternos, quos posuerunt patres tui*** *(Prov. xxii, 8; Matt. 10, 20). Non enim erant ipsi loquentes, sed ipse Spiritus Dei et Patris qui procedit ex ipso».*

[631] Ὁ βλασφημηθεὶς παρ᾽ αὐτοῦ κύριος Ἰης. Χριστὸς ὥρισε διὰ τῆς παρούσης ἁγιωτάτης συνόδου.

[632] Lib. i, Ep. 25 (*ad Joannem episcopum Constant., et caeteros patriarchas*, в Migne, *Gr. Opera*, tom. iii, p. 478, или в бенедиктинском издании, iii, 515): *«Praeterea, quia corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem, sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor. Nicaenum scilicet in quo perversum Arii dogma destruitur; Constantinopolitanum quoque, in quo Eunomii et Macedonii error convincitur; Ephesinum etiam primum, in quo Nestorii impietas judicatur; Chalcedonense vero, in quo Eutychetii* [*Eutychis*] *Dioscorique pravitas reprobatur, tota devotione complector, integerrima approbatione custodio: quia in his velut in quadrato lapide, sanctae fidei structura consurgit, et cujuslibet vitae atque actionis existat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium jacet. Quintum quoque concilium pariter veneror, in quo et epistola, quae Ibae dicitur, erroris plena, reprobatur»*, etc.

[633] Justin. *Novell.*, cxxxi: *«Quatuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus, et regulas sicut leges observamus».*

[634] *Conc. Nic.*, can. 15: Ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. Этот запрет был основан на теории, уподоблявшей отношения между священником и его паствой некоему мистическому браку, и был призван сдерживать амбиции клириков. Он присутствует в *Can. Apost.* 13, 14, но часто нарушался. На самом Никейском соборе было несколько епископов, таких как Евсевий из Никомедии и Евстафий из Антиохии, которые перешли с прежнего епископского места на новое, лучшее.

[635] Νόμους πάλαι τεθνηκότας, *Carm. de vita sua*, v. 1810.

товал против двадцать восьмого канона Четвертого вселенского собора[636]. И действительно, Римская церковь вообще не признавала никакие дисциплинарные решения соборов.

Августин, способнейший и самый преданный из отцов церкви, в духе своей эпохи придерживался философского представления о власти соборов — мудрой и здравой золотой середины между крайним поклонением и пренебрежением, в чем он приближается к свободному духу евангельского протестантизма. Он справедливо подчиняет эти соборы руководству Священного Писания, выражающего высшее и совершенное правило веры, и полагает, что решения соборов могут быть, конечно же, не опровергнуты и отменены, но расширены и дополнены более глубокими последующими изысканиями. Соборы запечатлевают для общего использования результат, должным образом подготовленный предыдущими богословскими спорами, и излагают церковное понимание обсуждавшихся вопросов в самом ясном и самом точном виде, какой только доступен в их время. Но само это понимание может развиваться дальше. Священное Писание представляет истину безошибочно и непогрешимо, не оставляя места для сомнений, тогда как суждение епископов может быть исправлено и обогащено за счет новых истин из слова Божьего и с помощью мудрых мнений других епископов, суждение поместного собора — за счет суждения вселенского, а мнение одного вселенского собора — за счет мнения другого, более позднего[637]. Августин при этом исходил из того, что совещания соборов проводились в духе христианской кротости, согласия и любви; если бы он был на Эфесском соборе 431 г., созванном примерно в то время, когда он умер, то, к своему огорчению, он увидел бы там прямо противоположные настроения. Таким образом, Августин явно признает, что церковное учение постепенно развивается и время от времени находит соответствующее выражение в решениях вселенских соборов, но это развитие в рамках самой истины, без серьезных заблуждений. В случае же еретических заблуждений он делает авторитет Святого Духа зависящим от авторитета католической церкви, как, например, в своих знаменитых словах против еретиков-манихеев: «Я не поверил бы в Евангелие, если бы меня не убедил авторитет католиче-

---

[636] *Epist.* 106 (al. 80) *ad Anatolium* и *Epist.* 105 *ad Pulcheriam*. См. выше, §57. Даже Григорий I, уже в 600 г., пишет по отношению к *canones* Константинопольского собора 381 г.: «*Romana autem ecclesia eosdem canones vel gesta Synodi illius hactenus non habet, nec accepit; in hoc autem eam accepit, quod est per eam contra Macedonium definitum*». Lib. vii, *Ep.* 34, *ad Eulogium episcopum Alexandr.* (tom. iii, p. 882, ed. Bened.; Migne's ed., iii, 893).

[637] *De Baptismo contra Donatistas*, I, ii, 3 (в бенедиктинском издании Августина, *Opera*, tom. ix, p. 98): «*Quis autem nesciat, sanctam Scripturam canonicam, tam Veteris quam Novi Testamenti, certis suis terminis contineri, eamque omnibus posterioribus Episcoporum literis ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit, quidquid in ea scriptum esse constiterit; Episcoporum autem literas quae post confirmatum canonem vel scripta sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiorem cujuslibet in ea re peritioris, et per aliorum Episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam, et per concilia licere* **reprehendi**, *si quid in eis forte* **a veritate deviatum est**; *et* **ipsa concilia**, *quae per singulas regiones vel provincias fiunt,* **plenariorum conciliorum auctoritate**, *quae fiunt ex universo orbe Christiano, sine ullis ambagibus cedere; ipsaque* **plenaria saepe priora posterioribus emendari**, *quum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat; sine ullo typho sacrilegae superbiae, sine ulla inflata cervice arrogantiae, sine ulla contentione lividae invidiae, cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum caritate christiana*». См. отрывок *Contra Maximinum Arianum*, ii, cap. 14, §3 (в бенедиктинском издании, tom. viii, p. 704), где он даже решение Никейского собора о *homousion* поверяет высшими стандартами Писания.

ской церкви»[639]. Подобным образом и Викентий Леринский учит, что церковная доктрина проходит через разные этапы усовершения в познании и формулируется все более и более ясно в ходе противоборства с неизбежно возникающими заблуждениями, но никогда не может быть изменена или расчленена[640].

Протестантская церковь полагает, что авторитетность вселенских соборов и всего церковного предания зависит от степени соответствия их Священному Писанию; Греческая и Римская церковь придают Писанию и преданию равный вес. Протестантская церковь относится к первым четырем вселенским соборам с большим уважением, однако в своем отношении она не склоняется к раболепству. Она включает их учение в свои вероисповедания, так как видит в нем яснейшее и наиболее удачное изложение истины Писания о Троице и о богочеловеческой природе Христа, хотя и несколько замутненное человеческим несовершенством. По сути, церковь до сих пор не продвинулась дальше в решении этих вопросов (если говорить именно о решениях, а не о богословских спекуляциях), что побуждает нас дать самую высокую оценку мудрости и важности данных соборов. Но это не значит, что Никейским и более поздним Афанасьевским символами веры ставится предел (*non plus ultra*) церковному знанию о сформулированных там догматах. Задача богословия и церкви — ценить эти древние достижения и держаться их, но вместе с тем заново изучать те же проблемы, чтобы глубже и глубже проникать в священные и основополагающие тайны христианства, выносить на свет новые сокровища из неистощимых кладовых Слова Божьего под руководством Того же Святого Духа, Который живет и действует в церкви в наше время так же могущественно, как в IV — V веках. Христология, например, значительно обогатилась, когда в лютеранской церкви было разработано учение о двух состояниях Христа, а в реформатской — о трех видах Его служения, тогда как древнекатолическое учение, безошибочно закрепленное догматами Халкидонского собора, непосредственно касалось только двух природ Христа и было обращено в первую очередь против дуализма несториан и монофизитства евтихиан.

Протестантизм, который заботится о дальнейшем и более глубоком исследовании истины Писания, сознает свое единство с древней Греческой и Латинской церковью в плане вселенской ортодоксии. В отношении же к дисциплинарным канонам вселенских соборов у него еще более вольное отношение, чем у Римской церкви. Сущность этих канонов выходит за рамки протестантских принципов, поскольку она обусловлена иерархическим и священническим представлением о церковном устройстве и поклонении, от которых лютеране и англикане отказались отчасти, а последователи Цвингли и Кальвина — полностью. Но это, конечно же, не значит, что мы ничему не можем научиться у соборов в плане дисциплины, и, возможно, многие древние обычаи или установления вполне достойны того, чтобы быть возрожденными в духе евангельского протестантизма.

---

[639] *Contra Epistolam Manichaei*, lib. i, c. 5 (в бенедиктинском издании, tom. viii, p. 154): «*Ego vero evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas*».

[640] *Commonitorium*, c. 23 (Migne, *Curs. Patrol.*, tom. 50, p. 667): «*Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus... Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae, aetatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dutaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*».

Моральный характер этих соборов по сути равнозначен характеру более ранних и более поздних церковных собраний, то есть он не может быть критерием, по которому мы судим об их историческом значении или о догматическом авторитете. В соборах отражаются и светлые, и теневые особенности древней церкви. Они несут небесное сокровище в земных сосудах. Если даже среди богодухновенных апостолов в Иерусалиме велось много споров[641], а вскоре после этого между Петром, Павлом и Варнавой возникли резкие, хотя и временные противоречия, — то, конечно же, нам не следует ожидать лучшего от епископов никейской и последующих эпох и от церкви, которая была тесно связана с морально разложившимся государством. В соборах принимало участие много талантливых людей, достойных и добродетельных, но встречались здесь также невежество, интриги и раскольнические настроения; стороны, возбужденные предшествующими длительными спорами, сходились на соборы как противоборствующие армии для открытого боя, — ибо эти великие соборы, созванные в связи со спорами о самых важных и сложных богословских проблемах, в истории учения занимают такое же место, как генеральные сражения в истории войны. Религия затрагивает глубочайшие и святейшие интересы человека, поэтому религиозные страсти бывают самыми яростными и ожесточенными, а особенно в те времена, когда все слои общества, от императорского двора до рыночных торговцев, проявляют живейший интерес к богословским теориям и вовлекаются в общий водоворот их оживленного обсуждения. Сюда уходит корнями печально известное безумствование *rabies theologorum*, более активное в IV — V веках, чем в любой другой период истории, кроме, быть может, великой революции XVI века и конфессиональной полемики XVII века.

У нас есть на этот счет свидетельства современников и акты самих соборов. Святой Григорий Назианзин, бывший, по утверждению Сократа, самым верующим и красноречивым человеком своей эпохи[642], и сам, как епископ Константинополя, председательствовавший на Втором вселенском соборе, наблюдал такие неприятные моменты и ситуации, что даже утратил, хотя и не совсем без причины, всяческую веру в соборы и называл их в своих стихотворениях «собраниями журавлей и гусей». В 382 г. (через год после Второго вселенского собора и, без сомнения, имея в виду именно это собрание) он отвечает Прокопию, который от имени императора напрасно звал его на синод: «По правде говоря, я склонен избегать всякого собрания епископов, потому что никогда не видел, чтобы синод закончился благополучно и сократил зло вместо того, чтобы умножать его. Ибо на этих собраниях (и я не думаю, что прибегаю к слишком сильным выражениям) преобладают неописуемые свары и амбиции, и человеку проще навлечь на себя упрек в том, что он считает себя судьей над грехами других, чем добиться успеха в искоренении греха. Поэтому я удалился и обрел покой души только в уединении»[643]. Действительно, склонный к созерцанию Григорий испытывал не-

[641] Деян. 15:7: Πολλῆς συζητήσεως γενομένης, — которое Лютер действительно переводит в слишком сильных выражениях: «И они долго *ссорились*». В английских переводах от Тиндейла до короля Иакова стоит: «много спорили» {синод. «По долгом рассуждении»}.

[642] *Hist. Eccl.*, lib. v, cap. 7.

[643] *Ep. ad Procop.* 55, по старому порядку (al. 130). Похожие описания мы встречаем в *Ep.* 76, 84; *Carm. de vita sua*, v. 1680 – 1688; *Carm.*, x, v. 92; *Carm. Adv. Episc.*, v. 154. См. также Ullmann, *Gregor. von Naz.*, p. 246 sqq., p. 270. Примечательно, что Гиббон не использует эти отрывки для подтверждения своего суждения о вселенских соборах в целом в конце его двадцатой главы, где он говорит: «Ход времени и развитие суеверий стерли из памяти воспоминания о слабости, страстях, невежестве, которыми печально слави-

приязнь к общественной жизни в целом и в подобных обстоятельствах излишне поддавался своим личным склонностям. В любом случае, он был непоследователен, ибо в другом месте он с большим уважением говорил о Никейском соборе и был ведущим защитником Никейского символа веры после Афанасия. Но в его многочисленных неблагоприятных описаниях епископов и синодов того времени есть достаточно правды, чтобы развеять иллюзии об их непорочной чистоте. Бособр справедливо замечает, что либо Григорий Великий клеветал на епископов своего времени, либо они действительно были весьма распущенными. А в V веке ситуация скорее ухудшилась, чем улучшилась. На Третьем вселенском соборе 431 г. в Эфесе, судя по всем имеющимся свидетельствам, правили постыдные интриги, немилосердная жажда осуждения и грубое, насильственное поведение, характерные и для печально известного «разбойничьего собора» в Эфесе же в 449 г., — с той лишь важной разницей, что первый собор отстаивал истину, а второй — заблуждение. Даже в Халкидоне вступительное слово известного историка и проповедника Феодорита привело к сцене, невольно напоминающей нам о современных ссорах греческих и римских монахов у Святого Гроба под надзором сдерживающей их турецкой полиции. Египетские оппоненты Феодорита во весь голос кричали: «Веры больше нет! Долой этого учителя Нестория!» — а его друзья не менее решительно отвечали: «Нас вынудили подписаться побоями [на "разбойничьем соборе"]; долой манихеев, врагов Флавиана, врагов веры! Долой убийцу Диоскора! Кто не знает о его преступлениях?» — Египетские епископы отвечали: «Долой иудея, врага Божьего, и не называйте его епископом!» — Восточные епископы кричали в ответ: «Долой бунтовщиков, долой убийц! Соборы только для ортодоксов!» Наконец вмешались императорские посланники и положили конец сцене, которую справедливо назвали недостойной и бессмысленной перебранкой[644].

Но несмотря на все эти всплески человеческих страстей мы не должны забывать, что Господь среди любых волнений и бурь верно направляет парусник Своей Церкви к безопасной пристани, а Дух истины, Который не покидает ее, всегда в конечном итоге побеждает заблуждение и даже прославляет Себя через слабость Своих орудий. Так что Их непогрешимое наставление свыше, которое становится лишь заметнее на фоне человеческих несовершенств, не может не быть основанием для нашего почтительного отношения к соборам. *Soli Deo gloria* или, как говорил Златоуст, Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν!

## §66. *Список вселенских соборов древней церкви*

Мы добавим только, в плане общего обзора, список всех вселенских соборов Греко-римской церкви с кратким рассказом об их характере и результатах.

1. Concilium Nicaenum I, 325 г. Первый Никейский собор проводился в Никее, Вифиния, — оживленном торговом городе недалеко от императорской резиденции в Никомедии, к которому легко было добраться по суше и по морю. В соборе участвовало триста восемнадцать епископов[645], а также большое количест-

---

лись эти церковные синоды, и католический мир единодушно подчинился *непогрешимым* постановлениям вселенских соборов».

[644] Ἐκβοήσεις δημοτικαί. См. Harduin, tom. ii, p. 71 sqq.; Mansi, tom. vi, p. 590 sq. См. также Hefele, ii, p. 406 sq.

[645] Обычно приводится такое количество участников на основании свидетельств Афанасия, Василия (*Ep.* 114; *Opera*, t. iii, p 207, ed. Bened.), Сократа, Созомена и Феодорита, поэ-

во священников, диаконов и служек, в основном с Востока. Он был созван Константином Великим для решения проблемы арианских споров. Став после решающих побед 323 г. правителем всей Римской империи, Константин пожелал поспособствовать восстановлению единства и мира с помощью церковных властей. Результатом этого собора стало учреждение (об этом мы еще поговорим подробнее) учения об истинной Божественности Христа и о единосущии Сына и Отца. Фундаментальная важность этого учения, количество, ученость, благочестие и мудрость епископов, многие из которых носили шрамы от гонений Диоклетиана, личное присутствие первого христианского императора, а вместе с ним Евсевия, «отца церковной истории», и Афанасия, «отца ортодоксии» (хотя в то время он был всего лишь архидиаконом), а также примечательный характер эпохи — стали теми достоинствами, благодаря которым этот первый вселенский собор приобрел особый вес и влияние. Его превознесенно называют «великим и святым собором», он занимает высочайшее место среди всех соборов, особенно у греков[646], и до сих пор дух его живет в *Никейском символе веры*, уступающем по значению только вечно чтимому Апостольскому символу веры. Однако этот символ веры не был полностью утвержден и закончен на первом соборе и свой окончательный облик обрел только на Втором вселенском соборе (если не считать еще позже вставленного латинского *filioque*). Кроме того, собравшиеся в Никее отцы церкви выпустили ряд канонов — обычно считается, что двадцать, о разных проблемах дисциплины; самые важные из них касаются прав митрополитов, времени празднования Пасхи и действенности еретического крещения.

2. CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM I, 381 г. Первый Константинопольский собор был созван Феодосием Великим и проводился в императорском городе, имя которого впервые прозвучало только через пять лет после предыдущего собора. Этот собор был исключительно восточным, в нем участвовало только сто пятьдесят епископов, так как император не позвал никого, кроме сторонников никейской партии, которая весьма сократилась за время предыдущего правления. Император на нем не присутствовал. Мелетий Антиохийский председательствовал на нем до своей смерти, потом председательствовал Григорий Назианзин, потом, когда он отказался, — только что избранный Константинопольский патриарх Нектарий. Собор дополнил никейское вероисповедание статьей о Божественности и личности Святого Духа, в противовес македонианам или «духоборам» (отсюда и название *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*, Никео-константинопольский символ веры), и издал еще семь канонов, из которых в латинском переводе постановлений присутствуют только первые четыре, что, по мнению многих, заставляет сомневаться в подлинности остальных трех.

3. CONCILIUM EPHESINUM, 431 г. Эфесский собор был созван Феодосием II вместе с западным императором Валентинианом III, проводился под председательством амбициозного и властного Кирилла Александрийского. В соборе сначала участвовало сто шестьдесят епископов, потом — сто девяносто восемь[647], в том

---

тому иногда собор называют собранием трехсот восемнадцати. Судя по другим данным, участников было всего триста, или двести семьдесят, или двести пятьдесят, или двести восемнадцать; более позднее предание увеличивает это количество до двух тысяч или более.

[646] В течение какого-то времени в египетских и сирийских церквях годовщину Никейского собора отмечали ежегодно.

[647] Собор оппозиции, который Иоанн Антиохийский, прибыв, провел в том же городе в поддержку Нестория и под покровительством императорского посланника Кандидиана, состоял из сорока трех членов и отлучил от церкви Кирилла, равно как и Кирилл отлучил Нестория.

числе, впервые, папские делегаты из Рима, которым было поручено не вмешиваться в споры, но выступать в качестве судей о мнениях остальных. На нем осудили заблуждения Нестория по поводу двух природ Христа, но правильное учение не было четко сформулировано. Таким образом, результаты были скорее отрицательными. Это наименее значительный из первых четырех соборов и худший в отношении морального характера. Его совершенно не признают несторианские и халдейские христиане. Его шесть канонов касаются исключительно несторианства и пелагианства, и Дионисий Малый опускает их в своем сборнике.

4. CONCILIUM CHALCEDONENSE, 451 г. Халкидонский собор был созван императором Маркианом по просьбе Римского епископа Льва, проводился в Халкидоне, Вифиния, недалеко от Константинополя. В нем принимало участие пятьсот двадцать (по некоторым данным, шестьсот тридцать) епископов[648]. Среди них было три делегата Римского епископа, два африканских епископа, остальные — греки и восточные священники. Четвертый вселенский собор утвердил ортодоксальное учение о личности Христа, в противовес евтихианству и несторианству, и выпустил тридцать канонов (по некоторым рукописям, только двадцать семь или двадцать восемь), против двадцать восьмого из которых выступали папские легаты и сам Лев I. Это был самый многочисленный и следующий после Никейского по значению вселенский собор, но все монофизиты Восточной церкви его не признают.

5. CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM II. Второй Константинопольский собор был созван сто лет спустя, в 553 г., императором Юстинианом без согласия папы для решения споров с упорствующими монофизитами. На нем председательствовал патриарх Константинополя Евтихий, присутствовало только сто шестьдесят четыре епископа и было выпущено четырнадцать анафем против так называемых трех глав или капитулов[649] — христологических взглядов трех епископов и богословов, Феодора Мопсвестийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, которые были обвинены в склонности к несторианской ереси. Пятый собор не был признан многими западным епископами даже после того, как колеблющийся папа Вигилий выразил свое согласие с ним, вследствие чего возник временный раскол между Северной Италией и Римским престолом. В том, что касается значения, он стоит намного ниже четырех предыдущих соборов. Его постановления, на греческом языке, утрачены, кроме четырнадцати анафем.

Кроме этих, было еще два собора, которые приобрели среди греков и латинян неоспоримый церковный авторитет: ТРЕТИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ собор, при Константине Погонате, в 680 г., на котором было осуждено монофелитство (и папа Гонорий, умер в 638)[650] и завершено формирование древнекатолической христологии; а также ВТОРОЙ НИКЕЙСКИЙ собор, при императрице Ирине, 787 г., который санкционировал поклонение изображениям в католической церкви, но не имел догматического значения.

---

[648] Сам собор в послании ко Льву указывает лишь на пятьсот двадцать участников; Лев же (*Ep.* 102) говорит о шести сотнях участников; распространенное мнение (Tillemont, *Memoires*, t. xv, p. 641) гласит, что участников, считая депутатов, было шестьсот тридцать.

[649] *Tria capitula*, Κεφάλεια.

[650] Осуждение покойного папы как еретика на вселенском соборе настолько не соответствует притязаниям пап на непогрешимость, что римские историки попытались оспаривать этот факт или ослаблять его значение с помощью софизмов.

Таким образом, Никее — а ныне незаметной турецкой деревушке Изник[651] — досталась честь открыть и завершить последовательность признанных вселенских соборов.

После этого периода Греческая и Латинская церковь расходятся, и вселенские соборы больше не созываются. Греки считали *Второй Трулльский*[652] (или Четвертый Константинопольский) собор в 692 г., на котором не было принято никакого символа веры, но только каноны, собором вселенского характера (но не независимым Восьмым вселенским, а приложением к пятому и шестому, поэтому его называют *Quinisexta, sc. synodus*, Пятошестой собор), а Латинская церковь всегда протестовала против этого мнения. Латинская церковь, с другой стороны, возвышает до достоинства *восьмого* вселенского *Четвертый Константинопольский собор* 869 г.[653], на котором был смещен патриарх Фотий, защитник Греческой церкви в ее спорах с Латинской. Для Греческой же церкви решение этого собора было аннулировано посредством последующего восстановления Фотия в должности. Римская церковь также, претендуя на свой исключительно вселенский характер, добавляет к семи или восьми греческим двенадцать или более латинских вселенских соборов вплоть до Ватиканского (1870), тогда как Греческая и протестантские церкви могут считать их лишь поместными. Между последним неоспоримым греко-латинским вселенским собором древней церкви (787) и первым латинским вселенским собором средневековой церкви (1123) прошло триста тридцать шесть лет. В течение этого промежуточного периода утвердилась папская власть[654].

## §67. *Книги церковных законов*

I. Bibliotheca Juris Canonici Veteris, ed. Voellus (богослов из Сорбонны) и Justellus (Justeau, советник и секретарь французского короля), Par., 1661, 2 vols. fol. (Vol. i содержит каноны вселенской церкви, греческие и латинские, церковные каноны Дионисия Малого

[651] Εἰς Νίκαιαν. Названия *Nice* и *Nicene* неверны, но их используют Гиббон и другие известные англоязычные авторы.

[652] *Trullum* — это помещение с куполом в императорском дворце в Константинополе.

[653] Латиняне называют его четвертым, потому что не признают Четвертый Константинопольский (или Второй Трулльский) собор 692 г. по причине его канонов, а пятый, 754 г., — потому что на нем было осуждено поклонение изображениям, впоследствии санкционированное на Втором Никейском соборе 787 г.

[654] По поводу количества церковных соборов, предшествующих Трентскому, даже римские богословы не приходят к единому мнению. Галликане насчитывают двадцать один, Беллармин восемнадцать, Гефеле только шестнадцать. Не вызывают сомнений, помимо восьми уже перечисленных греко-латинских соборов, следующие восемь латинских: Первый Латеранский (Римский), 1123 г.; Второй Латеранский, 1139 г.; Третий Латеранский, 1179 г.; Четвертый Латеранский, 1215 г.; Первый Лионский, 1245 г.; Второй Лионский, 1274 г.; Флорентийский, 1439 г.; (Пятый Латеранский, 1512 — 1517, под вопросом); и Трентский, 1545 — 1563 г. Общий характер трех реформаторских соборов в Пизе, Констанце и Базеле, в начале XV века, и Пятого Латеранского собора, 1512 — 1517 г., оспаривается римскими богословами и по-разному рассматривается с галликанской и ультрамонтанской точки зрения. Гефеле считает их *отчасти* вселенскими — постольку, поскольку они были признаны папой. [Но в пересмотренном издании своей *Conciliengeschichte*, 1873 sqq., он насчитывает двадцать вселенских соборов, в том числе Ватиканский, 1870 г. См. Appendix, p. 1032]. В правление папы Пия IX к латинским спискам вселенских соборов прибавился еще один, Ватиканский, 1870 г., который считается двадцатым (епископ Hefele, в пересмотренном издании его *Conciliengesch.*, i, 60) и на котором было объявлено о непогрешимости папы во всех его официальных заявлениях, а тем самым будущие вселенские соборы объявлялись ненужными. В результате возник раскол со старокатоликами, возглавляемый такими выдающимися учеными, как Доллингер, Рейнкенс, Рейш, Ланген. См. мою книгу *Creeds of Christendom*, vol. I, 134 sqq.

и Древнеримской церкви, каноны Африканской церкви и т. д. См. список содержания в Darling, *Cyclop. Bibliographica*, p. 1702 sq.)

II. См. список литературы в т. II, §56 (стр. 133). Братья BALLERINI: *De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque in ed. Opp. Leon M.* Ven., 1753 sqq. Трактаты: QUESNEL, MARCA, CONSTANT, DREY, THEINER, и т. д., об истории сборников канонов. См. также FERD. WALTHER: *Lehrbuch des Kirchenrechts*, p. 109 sqq., 8th ed., 1839.

Вселенские соборы, издававшие дисциплинарные постановления или каноны, были основным источником церковных законов. К этим канонам прибавлялись постановления самых важных поместных соборов IV века — Анкирского (314), Неокесарийского (314), Антиохийского (341), Сардикийского (343), Гангрийского (365) и Лаодикийского (между 343 и 381), и, в третью очередь, постановления выдающихся епископов, пап и императоров. Из этих трех источников к началу V века, во всяком случае, еще до Халкидонского собора, на Востоке, в Северной Африке, в Италии, в Галлии и Испании появились различные сборники церковных законов, но они имели только поместную силу и во многих отношениях противоречили друг другу. *Codex canonum ecclesiae universae* пока не существовал. Более ранние сборники были вытеснены двумя, которые приобрели больше влияния, один на Западе, другой на Востоке.

Самый важный латинский сборник законов был составлен римским аббатом, скифом по происхождению, ДИОНИСИЕМ МАЛЫМ[655], который также, несмотря на ошибки в хронологических подсчетах, обессмертил себя созданием христианского календаря, «дионисийской эры». Этому «малому» монаху пришла в голову великая идея: принять пришествие Христа за поворотный пункт истории и на этом основании создать хронологию. Около 500 г. Дионисий перевел для епископа Салоны Стефана сборник канонов с греческого языка на латинский, и сборник этот до сих пор сохранился, вместе с вводным обращением к Стефану[656]. Он содержит, во-первых, пятьдесят так называемых Апостольских канонов, якобы собранных Климентом Римским, но на самом деле собиравшихся постепенно в течение III — IV веков[657]; потом каноны самых известных соборов IV — V веков, в том числе Сардикийского и Африканского; наконец, папские декреталии от Сириция (385) до Анастасия II (498). *Codex Dionysii* постепенно расширялся за счет добавлений, подлинных и ложных, и благодаря благосклонному отношению пап приобрел силу закона почти на всей территории Запада. Но использовались и другие сборники, особенно в Испании и Северной Африке.

Примерно через пятьдесят лет после Дионисия ИОАНН СХОЛАСТИК, ранее бывший адвокатом, потом — пресвитер Антиохии, а после 564 г. — патриарх Константинополя, выпустил сборник канонов на греческом языке[658], который пре-

---

[655] Неизвестно, приобрел ли он прозвище Малый за невысокий рост или за свое монашеское смирение.

[656] Его можно найти в вышеупомянутой *Bibliotheca*, vol. i, и во всех хороших сборниках, посвященных соборам. В предисловии Дионисий говорит, что, *confusione priscae translationis* (*Prisca* или *Itala*) *offensus*, он предпринял новый перевод греческих канонов.

[657] «*Canones, qui dicuntur apostolorum... quibus plurimi consensum non praebuere facilem*»; это значит, что сам Дионисий, а также многие другие, сомневались в их апостольском происхождении. В более позднем сборнике канонов Дионисия, от которого до нас дошло лишь предисловие, он вообще опускает апостольские каноны, с замечанием: «*Quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere praetermisi*». О псевдо-апостольских канонах или постановлениях см. т. II, §56, и в хорошо известном критическом труде римско-католического богослова Дрея.

[658] Σύνταγμα κανόνων, *Concordia canonum*, в *Bibliotheca* под редакцией Justellus, tom. ii.

взошел предыдущие сборники полнотой и удобством организации и по этой причине, как и по причине известности автора, вскоре начал обладать всеобщим авторитетом в Греческой церкви. В нем приводится восемьдесят пять апостольских канонов и постановления соборов — в Анкире (314), Никее (325), вплоть до Халкидонского (451), в пятидесяти разделах, в соответствии с тематикой. На Втором Трулльском соборе (*Quinisextum*, 692), которому греки придают важность вселенского, было принято восемьдесят пять апостольских канонов, а Апостольские постановления отвергнуты, потому что, хотя они и считались апостольского происхождения, как и каноны, но были рано искажены. В результате между Греческой и Латинской церковью возникли разногласия по поводу количества так называемых апостольских канонов; Латинская церковь признает только те пятьдесят, что вошли в сборник Дионисия.

Тот же самый Иоанн, будучи патриархом Константинополя, на основании новых законов Юстиниана составил сборник государственно-церковных законов, или νόμοι, как их называли в отличие от синодальных церковных законов, или κανόνες. Практические соображения привели впоследствии к слиянию тех и других в один сборник под заглавием *Nomocanon*.

Эти книги церковных законов помогли завершить формирование иерархической организации и укрепить ее, сделать более регламентированной жизнь клириков, поддерживать порядок и дисциплину, но вместе с тем они навязывали церкви напускной дух законничества и препятствовали духу развития.

ГЛАВА VI

# ЦЕРКОВНАЯ ДИСЦИПЛИНА И РАСКОЛЫ

## §68. *Упадок дисциплины*

Основные источники — книги церковных законов и постановления соборов. См. список литературы в §67 и в т. II, §56-57.

Союз церкви и государства в целом оказал губительное влияние на церковную дисциплину, и влияние это было двояким.

С одной стороны, усилилась строгость дисциплинарных мер, так что духовные преступления стали юридически наказуемыми. Государство оказало церкви содействие, наделив силой государственного закона постановления о смещении с должности и об отлучении, а также стало сопровождать эти акты гражданскими наказаниями. Отсюда бесчисленные смещения и изгнания епископов во время богословских споров никейской и последующих эпох, особенно под влиянием византийского деспотизма, а также религиозной нетерпимости и лицемерия того времени. Несогласных могла ждать даже смертная казнь — как случилось с присциллианами, — хотя более благородные богословы и протестовали против подобных жестокостей, заявляя о духовном характере церкви и ее оружия[659]. Ересь стала считаться самым печальным и непростительным преступлением против общества, и правящая партия обращалась с еретиками соответственно, без уважения к их верованиям.

С другой стороны, дисциплина ослабевала. Чем строже относились к еретикам, тем больше была терпимость к практическим заблуждениям. Ненависть к ереси и ослабление морали, ревностное отношение к чистоте учения и безразличие к чистоте жизни, которые должны были бы исключать друг друга, часто идут рука об руку. Вспомним об истории фарисейства во времена Христа, об ортодоксальном лютеранстве в его оппозиции Шпенеру и пиетистам и о клерикальном англиканстве в конфликте с методизмом и евангельской партией. Даже в век Иоанна таково было положение ефесской церкви, которая в данном отношении стала прообразом грядущих достоинств и недостатков Восточной церкви[660]. Фундаментальная, но закоснелая и механическая дисциплина покаяния с ее четырьмя степенями кающихся, разработанная в период гонений Диоклетиана[661], продолжала исполняться буквально и неоднократно подтверждалась на соборах в IV веке. Но сильное изменение ситуации привело к тому, что осуществлять ее на практике было все труднее и труднее вследствие умножения количества прихо-

---

[659] См. выше, §27.

[660] Отк. 2:1-7. См. мою *Hist. of the Apostolic Church*, p. 429.

[661] См. т. II, §57 (стр. 136 sq.).

дящих в церковь и высокого положения тех, к кому она должна была применяться. В этом отношении в ходе могущественного переворота при Константине церковь утратила свою непорочность и соединилась с массами язычников, еще не переживших внутренних изменений. Нередко сами императоры и другие влиятельные лица, которым следовало бы подавать положительный пример, при всем своем рвении к теоретической ортодоксии становились самыми достойными кандидатурами на отлучение за скандальное поведение, но их окружали слабые или привязанные к миру епископы, которые больше беспокоились о благосклонности своих мирских хозяев, чем о прославлении небесного Господа и достоинстве Церкви. Даже Евсевий, который во всех остальных отношениях был одним из лучших епископов своего времени, ни словом не упрекнул Константина в его великих прегрешениях, но только красноречиво восхвалял его заслуги.

В Греческой церкви наблюдался постепенный упадок дисциплины, что было весьма невыгодно для общественной морали, и каждому было позволено принимать причастие в соответствии со своей совестью. Только епископы сохраняли право отлучать грешников от Господня стола. Патриарх Нектарий Константинопольский, около 390 г., упразднил должность священника, надзиравшего за покаянием (*presbyter poenitentiarius*), который должен был следить за осуществлением покаянной дисциплины. Решение это было принято в связи со скандальным случаем: недостойный диакон оскорбил высокопоставленную даму, которая пришла в церковь для публичного покаяния. Примеру Нектария вскоре последовали остальные восточные епископы[662].

Сократ и Созомен, склонявшиеся к строгости новациан, начинают отсчет упадка дисциплины и отхода от чистоты морали с этого момента. Но реальная причина лежит в прошлом, в союзе церкви со светской властью. Если бы государство прониклось религиозной искренностью и христианским рвением, как, например, Женевская республика под влиянием реформации Кальвина, то церковная дисциплина, скорее, выиграла бы, чем что-то утратила вследствие такого союза. Однако обширное Римское государство не могло легко и быстро отказаться от своих языческих традиций и обычаев — оно продолжило исполнять их, но только дало им христианские имена. И огромное количество людей приняло, в лучшем случае, Иоанново крещение покаяния, но не Христово крещение Святым Духом и огнем.

Тем не менее и в этих новых условиях изначальная моральная искренность церкви продолжала проявляться время от времени. Некоторые епископы осмеливались обращаться к императорам с увещеваниями, как Нафан — к Давиду. Златоуст решительно настаивал на том, чтобы диаконы не допускали к святому причастию недостойных, хотя из-за пылких выступлений против безнравственности императорского двора он в конце концов навлек на себя смещение с должности и изгнание. Златоуст говорит тем, кто раздает причастие: «Пусть это будет военачальник или правитель, даже человек, украшенный императорской короной, но если он недостоин, не давайте ему приближаться [к столу Господню]; у вас больше власти, чем у него... Не навлекайте на себя гнев Господа, дайте ему меч вместо пищи. Если новый Иуда приблизится к столу причастия, не пускайте

---

[662] Созомен, vii, 16; Сократ, v, 19. Этот факт Римская церковь использовала в спорах с протестантской в отношении таинства покаяния. Нектарий, без сомнения, упразднил должность священника, надзирающего за покаянием, и *публичное* церковное покаяние. Но из слов вышеупомянутых историков нельзя сделать никакого вывода по поводу частного покаяния.

его. Бойтесь Бога, а не человека. Если вы боитесь человека, он будет насмехаться над вами; а если вы боитесь Бога, тогда и люди станут вас уважать»[663]. Синезий отлучил недостойного губернатора Пятиградия, Андроника, который жестоко притеснял бедных и с пренебрежением относился к увещеваниям епископа, и эта мера достигла желаемого результата. Но самый известный пример церковной дисциплины в действии — столкновение Амвросия и Феодосия I в Милане около 390 г. Епископ не допустил к причастию могущественного императора-ортодокса и изгнал его из церкви, потому что тот, в приступе ярости, велел своим солдатам изрубить в Фессалонике семь тысяч человек, невзирая на положение, пол и виновность, с невероятной жестокостью наказав город за бунт. Через восемь месяцев Амвросий даровал императору прощение, после того как тот совершил публичное покаяние в церкви и обещал в будущем осуществлять смертный приговор не раньше, чем через тридцать дней после его вынесения, чтобы у него было время отменить приговор и помиловать приговоренных[664]. Поступая так, Амвросий отстаивал — хотя, может быть, и не без некоторой примеси иерархического высокомерия, — достоинство и права церкви по отношению к государству, требования христианской воздержанности и милосердия, противопоставленные грубой военной силе. «Таким образом, — говорит современный историк, — церковь в период неограниченного произвола показала себя приютом народной свободы, а ее святые приняли на себя роль народных трибунов»[665].

## §69. *Донатистский раскол. Внешняя история*

I. Источники. Августин: Труды против донатистов (*Contra epistolam Parmeniani*, libri iii; *De baptismo, contra Donatistas*, libri vii; *Contra literas Petiliani*, libri iii; *De Unitate Ecclesiae*, lib. unus; *Contra Cresconium, grammaticum Donat.*, libri iv; *Breviculus Collationis cum Donatistis*; *Contra Gaudentium*, etc.), в девятом томе его *Opera*, ed. Bened. (Paris, 1688). Оптат Милевийский (около 370): *De schismate Donatistarum*. L. E. Du Pin: *Monumenta vett. ad Donatist. Hist. pertinentia*, Par., 1700. *Excerpta et Scripta vetera ad Donatistarum Historiam pertinentia*, в конце девятого тома бенедиктинского издания трудов Августина.

II. Литература. Valesius: *De schism. Donat.* (приложение к его изданию Евсевия). Walch: *Historie der Ketzereien*, etc., vol. iv. Neander: *Allg. K. G.* ii, 1, p. 366 sqq. (английский перевод Torrey, ii, p. 182 sqq.). A. Roux: *De Augustine adversario Donat.* Lugd. Bat., 1838. F. Ribbeck: *Donatus u. Augustinus, oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus u. Kirche., Elberf., 1858. (Автор в течение краткого времени был баптистом, а потом* вернулся в официальную прусскую церковь и написал труд против сепаратизма).

Донатизм был самым важным расколом в церкви рассматриваемого нами периода. В течение целого века он разделял северо-африканскую церковь на два враждебных лагеря. Как и расколы предыдущего периода[666], он возник вследст-

---

[663] *Hom.* 82 (al. 83) *in Matt.*, в конце (в издании трудов Златоуста: Montfaucon, tom. vii, p. 789 sq.). См. также его объяснение 1 Кор. 11:27,28, в *Hom.* 27 — 28, *in 1 Corinth.* (английский перевод в *Oxford Library of the Fathers*, etc., p. 379 sqq., 383 sqq.).

[664] Об этом случае рассказывает сам Амвросий в 395 г. в своей речи на похоронах Феодосия (*de obitu Theod.* c. 34, в бенедиктинском издании его трудов, tom. ii, p. 1207): «*Deflevit in ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obrepserat; gemitu et lacrymis oravit veniam. Quod privati erubescunt, non erubuit imperator, publice agere poenitentiam; neque ullus postea dies fuit quo non illum doleret errorem. Quid, quod praeclaram adeptus victoriam; tamen quia hostes in acie prostrati sunt abstinuit a consortio sacramentorum, donec Domini circa se gratiam filiorum experiretur adventu*». Об этом рассказывают также биограф Амвросия Павлин (*De vita Ambros.*, c. 24), Августин (*De Civit. Dei*, v. 26), историки Феодорит (v. 17), Созомен (vii, 25) и Руфин (xi, 18).

[665] Hase, *Church History*, §117 (p. 161, 7th ed.).

вие конфликта сторонников более строгого и более терпимого отношения к дисциплине и восстановлению отступников в рядах церкви. Но из-за вмешательства христианизировавшегося государства он в то же время приобрел церковно-политический характер. В предыдущий период за строгую дисциплину покаяния выступали в основном монтанисты и новациане, которые были еще живы, а более мягкие принципы и практика находили поддержку в Римской церкви, и со времен Константина они стали преобладающими.

Начался донатистский раскол во времена гонений Диоклетиана, когда заново развернулись споры о церковной дисциплине и мученичестве. Сторонники строгости, которых поддерживал Секунд из Тигисиды, в то время — примас Нумидии, и возглавлял епископ Донат из Казе Нигре, устремились за мученическим венцом, исповедуя фанатическое презрение к смерти и считая бегство от опасности или выдачу священных книг трусостью и предательством, ведущими к исключению из церковного общения навеки. Партия умеренных, во главе которой стояли епископ Мензурий и его архидиакон и преемник Цецилиан, выступали за смягчение наказания и терпимость и с подозрением относились к побуждениям тех, кто внешне представлялся исповедником и мучеником. Уже в 305 г. раскол был неизбежен, что показали выборы епископа в городе Цита. Но фактически разрыв произошел только после окончания гонений в 311 г., и трудности возникли в связи с поспешным избранием Цецилиана на место епископа Карфагена. Донатисты отказались признавать его, потому что его рукоположение нумидийскими епископами было неполным, а служение на церемонии нес епископ Феликс из Аптунгиды, или Аптунги, которого они объявили *traditor*, предателем, то есть человеком, выдавшим священные писания гонителям-язычникам. В самом Карфагене у Цецилиана было много оппонентов — старейшины общины (*seniores plebis*) и особенно богатая и суеверная вдова Луцилла, которая привыкла перед ежедневным причастием целовать определенные реликвии и, похоже, больше верила в них, чем в духовную силу таинства. Секунд из Тигисиды и семьдесят нумидийских епископов, в основном сторонников строгости, собрались в Карфагене, сместили и отлучили от церкви Цецилиана, который отказался предстать перед ними, и избрали на его место чтеца Майорина, любимца Луциллы. После смерти Майорина в 315 г. его преемником стал ДОНАТ, одаренный человек, обладавший пылкой энергией и красноречием, заслуживший среди своих почитателей славу чудотворца и именуемый ВЕЛИКИМ. Именно от этого человека, а не от вышеупомянутого Доната из Казе Нигре происходит название группировки[667].

Каждая сторона пыталась привлечь на свою сторону иноземные церкви, и раскол распространялся. Донатисты воззвали к императору Константину — первый случай такого обращения, и шаг, в котором после им пришлось раскаяться. Император, находившийся в то время в Галлии, перепоручил проблему Римскому епископу Мельхиаду (Мильтиаду) и пяти галликанским епископам, перед которыми было велено предстать обвиняемому Цецилиану и десяти африканским епископам. Решение было в пользу Цецилиана, и теперь он везде, за исключением Африки, считался законным епископом Карфагена. Донатисты проте-

[666] См. т. II, §58.

[667] «*Pars Donati, Donatistae, Donatiani*». Ранее их обычно называли «*Pars Majorini*». В самом деле, Оптат Милевийский, похоже, знает только одного Доната. Но донатисты явно отличают Доната Великого Карфагенского от Доната из Казе Нигре. То же самое можно сказать и об Августине, *Contra Cresconium Donat*, ii, 1, хотя раньше он тоже путал этих двоих.

стовали. Второе расследование, доверенное Константином Арелатскому собору 314 г., привело к тем же результатам. Когда донатисты от церковного суда обратились к личному суду императора, он тоже высказался против них в Милане в 316 г., а вскоре после этого выпустил против них законы, угрожая ссылкой их епископам и конфискацией их церквей.

Гонения сделали донатистов врагами того государства, к которому они взывали о помощи, и фанатизм их возрос. Они яростно сопротивлялись императорскому посланнику Урсацию и объявили, что никакая земная власть не побудит их к общению с «разбойником» (*nebulo*) Цецилианом. Константин понял, что насильственно ограничивать религию бесполезно, и эдиктом 321 г. даровал донатистам полную свободу веры и поклонения. Он оставался верен этой политике веротерпимости и призывал католиков к терпению и милосердию. На донатистском соборе 330 г. присутствовало двести семьдесят епископов.

Констант, преемник Константина, снова прибег к насильственным мерам, но ни угрозы, ни обещания не произвели впечатления на донатистов. Дошло до кровопролития. Циркумцеллионы (нечто вроде нищенствующих монахов-донатистов), которые бродили по стране среди крестьянских лачуг[668], занимались грабежами, поджогами и убийствами вместе с непокорными крестьянами и рабами и, ревностно желая обрести мученический венец, как истинные воины Христа, бросались в огонь и в воду, прыгали со скал. Но среди донатистов были и те, кто не одобрял такого революционного пыла. Восстание было подавлено военной силой. Несколько вождей донатистов было казнено, другие изгнаны, их церкви закрыты или конфискованы. Донат Великий умер в изгнании. Его преемником стал некий Парменнан.

При Юлиане Отступнике донатисты снова, как и все прочие еретики и раскольники, обрели свободу веры и получили обратно свои церкви, которые были заново выкрашены, чтобы очистить их от осквернения католиками. Но при следующих императорах их положение ухудшилось, они страдали от гонений извне и споров изнутри. Ссора между двумя группировками распространялась на все каждодневные вопросы. Например, донатистский епископ Фаустин из Гиппона не позволял никому из членов своей церкви печь хлеб для католиков, живших в этой местности.

## §70. *Августин и донатисты. Преследования и уничтожение донатистов*

В конце IV и начале V века великий Августин из Гиппона, где была также сильная община этих схизматиков, совершил решительную попытку посредством наставлений и убеждений примирить донатистов с католической церковью. Он написал на эту тему несколько работ и взбудоражил всю Африканскую церковь. Донатисты страшились его более совершенной диалектики и избегали его, как могли. Дело было, по приказу императора, передано в 411 г. на трехдневный суд в Карфаген, где присутствовало двести восемьдесят шесть католических епископов и двести семьдесят девять донатистских[669].

---

[668] «*Cellas circumientes rusticorum*». Отсюда название *Circumcelliones*. Но сами они называли себя *Milites Christi Agonistici*. Дата и история их возникновения неизвестны. По словам Оптата Милевийского, впервые они появились при Константе в 347 г.

[669] Августин рассказывает об этих дебатах в своем *Breviculus Collationis cum Donatistis* (*Opera*, tom. ix, p. 545-580).

Августин, который в двух прекрасных проповедях, произнесенных перед началом диспутов, призывал к любви, терпению и кротости, был главным выступавшим со стороны католиков; со стороны раскольников выступал Петилиан. Марцеллин, императорский трибун и нотариус, друг Августина, председательствовал и должен был принять окончательное решение. Суд явно был пристрастным и закончился победой католиков. Обсуждение касалось двух вопросов: 1) были ли предателями католические епископы Цецилиан и Феликс из Аптунги и 2) утрачивает ли церковь свою природу и качества, общаясь с отвратительными грешниками. На стороне Августина был перевес благодаря его красноречию и талантливым доводам, хотя донатисты очень решительно выступали против принуждения в религии и против смешения светской и духовной власти. Императорский посланник, как и следовало ожидать, принял решение в пользу католиков. Сепаратисты упорствовали, но их апелляция к императору не увенчалась успехом.

Против них теперь были применены более суровые гражданские меры. Священники-донатисты были изгнаны из страны, миряне оштрафованы, а церкви конфискованы. В 415 г. им даже было запрещено проводить религиозные собрания под страхом смерти.

Сам Августин, который ранее соглашался применять к еретикам только духовные меры, теперь стал сторонником возвращения их силой в лоно церкви, вне которой нет спасения. Он ссылался на повеление в притче о пире из Лк. 14:23 — «убедите прийти»; однако слово «убедите» (ἀνάγκασον) там явно представляет собой лишь яркую гиперболу, указывающую на святое рвение в обращении язычников, которое мы наблюдаем, например, в лице апостола Павла[670].

Последовали новые всплески фанатизма. Епископ Гауденций угрожал, что если его попытаются силой оторвать от его церкви, то он и вся его община сожгут себя в ней, — оправдывая это преднамеренное самоубийство примером Разиса из Маккавеев (2 Мак. 14).

Покорение Африки вандалами-арианами в 428 г. привело к опустошению Африканской церкви и положило конец спорам, подобно тому как Французская революция смела с лица земли и иезуитство, и янсенизм. Но остатки донатистов, как мы узнаем из посланий Григория I, существовали до VII века, сохраняя свое пуританское рвение и подвергаясь гонениям со стороны государства и церкви. В VII веке вся Африканская церковь пала под натиском сарацинов.

## §71. *Внутренняя история донатистского раскола. Учение церкви*

Донатистский спор был противоречием между сепаратизмом и всеобщностью, между церковной чистотой и церковным смешением, между идеей церкви как исключительного сообщества рожденных свыше святых и идеей церкви как объединенного христианством государства и народа. В центре спора стояло учение о сущности христианской церкви, в частности, о ее святости. В результате Августин дополнил католическое учение о церкви, которое было отчасти разработано Киприаном в ходе борьбы с похожим расколом[671].

Донатисты, как и Тертуллиан в своих монтанистских произведениях, исходили из идеального и одухотворенного представления о церкви как об общении

---

[670] О мнении Августина см. §27, ближе к концу.

[671] См. т. II, §53, 74, 199.

святых, которое только в несовершенной мере может быть реализовано в греховном мире. Они делали акцент на идее субъективной святости или личной ценности отдельных членов и считали соборность церкви и результативность таинств зависящими от них. Таким образом, истинная церковь — не столько школа святости, сколько общество людей, которые уже святы или, по крайней мере, которые кажутся таковыми, ибо существование лицемеров не могли отрицать даже донатисты, как и не могли они претендовать на личную непогрешимость в оценке людей. Будучи терпимой к людям, которые откровенно грешат, церковь теряет свою святость и перестает быть церковью. Нечестивые священники неспособны отправлять таинства, ибо непонятно, как рождение свыше может исходить от нерожденного свыше, а святость — от нечестивого. Никто не может дать другому того, чем он сам не обладает. Тот, кто принимает веру от неверующего, принимает не веру, а вину[672]. Именно по этой причине донатисты не согласились с избранием Цецилиана: его рукоположил недостойный человек. На этом основании они отказались признавать католическое крещение как крещение. В этом они близки к Киприану, который также считал недействительным крещение еретиков, хотя и не с сепаратистской, а с католической точки зрения, и который по данному вопросу вступил в спор со Стефаном Римским[673].

Следовательно, подобно монтанистам и новацианам, донатисты настаивали на строгой церковной дисциплине и требовали отлучения всех недостойных членов, особенно тех, кто отрекся от своей веры или выдал Священное Писание в период гонений. Они выступали также против любого вмешательства светской власти в дела церкви, хотя сами первыми попросили помощи у Константина. В великой императорской церкви, куда входили массы людей, они видели мирской Вавилон, которому, в сепаратистском высокомерии, противопоставляли себя как единственную истинную и чистую церковь. В поддержку своего мнения они цитировали те отрывки Ветхого Завета, где говорится о внешней святости народа Божьего, и слова Павла о прелюбодее из Коринфа.

В ответ на это субъективное и чисто духовное представление о церкви Августин, защитник католиков, разработал объективную, реалистическую теорию, которую позже неоднократно подтверждали и использовали, хотя и с разными модификациями, не только в Римской церкви, но и в протестантских церквях, выступая против сепаратистских и схизматических уклонов. Главный акцент Августин делает на всеобщем, соборном характере церкви, а святость отдельных членов и действенность церковных функций считает зависящими от нее. Сущность церкви для него заключается не в личных характеристиках отдельных христиан, а в союзе всей церкви со Христом. Обращаясь к вопросу с исторической точки зрения, он принимает за исходный пункт рассуждения момент основания церкви, описанный в Новом Завете, и прослеживает ее историю распространения по всему миру, а также приводит как аргумент нерушимую преемственность епископов, наследников апостолов и Христа. Только такая церковь может быть истинной. Она не может вдруг исчезнуть с лица земли или существовать только в африканской секте донатистов[674]. Как вообще можно сравнивать

---

[672] *Aug. Contra literas Petil.*, l. i, cap. 5 (tom. ix, p. 208): «*Qui fidem a perfido sumserit, non fidem percipit, sed reatum; omnis enim res origine et radice consistit, et si caput non habet aliquid, nihil est*».

[673] См. т. II, §74.

[674] Августин, *ad Catholicos Epistola contra Donatistas*, обычно цитируется под более кратким заглавием *De unitate Ecclesiae*, c. 12 (Bened. ed., tom. ix, p. 360): «*Quomodo coeptum*

донатистов, эту горстку людей, с великой католической христианской церковью всей земли? Августин использует здесь количественное превосходство для своего доказательства, хотя при других обстоятельствах оно было бы явно проигрышным — если, например, сопоставлять изначальную христианскую церковь с преобладавшими массами иудеев и язычников или возникавшие протестантские церкви — с римским католичеством.

Из объективного характера церкви как божественного установления проистекает, по мнению католиков, результативность всех ее функций, особенно таинств. Когда Петилиан в *Collatio cum Donatistis* сказал: «Тот, кто принимает веру от нечестивого священника, принимает не веру, а вину», — Августин ответил: «Но Христос не нечестив (*perfidus*), и я принимаю от Него веру (*fidem*), а не вину (*reatum*). Следовательно, Христос — Тот, Кто выполняет действие, а священник — только Его орудие». «Принятое мной происхождение, — говорит Августин в той же ситуации, — от Христа, мой корень — Христос, мой Глава — Христос. Семя, от которого я рожден, — это слово Божье, которому я должен повиноваться, даже если сам проповедник не поступает так, как проповедует. Я верю не в служителя, который меня крестит, но во Христа, Который единственный оправдывает грешника и может прощать вину»[675].

Наконец, оппоненты соглашались с донатистами в отношении церковной дисциплины, считая ее полезной и необходимой, но полагали, что ее пределы зависят от обстоятельств времени и греховности людей. Полное отделение грешников от святых невозможно до последнего суда. Ко многим вещам следует относиться терпимо, чтобы предотвратить еще большее зло и чтобы те, кто еще способен стать лучше, улучшались, особенно когда у нарушителя дисциплины много сторонников. «Человек, — говорит Августин, — должен наказывать в духе любви, пока наказание и исправление не придут свыше, а сорняки не будут вырваны в ходе всеобщего сбора урожая»[676]. В поддержку этого мнения цитировались притчи Господа о плевелах среди пшеницы и о сети, в которую попала самая разная рыба (Мф. 13). Эти две притчи стали основным полем боя для двух группировок. Донатисты понимали под полем не церковь, но мир, согласно объяснению, которое Сам Спаситель дал притче о плевелах[677]; католики отвечали, что в притче идет речь о царстве небесном и о церкви, и особенно настаивали на предупреждении Спасителя не убирать плевелы до последнего сбора урожая, чтобы не искоренить вместе с ними и пшеницу. Донатисты же проводили разграничение меж-

---

*sit ab Jerusalem, et deinde processum in Judaeam et Samariam, et inde in totam terram, ubi adhuc crescit ecclesia, donec usque in finem etiam reliquas gentes, ubi adhuc non est, obtineat, scripturis sanctis testibus consequenter ostenditur; quisquis aliud evangelizaverit, anathema sit. Aliud autem evangelizat, qui periisse dicit de caetero mundo ecclesiam et in parte Donati in sola Africa remansisse dicit. Ergo anathema sit. Aut legat mihi hoc in scripturis sanctis, et non sit anathema».*

[675] *Contra literas Petiliani*, l. i, c. 7 (*Opera*, tom. ix, p. 209): *«Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est...»*. Там же: *«Me innocentem non facit, nisi qui mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter justificationem nostram. Non enim in ministrum, per quem baptizor, credo; sed in cum qui justificat impium, ut deputetur mihi fides in justitiam»*.

[676] Августин, *Contra Epistolam Parmeniani*, l. iii, c. 2, §10-15 (*Opera*, tom. ix, p. 62-66).

[677] *Breviculus Collat. c. Don. Dies tert.*, c. 8, §10 (*Opera*, ix, p. 559): *«Zizania inter triticum non in ecclesia, sed in ipso mundo permixta dixerunt, quoniam Dominus ait, Ager est mundus»* (Мф. 13:38). Об экзегетическом аспекте этого спора см.: Trench, *Notes on the Parables*, p. 83 sqq. (9th Lond. edition, 1863), и Lange, *Commentary on Matt. xiii* (Amer. ed. Schaff, p. 244 sqq.).

ду грешащими тайно, относя притчу только к ним, и грешащими открыто. Но этим они немногого добились, — ведь если святости церкви вредит любое соприкосновение с недостойными, тогда церкви на земле уже не было бы, вне зависимости от того, грешат эти недостойные явно или тайно.

С другой стороны, Августин, который не более, чем донатисты, хотел, чтобы церковь лишилась святости, был вынужден провести разграничение между *подлинным* и *смешанным* или лишь видимым *телом Христовым*, так как лицемеры даже в этом мире не могут быть ни во Христе, ни с Ним, а только притворяются таковыми[678]. Однако он отвергал обвинение донатистов в том, что он делит церковь на две. По его мнению, это одна и та же церковь, в которой сейчас есть нечестивая примесь, но потом она будет чистой, так как Христос, некогда умерший и живущий вечно, Тот же, и теми же останутся верующие, которые ныне смертны, а однажды облекутся в бессмертие[679].

С некоторыми видоизменениями мы находим здесь зародыш протестантского разграничения между видимой и невидимой церковью. Невидимая церковь — это не другая церковь, но *ecclesiola* внутри *ecclesia* (или *ecclesiis*), меньшая община истинных верующих посреди всех называющих себя верующими, то есть подлинная суть видимой церкви, пребывающая внутри ее границ, как душа в теле, как зерно в колосе. В этом умеренный донатист и ученый богослов Тихоний[680] приблизился к Августину; он называл церковь *двойным телом Христовым*[681], одна часть которого принимает христианство на самом деле, а другая — по видимости[682]. Здесь, как и в признании действенности католического крещения, Тихоний отошел от донатистов, но он был сторонником их взглядов на дисциплину и выступал про-

---

[678] «*Corpus Christi verum atque permixtum*» или «*verum atque simulatum*». См. *De doctr. Christ.*, iii, 32, ниже цитируется полностью.

[679] *Breviculus Collationis cum Donatistis, Dies tertius*, cap. 10, §19, 20 (*Opera*, ix, 564): «*Deinde calumniantes, quod duas ecclesias Catholici dixerint, unam quae nunc habet permixtos malos, aliam quae post resurrectionem eos non esset habitura: veluti non iidem futuri essent sancti cum Christo regnaturi, qui nunc pro ejus nomine cum juste vivunt tolerant malos... De duabus etiam ecclesiis calumniam eorum Catholici refutarunt, identidem expressius ostendentes, quid dixerint, id est, non eam ecclesiam, quos nunc habet permixtos malos, alienam se dixisse a regno Dei, ubi non erunt mali commixti, sed eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram... sicut non ideo duo Christi, quia prior mortuus postea non moriturus*».

[680] Tichonius, как пишет его имя Августин. Сам будучи донатистом, он возражал им, что, «*qui contra Donatistas invictissime scripsit, cum fuerit Donatista*» (говорит Августин в *De doctr. Christ.*, l. iii, c. 30, §42). Он был против повторного крещения и признавал действенность католических таинств, но он был также против обмирщения католической церкви и ее смешения с государством и был сторонником строгой донатистской дисциплины. Из его трудов сохранился только один, *Liber regularum*, или *De septem regulis*, нечто вроде библейской герменевтики или учебника для правильного понимания библейских таинств. Он был издан Gallandi, в его *Bibliotheca Veterum Patrum*, tom. viii, p. 107-129. Августин подробно говорит об этих наставлениях в своем труде *De doctrina Christiana*, lib. iii, c. 30 sqq. (*Opera*, ed. Bened., tom. iii, p. 57 sqq.). По-видимому, Тихоний умер до конца IV века. См. о нем в Tillemont, *Memoires*, tom. vi, p. 81 sq., и статью A. Vogel, в Herzog, *Real-Encyclopaedie*, vol. xvi, p. 534-536.

[681] «*Corpus Domini bipartitum*». Это второе из его правил для верного понимания Писания.

[682] Августин возражает против его формулировок в *De doctr. Christ.*, iii, 32 (tom. iii, 58): «*Secunda* [*regula Tichonii*] *est de Domini corpore bipartito; non enim revera Domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum; sed dicendum fuit de Domini corpore vero atque permixto, aut vero atque simulato, vel quid aliud; quia non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocrites non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus esse videantur ecclesia, unde poterat ista regula et sic appellari, ut diceretur de permixta ecclesia*». См. также Baur, *K. G. vom 4 — 6 Jahrh.*, p. 224.

тив католического смешения церкви и мира. Ни он, ни Августин не придали этому разграничению ясного развития. В глубинах рассуждений они оба путали христианство с церковью, а церковь — с конкретной внешней организацией.

## §72. *Римский раскол Дамаса и Урсина*

Руфин: *Hist. Eccl.*, ii, 10. Иероним: *Chron. ad ann.* 366. Сократ: *H. E.*, iv, 29 (все в пользу Дамаса). Фаустин и Марцеллин (два пресвитера Урсина): *Libellus precum ad Imper. Theodos.*, в *Bibl. Patr.* Lugd. v. 637 (в пользу Урсина). С этими христианскими рассказам о римском расколе можно сопоставить беспристрастное повествование языческого историка Аммиана Марцеллина, xxvii, c. 3, ad ann. 367.

Церковный раскол между ДАМАСОМ и УРСИНОМ (или УРСИЦИНОМ) в Риме не имел ничего общего с вопросами дисциплины, но проистекал отчасти из арианских споров, а отчасти из личных амбиций[683]. Ибо власть и великолепие при дворе преемников галилейского рыбака даже в то время были уже столь непомерны, что выдающийся языческий сенатор Претекстат сказал папе Дамасу: «Сделайте меня Римским епископом, и я завтра же приму христианство»[684]. Этот раскол — печальный пример насилия, связанного с выборами епископа в Риме. Выборы епископа были для римлян таким же важным событием, как раньше — избрание императора воинами претории. Они возбуждали у священников и народа разнообразные страсти.

Раскол начался со смещения и изгнания епископа Либерия за его ортодоксию и избрания папой арианина Феликса[685] по произволу императора Констанция (355). Либерий же, который в изгнании подписался под арианским символом веры Сирмия[686], в 358 г. был возвращен на должность, а Феликс ушел в отставку, но потом, как говорят, Либерий раскаялся в своем переходе в арианство. Однако разногласия продолжались.

После смерти Либерия в 366 г. преемником Петра были избраны Дамас от партии Феликса и Урсин от партии Либерия. Начались кровопролитные столкновения. Алтарь Князя мира был осквернен, и в церкви, в которой укрылся Урсин, сто тридцать семь человек погибли за один день[687]. В ссору оказались вовлечены и другие провинции. В конце концов, через годы, Дамас с помощью императора обрел бесспорное право занимать свою должность, а Урсин был изг-

---

[683] Аммиан Марцеллин намекает на последний вариант: «*Damasus et Ursinus supra humanum modum ad rapiendam episcopatus sedem ardentes scissis studiis asperrimo conflictabantur*», etc.

[684] Об этом рассказывает даже святой Иероним (см. выше, §53, примечание), подтверждая заявление Аммиана.

[685] Афанасий (*Historia Arianorum ad Monachos*, §75, *Opera* ed. Bened., i, p. 389) и Сократ (*H. E.*, ii, 37) решительно осуждают его как арианина. Однако этот еретик и антипапа попал в римский перечень святых мучеников. Григорий XIII устроил расследование по этому поводу, которое привело к внезапному обнаружению его останков с надписью: «Папа и мученик».

[686] По словам Барония, ad a. 357, зависть Феликса была Далилой, которая лишила католического Самсона (Либерия) его силы.

[687] Аммиан Марцеллин, l. xxvii, c. 3: «*Constat in basilica Sicinini (Sicinii), ubi ritus Christiani est conventiculum, uno die cxxxvii, reperta cadavera peremtorum*». Далее он говорит о помпезности и роскоши Римских епископов, из-за чего их место желали занять так страстно, и противопоставляет эту роскошь простоте и самоотречению сельских священников. Рассказ подтверждается Августином, *Brevic. Coll. c. Donat.*, c. 16, и Иеронимом, *Chron.* an. 367. Сократ, iv, 29, говорит о нескольких столкновениях, где погибло много людей.

нан. Заявления противоборствующих партий о приоритете и правомерности избрания их кандидатов, а также о том, кто был виновен в кровопролитии, настолько противоречивы, что мы не можем определить, чья вина была больше. Дамас, который правил с 367 по 384 г., в самом деле описывался как человек, в некотором отношении склонный к насилию[688], но он был образован, обладал литературным вкусом и принес пользу церкви, оказав покровительство составлению латинского перевода Библии Иеронимом и введя латинскую Псалтирь в качестве церковного песенника[689].

## §73. *Раскол мелетиан в Антиохии*

Иероним: *Chron.* ad ann. 864. Златоуст: *Homilia in S. Patrem nostrum Meletium, archiepiscopum magnae Antiochiae* (произнесена в 386 или 387 г., издание Montfaucon, *Opera*, tom. ii, p. 518-523). Созомен: *H. E.*, iv, 28; vii, 10, 11. Феодорит: *H. E.*, V, 3, 35. Сократ: *H. E.*, iii, 9; v, 9, 17. См. также Walch: *Ketzerhistorie*, part iv, p. 410 sqq.

Раскол МЕЛЕТИАН в Антиохии[690] был тесно связан с арианскими спорами и продолжался больше пятидесяти лет.

В 361 г. большинство членов Антиохийской церкви избрали епископом Мелетия, ранее бывшего арианином и рукоположенного этой группировкой, но перешедшего, после избрания, к никейской ортодоксии. Это был человек красноречивый, умеющий убеждать, с приятными и любезным манерами, поэтому он пришелся по сердцу и католикам, и арианам. Но его неуверенность в вопросах учения оскорбляла экстремистов обеих партий. Когда он принял никейскую веру, ариане сместили его на соборе, отправили его в изгнание и передали его епископат Евзою, который ранее был изгнан вместе с Арием[691]. Католики отвергли Евзоя, но в их среде произошел раскол; большинство приняло сторону сосланного Мелетия, а более старая и более строгая ортодоксальная партия, которая стала называться теперь евстафианами и с которой общался Афанасий, не пожелала признавать епископа, который был посвящен арианами, хотя он и был католиком, и избрала ПАВЛИНА, известного пресвитера, которого в качестве альтернативного епископа рукоположил Люцифер из Калариса[692].

Доктринальные разногласия между мелетианами и приверженцам старониканской веры в основном заключались в следующем: последние признавали три ипостаси Божьей Троицы, а первые — только три лика (*prosopa*); одни ставили акцент на троичности Божьей сущности, а другие — на ее единстве.

Восточные ортодоксы встали на сторону Мелетия, западные и египетские — на сторону Павлина, как законного епископа Антиохии. Мелетий, вернувшись из ссылки под покровительством Грациана, предложил Павлину объединить их

---

[688] Оппоненты обвиняли его в слишком фамильярных отношениях с римскими дамами. Но такое же обвинение выдвигалось и против его друга Иеронима, так как он очень ревностно распространял аскетический образ жизни среди римских матрон.

[689] См. о Дамасе его труды, изданы Merenda, Rome, 1754, несколько посланий Иеронима, Tillemont, tom. viii, 386, и Butler, *Lives of the Saints*, sub Dec. 11th.

[690] Не путать с расколом мелетиан в Александрии, который относится к предыдущему периоду. См. т. II, §58.

[691] Созомен, *H. E.*, iv, c. 28.

[692] Этот Люцифер был ортодоксом-фанатиком, позже он сам вступил в конфликт с Афанасием в Александрии и создал собственную секту ЛЮЦИФЕРИАН, которая придерживалась строгих принципов церковной чистоты. См. Сократ, iii, 9; Созомен, iii, 15; Walch, *Ketzerhist.* iii, 338 sqq.

паству, чтобы тот, кто будет жить дольше, руководил всей церковью, но Павлин отказался, потому что каноны запрещали ему сотрудничать с человеком, рукоположенным арианами[693]. Потом военные власти передали Мелетию собор, который раньше был в руках Евзоя. Мелетий председательствовал, как старший епископ, на Втором вселенском соборе (381), но умер через несколько дней после его открытия — став святым, но не в Римской церкви. Его похороны производили впечатление: перед его набальзамированным телом несли светильники, пели псалмы на разных языках, и эти почести повторялись во всех городах, через которые его провозили по пути в Антиохию, где захоронили рядом с могилой святого Вавилы[694]. Антиохийцы вырезали его изображения на кольцах, чашах и стенах спален. Святой Златоуст сообщает нам об этом в своем красноречивом восхвалении Мелетия[695]. Его преемником стал Флавиан, хотя Павлин был еще жив. В результате снова начались неприятности, вызвавшие негодование Римского епископа. Златоуст пытался примирить Рим и Александрию с Флавианом, но партия Павлина после его смерти в 389 г. назначила его преемником Евагрия (ум. в 392), и раскол продолжался до 413 или 415 г., когда епископу Александру удалось примирить остатки старых ортодоксов с преемником Мелетия. Две партии отметили свое воссоединение пышным праздником и продолжали существовать в согласии[696].

Таким образом завершился долгий и упорный раскол, и Антиохийская церковь смогла наконец насладиться тем миром, которого тщетно пытался добиться Афанасьевский синод в Александрии в 362 г.[697]

---

[693] Феодорит, *H. E.*, lib. iii, 3. Автор хвалит великодушное предложение Мелетия.

[694] Созомен, vii, c. 10. Историк говорит, что пение псалмов в такой ситуации противоречило римским обычаям.

[695] В начале этой речи Златоуст говорит, что прошло пять лет с тех пор, как Мелетий ушел к Иисусу. Он умер в 381 г., следовательно, речь должна была быть произнесена в 386 или 387 г.

[696] Феодорит, *H. E.*, l. v, c. 35. Доктор Куртц (J. R. Kurtz) в своем обширном труде об истории церкви (*Handbuch der Kirchengesch.*, vol. i, part ii, §181, p. 129) ошибочно говорит об уступке Александра, который из любви к миру призвал свою паству признать мелетианского епископа Флавиана. Но Флавиан умер за несколько лет до того (в 404), а сам Александр был вторым преемником Флавиана, после распутного Порфирия. Феодорит ничего не знает о его добровольном отречении. Трудом Куртца следует пользоваться осторожно, так как он часто неточен и слишком много верит второстепенным источникам.

[697] См. *Epist. Synodica Conc. Alex.* в Mansi, *Councils*, tom. iii, p. 345 sqq.

ГЛАВА VII

# СОВМЕСТНОЕ ПОКЛОНЕНИЕ, РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЫЧАИ И ЦЕРЕМОНИИ

I. Древние литургии; Постановления соборов и труды церковных авторов того периода.
II. Археологические и литургические труды; представители Католической церкви: Martene, Mamachi, Bona, Muratori, Pelicia, Asseman, Renaudot, Binterim, Staudenmeier; протестантской: Bingham, Augusti, Siegel, Alt, Piper, Neale, Daniel.

## §74. *Великие изменения в поклонении*

Изменения в юридическом и общественном положении христианства по отношению к светской власти оказали мощное влияние на его поклонение. До этих пор в христианском поклонении участвовало сравнительно небольшое количество верующих, в основном принадлежавших к беднейшим слоям общества. Теперь христианство вышло из укрытия частных домов, пустынных земель и катакомб на дневной свет и вынуждено было приспосабливаться к высшим слоям общества и большой массе людей, воспитанных в традициях язычества. Развитие иерархии и обогащение публичного поклонения шли рука об руку. Республиканские и демократические установления требуют простых манер и обычаев, тогда как аристократия и монархия окружают себя формальным этикетом и блестящим двором. Всеобщее священство верующих тесно связано с простотой культа, а епископальная иерархия — с богатыми, впечатляющими церемониалами.

В никейскую эпоху церковь поменяла свой смиренный рабский облик на роскошные имперские одежды. Изначальная простота ее поклонения сменилась богато украшенным многообразием. Она привлекла все изящные искусства на службу в святилище и начала создавать возвышенную христианскую архитектуру, скульптуру, живопись, поэзию и музыку. На месте языческих храмов и жертвенников повсюду возникли величественные церкви и часовни во славу Христа, Девы Марии, мучеников и святых. Родственные идеи священства, жертвоприношения и алтаря развивались и закреплялись по мере того, как разгорался внешний блеск иерархии. Месса, или ежедневное воспоминание об искупительной жертве Христа, возглавляемое священником, превратилась в мистический центр всей системы богослужения. Возросло количество церковных праздников; появились процессии и паломничества, множество важных и суеверных обычаев и церемоний. Публичное поклонение Богу приобрело, если можно так выразиться, драматический, театральный характер, сделавший его привлекательным и впечатляющим для народных масс, еще не способных, по большей части, поклоняться Богу в духе и истине. Формировавшееся поклонение было обращено скорее к зрению и слуху, чувствам и воображению, чем к разуму и воле. Короче говоря, в никейскую эпоху мы уже встречаем почти все характерные черты свя-

щеннического, мистериального, церемониального, символического культа Греческой и Римской церкви нашего времени.

Это обогащение и украшение культа было, с одной стороны, реальным шагом вперед и, без сомнения, обладало дисциплинарным и воспитательным влиянием, служило, как и иерархическая организация, назиданию народных масс. Но обретение внешней зрелищности и великолепия сопровождалось во многих случаях утратой простоты и духовности. Развлекая и очаровывая чувства и воображение, церемонии часто оставляли сердце холодным и жаждущим. Проходя крещение одной только только водой, но не огнем и Духом Евангелия, язычники пронесли с собой в церковь немало языческих обычаев и церемоний, скрытых под новыми именами. Хорошо известно, с каким упорством люди цепляются за свои религиозные обычаи, и невозможно было бы ожидать, что они сразу же откажутся от вековых традиций. Вместе с тем, невозможно было огульно осуждать все, что могли принести с собой язычники, ведь и иудейский, и языческий культ основаны на тех самых универсальных религиозных потребностях человека, которые призвано удовлетворить христианство и которые может удовлетворить только оно. И наконец, вряд ли церковь переняла какую-либо существующую форму поклонения или церемонию, не пытаясь вдохнуть в нее новый дух и наделить ее высшей моральной ценностью. Однако рамки, в которых должно было происходить такое духовное преображение, конечно же, очень трудно установить, и прежняя природа иудаизма и язычества, тяготевшая к падшему состоянию человеческого сердца, постоянно и упорно выдавала свое присутствие. Это признают и на это жалуются наиболее искренние из отцов церкви никейской и посленикейской эпохи, те самые люди, которые в остальных отношениях полностью поддерживали идею католического поклонения.

В христианском поклонении мученикам и святым, которое теперь семимильными шагами распространялось на весь христианский мир, безошибочно угадывается наследие языческого поклонения богам и героям с его шумными народными празднествами. Августин вкладывает в уста язычника вопрос: «Почему мы должны оставлять богов, если сами христиане поклоняются им вместе с нами?» Он скорбит о том, что часто на могилах мучеников устраивают пирушки и развлекаются, хотя считает, что эту слабость можно простить, принимая во внимание древние обычаи. Лев Великий говорит о римских христианах, которые поклонялись восходящему солнцу, воздавая дань языческому Аполлону, прежде чем приступить к восстановлению базилики святого Петра. Феодорит защищает христиан, поклоняющихся на могилах мучеников, указывая на языческие возлияния, умилостивления, богов и полубогов. Поскольку Геркулес, Эскулап, Вакх, Диоскуры и многие другие объекты языческого поклонения были просто обожествленными людьми, то нельзя, как считает Феодорит, обвинять христиан в поклонении своим мученикам — ведь они не обожествляют последних, а почитают их как свидетелей и служителей единственного истинного Бога. Златоуст сожалеет, что христиане Антиохии и Константинополя принесли в церковь такие театральные обычаи, как долгие, громкие аплодисменты. В ходе рождественских торжеств, которые начиная с IV века возникли в Риме и распространились по всей церкви, святое воспоминание о рождении Искупителя ассоциируется — до сих пор, и включая протестантские страны — с пустыми увеселениями языческих сатурналий. И даже в праздновании воскресенья, которое введено Константином и до сих пор сохраняется по всему европейскому континенту, к воспоминанию о воскресении Христа примешивается культ древнего бога солнца Апол-

лона, так что распространенная профанация Дня Господня, особенно на европейском континенте, указывает, как велико до сих пор влияние язычества на католиков, православных и даже на протестантов.

## §75. *Гражданское и религиозное воскресенье*

Geo. Holden: *The Christian Sabbath*. Lond., 1825 (См. гл. v). John T. Baylee: *History of the Sabbath*. Lond., 1857 (См. гл. x-xiii). James Aug. Hessey: *Sunday, its Origin, History, and present Obligation*; Bampton Lectures preached before the University of Oxford. Lond., 1860 (патристический и высоко-англиканский труд). James Gilfillan: *The Sabbath viewed in the Light of Reason, Revelation, and History, with Sketches of its Literature*. Edinb. and New York, 1862 (пуританская и англо-американская точка зрения). Robert Cox: *The Literature on the Sabbath Question*. Edinb., 1865, 2 vols. (свободомыслящий, но очень полный и ученый).

Воскресенье начали соблюдать во времена апостолов, и с тех пор этот день составляет основу совместного поклонения с его облагораживающим, освящающим и благотворным влиянием на все христианские земли.

Христианская суббота — это, с одной стороны, продолжение и возрождение иудейской субботы, основанной на том, что Бог почил после сотворения мира, и на четвертой из Десяти заповедей, имеющей, по сути, не только национальное значение, как церемониальный и гражданский закон, но значение всеобщее и постоянное для человечества. С другой стороны, христианская суббота — это новое творение Евангелия, воспоминание о воскресении Христа и о служении искупления, совершенном и божественно запечатленном с того момента. Мы бы сказали, что она опирается на тройное основание изначального сотворения, иудейского закона и христианского искупления и коренится в физических, моральных и религиозных потребностях нашей природы. Она имеет юридическую и евангельскую стороны. Как любой закон, учреждение христианской субботы здраво ограничивает людей и ведет их ко Христу. Но это и строго евангельское установление: изначально оно было создано на благо человека, как и семья, и восходит ко времени до грехопадения, невинному райскому состоянию, представляя собой второе из Божьих установлений на земле. Оно было «отрадою» для благочестивых людей ветхого завета (Ис. 58:13), а теперь, при новом завете, исполнено славных воспоминаний и благословений воскресения Христова и сошествия Святого Духа. Христианская суббота — это древняя суббота, но крещенная огнем и Святым Духом, возрожденная, одухотворенная и прославленная. Это связующее звено между сотворением и искуплением, утраченным и вновь обретенным раем, залог и подготовка к вечному покою святых на небесах[698].

Древняя церковь в основном рассматривала воскресенье, если можно так выразиться, односторонне и исключительно с христианской позиции — как новый институт, а не продолжение иудейской субботы. Она соблюдала этот день в воспоминание о воскресении или духовном сотворении, то есть это был день священной радости и благодарения, противопоставляемый дням смирения и поста, как Пасха противопоставлена страстной пятнице.

Пока христианство не было признано и защищено государством, соблюдение воскресенья было чисто религиозным обычаем, строго добровольным служением, которому постоянно мешала мирская суета и враждебное общество. Язычни-

[698] Более полное изложение взглядов автора на христианскую субботу см. в его очерке об англо-американской субботе (на английском и на немецком языке, Нью-Йорк, 1863).

ки-римляне обращали на христианское воскресенье не больше внимания, чем на иудейскую субботу.

В этом вопросе, как и во всех остальных, возвышение Константина открыло новую эпоху и оказало добрую службу церкви и делу общественному порядка и нравственности. Константин, по меньшей мере отчасти, является основателем *гражданского* соблюдения воскресенья, которое было единственным средством установить всеобщее религиозное соблюдение воскресенья церковью и гарантировать это соблюдение. В 321 г. он издал закон, запрещающий заниматься в городах ручным трудом и заключать юридические сделки, а позже и проводить военные тренировки по воскресеньям[699]. Он велел, чтобы освобождение рабов, которое является актом христианской гуманности и милосердия, проводилось именно в этот день[700]. Но не следует переоценивать закон Константина о праздновании воскресенья. Он велел соблюдать воскресенье или, точнее, прекратил публичное осквернение воскресенья не под именем *Sabbatum* или *Dies Domini*, а под старым астрологическим и языческим названием *Dies Solis*, хорошо известным всем его подданным, так что закон относился и к поклоняющимся Геркулесу, Аполлону и Митре, а не только к христианам. В его законе нет упоминаний ни о четвертой заповеди, ни о воскресении Христа. Кроме того, он явно освободил сельские районы, где еще преобладало язычество, от запрета на труд, тем самым избежав несправедливости. Христиане и язычники привыкли к праздничным выходным дням, а Константин сделал эти дни согласованными и выбрал воскресенье, день, когда христиане с самого начала отмечали воскресение своего Господа и Спасителя. Вот что, и не более того, означает знаменитый закон 321 г. Это был только один шаг в правильном направлении, но, вероятно, единственный шаг, бывший для Константина достаточно безопасным и осторожным в тот переходный период от языческого правления к христианству.

В том, что касается армии, он, однако, вышел за границы запрещающих и защищающих законов, которыми государству следует ограничиваться в вопросах религии, и принудительно насаждал соблюдение воскресенья, поскольку требовал, чтобы воины-христиане посещали христианские богослужения, а воины-язычники в открытом поле, по сигналу, возводя глаза и руки к небу, произносили следующую весьма неопределенную молитву: «Только Тебя одного признаем мы Богом, Тебя мы почитаем как царя, Тебя мы называем своим помощником.

---

[699] *Lex Constantini* a. 321 (*Cod. Just.*, l. iii, tit. 12, 3): *Imperator Constantinus Aug. Helpidio: «Omnes judices, urbanaeque plebes et cunctarum artium officia venerabili die Solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non aptius alio die frumenta sulcis aut vineae scrobibus mandentur, ne occasione momenti pereat commoditas coelesti provisione concessa. Dat. Non. Mart. Crispo ii et Constantino ii. Coss»*. Перевод: «В почитаемый День Солнца пусть городские власти и люди, живущие в городах, отдыхают и все мастерские будут закрыты. В сельской местности, однако, люди, занимающиеся сельским хозяйством, могут свободно и законно делать свое дело, так как часто случается, что другой день не подходит для посева зерна или лозы — чтобы из-за пренебрежения подобным моментом не было утрачено небесное изобилие (дано седьмого дня марта при консулах Криспе и Константине, каждый из них консул во второй раз)». Запрет на военные тренировки упоминается у Евсевия, *Vita Const.*, IV, 19, 20, и, похоже, относится к более позднему периоду. В этом отношении Константин опередил современных христианских государей, которые до сих пор предпочитают проводить парады по воскресеньям.

[700] *Cod. Theod.*, l. ii, tit. 8, 1: *«Sicut indignissimum videbatur, diem Solis... altercantibus jurgiis et noxiis partium contentionibus occupari, ita gratum et jocundum est, eo die, quae sunt maxime votiva, compleri; atque ideo emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant»*.

Тебе мы обязаны своими победами, благодаря Тебе мы покорили своих врагов. Тебя мы благодарим за уже полученные блага, на Тебя мы уповаем, ожидая будущих благ. Мы все падаем к Твоим ногам и ревностно просим тебя, чтобы Ты сохранил для нас нашего императора Константина и Его божественных возлюбленных сыновей, дал им долгую жизнь, здоровье и победы»[701].

Преемники Константина продолжали придерживаться учрежденных им законов о воскресенье, а также узаконили и придали гражданское значение другим святым дням церкви, не подтверждаемым в Писании, так что особое значение дня Господня было утрачено из-за его соперничества со многими другими днями. Так, Феодосий I увеличил количество официальных праздников до ста двадцати четырех. Валентиниан I и Валентиниан II запретили собирать налоги, проводить другие денежные сборы по воскресеньям и ужесточили уже существовавший запрет на судебные разбирательства. Феодосий Великий в 386 г. и еще более настойчиво — Феодосий Младший в 425 г. запретили театральные представления, а Лев и Антемий в 460 г. — другие светские развлечения в день Господень[702]. Но такие законы никогда не соблюдались строго. Карфагенский собор 401 г. жалуется, что люди любят посещать по воскресеньям театральные и другие представления. То же самое злоупотребление, как нам хорошо известно, преобладает до сих пор на европейском континенте как в протестантских, так и в римско-католических странах, а христианские правители и городские власти слишком часто подкрепляют его своим примером.

Церковные законы также запрещали необязательный механический и сельскохозяйственный труд, посещение театров, других мест общественных развлечений, а также охоту и свадьбы по воскресеньям и в праздничные дни. Помимо этих запрещающих законов, которыми государство должно было ограничиться, церковь издавала и законы-требования в связи со священным днями, принудительно настаивая на регулярности посещения богослужений, на частом причастии и на внесении добровольных пожертвований (десятины). Многие соборы путали здесь законодательные и евангельские принципы, считая, что они могут угрожать наказанием и насаждать то, что имеет ценность только как добровольное действие. Элиберийский собор в 305 г. постановил отлучать от причастия всякого жителя города, который три воскресенья подряд не посещал церковь. В том же законодательном духе Сардикийский собор 343 г.[703] и Трулльский собор 692 г.[704] угрожали смещением священникам, которые без уважительной причины пропускали богослужение три воскресенья подряд, и предписывали временное отлучение для мирян за такое же пренебрежение. С другой стороны, соборы, превратившие день Господень в заповедь закона, переданную от апостолов, решительно выступали против иудейской субботы. Апостольские постановления и Гангрский собор (последний — около 450 г., противодействуя гностическому манихейскому аскетизму евстафиан) осуждают пост в воскресенье[705]. В Греческой

---

[701] Евсевий, *Vit. Const.*, iv, 20.

[702] *Cod. Theod.*, xv, 5, 2, a. 386: *«Nullus Solis die populo spectaculum praebeat»*. Если день рождения императора приходился на воскресенье, то его празднование, сопровождавшееся играми, откладывали.

[703] Can. xi касается предыдущих постановлений, см. также *Can. Apost.*, xiii-xiv (xiv-xv) и собор в Эльвире, can. xxi. Hefele: *Conciliengesch.*, i, p. 570.

[704] Can. lxxx.

[705] *Can. Apost.*, liii (alias lii): *«Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus in diebus festis non sumit carnem aut vinum, deponatur»*. См. также can. lxvi (lxv) и *Const. Apost.*, v. 20. Гангр-

церкви эти запреты по-прежнему остаются в силе, потому что воскресенье, как воспоминание о воскресении Христа, — это день духовной радости. На том же самом символическом основании в воскресенье и в течение всей Пасхи до Пятидесятницы было запрещено молиться на коленях. Вселенский собор в Никее в 325 г. принял по этому поводу следующее решение, в двадцатом каноне: «Так как некоторые становятся на колени в воскресенье и в дни Пятидесятницы [то есть в течение семи недель после Пасхи], священный собор, чтобы все везде было единообразно, объявляет, что молитвы должны приноситься Богу стоя». Трулльский собор 692 г. постановил в девятнадцатом каноне: «С субботнего вечера до воскресного вечера пусть никто не становится на колени». Римская церковь в целом придерживается этой практики[706]. В Новом Завете нет законов по поводу таких второстепенных вещей. Апостол Павел, напротив, как раз в период Пасхи и Пятидесятницы, до своего заключения, следуя внутреннему побуждению, неоднократно преклонял колени в молитве[707]. Орлеанский собор 538 г. говорит в двадцать восьмом каноне: «Это иудейское предубеждение, что человек не должен в воскресенье ездить верхом или ходить, украшать свой дом или себя. Но работа в поле запрещена, чтобы люди могли прийти в церковь и посвятить себя молитве»[708].

Что касается частных мнений главных отцов церкви на эту тему, то все они — за освящение дня Господня, но рассматривают его как чисто христианское установление и проводят резкое, даже слишком резкое разграничение между ним и иудейской субботой. Они забывают о том, что суть и смысл этих дней едины, хотя форма и дух — различны, и что четвертая заповедь, которая по сути есть именно освящение одного дня из семи, — является неотъемлемой частью Десяти заповедей, или морального закона, то есть постоянна и обязательна[709]. Евсевий называет воскресенье, но не субботу «первым и главным из дней и днем спасения» и хвалит Константина за то, что он повелел, чтобы «все собирались вместе каждую неделю и соблюдали так называемый день Господень как праздник, подкрепляя свои тела и воспитывая свои умы с помощью Божьих предписаний и наставлений»[710]. Афанасий в очень возвышенных выражениях отзывается о дне Господ-

---

ский собор говорит в 18-м каноне: «Если кто-либо, по якобы аскетическим причинам, постится в воскресенье, тому анафема». Этот же собор осуждает тех, кто пренебрегает домом Божьим и ходит на собрания схизматиков.

[706] См. *Corpus juris*, can. c. 13, dist. 3 de consecr. Однако католики всегда становятся на колени при совершении и для почитания таинства.

[707] Деян. 20:36; 21:5.

[708] См. краткие отдельные постановления соборов об освящении воскресенья в Hefele, *l. c.*, i, 414, 753, 760, 761, 794; ii, 69, 647, 756; Neale, *Feasts and Fasts*; Gilfillan, *The Sabbath*, &c., p. 390.

[709] См. основные отрывки о дне Господнем из отцов церкви в Hessey, *Sunday*, etc., p. 90 ff.; p. 388 ff. Хесси говорит (p. 114): «Ни у одного автора этих двух [IV — V] веков ни в одном публичном документе, церковном или гражданском, я не нашел ни одного ясного упоминания о том, что четвертая заповедь есть основание для соблюдения дня Господня». Деятели Реформации XVI века, ревностно выступая против формализма и за христианскую свободу, также придерживались весьма нечетких взглядов на закон о субботе. Только английское пуританство в конце правления королевы Елизаветы заявило о постоянной необходимости исполнения четвертой заповеди и о ее законном и моральном продолжении в христианской субботе. Книга доктора Баунда, впервые изданная в 1595 г. под заглавием «Учение о субботе» (Bownd, *The Doctrine of the Sabbath*), произвела настоящую революцию для восприятия этой темы в сознании англичан, что до сих пор проявляется в строгом соблюдении дня Господня в Англии, Шотландии, Британских провинциях и Соединенных Штатах. См. о книге доктора Баунда в моем вышеупомянутом очерке, p. 16 ff.; Gilfillan, p. 69 ff.; Hessey, p. 276 ff.

нем как о постоянном воспоминании о воскресении, но предполагает, что прежняя суббота умерла[711]. Макарий, пресвитер из Верхнего Египта (350), духовым образом объясняет субботу как прообраз и тень истинной субботы, которую Господь даровал душе, — подлинной и вечной субботы, которая есть свобода от греха[712]. Иларий представляет всю земную жизнь как подготовку к вечной субботе в следующей жизни. Епифаний говорит о субботе как об апостольском установлении, но ложно приписывает такое же происхождение соблюдению полупоста по средам и пятницам. Амвросий часто упоминает воскресенье как евангельский праздник и противопоставляет его недействительной формальной субботе. Иероним проводит такое же различие. Он рассказывает, что египетские затворники «в день Господень не делают ничего, только молятся читают Писание». Но он также упоминает, без осуждения, что благочестивая Павла и ее подруги, вернувшись в воскресенье из церкви, «занимались своими обычными трудами и делали одежду для себя и других». Августин также непосредственно связывает воскресенье с воскресением, а не с четвертой заповедью. Пост в день духовной радости он, как и Амвросий, считает крамольной и еретической практикой. Апостольские постановления в этом отношении идут еще дальше и объявляют: «Тот, кто постится в день Господень, повинен в грехе». Но они еще и предписывают соблюдение иудейской субботы вдобавок к христианскому воскресенью. Златоуст предостерегает христиан от субботствования с иудеями, но искренне рекомендует должным образом отмечать день Господень. Лев Великий в прекрасном отрывке — лучшем из всех высказываний отцов церкви на этот счет — славит день Господень как день изначального сотворения, день христианского искупления, встречи воскресшего Спасителя с собранием учеников, день сошествия Святого Духа, дарования миру основных Божьих благословений[713]. Но он также не связывает воскресенье с четвертой заповедью и, вместе с остальными отцами церкви, упускает из вида собственно связь этого дня с вечным моральным законом Бога.

В Восточной церкви не только воскресенье, но также иудейская СУББОТА отличалась отсутствием поста и молитвой стоя. Западная же церковь, напротив, особенно Римская, в противовес иудаизму, считала седьмой день недели, субботу, днем поста, как и пятницу. Эта разница между двумя церквями была закреплена пятьдесят пятым каноном Трулльского собора 692 г.: «В Риме пост практикуется во все субботы Quadragesima [сорокадневного поста перед Пасхой]. Это противоречит шестьдесят шестому апостольскому канону, и больше не должно происходить. Тот, кто делает так, если он священник, должен быть низложен; если мирянин, отлучен».

---

[710] *De Laud. Const.*, c. 9, 17.

[711] В своем трактате *De sabbatis et de circumcisione*, самом сомнительном труде Афанасия.

[712] *Hom.* 35.

[713] Лев, *Epist.* ix *ad Dioscurum Alex. Episc.*, c. 1 (Opp. ed. Ballerini, tom. i, col. 630): «*Dies resurrectionis Dominicae... quae tantis divinarum dispositionum mysteriis est consecrata, ut quicquid est a Domino insignius constitutum, in huius piei dignitate sit gestum. In hac mundus sumpsit exordium. In hac per resurrectionem Christi et mors interitum, et vita accepit initium. In hac apostoli a Domino praedicandi omnibus gentibus evangelii tubam sumunt, et inferendum universo mundo sacramentum regenerationis accipiunt. In hac, sicut beatus Joannes evangelista testatur (Joann., xx, 22), congregatis in unum discipulis, januis clausis, cum ad eos Dominus introisset, insufflavit, et dixit: "**Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum detinueritis, detenta erunt**". In hac denique promissus a Domino apostolis Spiritus Sanctus advenit: ut coelesti quadam regula insinuatum et traditum noverimus, in illa die celebranda nobis esse mysteria sacerdotalium benedictionum, in qua collata sunt omnia dona gratiarum*».

СРЕДА и ПЯТНИЦА во многих странах продолжали отмечаться полупостом, в воспоминание о страданиях Христовых (*dies stationum*). Но в Латинской церкви среда как день поста была постепенно заменена субботой.

Наконец, что касается ЕЖЕДНЕВНЫХ молитв, то количество канонических часов было увеличено с трех до семи (согласно Пс. 118:164: «Семикратно в день прославлю Тебя»). Но строго это правило соблюдалось только в монастырях; молитвы эти назывались *matina* (около 3 часов ночи), *prima* (около шести), *tertia* (в девять), *sexta* (в полдень), *nona* (в три часа дня), *vesper* (в шесть часов вечера), *completorium* (в девять) и *mesonyctium* или *vigilia* (в полночь). Обычно две ночные молитвы объединялись. Богослужение состояло из молитвы, пения, чтения Писания, особенно Псалтири, чтения историй мучеников или проповедей отцов церкви. В церквях обычно проводилось только утреннее и вечернее богослужение. Перед важными праздниками проводились ночные бдения, всенощные.

## §76. *Церковный год*

R. HOSPINIAN: *Festa Christian.* (Tiguri, 1593), Genev., 1675. M. A. NICKEL (католик): *Die heil. Zeiten u. Feste nach ihrer Entstehung u. Feier in der Kath. Kirche*, Mainz, 1825 sqq. 6 vols. PILLWITZ: *Geschichte der heil. Zeiten*. Dresden, 1842. E. RANKE: *Das kirchliche Pericopensystem aus den aeltesten Urkunden dargelegt*. Berlin, 1847. FR. STRAUSS (придворный проповедник и профессор из Берлина): *Das evangelische Kirchenjahr.* Berl., 1850. LISCO: *Das christliche Kirchenjahr.* Berl. (1840) 4th ed. 1850. BOBERTAG: *Das evangelische Kirchenjahr*, &c. Breslau, 1857. См. также AUGUSTI: *Handbuch der Christlichen Archaeologie*, vol. i (1836), pp. 457-595.

Начиная с IV века христианский год с циклом регулярно повторяющихся ежегодных религиозных праздников в основном приобрел свои очертания, и хотя случались колебания и вариации, однако костяк, так сказать, католического культа уже оформился.

Идея религиозного года, в отличие от года природного и гражданского, присутствует и в иудаизме, и, до некоторой степени, в языческом мире. Она основана на естественной потребности человека проявлять себя и на склонности людей устраивать публичные празднества в память о великих и благих людях и выдающихся событиях. Иудейский церковный год был, как и все Моисеево поклонение, символическим и типическим (прообразным). Суббота отмечалась в память о сотворении и в провозвестие искупления, указывая на будущее воскресение и истинное спасение, то есть на христианское воскресенье. Пасха указывала на христианскую Пасху, праздник урожая — на христианскую Пятидесятницу. Изначально соблюдение праздников у иудеев было искренним, достойным и полным значения, но в руках фарисеев оно сильно выродилось, превратившись в рабское субботствование и бессмысленную обрядовость, что вызвало осуждение со стороны Христа и апостолов. Языческие праздники богов, напротив, были переполнены сексуальной распущенностью и откровенной порочностью[714].

Особенность христианского года в том, что центр его — личность и деяния Иисуса Христа, и он был задуман как служение во славу Его. По изначальному замыслу это было ежегодное воспроизведение основных событий евангельской истории — праздники в честь рождения, страданий и воскресения Христа, а

[714] Филон в своем *Tract. de Cherubim* (в Augusti, *l. c.*, p. 481 sq.) ярко описывает разницу между иудейскими и языческими праздниками; отцы церкви часто использовали это описание, выступая против придания христианским праздникам языческого характера с его признаками вырождения.

также сошествия Святого Духа, призванные вновь пробудить чувство благодарности и преданности. Это праздничная часть, *semestre Domini*. Другая часть, не праздничная, *semestre ecclesiae*, посвящена воплощению и изображению жизни христианской церкви — ее основания, ее роста, завершения ее истории как в целом, так и ее отдельных членов, от рождения свыше до воскресения из мертвых. Церковный год — это, если можно так выразиться, воспроизведение веры в виде хронологии, движущаяся панорама великих событий спасения, драматическое представление Евангелия христианскому народу. Он обеспечивает каждому важному догмату веры его место в поклонении церкви, делает христианское учение полным и здравым в отличие от преходящих неуравновешенных и ошибочных идей[715]. Он помогает переплести религию с жизнью народа, постоянно напоминая ему о самых важных событиях, на которых основано наше спасение, и связывая их с событиями природного и гражданского года. Но, с другой стороны, постепенное перегружение церковного года торжествами, умножение праздников в честь святых сильно способствовало распространению суеверий и праздности, оттесняло субботу и ведущие праздники на задний план, делало заслуги Христа второстепенными в сравнении с обращениями за покровительством святых. Так что очищение и упрощение, бывшие целью Реформации, стали для него совершенно необходимы.

Порядок событий церковного года отчасти основан на истории Иисуса и апостольской церкви, отчасти (особенно в том, что касается Пасхи и Пятидесятницы) — на иудейском священном годе, а отчасти — на естественной смене времен года, ибо жизнь природы есть фундамент для развития высшей жизни духа и существует явное символическое соответствие между Пасхой и весной, Пятидесятницей и началом сбора урожая, Рождеством и зимним солнцестоянием, рождением Иоанна Крестителя и летним солнцестоянием.

Но христианский церковный год сформировался спонтанно, из требований христианского поклонения и общественной жизни, по примеру ветхозаветного культа, без конкретных указаний от Христа или апостолов. В Новом Завете ничего не говорится о ежегодных праздниках, однако уже во II веке мы наблюдаем всеобщее соблюдение Пасхи и Пятидесятницы, основанное на иудейской пасхе и празднике урожая и соответствующее пятнице и воскресенью в недельном цикле. Пасха — время скорби, в воспоминание о страданиях; Пятидесятница — время радости, в воспоминание о воскресении Искупителя и сошествии Святого Духа[716]. Эти два праздника — сердце церковного года. Менее важен праздник

---

[715] Последняя мысль хорошо развивается в одной из проповедей У. Арчера Батлера (W. Archer Butler): «Главное преимущество ряда религиозных праздников, с помощью которых церковь воспитывает в своих детях религиозное чувство, в том, что они поддерживают соразмерность и равновесие наших религиозных взглядов. Мы все склонны придерживаться определенного взгляда на христианские истины, отделять некоторые учения от их естественного окружения и верить только в любимые фрагменты Евангелия. У нас перед глазами вертятся лишь несколько текстов, которые мешают видеть Библию целиком. А церковная система праздников разворачивает перед нами евангельскую историю во всей ее полноте по мере прохождения священного церковного года. Это нечто вроде хронологического символа веры, который заставляет нас, хотим мы этого или нет, посредством самой смены времен года и сезонов уделять подобающее место и обращать должное внимание на каждый отдельный догмат веры. "День дню передает речь", и таким образом звучание каждого отдельного празднования сохраняет свои, отличительные от других, качества и важность. Праздничный год — это столь же реальный оплот ортодоксии, как и наш символ веры». История, однако, показывает (особенно в Германии и во Франции), что ни церковный год, ни символы веры не предотвращают опасного отступничества, впадения в рационализм и неверие.

Богоявления, или праздник явления Христа как Мессии. В IV веке к двум важнейшим праздникам добавился праздник Рождества, отчасти вытеснивший более древний праздник Богоявления, который теперь стал посвящаться исключительно явлению Христа язычникам. Позже Пасха стала делиться на *πάσχα σταυρώσιμον* и *ἀναστάσιμον*, из которых последняя была радостным праздником.

С этого времени существуют три великих праздничных цикла — Рождество, Пасха и Пятидесятница, каждый из которых включает в себя подготовительный период и послепраздничный период. Эти циклы дополнялись менее значительными праздниками Богоявления и Вознесения[717]. Изначально все они имеют христологический характер, представляя три этапа искупительных деяний Христа — начало, продолжение, завершение. И все они прославляют Бога во Христе.

Тринитарное восприятие и организация праздничной части церковного года появились значительно позже, после введения праздника Троицы (воскресенье после Пятидесятницы). Праздник Троицы появился в IX или X веке и был авторитетно учрежден в Латинской церкви папой Иоанном XXII в 1334 г. как емкий завершающий праздник откровения Бога Отца, Который послал Своего Сына (Рождество), умершего за нас и снова воскресшего (Пасха), и Святого Духа, возрождающего и освящающего нас (Пятидесятница)[718]. Греческая церковь по сей день ничего не знает об этом празднике, хотя сама в никейскую эпоху с особым рвением и искренностью вносила вклад в развитие учения о Троице. Вероятно, причина в том, что такой праздник не связан ни с каким конкретным историческим фактом и что тайна Святой Троицы, явленной во Христе, — предмет поклонения *всех* церковных праздников и всего христианского культа. {Здесь, конечно же, нельзя не добавить, что восточная Пятидесятница имеет еще одно наименование — Троица, в воспоминание о дне, когда Триединство Божие было явлено во всей полноте через сошествие Духа Святого}.

Но древняя церковь не удовлетворилась этими тремя великими праздничными циклами. Уже в никейскую эпоху они были окружены праздниками Марии, апостолов, мучеников и святых, которые сначала были лишь поместными, но постепенно приобрели характер всеобщих празднеств. Постепенно каждый день церковного года стал посвящен памяти какого-нибудь мученика или святого, и в каждом случае это был реальный или предполагаемый день его смерти, считавшийся днем его небесного рождения или именинами[719]. Это умножение праздни-

---

[716] См. т. II, §60-63.

[717] В отношении количества праздников в этот период нет единого мнения. Златоуст, например, насчитывает семь главных праздников, соответствующих семи дням недели: Рождество, Богоявление, Страстная неделя, Пасха, Вознесение, Пятидесятница и праздник воскресения мертвых. Последний, однако, нельзя считать собственно церковным праздником, и позже греки насчитывают только шесть основных праздников, соответствующих шести дням творения, после которых следует вечная суббота триумфа церкви на небесах. См. Augusti, i, p. 530.

[718] Утверждение, что *festum Trinitatis* восходит ко времени Григория Великого, ошибочно и основано на словах: «*Ut de Trinitate specialia cantaremus*»; слова эти относятся к восхвалению Святой Троицы на общем публичном богослужении. Первые ясные следы Троицы мы встречаем во времена Карла Великого и в X веке, когда его отстаивал епископ Стефан из Льежа. Но еще в 1150 г. аббат Пофон из Трира причислял его к праздникам *novae*. Многие считали, что не подобает посвящать Троице особый праздник, так как раньше не было специальных праздников в честь единства Бога. Римская церковь, однако, довела свои идеи празднования Троицы до кульминации и мистериального завершения в празднике *Corpus Christi* (Тела Христова), введенном при папе Клименте V в 1311 г. и отмечаемом в четверг Троичной седмицы (*feria quinta proxima post octavam Pentecostes*) в честь таинства пресуществления.

ков было связано с представлением, что вся жизнь христианина должна быть одним непрерывным духовным праздником. Но римские святцы предвосхищают небесное состояние и извращают истину, раздувая ее преувеличениями, подобно тому как фарисеи своими «важными» добавлениями упраздняли слово Божие. Изначальное существенно важное различие между воскресеньем и остальными, трудовыми днями стиралось, и это, во-первых, не шло на благо празднику воскресения, а во-вторых, подпитывало дух праздности. И кроме того, такие праздники в значительной степени основаны на непроверенных легендах и фантастических мифах, которые иногда даже затмевают чудеса евангельской истории и становятся причиной грубейших суеверий.

Греческий, восточный церковный год отличался от римского тем, что он был теснее связан с иудейскими церемониями и обычаями — в то время как римский был ближе к природному году и циклам человеческой жизни. Греческий церковный год начинался в середине сентября (еврейский месяц тишри), в первое воскресенье после праздника Воздвижения Креста Господня; римский — в начале Адвента, за четыре недели до Рождества. Исходно же началом церковного года и на Востоке, и на Западе была Пасха; Апостольские постановления и Евсевий называют месяц Пасхи «первым месяцем» (соответствует месяцу нисан, открывавшему священный год иудеев, в то время как тишри, около середины сентября, открывал у евреев гражданский год). В Греческой церкви важную роль стали также играть *lectiones continuae*, чтения Священного Писания по примеру иудейских парашиот и гафторот, и церковный год стал делиться на четыре части, в соответствии с евангелиями, в то время как в Латинской церкви вплоть до VI века читались только избранные отрывки из евангелий и посланий, называемые *pericopes*. Еще одна особенно западного церковного года — это, начиная с IV века, деление его на четыре части, по три месяца каждая, называемые *Quatember*[720], отделенные друг от друга тремя днями поста. Папа Лев I произнес несколько проповедей о четырех сезонных постах[721], особенно призывая в таких случаях оказывать благотворительность бедным. В Греческой же церкви, как мы уже сказали, вместо этого существует деление года по читаемым, соответственно, четырем евангелиям: Евангелие от Матфея читается сразу после Пятидесятницы, от Луки начинают 14 сентября, от Марка — во время Великого поста, а от Иоанна — в первое воскресенье после Пасхи.

Уже в IV веке соблюдение праздников стало обязательным для церкви и рассматривалось как Божья заповедь, но самые выдающиеся отцы церкви, такие как Златоуст, Иероним и Августин, открыто настаивали, что соблюдение христианских праздников не должно быть принудительным, но всегда — делом евангельской свободы. Историк Сократ говорит, что Христос и апостолы не давали законов по этому поводу и не предписывали никаких наказаний[722].

Злоупотребление праздниками быстро примешалось к их правильному соблюдению, и чувственные эксцессы языческих пиров, несмотря на решительные предостережения нескольких отцов церкви, бурным потоком устремились в церковь. Григорий Назианзин считает себя обязанным, касаясь, в частности, праздн-

---

[719] Поэтому он назывался *Natales, natalitia, nativitas*, γενέθλια мучеников. В Греческой церкви также приходится по святому на каждый день года, но во многих деталях этот календарь отличается от римского.

[720] *Quatuor tempora.*

[721] *Sermones de jejunio quatuor temporum.*

[722] См. отрывки в Augusti, *l. c.*, i, p. 474 sqq.

ника Богоявления, предостеречь людей от показухи, великолепия в одежде, пиров и пьянства, говоря: «Подобные вещи мы оставим грекам, которые поклоняются своим богам от живота; мы же, поклоняющиеся вечному Слову, находим удовлетворение только в слове и Божьем законе, в созерцании святого предмета нашего праздника»[723]. С другой стороны, Католическая церковь, особенно после папы Григория I (*«pater caerimoniarum»*), с благими, но ошибочными намерениями поощряла христианизацию языческих форм культа и народных праздников, а тем самым неосознанно насаждала языческие качества в христианстве Средних веков. Календарные святые заняли место древних богов, и Рим во второй раз превратился в пантеон. Чистому христианству пришлось со всей откровенностью и решительностью выступить против этого нового язычества с его злоупотреблениями.

Примечание. Реформация XVI века постаралась восстановить все поклонение, а вместе с ним и церковный год в его первозданной библейской простоте, но сделала это с разной степенью последовательности. Лютеранская, англиканская и немецкая реформатская церкви — последняя с большей свободой — сохранили основные праздники, Рождество, Пасху и Пятидесятницу, а также систему перикоп и, в некоторых случаях, также дни поминовения Марии и апостолов (хотя эти последние постепенно выходили из употребления). Что касается строго кальвинистских церквей, особенно пресвитериан и конгрегационалистов, то они отвергли все ежегодные праздники как человеческое изобретение, но, с другой стороны, ввели более строгое соблюдение еженедельного дня отдыха, учрежденного Самим Богом. Шотландская Генеральная ассамблея 6 августа 1575 г. приняла решение: «Упразднить все дни, кроме субботних, которые до сих пор считались святыми, — такие как святки [на Рождество], дни святых и прочие подобные, и применять гражданские наказания к соблюдающим их посредством церемоний, пиров, постов и другой подобной суетности». Сначала большинство деятелей Реформации, даже Лютер и Буцер, были за упразднение всех праздничных дней, кроме воскресенья, но настрой и привычка людей не позволяли совершить столь радикальную реформу. После конца XVI — начала XVII века строгое соблюдение воскресенья установилось в Великобритании и Северной Америке, а протестантизм на европейском континенте был более вольным в этом отношении и по сути не слишком отличался от католичества. Примечательно, что строжайшее соблюдение воскресенья наблюдается в тех местах, где ежегодные праздники совершенно утратили народную популярность — в Шотландии и Новой Англии. В Соединенных Штатах, однако, в последние годы праздники Рождества и Пасхи вновь приобрели популярность, что не помешало строгому соблюдению дня Господня и обещает стать регулярным американским обычаем. Страстная пятница и Пятидесятница последуют за ними. В страстную пятницу 1864 г. ведущие служители разных евангельских церквей Нью-Йорка (епископальной, пресвитерианской, голландской и немецкой реформатских, лютеранской, конгрегационалистской, методистской и баптистской) добровольно объединились для праздника в честь искупительной смерти своего общего Спасителя, со смирением и молитвой, для большего назидания людей. Все больше и больше людей признает, что праздники в честь великих событий евангельской истории, прославляющие Христа, — общее наследие изначального христианства и неотделимы от христианского поклонения. Как говорит профессор, доктор Генри Б. Смит в своей восхитительной проповеди на открытии Генеральной ассамблеи пресвитериан в Новой Шотландии в 1864 г. по поводу христианского союза и воссоединения церквей, «эти праздники — старше не только наших (протестантских) делений, но и злоупотреблений папства; они прославляют Господа, а не человека; они предполагают публичное и торжественное признание основных христианских фактов, то есть протест против неверия; они выводят на свет историческую сторону христианской веры и связывают нас с историей в целом; все представители разных деноминаций могут объединиться в их соблюдении, не жертвуя никаким догматом веры или дисциплины». Здесь нет опасности, что американский протестантизм выйдет за границы изначальной евангельской простоты и вернется к папистскому культу Марии и святых. Протестантские церкви также ввели много новых ежегодных праздников, таких как праздники Реформации, жатвы и поминовения мертвых в Германии; в Америке же часты дни поста и молитвы, не говоря уже о ежегодном дне благодарения, возникшем в пуританской Новой Англии и постепенно принятом почти во всех штатах, а совсем недавно признанном и федеральным правительством в качестве

---

[723] *Orat.* 38 *in Theoph.*, полностью цитируется в Augusti, p. 483 sq. См. также Августин, *Ep.* 22, 3; 29, 9, согласно которым *«comessationes et ebrietates in honorem etiam beatissimorum martyrum»* случались в Африканской церкви почти ежедневно, и относились к ним с терпимостью, чтобы не препятствовать язычникам обращаться в христианство.

национального установления. С перикопами, или уроками Писания, реформатская церковь повсеместно обращается гораздо свободнее, чем лютеранская, и правильно поступает, сохраняя за собой право истолковывать слово Писания в любом удобном порядке по своему выбору. Евангелия и послания могут читаться в ходе субботнего богослужения, но служитель может выбрать текст из любого раздела канонических книг Писания — рекомендуется лишь следовать определенной системе и каждый год, если возможно, охватывать весь замысел спасения, вдумчиво приспосабливая эти уроки к церковному году и потребностям верующих.

## §77. *Рождественский цикл*

Помимо общей литературы, приведенной в предыдущем разделе, существует много специальных трактатов о происхождении рождественского праздника: BYNAEUS, KINDLER, ITTIG, VOGEL, WERNSDORF, JABLONSKY, PLANCK, HAGENBACH, P. CASSEL, &c. См. также AUGUSTI, *Archaeol.* i, 533.

Праздник Рождества[724] отмечается в честь воплощения Сына Божьего. Таким образом, он посвящен событию, которое является центром и поворотным пунктом истории мира. Из всех праздников этот наиболее тесно связан с народной и семейной жизнью, он стоит во главе списка великих праздников западного церковного года. Он продолжает быть во всем католическом мире и в большей части протестантского великим радостным днем для детей, получающих бесчисленные подарки в память о безграничной любви Бога и Его даре — единородном Сыне. Благодаря ему середина зимы согревается священным огнем любви и благодарности, а в самую длинную ночь года звучит проповедь о восходящем Солнце жизни и славе Господа. Он возвещает пришествие истинного золотого века, свободу и равенство всех искупленных перед Богом и в Боге. Невозможно измерить радость и благословение, которые из года в год во все века люди получали от созерцания святого младенца Иисуса в Его небесной невинности и божественной кротости.

Несмотря на глубокое значение и свою большую популярность, праздник Рождества Христова возник сравнительно поздно. Без сомнения, объясняется это следующими причинами. Во-первых, в Ветхом Завете не было соответствующего праздника, в отличие от Пасхи и Пятидесятницы. Во-вторых, в евангельской истории нигде не сказано, в какой день и месяц родился Христос, и определить это нельзя. Опять же, церковь вспоминала прежде всего о смерти и воскресении Христа — свершившемся факте искупления, и этот факт был центром еженедельного поклонения и церковного года. Наконец, вместо него существовал более древний праздник Богоявления. Но творческий религиозный импульс, породивший церковный год в целом, рано или поздно должен был привести к возникновению праздника, ставшего основой всех остальных ежегодных праздников в честь Христа. Ибо, как справедливо говорит Златоуст примерно через десять лет после введения этого праздника в Антиохии, без рождения Христа нет ни крещения, ни страстей, ни воскресения, ни вознесения, нет и сошествия Святого Духа — то есть нет ни Богоявления, ни Пасхи, ни Пятидесятницы.

Праздник Богоявления пришел на Запад с Востока. Праздник Рождества — на Восток с Запада. Впервые мы встречаем его в Риме во времена епископа Либерия, который 25 декабря 360 г. посвятил Марцеллу, сестру святого Амвросия, в монахини или невесты Христовы со словами: «Видишь ли ты, какие толпы пришли на день рождения твоего Жениха?»[725]. Судя по этим словам, празд-

[724] *Natalis*, или *natalitia Domini*, или *Christi*, ἡμέρα γενέθλιος, γενέθλια τοῦ Χριστοῦ.

[725] Амвросий, *De virgin.*, iii, 1: «*Vides quantus ad natalem Sponsi tui populus convenerit, ut nemo impastus recedit?*»

ник уже существовал и был знаком людям. В Антиохии Рождество начали отмечать около 380 г.; в Александрии, где Богоявление отмечалось как день рождения Христа, — только около 430 г. Златоуст, произнесший рождественскую гомилию в Антиохии 25 декабря 386 г.[726], уже называет этот праздник, хотя и недавно учрежденный (примерно за десять лет до того), основополагающим, или корнем, из которого произрастают остальные христианские праздники.

Праздник Рождества, вероятно, был христианским преображением или перерождением ряда родственных языческих праздников — таких, как сатурналии, сигилларии, ювеналии и брумалии, — которые в Риме отмечали в декабре в память о золотом веке общей свободы и равенства и в честь непобедимого солнца; это были великие праздники, особенно для рабов и детей[727]. Данная связь объясняет многие рождественские обычаи — подарки детям и беднякам, зажжение восковых свечей, украшение рождественских деревьев, которым было придано христианское содержание; но такая связь объясняет и происхождение многих эксцессов, которым в это время предаются неверующие, искажая подлинно христианское веселье — что, впрочем, мешает исполнениям праведных обычаев не больше, чем злоупотребление Библией или другими Божьими дарами. Если бы Рождество появилось в период гонений, элементы, позаимствованные из языческих праздников, были бы отвергнуты из-за господствовавшего тогда отвращения ко всему языческому, но в никейскую эпоху строгость отношений между церковью и миром уже была в значительной степени смягчена благодаря общему обращению язычников. Кроме того, в самих этих языческих праздниках, несмотря на их чувственные злоупотребления, присутствовал глубокий смысл, в них была реальная потребность — их можно было бы назвать неосознанными пророчествами о христианских празднествах. Наконец, сами отцы церкви[728] подтверждают символическую связь праздника рождения Христа, Солнца правды, Света миру, с празднованиями в честь непобедимого солнца, которое двадцать пятого декабря, после зимнего солнцестояния, побеждает растущую силу тьмы и заново начинает свой славный путь[729]. Более того, в церкви IV — V века преобладало убеждение, что Христос действительно родился 25 декабря, и Златоуст в поддержку этого мнения говорит о дате переписи при Квиринии (Кирении), сохранившейся в римских архивах. Но, конечно же, у нас нет данных, по которым можно было бы установить дату рождения Христа[730].

---

[726] *Opp.*, ii, 384.

[727] Сатурналии были праздником Сатурна или Кроноса, представлявшими золотой век его правления — все работы прекращались, заключенных освобождали, рабы облачались в одежды свободных людей и надевали головные уборы (признак вольноотпущенного), все слои общества предавались радости и веселью. Сигилларии были праздником изображений и кукол в конце сатурналий, 1 и 22 декабря, когда детям и родственникам дарили маленькие фигурки богов, восковые свечки, различные красивые вещицы и предметы роскоши. Брумалии, от *bruma* (*brevissima*, самый короткий день), были связаны с зимним солнцестоянием и возвращением *Sol invictus*, непобедимого Солнца.

[728] Златоуст, Григорий Нисский, Лев Великий и другие.

[729] *Dies* или *natales invicti Solis*. Это праздник персидского бога солнца Митры, формально введенный в Риме при Домициане и Траяне.

[730] В древней церкви некоторые считали днем рождения Христа 6 января, праздник Богоявления. Среди библейских хронологов Иероним, Бароний, Лами, Ашер, Петавий, Бенджел и Скиффарт склоняются к 25 декабря, а Скалигер, Хаг, Вислер и Элликотт (*Hist. Lectures on the Life of our Lord Jesus Christ*, p. 70, note 3, Am. ed.) относят рождение Христа к февралю. Часто для возражения против распространенного мнения цитируется отрывок Лк. 2:8, потому что, судя по Талмуду, стада в Палестине переставали пасти в

Вокруг праздника Рождества постепенно сгруппировались и другие праздники, составившие рождественский цикл. Празднику 25 декабря предшествовал СОЧЕЛЬНИК, или рождественская НОЧЬ, которая отмечалась с большой торжественностью, потому что Христос, конечно же, родился ночью[731].

После Григория Великого четыре воскресенья перед Рождеством стали посвящаться подготовке к пришествию нашего Господа во плоти и Его второму пришествию для последнего суда. Поэтому их стали называть воскресеньями пришествия — АДВЕНТОМ. С начала Адвента на Западе начинается церковный год. В Греческой церкви насчитывается шесть воскресений Адвента, и начинаются они с 14 ноября. Этот период Адвента был призван представлять и напоминать церкви о тьме, тоске и надежде долгих веков, прошедших до Христа. Впоследствии в это время стали запрещать шумные праздники и свадьбы. Перикопы на этот период выбирались такие, чтобы пробуждать покаяние и стремление к Искупителю.

Начиная с IV века сразу же за Рождеством следовали дни памяти СВЯТОГО СТЕФАНА, первого христианского мученика (26 декабря), апостола и евангелиста ИОАННА (27 декабря) и вифлеемских МЛАДЕНЦЕВ (28 декабря); они символизировали три вида мученичества: по воле и по факту (Стефан), по воле без факта (Иоанн) и по факту без воли (неосознанное мученичество невинных младенцев). Но в целом христианское мученичество рассматривалось ранней церковью как небесное рождение и плод земного рождения Христа. Отсюда древний праздничный гимн в честь дня святого Стефана, главы благородной армии мучеников: «Вчера Христос родился на земле, чтобы сегодня Стефан мог родиться на небесах»[732]. Тесная связь праздника Иоанна Евангелиста с Рождеством Христовым объясняется близкими отношениями Господа с Его любимым учеником и основополагающей идеей евангелия последнего: «Слово стало плотию». Невинные младенцы-мученики Вифлеема, «цвет мученичества, розовые бутоны, сорванные ураганом гонения, первые плоды, принесенные в жертву Христу, нежное стадо жертвенных агнцев» — символические представители множества детей, попавших на небеса[733]. Говорят, что половина человечества умирает в детском возрасте, и именно к младенцам относятся слова: «Таковых есть царство небесное». Таинство детского мученичества постоянно повторяется. Кажется, что многие дети рождаются лишь затем, чтобы страдать и умереть, но на самом деле муки их земного рождения скоро будут забыты в радости их рождения небесного, а временный крест будет вознагражден вечным венцом.

На восьмой день после Рождества церковь отмечала, хотя началось это только в VI или VII веке, ОБРЕЗАНИЕ и ИМЕНИНЫ Иисуса, наречение именем. Еще позже появился христианский НОВЫЙ ГОД, приходящийся на тот же день, что обреза-

---

начале ноября и не выгоняли на пастбище почти до марта. Конечно же, из этого правила было много исключений, в зависимости от местности и погоды. См. подробное обсуждение в Wieseler, *Chronologische Synopse*, p. 132 ff., и Seyffarth, *Chronologia Sacra*.

[731] Лк. 2:8.

[732] *«Heri natus est Christus in terris, ut hodie Stephanus nasceretur in coelis»*. Однако это чисто идеальная связь — сначала день смерти Стефана отмечали в августе, а позже, в связи с обнаружением его останков, он был перенесен на январь.

[733] См. прекрасный гимн испанского поэта Пруденция, V века: *«Salvete flores martyrum»*. Немецкие переводы: Nickel, Königsfeld, Bässler, Hagenbach и др. Хороший английский перевод есть в сборнике *The Words of the Hymnal Noted*, Lond., p. 45: *«All hail! ye Infant-Martyr flowers, / Cut off in life's first dawning hours: / As rosebuds, snapt in tempest strife, / When Herod sought your Saviour's life»* {Славьтесь, младенцы-мученики, цветы, срезанные в первый рассветный час жизни, как розовые бутоны, сорванные яростной бурей, когда Ирод пытался отнять жизнь у вашего Спасителя}.

ние. Римляне-язычники отмечали наступление нового года, как и сатурналии, пирушками. Учителя церкви, напротив, сделали Новый год днем покаяния и молитвы. Так, Августин говорит в проповеди: «Отделитесь от язычников, и при наступлении нового года ведите себя не так, как они. Они дарят друг другу подарки; вы же давайте милостыню. Они поют мирские песни; вы же читайте слово Божье. Они ходят в театр; вы же идите в церковь. Они напиваются; вы же поститесь».

Праздник Богоявления[734], Епифания, 6 января, как мы уже отмечали, древнее самого Рождества и упоминается у Климента Александрийского. Он касается явления Христа миру в целом и изначально имел двойное значение, как празднование рождения и крещения Иисуса. После возникновения Рождества он утратил связь с Его рождением. Восточная церковь вспоминала в этот день крещение Христа или явление Его Мессианства, а также первое проявление Его чудесной силы на свадьбе в Кане. Западная церковь, более языческо-христианская по своему происхождению, после IV века вспоминала в этот праздник поклонение волхвов с Востока младенцу Иисусу[735], дала ему имя Дня трех волхвов и превратила в праздник благовестия язычникам; волхвы считались наиболее благородными представителями языческого мира[736]. В то же время изначальная связь праздника с рождеством Христа сохранилась. Богоявление завершает рождественский цикл. В древности было принято объявлять дату празднования Пасхи в день Богоявления в так называемых *Epistolae paschales*, или γράμματα πασχάλια. В особенности так поступали епископы Александрии, где наиболее процветала астрономия, и этим случаем пользовались для назидательных наставлений и обсуждения важных религиозных проблем того времени.

## §78. *Пасхальный цикл*

Пасха — древнейший и величайший из ежегодных церковных праздников. Его основной смысл и последовательность соблюдения родились, как и христианское воскресенье, наутро Христова Воскресения[737]. Как и иудейская Пасха, изначально он был началом церковного года. Он целиком посвящен личности и деяниям Христа, великому спасительному факту Его страданий и воскресения. Мы уже говорили о происхождении и характере этого праздника[738] и здесь ограничимся только рассмотрением изменений и дополнений, которым он подвергся в никейскую эпоху.

---

[734] Τὰ ἐπιφάνεια, или ἐπιφανία, Χριστοφανία, также θεοφανία. См. т. II, §64.

[735] Мф. 2:1-11.

[736] Августин, *Sermo* 203: «*Hodierno die manifestatus redemptor omnium gentium*» и т. д. Превращение персидских магов или жрецов-философов в трех царей (Каспар, Мельхиор и Балтасар) в средневековой легенде было поспешным выводом из трех даров и Пс. 71:10,11. Эта легенда в конце концов приводит нас в Кельнский собор, где до сих поклоняются выставляемым там телам трех святых царей.

[737] Покойный доктор Ф. Штраус из Берлина, автор выдающегося труда о церковном годе (*Das evangelische Kirchenjahr*, p. 218), пишет: «*Das heilige Osterfest ist das christliche Fest schlechthin. Es ist nicht blos Hauptfest, sondern das Fest, das einmal im Jahre vollstandig auftritt, aber in allen andern Festen von irgend einer Seite wiederkehrt, und eben dadurch diese zu Festen macht. Nannte man doch jeden Festtag, ja sogar jeden Sonntag aus diesem Grunde dies paschalis. Daher musste es auch das ursprungliche Fest in dem umfassendsten Sinne des Wortes sein. Man kann nicht sagen, in welcher christlichen Zeit es entstanden sei; es ist mit der Kirche entstanden, und die Kirche ist mit ihm entstanden*».

[738] Т. II, §61.

Собственно празднику Пасхи предшествовал сорокадневный период покаяния и поста, называемый ВЕЛИКИМ ПОСТОМ, соблюдавшийся уже в 325 г., ибо на Никейском соборе о его существовании знали[739]. Пост был подражанием сорокадневному посту Иисуса в пустыне, который, в свою очередь, связывался с сорокадневным постом Моисея[740] и Илии[741] и сорока годами блужданий Израиля в пустыне. Сначала он был добровольным, но постепенно приобрел характер фиксированного обычая и церковного правила. В том, что касается длительности этого поста, существовали разные мнения, пока Григорий I (590 — 604) не определил как его начало среду шестой недели перед Пасхой, так называемую ПЕПЕЛЬНУЮ СРЕДУ[742]. В этот день священники и народ посыпали себя пылью и пеплом в знак своей бренности и покаяния со словами: «Помни, о человек, что ты — прах, и в прах вернешься; покайся, чтобы унаследовать вечную жизнь». Во время великого поста были запрещены суды и наказания, свадьбы и чувственные развлечения; торжественное, серьезное молчание воцарялось в общественной и частной жизни, умножались дела веры, покаяния и благотворительности. Но с постом было сопряжено много лицемерия. Богатые компенсировали отсутствие запрещенной пищи различными изысками. Златоуст и Августин уже жалуются на злоупотребления. В дни, которые предшествовали началу поста, население предавалось разнузданному веселью, и позже это злоупотребление было узаконено во всех католических странах, особенно в Италии, как карнавал (особенно такая традиция процветала в Риме, Венеции и Кельне)[743].

Шесть воскресений великого поста называются *Quadragesima prima, secunda* и так далее до *sexta*. Их называют также по первым словам, предваряющим мессу в тот день: *Invocabit* (Пс. 90:15), *Reminiscere* (Пс. 24:6), *Oculi* (Пс. 33:16), *Laetare* (Ис. 66:10), *Judica* (Пс. 42:1), *Palmarum* (Мф. 21:8). Три воскресенья перед великим постом называются, соответственно, *Estomihi* (из Пс. 30:3) или *Quinquagesima* (то есть *Dominica quinquagesimae diei* перед Пасхой), *Sexagesima* и *Septuagesima*, но это неточные наименования. Эти три воскресенья считались подготовкой к собственно великому посту. В больших городах стало принято ежедневно проповедовать во время сорокадневного поста, и обычай ежедневных проповедей (*Quadragesimales* или *sermones Quadragesimales*) в Римской церкви сохранился по сей день.

Кульминация сорокадневного поста — ВЕЛИКАЯ, СТРАСТНАЯ или СВЯТАЯ НЕДЕЛЯ[744], в особенности посвященная воспоминаниям о страстях и смерти Иисуса, с ежедневными совместными богослужениями, строгим постом и глубоким покоем. На этой неделе также выделяются некоторые дни. Первый из них — ВЕРБНОЕ

---

[739] В пятом каноне велено, чтобы поместные синоды проводились дважды в год, перед *Quadragesima* (πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς) и осенью.

[740] Исх. 34:28.

[741] 3 Цар. 19:8.

[742] *Dies cinerum, caput jejunii* или *quadragesimae*.

[743] От *caro* и *vale* — поскольку народ на это время *прощался* с *мясом*, устраивая пиры. Другие придерживаются обратного толкования: *dies quo caro valet*; то есть день, когда еще *позволено* есть *мясо* и наслаждаться им. Карнавалы проходят в период от Богоявления до пепельной среды или, обычно, только в последние три или последние восемь дней перед великим постом. Они проводятся во всех городах Италии, особенно в Риме, с маскарадами, соревнованиями, драматическими представлениями, фарсами, шутками и другими видами дикого веселья и необузданной радости, но не без здорового юмора; они заменяют римские праздники: сатурналии, луперкалии и флоралии.

[744] *Septimana sancta, magna, muta; hebdomas nigra* или *paschalis*; ἑβδομὰς μεγάλη.

ВОСКРЕСЕНЬЕ[745], которое на Востоке с IV века, а на Западе с VI века соблюдалось в память о входе Иисуса в Иерусалим перед Его вознесением на крест. За ним следует СТРАСТНОЙ ЧЕТВЕРГ[746], отмечаемый в память об установлении вечери Господней, которая проводилась в этот день *вечером* и обычно сопровождалась пиром любви и омовением ног. Пятница страстной недели выделяется как СТРАСТНАЯ ПЯТНИЦА[747], день смерти Спасителя; это день самого сурового покаяния и поста во всем году, лишенный воскресного великолепия и литургической помпезности, проводимый в глубочайшей тишине и святой скорби; причастие не проводится (оно было накануне вечером), алтари занавешены, распятия тоже, свет приглушен, читается история страстей, вместо церковных гимнов поются покаянные псалмы. Наконец, ВЕЛИКАЯ СУББОТА[748], день, когда Господь покоился в могиле и сошел в ад; лучший день в году для крещения, символизирующего соучастие в смерти Христовой[749]. Великая суббота обычно была днем поста — даже в Греческой церкви, где обычно по субботам не постились.

Вечером великой субботы начинаются ПАСХАЛЬНЫЕ БДЕНИЯ[750], всенощная, которая продолжались, с чтением Писания, пением и молитвой, до рассвета дня Пасхи и являла торжественный переход от *πάσχα σταυρώσιμον* к *πάσχα ἀναστάσιμον*, от глубокой скорби покаяния в связи со смертью Иисуса к радости веры в воскресение Князя жизни. Все христиане и даже многие язычники устремлялись в церковь со свечами, чтобы встретить там утро воскресения. Ночью города были прекрасно освещены и напоминали море огня; около полуночи тождественная процессия окружала церковь, а потом совершала триумфальный вход в «святые врата», чтобы отпраздновать Пасху. Согласно древнему преданию, ожидалось, что Христос придет вновь, судить мир, именно в пасхальную ночь[751].

Собственно праздник ПАСХИ[752], Воскресения Христова, начинался с радостного приветствия, которое до сих пор используется в Русской церкви: «Христос воскрес!» — на которое отвечали: «Воистину воскрес!»[753] Затем заново укрепленные узы любви во Христе подтверждались братским поцелуем. Это был величайший и самый радостный из праздников. Он продолжался целую неделю и завершался в следующее воскресенье, называемое ПАСХАЛЬНОЙ ОКТАВОЙ[754] или БЕЛЫМ

---

[745] *Dominica palmarum*; ἑορτὴ τῶν βαΐων.

[746] *Feria quinta paschae, dies natalis eucharistiae, dies viridium*; ἡ μεγάλη πέμπτη. Английское название *Maundy Thursday* происходит от слова *maunds*, *корзины*, в которых цари Англии в этот день раздавали милостыню нищим на Уайтхолле. *Maund* родственно латинскому *mendicare* и французскому *mendier*, *просить милостыню*.

[747] *Dies dominicae passionis*; παρασκευή, *πάσχα σταυρώσιμον*, *ἡμέρα τοῦ σταυροῦ*. На немецком *Char-Freitag*, либо от греческого *χάρις*, либо, что более вероятно, от латинского *carus*, *любимый, дорогой*, ср. с английским *Good Friday*. Есть и другие этимологии: от *carena* (*carême*), то есть *пост*, или от *kar* (*küren*), *выбирать*, то есть *избранный день*; также от *karo-parare*, то есть *день подготовки*.

[748] Μέγα или ἅγιον σάββατον; *sabbatum magnum* или *sanctum*.

[749] Рим. 6:4-6.

[750] *Vigiliae paschales*; παννυχίδες.

[751] См. Лактанций, *Inst. divin.*, vii, c. 19; Иероним, *ad Matt.*, xxv, 6 (t. vii, 203, ed. Vallarsi): «*Unde traditionem apostolicam permansisse, ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi*».

[752] *Festum dominicae resurrectionis*; ἑορτὴ ἀναστάσιμος, κυριακὴ μεγάλη.

[753] «*Dominus resurrexit*». — «*Vere resurrexit*».

[754] *Octava paschae, pascha clausum*; ἀντίπασχα. Слово *октава* обычно обозначало весь восьмидневный цикл соблюдения великих церковных праздников, а потом оно стало относиться конкретно к восьмому, последнему дню праздника.

ВОСКРЕСЕНЬЕМ [755], когда появлялись крещаемые в белых одеждах и торжественно вступали в члены церкви через святое водное крещение.

## §79. *Дата празднования Пасхи*

См. список литературы в т. II, §61; также L. IDELER: *Handbuch der Chronologie*. Berlin, 1826. Vol. ii. F. PIPER: *Geschichte des Osterfestes*. Berlin, 1845. HEFELE: *Conciliengeschichte*. Freiburg, 1855. Vol. i, p. 286 ff.

Начиная со II века в связи с датой празднования Пасхи на практике было много путаницы, а также велось много яростных споров, которые напоминают нам более поздние споры о евхаристии и показывают, что человеческие страсти и безумие всегда стараются исказить великие факты и установления Нового Завета, нарушая святые узы единства, вызывая раздоры, превращая сладчайший мед в яд, — но как бы они ни старались, им не под силу разрушить благотворную силу этих Божьих даров.

Пасхальные споры продолжались в рассматриваемый нами период и закончились победой римской и александрийской практики празднования Пасхи — не в определенный день месяца, как Рождество или иудейская пасха, на какой бы день недели они ни приходились, а именно в воскресенье, день воскресения нашего Господа. Таким образом, Пасха, вместе со всеми связанными с ней торжествами, стала подвижным праздником. Разные исчисления привели ко множеству неудобств и путаницы. В любом случае, пасхальное воскресенье отсчитывается от первого полнолуния после весеннего равноденствия, так что этот день приходится на одно из воскресений между 22 марта и 25 апреля.

Арелатский собор 314 г. уже постановил, в своем первом каноне, что христианскую Пасху следует отмечать одинаково, *«uno die et uno tempore per omnem orbem»*, и что ее день должны устанавливать Римские епископы. Но это указание не соблюдалось, и потому никейские отцы церкви предложили уладить проблему, так что она стала вторым по важности вопросом на Первом вселенском соборе 325 г. Результат переговоров, подробности которых нам неизвестны, не приводится в канонах (вероятно, из уважения ко множеству квадродециманов), но, без сомнения, именно он отражен в двух окружных посланиях — самого собора и императора Константина[756]. С тех пор праздник Воскресения должен был везде отмечаться в воскресенье, категорически не в день иудейской пасхи и всегда после четырнадцатого нисана, в воскресенье после первого весеннего полнолуния. Ведущей причиной такого постановления была оппозиция иудаизму, который осквернил Пасху, распяв Господа. «Нам не следует, — говорится в циркулярном послании Константина по результатам Никейского собора, — иметь ничего общего с ненавистным народом, иудеями, ибо мы получили от Искупителя другой способ почтить Бога [порядок дней *недели*], и, верно следуя этому способу, мы должны удалиться от грешного уподобления иудеям. Ибо то, что они высокомерно заявляют, действительно абсурдно: что мы вообще не можем праздновать без их указаний... Мы обязаны не иметь ничего общего с убийцами нашего Господа». Озлобленное отношение к иудаизму пронизывает все послание.

---

[755] *Dominica in albis*, воскресенье в белом. Также *Quasimodogeniti*, от призыва к совместному поклонению в 1 Пет. 2:2 *«Quasimodo geniti infantes»*, «как новорожденные младенцы» и т. д.). У греков оно называлось καινὴ κυριακή.

[756] Сократ. *Hist. Eccl.*, i, 9; Феодорит. *H. E.*, i, 10; Евсевий. *Vita Const.*, ii, 17. См. также Hefele, *l. c.*, i, p. 309 sqq.

Итак, в Никее восторжествовали римские и александрийские обычаи по отношению к Пасхе, и иудействующая практика квадродециманов, которые всегда отмечали Пасху четырнадцатого нисана, превратилась в ересь. Но практика эта продолжалась во многих местах на Востоке, и во времена Епифания, около 400 г., было много квадродециманов, которые, как он говорит, были ортодоксами в плане учения, но в обрядах придерживались иудейских басен и основывались на принципе: «Проклят всякий, кто не соблюдает пасху четырнадцатого числа нисана»[757]. В этот день они причащались и постились до трех часов. Но сами квадродециманы делились на несколько группировок. В частности, одну из этих группировок составляли строгие аскеты авдиане, которые также считали, что Пасха должна отмечаться *одновременно* (но не *одинаковым образом*) с иудеями, четырнадцатого нисана, и подкрепляли свое мнение авторитетом своего варианта Апостольских постановлений.

Даже в ортодоксальной церкви эти меры не обеспечили полного единообразия, ибо Никейский собор, вероятно, из осторожности, обошел стороной проблему разницы в римском и александрийском исчислении пасхальной даты. По крайней мере, в постановлениях собора об этом ничего не сказано[758]. В любом случае, разница осталась. Рим и раньше, и позже принимал весеннее равноденствие, *terminus a quo* пасхального полнолуния, приходящимся на 18 марта, а Александрия, более точная в вычислениях, помещала его на 21 марта. Таким образом, латиняне уже на следующий год после Никейского собора, а потом и снова в 330, 333, 340, 341, 343 годах, отмечали Пасху в разное время с александрийцами. В связи с этим пасхальная проблема вновь была поднята на Сардикийском соборе, о чем мы узнаем из недавно обнаруженных Пасхальных посланий Афанасия, и снова, посредством взаимных уступок, был достигнут компромисс на следующие пятьдесят лет, но без постоянного результата. В 387 г. разрыв между египетской и римской Пасхой составил целых пять недель. Более поздние попытки согласования также оказались напрасными, пока монаху Дионисию Малому, автору нашего христианского календаря, не удалось гармонизировать вычисление Пасхи на основании правильной александрийской системы подсчета, и только галликанские и британские христиане еще в течение какого-то времени придерживались старых обычаев, из-за чего вступили в конфликт с англосаксами. Введение улучшенного Григорианского календаря в Западной церкви снова привело к разногласиям: Восточная православная и Русская церковь продолжали придержаться Юлианского календаря, поэтому сейчас отстают от нас на двенадцать дней. {Так было в XIX веке. С 1 марта 1900 года по 28 февраля 2100 года разница Григорианского и Юлианского календарей составляет 13 дней.} Кроме того, по Григорианскому календарю, где не проводится астрономически точного деления на месяцы, пасхальное полнолуние иногда исчисляется парой часов раньше и христианская Пасха, как это было в 1825 г., совпадает с иудейской пасхой вопреки явному запрету Никейского собора.

---

[757] Епифаний, *Haer.*, l. c. 1. См. Исх. 12:15.

[758] Гефеле, однако, полагает (i, p. 313 f.) на основании высказываний Кирилла Александрийского и Льва I, что Никейский собор: 1) предпочел александрийское исчисление римскому, 2) доверил Александрии вычисления, а Риму — объявление о дате празднования Пасхи, но это постановление никогда не соблюдалось как следует.

## §80. *Цикл Пятидесятницы*

Весь семинедельный период между Пасхой и Пятидесятницей имел радостный, праздничный характер. Он назывался QUINQUAGESIMA, или ПЯТИДЕСЯТНИЦА, в широком смысле слова[759], и отмечался в воспоминание о вознесении Христа, воссевшего по правую руку Отца, о Его неоднократных явлениях в течение таинственных сорока дней и о Его небесном руководстве и вечном присутствии в Церкви. Этот праздник воспринимался как долгое воскресенье и отличался отказом от поста и от коленопреклонения в молитве. Пятидесятница сильно отличалась от предшествующего ей великого поста. Чем сильнее была скорбь покаяния в виду страданий и смерти Спасителя, тем возвышеннее теперь была радость веры в виду воскресения и вечной жизни Искупителя. Эта радость, конечно же, должна быть свободной от мирских развлечений и освящаться молитвой, поклонением, пением и благодарением, поэтому театры все пятьдесят дней оставались закрыты. Но множество людей, которые только называли себя христианами, тут же забывали о своих религиозных устремлениях и старались компенсировать свой предыдущий пост легкомысленным весельем.

Семь воскресений после Пасхи в Латинской церкви назывались, соответственно, *Quasimodo-geniti, Misericordia Domini, Jubilate, Cantate, Rogate* (или *Vocem jucunditatis*), *Exaudi* и *Pentecoste*. В Восточной церкви в этот период читали Деяния апостолов.

Из пятидесяти праздничных дней особое значение имели сороковой и пятидесятый. Сороковой день после Пасхи, всегда четверг, начиная с IV века был посвящен вознесению Христа во правую руку Бога, и потому назывался ВОЗНЕСЕНИЕМ[760]. Пятидесятый день, или праздник собственно ПЯТИДЕСЯТНИЦЫ[761], был центром и кульминацией этого праздничного цикла, как Пасха была центром пасхального цикла. Это был праздник Святого Духа, Который в тот день излился на собрание учеников, завершив искупление; в то же время это был день рождения Христианской Церкви. В результате во время этого праздника особенно часто совершались крещения и рукоположения. Пятидесятница соответствовала иудейскому празднику с тем же названием, который был в первую очередь праздником первых плодов, а потом стал также праздником в честь закона, данного на горе Синай, и его двойное значение исполнилось в излиянии Святого Духа и основании Христианской Церкви. «Оба откровения Божьего закона, — пишет Иероним Фабиоле, — были даны в пятидесятый день после Пасхи; первое — на Синае, второе — на Сионе; там тряслась гора, а здесь храм; там среди огня и молний ревела буря и гремел гром, а здесь пронесся ураганный ветер и показались языки огня; там звук трубы возвестил о словах *закона*, а здесь благодать *Евангелия* разнеслась из уст апостолов».

Празднование Пятидесятницы продолжалось, по крайней мере в последующий период, три дня или всю неделю и завершалось Октавой (восьмидневом) Пятидесятницы, которую Греческая церковь (уже при Златоусте) стала называть ПРАЗДНИКОМ ВСЕХ СВЯТЫХ И МУЧЕНИКОВ[762], потому что мученики — это семя и украшение церкви. Латинская церковь, напротив (хотя и сделала это только с

---

[759] Πεντεκοστή. См. мою *Hist. of the Apost. Ch.*, §54.

[760] *Dies ascensionis*; ἑορτὴ τῆς ἀναλήψεως.

[761] *Dies pentecostes*; πεντεκοστή, ἡμέρα τοῦ Πνεύματος.

[762] Κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων μαρτυρησάντων. Западная церковь отмечает похожий праздник 1 ноября, но только с VIII века.

X века), посвятила Святой Троице воскресенье после Пятидесятницы, а позже, в Средние века, к этой праздничной части церковного года был добавлен праздник Тела Христова, в память о тайне пресуществления, в четверг после дня Троицы. Таким образом, церковный год теперь завершался чисто догматическим празднеством. Протестанты сохранили праздник Троицы, в отличие от антитринитариев, но, конечно же, отменили праздник Тела Христова.

В древней церкви Пятидесятница была последним великим праздником церковного года. Поэтому последующие воскресенья, вплоть до Адвента, отсчитывались от воскресенья Пятидесятницы[763]. Количество воскресений во второй половине церковного года, таким образом, варьируется от двадцати семи до двадцати двух, в зависимости от даты Пасхи. В этой части года даже в древних лекционариях и сакраментариях мы встречаем отдельные второстепенные праздники в память о великих людях церкви — такие как праздник святого Петра и святого Павла, основателей церкви (29 июня); день главного из мучеников, Лаврентия, представителя воинствующей церкви (10 августа); праздник архангела Михаила, представителя церкви побеждающей (29 сентября).

## §81. *Превознесение Девы. Мариология*

Canisius (католик): *De Maria Virgine libri quinque*. Ingolst., 1577. Lambertini (католик): *Comment. duae de J. Christi, matrisque ejus festis*. Patav., 1751. Perrone (католик): *De Immaculata B. V. Mariae conceptu*. Rom., 1848. (В защиту новой папской догмы о непорочном зачатии Марии.) F. W. Genthe: *Die Jungfrau Maria, ihre Evangelien u. ihre Wunder*. Halle, 1852. См. также подробную статью *Maria, Mutter des Herrn*, автор Steitz, в Herzog, *Protest. Real-Encycl.* (vol. ix, p. 74 ff.), и статью *Maria, die heil. Jungfrau*, автор Reithmayr (католик) в Wetzer u. Welte, *Kathol. Kirchenlex.* (vi, 835 ff.); также споры по поводу *Eirenicon* между Pusey и J. H. Newman, 1866.

К этим праздничным циклам прибавилось множество второстепенных праздников, во главе которых стоят праздники в честь святой девы Марии, почитаемой в качестве царицы воинства святых.

Поклонение Марии изначально было лишь отражением поклонения Христу, и праздники в честь Марии призваны были внести вклад в прославление Христа. Эта система появилась из внутренней связи Девы со священным таинством воплощения Сына Божьего, хотя, конечно же, к этим ведущим религиозным и богословским интересам примешивались и другие мотивы. Как Мать Спасителя мира, Дева Мария, без сомнения, навсегда занимает особое положение среди женщин и в истории искупления. Даже на небесах она должна быть близка к Тому, Кого на земле девять месяцев носила в своем чреве и за кем следовала к кресту с истинно материнской заботой. Совершенно естественно и необходимо, чтобы здравое религиозное чувство связало с Марией лучшие качества девического и материнского характера и почитало ее как высший образец женской чистоты, любви и благочестия. Ее пример — молчаливое благословение для всех поколений. Ее имя и память о ней есть и всегда будут неразрывно связаны с самыми святыми таинствами и благами веры. Вот почему ее имя вошло в апо-

[763] Римская церковь делает это и после введения праздника Троицы. Протестанты, напротив (те, что сохранили действовавший церковный календарь, — лютеране, англикане и др.), берут за точку отсчета первое воскресенье *после* Пятидесятницы и отсчитывают первое, второе, третье воскресенье *после Троицына дня*, а не первое, второе и т. д. воскресенья после *Пятидесятницы*.

стольский символ веры с его простыми и строгими словами: «Зачат от Святого Духа, рожден от девы Марии».

Но церковь, и Латинская, и Греческая, на этом не остановилась. Начиная с середины IV века она перешла разумные библейские границы и превратила «Матерь Господа»[764] в Богоматерь, смиренную «Рабу Господню»[765] — в царицу небесную, «благодатную»[766] — в наделяющую милостями, «благословенную между женами»[767] — в заступницу за всех женщин; и мы бы даже сказали, искупленную дочь падшего Адама, которая нигде в Священном Писании не исключается из сферы влияния всеобщей греховности, — в безгрешную священную со-искупительницу. Сначала она считалась безгрешной и не совершавшей только фактических грехов, а потом за ней стали признавать даже отсутствие первородного греха, хотя учение о непорочном зачатии Девы долго оспаривалось и стало догматом веры Римской церкви только в 1854 г. Таким образом, почитание Марии постепенно выродилось в поклонение Марии. В Средние века оно настолько укоренилось в популярной религиозной жизни, что, несмотря на все разграничения схоластов между *latria* и *dulia*, или *hyperdulia*, культ Марии существенно возобладал над поклонением Христу. И потому на многочисленных изображениях Мадонны в католическом искусстве мать — главная фигура, а Божественный Младенец — дополнение к ней. Во время римских богослужений *Pater Noster* редко произносят без *Ave Maria*. Считается, что к сострадательной и добросердечной Матери естественнее обращаться за ходатайствами, чем к вечному Божьему Сыну, а потому этот окружной путь надежнее приведет к получению просимого блага. До сих пор поклонение Марии — один из основных пунктов, по которым существуют разногласия между греко-римскими церквями и евангельским протестантизмом. Это одно из наиболее ярких фундаментальных заблуждений католичества. Оно неправомерно возвышает человеческие факторы или способности искупления и препятствует непосредственному доступу верующих ко Христу — делая его ненужным, побуждая их полагаться на второстепенных посредников. Мы также не можем не согласиться с беспристрастными историками, которые называют поклонение Марии отголоском древнего язычества. На ум сразу легко приходят схожие поклонения Церере, Исиде и другим древним богиням-матерям, подобно тому как в поклонении святым и ангелам отразилось поклонение героям в Греции и Риме. Политеизм настолько укоренился в народе, что воспроизвел себя в христианском облике. Человеческая потребность в суеверии привыкла находить воплощение в поклонении женским божествам, и было естественно, что для ее удовлетворения люди прежде всего обратились к Марии, благодатной и благословенной матери богочеловеческого Искупителя как к самому достойному объекту поклонения.

Давайте теперь рассмотрим основные особенности исторического развития католической мариологии и культа Марии.

В Новом Завете ничего не говорится о поклонении Марии или о праздниках в ее честь. С одной стороны, Елисавета справедливо называет Марию, под влиянием Святого Духа, «Матерью *Господа*»[768] (но нигде она не называется «матерью

---

[764] Ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου, Лк. 1:43.

[765] Ἡ δούλη κυρίου, Лк. 1:38.

[766] Κεχαριτωμένη (пассивное причастие, т.е. *облагодатствованную, наделенную благодатью*), Лк. 1:28.

[767] Εὐλογημένη ἐν γυναιξίν, Лк. 1:28.

[768] Лк. 1:43: Ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου.

*Бога*», а это явно не полные синонимы), — и, подобно ангелу Гавриилу, приветствует ее как «благословенную между женами»[769]. Сама же Мария пророчествует в своей богодухновенной песне, в течение веков звучавшей в церкви: «отныне будут ублажать Меня все роды»[770]. На протяжении всей юности Иисуса она предстает перед нами как преданная дева, исполненная детской невинности, чистоты и кротости, и то немногое, что мы знаем о ее последующей жизни, — особенно трогательная сцена у креста — подтверждает это впечатление[771]. С другой же стороны, столь же бесспорно, что нигде в Новом Завете она не объявляется исключенной из всеобщей греховности и потребности в искуплении и не представляется как непорочно святая, как объект богослужения. Напротив, верная истинно женскому характеру, она скромно стоит на заднем плане в течение всей евангельской истории, а в Деяниях и посланиях она упоминается только раз, и то просто как «Мать Иисуса»[772]. Даже о ее рождении и смерти нам ничего не известно. Ее слава заключается в святом смирении перед более высокой славой ее Сына. На самом деле, ясно видно, что Господь, пророчески предвидя будущий апофеоз Своей матери по плоти, с самого начала предостерегал от подобного излишества. На свадьбе в Кане Он упрекает ее, спокойно и уважительно, в чрезмерном рвении, сопровождавшемся, возможно, примесью материнского тщеславия[773]. В другой раз Он поставил ее в один ряд с женщинами-ученицами, уподобляя плотское родство духовному исполнению Божьей воли[774]. Он не упрекнул неизвестную женщину за то, что та благожелательно и вполне невинно благословила Его мать, но поправил ее, благословив всех, кто слушает слово Божье и соблюдает его, тем самым исключив обожествление Марии и ограничив ее благословенность разумными рамками[775].

---

[769] Лк. 1:28: Χαῖρε, κεχαριτωμένη ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. Елисавета, Лк. 1:42: Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξί, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.

[770] Лк. 1:48: Ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσί με πᾶσαι αἱ γενεαί.

[771] Ин. 19:25-27.

[772] Деян. 1:14.

[773] Ин. 2:4: Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι. См. комментарии к этому отрывку. Обращение *«жено»* совершенно уважительно, см. Ин. 19:21; 20:13,15. Но *«что Мне и Тебе?»* является, как и еврейское מַה-לִּי וְלָךְ (Нав. 22:24; 2 Цар. 16:10; 19:22; 3 Цар. 17:18; 4 Цар. 3:13; 2 Пар. 35:21), упреком в ненужном вмешательстве; см. Мф. 8:29; Лк. 8:28; Мк. 1:24 (также классические тексты). Мейер, лучший из толкователей грамматики, замечает по поводу γύναι: «То, что Иисус не говорит μῆτερ, невольно проистекает из Его более высокого положения чудотворца; Он отвергает вмешательство женской слабости, которое здесь предстает перед Ним даже в лице Его матери».

[774] Мф. 12:46-50.

[775] Лк. 11:27,28. Использованное в стихе 28 слово μενοῦνγε — эмфатическое, *utique*, но также исправляющее, *imo vero*; в таком значении оно употребляется здесь и в Рим. 9:20; 10:18. Лютер переводит неточно, просто как *ja*; в английской Библии перевод точнее — *yea rather* {в русском Синодальном переводе оно отсутствует; возможные способы перевода: «как же блаженны...» или «насколько же блаженнее...»}. Мейер пишет по этому поводу: «Иисус не запрещал славить Свою мать, но отнес определение μακάριος не к внешним отношениям, как сделала та женщина, а к *этической* области, в которой *любой может* занять подобное положение, тем самым исправляя восхваление Своей матери *как матери*». Ван Остерзее делает поразительное замечание в своем комментарии на Евангелие от Луки (в Lange, *Bibelwerk*): «Эта восхваляющая женщина — прототип всех тех, кто во все времена почитал мать Господа больше, чем ее Сына, и виновен в обожествлении Марии. Если Господь даже здесь не одобряет такое почитание Своей матери, где оно принимает столь скромные формы, то насколько должен Он осуждать новый догмат Пия IX, на котором построен весь новый культ Марии?»

Поразительный контраст с этими здравыми и осмысленными представлениями Марии в канонических евангелиях составляют многочисленные апокрифические евангелия III — IV веков, в которых жизнь Марии приукрашена фантастическими баснями и разнообразными чудесами и которые составили, таким образом, основу для противоречащего Писанию культа Марии, или мариолатрии, обожествления Марии[776]. Действительно, Католическая церковь осудила эту апокрифическую литературу уже в декретах Геласия[777], но многие из ее сказочных элементов — такие, как имена родителей Марии, Иоаким (а не Илий, по Лк. 3:23) и Анна[778], рождение Марии в пещере, ее обучение в храме и ее *ненастоящий* брак с пожилым Иосифом[779] — перешли в католическое предание.

Развитие католического культа Марии началось уже во II веке с аллегорического толкования истории грехопадения и предположительного противопоставления Евы и Марии, согласно которому мать Христа занимала в истории искупления такое же место, как жена Адама — в истории греха и смерти[780]. Эта идея, приведшая к многочисленным заблуждениям, звучит искренне, но не соответствует Писанию. Это апокрифическая подмена истинного учения Павла о противопоставлении первого и последнего Адама[781]. Из нее непосредственно произрастает тенденция подменять и Самого Христа Марией. Иустин Мученик, Ириней и Тертуллиан первыми ставят Марию в соответствие Еве — как «мать всех живущих» в высшем, духовном смысле, и учат, что благодаря своему послушанию она стала посредницей или орудием, передающим благословение искупления человечеству, в точности как Ева своим непослушанием стала источником греха и смерти[782]. Ириней также называет ее «защитницей девственной Евы», что позже ста-

---

[776] Прежде всего сюда относится *Protevangelium Jacobi Minoris*, III или IV века; затем *Evangelium de nativitate S. Mariae*; *Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris*; *Evangelium infantiae Servatoris*; *Evang. Josephi fabri lignarii*. См. Thilo, *Cod. Apocryphus N. Ti.* Lips., 1832, и доступное изложение этой апокрифической истории в R. Hofmann, *Leben Jesu nach den Apocryphen*. Leipz., 1851, pp. 5-117.

[777] *Decret. de libris apocr. Coll. Conc. ap. Harduin*, tom. ii, p. 941. См. также: папа Иннокентий I, *Ep. ad Exuperium Tolosanum*, c. 7, где отвергается и осуждается «Протоевангелие от Иакова».

[778] Епифаний, *Haer.* 78, no. 17, тоже называет родителей Иисуса этими именами. Для того чтобы примирить эту версию с Лк. 3:23, римские богословы утверждают, будто Илий, или *Heli*, — это сокращение от Елиаким, которое якобы есть то же самое, что Иоаким.

[779] Согласно апокрифической *Historia Josephi*, ему было уже девяносто лет; по Епифанию — как минимум восемьдесят; у него были дети от первого брака. По Оригену, а также Евсевию и Григорию Нисскому, Иосиф был пожилым вдовцом. Иероним, напротив, считает его, как и Марию, непорочным *coelebs* и говорит о нем: «*Mariae quam putatus est habuisse, custos potius fait quam maritus*»; следовательно, он должен был «*virginem mansisse cum Maria, qui pater Domini meruit adpellari*». *Contr. Helvid.*, c. 19.

[780] Рим. 5:12 и далее; 1 Кор. 15:22. Но Павел здесь вообще ничего не говорит о Еве и Марии.

[781] В более поздние времена Латинская церковь даже восклицание *Ave* {«Радуйся»}, которым Гавриил приветствует Деву, стала воспринимать как прочитанное задом наперед имя *Eva*, хотя греческое χαῖρε, Лк. 1:28, вовсе не предполагает такого сопоставления. Подобным образом, сокрушение главы змея в Быт. 3:15 стало относиться к Марии, а не ко Христу, потому что в Вульгате еврейское הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ неверно переведено как *ipsa conteret caput tuum*, в то время как в LXX и во всех протестантских переводах Библии הוּא правильно отнесено к זַרְעָךְ, как мужской род, αὐτός {«оно будет поражать» (не она)}.

[782] Ириней, *Adv. haer.*, lib. iii, c. 22, §4: «*Consequenter autem et Maria virgo obediens invenitur, dicens:* "Ecce ancilla tua, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum" [Лк. 1:38]; *Eva vero disobediens: non obedivit enim, quum adhuc esset virgo. Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens... inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo obediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis... Sic autem et Evae*

ло пониматься как ходатайство и заступничество[783]. В данном отношении этот отец церкви — древнейший ученый авторитет католической мариологии, хотя такое утверждение справедливо лишь отчасти, ибо он все-таки весьма далек от мысли о непорочности Марии и явно утверждает, что ответ Христа в Ин. 2:4 — это адресованный ей упрек в чрезмерной поспешности[784]. Подобным же образом Тертуллиан, Ориген, Василий Великий и даже Златоуст, при всем своем великом уважении к матери нашего Господа, в одном или двух случаях (Ин. 2:3; Мф. 13:47) приписывают ей материнское тщеславие, сомнения и тревогу, именно такими способами истолковывая «оружие», которое под Крестом пронзило ее душу (Лк. 2:35)[785].

Вдобавок к этому типологическому противопоставлению Марии и Евы в развитие ее культа внесло вклад и монашество, добавившее к нему преклонение перед девственностью, без которой истинная святость считалась немыслимой. Таким образом, девственность Марии, несомненная в той части ее жизни, которая предшествовала рождению Христа, стала распространяться и на всю ее жизнь, а ее брак с пожилым Иосифом стал считаться пустой формальностью, то есть *фиктивным*. Отрывок Мф. 1:25, очевидное буквальное прочтение которого (ἕως и πρωτότοκος[786]) побуждает придерживаться противоположного мнения, опускался или истолковывался иначе; братья Иисуса[787], которые четырнадцать или

---

*inobedientiea nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim allgavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem»*. См. также v. 19, §1. Похожие высказывания есть у Иустина Мученика (*Dial. c. Tryph.* 100), Тертуллиана (*De carne Christi*, c. 17), Епифания (*Haer.*, 78, 18), Ефрема (*Opp.*, ii, 318; iii, 607), Иеронима (*Ep.* xxii, *ad Eustoch.* 21: *«Mors per Evam, vita per Mariam»*). Даже святой Августин проводит параллель между первой и последней Евой, как и все прочие отцы церкви, в проповеди *De Adam et Eva et sancta Maria*, которая прежде не цитировалась, но приводится по ватиканской рукописи: Angelo Mai, *Nova Patrum Bibliotheca*, tom. i, Rom., 1852, pp. 1-4. Здесь, после весьма преувеличенной критики в адрес женщин (которых Августин называет *latrocinium vitae, suavis mors, blanda percussio, interfectio lenis, pernicies delicata, malum libens, sapida jugulatio, omnium calamitas rerum* — и всё это в проповеди!), он следующим образом противопоставляет Еву и Марию: *«O mulier ista exsecranda, dum decepit! o iterum beata colenda, dum salvat! Plus enim contulit gratiae, quam doloris. Licet ipsa docuerit mortem, ipsa tamen genuit dominum salvatorem. Inventa est ergo mors per mulierem, vita per virginem... Ergo malum per feminam, immo et per feminam bonum: quia si per Evam cecidimus, magis stamus per Mariam: per Evam sumus servituti addicti effeti per Mariam liberi: Eva nobis sustulit diuturnitatem, aeternitatem nobis Maria condonavit: Eva nos damnari fecit per arboris pomum, absolvit Maria per arboris sacramentum, quia et Christus in ligno pependit ut fructus»* (c. 3, pp. 2, 3). И в заключение: *«Haec mater est humani generis, auctor illa salutis. Eva nos educavit, roboravit et Maria: per Evam cotidie crescimus, regnamus in aeternum per Mariam: per Evam deducti ad terram, ad coelum elevati per Mariam»* (c. 4, p. 4). См. также: Августин, *Sermo* 232, c. 2.

[783] *Adv. haer.*, v, cap. 19, §1: *«Quemadmodum illa* [Ева] *seducta est ut effugeret Deum... sic haec* [Мария] *suasa est obedire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata* [вероятно, перевод συνήγορος или παράκλητος]. *Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem, aequa lance disposita, virginalis inobedientia per virginalem obedientiam»*.

[784] *Adv. haer.*, iii, cap. 16, §7 (а не с. 18, как неверно указано в Gieseler, i, 2, p. 277): *«...Dominus repellus ejus intempestivam festinationem, dixit: "Quid mihi et tibi est mulier?"»* И даже Златоуст: *Hom.* 21 in Joh. n. 1.

[785] Тертуллиан, *De carne Christi*, c. 7; Ориген, *in Luc. Hom.* 17; Василий, *Ep.* 260; Златоуст, *Hom.* 44 *in Matt.*, *Hom.* 21 *in Joh.*; Кирилл Александрийский, *In Joann.* l. xii.

[786] Значение термина πρωτότοκος в Мф. 1:25 может вызывать некоторые сомнения, но не вызывает сомнений в Лк. 2:7.

[787] Они всегда называются ἀδελφοί (всего четверо, Иаков, Иосиф или Иосий, Симон и Иуда) и ἀδελφαί (не менее двух), Мф. 12:46,47; 13:55,56; Мк. 3:31,32; 6:3; Ин. 7:3,5,10; Деян.

пятнадцать раз появляются в евангельском повествовании, всегда в тесной связи с Его матерью, стали считаться не сыновьями Марии, рожденными позже, а либо сыновьями Иосифа от предыдущего брака (мнение Епифания), либо, в соответствии с более широким значением еврейского термина אָח, двоюродными братьями Иисуса (Иероним)[788]. Считалось — и многие ревностные протестанты разделяют такое мнение, — что с ее достоинством и достоинством Христа несовместимо появление обычных детей из того же чрева, из которого появился на свет Спаситель мира. Имя *perpetua virgo*, ἀεὶ παρθένος, с тех пор стало специфическим и неотчуждаемым определением Марии. После IV века оно воспринималось не только в моральном, но и в физическом смысле, как означающее, что Мария зачала и произвела на свет Господа с неповрежденным чревом, *clauso utero*[789]. Конечно же, столь чудесное событие требовало чудесного вмешательства, подобно проходу воскресшего Иисуса через закрытую дверь. Итак, Мария, по мнению католиков, в этом отношении столь же уникальна в истории мира, как и в других: она была замужней девой, женой, к которой никогда не прикасался муж[790].

Епифаний в описании семьдесят восьмой ереси выступает против сторонников противоположного мнения, живших в Аравии в конце IV века (367), как против еретиков, которых он называет *антидикомарианитами*, осквернявшими достоинство Марии, то есть не верившими в ее постоянную девственность. С другой стороны, он также осуждает, в описании семидесяти девятой ереси, современную ему секту *коллиридианок* в Аравии — группу фанатичных женщин, которые, как жрицы, поклонялись Марии и, возможно, подражая поклонению

---

1:14 и т. д., но нигде не называются терминами ἀνεψιοί, *двоюродные братья*, который явно присутствует в словаре НЗ (Кол. 4:10), συγγενεῖς, *родственники* (Мк. 6:4; Лк. 1:36,58; 2:44; Ин. 18:26; Деян. 10:24), или υἱοὶ τῆς ἀδελφῆς, *сыновья сестры* (Деян. 23:26). Это веский аргумент против теории о двоюродных братьях.

[788] См. по поводу сложной проблемы братьев Христа и родственной проблемы Иакова трактат автора *Jakobus und die Brüder des Herrn*, Berlin, 1842, его *Hist. of the Apostolic Church*, 2[d] ed., §95 (p. 383 в Leipzig ed.; p. 378 в английском), и его статью о братьях Христа в *Bibliotheca Sacra of Andover*, Oct. 1864.

[789] Тертуллиан (*De carne Christi*, c. 23: *Virgo quantum a viro; non virgo quantum a partu*), Климент Александрийский (*Strom.*, vii, p. 889) и даже Епифаний (*Haer.*, lxxviii, §19, где о Христе сказано: Οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ἀνοίγων μήτραν μητρός) еще были иного мнения на этот счет. Амвросий Медиоланский первым, насколько мне известно, предложил это удивительное мнение (*Epist.* 42 *ad Siricium*). Он ссылается на Иез. 44:1-3 и считает, что восточные двери храма, которые должны оставаться закрытыми, так как через них пройдет Яхве, символизируют Марию. «*Quos est haec porta, nisi Maria? Ideo clausa, quia virgo. Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum*». *De inst. Virg.*, c. 8 (*Op.* ii, 262). Об этом говорится также в гимне Амвросия «*A solis ortus cardine*» и у Иеронима, *Adv. Pelag.*, l. ii, 4. Воскресение Иисуса из закрытой гробницы и проход воскресшего Иисуса через запертые двери также использовались в качестве сравнения. Отцы церкви полагали, что камень, закрывавший вход в гробницу Спасителя, был отвален только после воскресения, и проводили параллель между закрытой гробницей, из которой Он поднялся для жизни вечной, и закрытыми вратами чрева Девы, из которых Он вышел для жизни земной. Иероним, *Comment. in Matth.*, xxvii, 60: «*Potest novum sepulchrum Mariae virginalem uterum demonstrare*». Григорий Великий: «*Ut ex clauso Virginis utero natus, sic ex clauso sepulchro resurrexit in quo nemo conditus fuerat, et postquam resurrexisset, se per clausas fores in conspectum apostolorum induxit*». Позже из католического представления о рождении Иисуса были удалены и прочие моменты, напоминающие обычное рождение, такие как боль и кровотечение. Если Иероним еще считал, что Иисус родился со всеми «*naturae contumeliis*», то Иоанн Дамаскин говорит (*De orth. fide*, iv, 14): «Так как этому рождению не предшествовало [плотское] наслаждение, оно не сопровождалось и болью». Это мнение опять же подкреплялось пророчеством, Ис. 66:7: «Еще не мучилась родами, а родила» и т. д.

[790] Августин (*De s. virg.* c. 6): «*Sola Maria et spiritu et corpore mater et virgo*».

Церере, приносили ей в жертву маленькие хлебцы (κολλυρίδες); он утверждает, что поклоняться следует только Богу и Христу. Иероним, около 383 г., с негодованием и горечью писал о Гельвидии и Иовиниане, которые, цитируя отрывки Писания и ранних отцов церкви, таких как Тертуллиан, утверждали, что Мария родила Иосифу других детей после рождения Христа. Он воспринимает это учение как осквернение храма Святого Духа и даже сравнивает Гельвидия с Геростратом, который разрушил храм в Эфесе[791]. Епископ Бонос из Сардика за такие же мнения был осужден иллирийскими епископами, а Римский епископ Сириций подтвердил это осуждение в 392 г.

Августин пошел дальше. В мимолетном замечании против Пелагия он соглашается с ним в том, что Мария, «*propter honorem Domini*», свободна от фактического (но не первородного) греха[792]. Он готов сделать из всеобщей греховности такое исключение, но никакого больше. Он учил безгрешному рождению и жизни Марии, но не ее непорочному зачатию. Без сомнений, он был сторонником, как позже Бернар Клервоский и Фома Аквинский, *sanctificatio in utero*, освящения во чреве — подобно тому как было с Иеремией (Иер. 1:5) и Иоанном Крестителем (Лк. 1:15); эти два человека были подготовлены к выполнению своей пророческой миссии, и точно так же она, хотя в еще большей степени, была освящена специальным воздействием Святого Духа до своего рождения и подготовлена для того, чтобы стать чистым вместилищем Божественного Слова. Рассуждения Августина, восходящие от святости Христа к святости Его матери, — важный поворот мысли, который позже привел к закреплению этой логической последовательности. Но подобные умозаключения легко доводят нас сначала до учения о *непорочном зачатии* Марии, затем до безгрешности матери самой Марии и

---

[791] Гельвидий приводит основные экзегетические доводы в поддержку своего мнения; упоминает об отрывках, где говорится про братьев Господа, особенно Мф. 1:25, делая акцент на словах ἐγίνωσκε и ἕως. Иероним, однако, замечает, что слово *знал* не обязательно указывает на половые отношения супругов и что *пока* {«как наконец»} не обязательно является ограничением периода; он приводит в пример Мф. 28:20 и 1 Кор. 15:25. Подобным образом, Гельвидий делает акцент на выражении πρωτότοκος, относящемся ко Христу в Мф. 1:25; Лк. 2:7, на что Иероним отвечает, что, согласно закону, первый сын, отверзающий чрево, назывался *перворожденным*, Исх. 34:19,20; Чис. 18:15 и далее, независимо от того, рождаются после него другие дети или нет. «Братьев Иисуса» он считал двоюродными — сыновьями Алфея и сестры Марии, которую тоже звали Марией (неверный вывод из Ин. 19:25). Но основным аргументом Иеронима был аскетический: чрезмерно завышенная оценка безбрачия. Иосиф, вероятно, был только «*custos*», а не «*maritus Mariae*» (cap. 19), а их брак был лишь номинальным. Иероним не отрицал, что среди замужних женщин и вдов также встречаются благочестивые личности, но все они воздерживаются от супружеских отношений (cap. 21). Гельвидий же, напротив, считал, что семейные и холостые равны в плане благочестия. Так же думал и Иовиниан. См. §43.

[792] *De Nat. et grat. contra Pelag.* c. 36, §42: «*Excepta sancto virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo guaestionem... hac ergo virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas* [которых Пелагий считает безгрешными]... *congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus: utrum hoc quod iste* [Пелагий] *dicit, an quod Joannes apostolus* [1 Ин. 1:8]?» Но в другом месте Августин говорит, что плоть Марии произошла «*de peccati propagine*» (*De Gen. ad Lit.*, x, c. 18) и что, в силу ее происхождения от Адама, она была подвержена смерти вследствие греха («*Maria ex Adam mortua propter peccatum*», *Enarrat. in Ps.* 34, vs. 12). Так считал и Ансельм Кентерберийский (умер в 1109) в своем *Cur Deus homo*, ii, 16, где он говорит, что Христос принял безгрешный человеческий облик «*de massa peccatrice, id est de humano genere, quod totum infectum errat peccato*», и о Марии: «*Virgo ipsa, unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit in quo omnes peccaverunt*». Иероним учил всеобщей греховности без каких бы то ни было исключений, *Adv. Pelag.*, ii, 4.

далее, до самого истока человеческого рода, предлагая нам другую Еву, которая не согрешила. Оппонент Августина Пелагий со своим монашеским, аскетическим представлением о святости и поверхностным учением о грехе замечательно превзошел его в отношении к этому вопросу, приписав Марии *совершенное* безгрешие. Кроме того, следует помнить, что, отрицая *первородный* грех *всех* людей и считая свободными от *фактического* греха[793], помимо Марии, многих ветхозаветных святых, таких как Авель, Енох, Авраам, Исаак, Мелхиседек, Самуил, Илия, Даниил (так что πάντες, «все», из Рим. 5:12, по его мнению, относилось лишь к основной массе людей), он приписывал матери Господа не такое уж исключительное достоинство. Мнение Августина преобладало в течение долгого времени, но в конце концов позиция Пелагия в этом вопросе одержала победу в Римской церкви[794].

Несмотря на столь возвышенное представление о Марии, следов собственно поклонения ей, отличного от поклонения святым вообще, мы не встречаем вплоть до несторианских споров 430 г. Этот спор был поворотным пунктом не только христологии, но и мариологии. Ведущей его темой была, без сомнения, связь Девы с таинством воплощения. Совершенный союз божественной и человеческой природы, как представлялось, требовал, чтобы Мария в *некотором* смысле называлась *матерью Бога* (θεοτόκος, *Deipara*, букв. *Богородица*), ибо рожденный от нее был не просто человеком Иисусом, но *Богочеловеком* Иисусом Христом[795]. Конечно, церковь не хотела этим сказать, что Мария была матерью несотворенной божественной сущности — это было бы совершенно абсурдно и богохульственно, — равно как церковь не хотела сказать и то, что сама Мария была божественна, но только что она была человеком или таинственным каналом, через который вечный Божественный Логос вошел в мир. Афанасий и учителя Александрийской церкви никейского периода, которые настаивали на единстве божественного и человеческого во Христе, доходя до грани монофизитства, уже часто и без сомнений пользовались этим выражением[796], а Григорий Назианзин даже объявляет нечестивым всякого, кто станет отрицать его ценность[797]. Несто-

---

[793] Августин, *De Nat. et grat.*, cap. 36.

[794] Учение о непорочном зачатии Марии было, впервые после Пелагия, выдвинуто в 1140 г. в Лионе, но против него выступил Бернар Клервоский (*Ep.* 174); позже о нем спорили между собой францисканцы и доминиканцы, пока наконец это учение не победило, сформулированное в папской булле о непорочном зачатии Марии в 1854 г.

[795] Выражение θεοτόκος не встречается в Писании, и его, по меньшей мере, можно неправильно понять. Ближе всего к нему слова Елисаветы: Ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου, в Лк. 1:43, и слова ангела Гавриила: Τὸ γεννώμμενον [ἐκ σοῦ, *de te*, al. *in te*, недостаточно подтверждено и является более поздним пояснительным дополнением] ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ, Лк. 1:35. Но я не понимаю, по какому праву выдающийся римско-католический профессор Рейтмар в вышеупомянутой *Catholic Encyclop.*, vol. vi, p. 844, вкладывает в уста Елисаветы выражение «мать *Бога*, Господа моего»; такого варианта прочтения Лк. 1:43 не предполагает.

[796] Древнейшие свидетели в пользу θεοτόκος — Ориген (по словам Сократа, *H. E.*, vii, 32), Евсевий (*Vita Const.*, iii, 43), Кирилл Иерусалимский (*Catech.*, x, 146), Афанасий (*Orat.*, iii, *c. Arian.*, c. 14, 83), Дидим (*De Trinit.*, i, 31, 94; ii, 4, 133) и Григорий Назианзин (*Orat.*, li, 738). Но следует помнить, что Есихий, пресвитер Иерусалима (ум. в 343), называет Давида, предка Христа, θεοπάτωρ (Фотий, *Cod.* 275), и что во многих апокрифах Иаков назван ἀδελφόθεος (Gieseler, i, ii, 134). Стоит также отметить, что Августин (ум. в 430), со всем его уважением к Марии, никогда не называет ее *mater Dei* или *Deipara*; напротив, он, по-видимому, предостерегает от подобного, *Tract.* viii, *in Ev. Joann.* c. 9: «*Secundum quod Deus erat* [*Christus*] *matrem non habebat*».

[797] *Orat.* li, 738: Εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρὶς ἐστι τῆς θεότητος.

рий же и Антиохийская школа, более склонная различать две природы Христа, были оскорблены словом θεοτόκος, считали его уходом в языческую мифологию, если не хулой на вечного и неизменного Бога Отца, и предпочитали выражение Χριστοτόκος, *mater Christi*, «Христородица». В связи с этим между Несторием и епископом Кириллом Александрийским велись яростные споры, которые закончились осуждением несторианства в Эфесе в 431 г.

С тех пор слово θεοτόκος, *богородица*, стало проверкой на ортодоксальность христологии, и отвергавшие этот титул причислялись к еретикам. Падение несторианства стало победой культа Марии. Воздавая почести Сыну, христиане воздавали почести и Его матери. Оппоненты Нестория, особенно Прокл, его преемник в Константинополе (ум. в 447), и Кирилл Александрийский (ум. в 444), не могли остановиться, выбирая достойные выражения для описания трансцендентной, запредельной славы Божьей матери. Она была венцом девственности, нерушимым храмом Божьим, вместилищем Святой Троицы, раем последнего Адама, мостом от Бога к человеку, инструментом воплощения, скипетром ортодоксии; через нее Троица прославлялась и обожалась, дьявол и бесы обращались в бегство, народы обращались в веру, грешные создания возносились на небеса[798]. Люди поддержали решение, принятое в Эфесе, и с безграничным энтузиазмом выразили свою радость, устраивая костры, шествия и фейерверки.

Казалось, что с этого момента поклонение Марии, матери Божьей, царице небесной, торжественно утвердилось на все времена. Но вскоре началась реакция в поддержку несторианства, и церковь сочла необходимым осудить противоположную крайность — евтихианство или монофизитство. Такой была задача Халкидонского собора 451 г. — выявить элемент истины, заключенный в несторианстве, двойственность природы единой богочеловеческой личности Христа. Что касается понятия θεοτόκος, то его ортодоксальность была закреплена в явном виде, хотя оно и проистекало из монофизитского взгляда[799].

## §82. *Культ Марии*

Мы поговорили про *учение* о Марии. Теперь мы коснемся соответствующей практики. Из мариологии проистекало поклонение Марии. Если Мария — Богоматерь в *строгом* смысле слова, то представляется логическим следствием, что она и сама божественна, то есть представляет достойный объект поклонения. Древняя церковь не вкладывала в идею θεοτόκος такого значения; фактически, она никогда не утверждала, что Мария была матерью вечной божественной сущности Логоса. Мария была и продолжает быть творением, человеческой матерью даже согласно римскому и греческому учению. Но из-за возобладавшего представления об особых отношениях Марии с Богом ей неизбежно стали воздавать в некоторой степени божественные почести, взывая к ее заступничеству перед Богом, и вскоре такое отношение превратилось в универсальную практику.

Первый пример формального обращения к Марии в молитве мы встречаем в молитвах Ефрема Сирина (ум. в 379), которые содержат *призывание* Марии и

---

[798] Ср. у Кирилла: *Encom., S. M. Deiparam, Homil. Ephes.*, а также *Orationes of Proclus* (Gallandi, vol. ix). Схожее экстравагантное восхваление использовал Ефрем Сирин (ок. 378) в своем труде *De laudibus Dei genetricis*, а также оно присутствует в собрании молитв, которое носит его имя, но которое, по меньшей мере частично, написано в более позднее время (v. 3, pp. 524-552, ed. Benedetti and S. Assemani).

[799] Ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, τῆς θεοτόκου.

святых и приписываются преданием Сирийской церкви (хотя, возможно, и неправомерно) этому автору. Первый более конкретный пример мы находим у Григория Назианзина (ум. в 389), который в восхвалении Киприана рассказывает, как Иустина, которая молила деву Марию защитить ее девственность, аскетическими мучениями изуродовала свою красоту и удачно избежала посягательств юного влюбленного (Киприана до обращения)[800]. С другой стороны, в многочисленных произведениях Афанасия, Василия, Златоуста и Августина нет ни одного упоминания о мольбах, обращенных к Марии. Епифаний даже осуждает поклонение Марии и называет практику принесения ей жертв коллиридианками богохульственной и опасной для души[801]. То, что историки не сообщают о поклонении Деве вплоть до конца IV века, ясно доказывает: подобный культ был чужд изначальному духу христианства и относится к одной из многих инноваций посленикейского периода.

Но в начале V века поклонение святым расцвело пышным цветом, и Мария, в силу своих исключительных отношений с Господом, оказалась во главе небесного воинства, как его благословенная царица. Ее почитание характеризовалось как *hyperdulia* (ὑπερδουλεία) — предвосхитим здесь более поздние схоластические разграничения, санкционированные Трентским собором, — то есть как высшая степень почтения, в отличие от простого почтения *dulia* (δουλεία), которого достойны все святые и ангелы, и от *latria* (λατρεία), поклонения, которого достоин один лишь Бог. С этого времени святой Богородице, вечной Деве посвящалось множество церквей и алтарей; среди них — церковь в Эфесе, в которой проходил антинесторианский собор 431 г. Юстиниан I в одном из законов просил у нее заступничества перед Богом для возрождения Римской империи, а при освящении дорогого алтаря в церкви святой Софии он молился ей о благословении церкви и империи. Его генерал Нарсес, подобно рыцарям Средневековья, перед боем просил ее о защите. Папа Бонифаций IV в 608 г. превратил римский Пантеон в храм Марии *ad martyres*, в результате чего языческий Олимп стал прибежищем христианских богов. Позже даже ее изображения (как утверждали, сделанные по оригиналу Луки) стали обожествляться и в многочисленных преданиях суеверного Средневековья совершали бесчисленные чудеса, в сравнении с которыми бледнеют чудеса евангельской истории. Мария стала почти равна Христу, превратилась в искупительницу вместе с Ним, разделила с Ним большую часть Его качеств и служения благодати. Народные верования приписывали ей, как и Христу, непорочное зачатие, безгрешное рождение, воскресение и вознесение на небеса, причастность ко всякой власти на небесах и на земле. Она стала центром поклонения, культа и искусства, популярным символом власти, славы и окончательной победы католичества над всеми ересями[802]. Греческая и Римская церкви на протяжении Средних веков (и до сих пор) пытались превзойти друг друга в возвышении человеческой матери с богочеловеческим ребенком Иисусом на руках, пока Реформация не освободила большую часть латинского христианского мира от этого не соответствующего Писанию полуидолопоклонства и не обратила

---

[800] Τὴν παρθένον Μαρίαν ἱκετεύουσα βοηθῆναι (*Virginem Mariam supplex obsecrans*) παρθένῳ κινδυνευούσῃ. *Orat.* xviii *de St. Cypriano*, tom. i, p. 279, ed. Paris. В более ранних подлинных рассказах о Киприане ничего не говорится об этом его ухаживании и молитвах к Марии.

[801] *Adv. Haer. Collyrid.*: Ἐν τιμῇ ἔστω Μαρία, ὁ δὲ Πατὴρ... προσκύνείσθω, τὴν Μαρίαν μηδεὶς προσκυνείτω.

[802] Греческая церковь даже заменяет в молитвах имя Иисуса именем Марии и просит во имя Богородицы.

чувства и поклонение верующих к распятому и воскресшему Спасителю мира, единственному Посреднику между Богом и человеком.

Еще несколько слов — о любимой из молитв, обращающихся к Марии, с ангельским приветствием *Ave Maria*, которое в католичестве становится параллелью ко Христовой молитве *Pater Noster*. Она называется по первым словам приветствия Гавриила к святой Деве при объявлении о рождении Христа. Молитва делится на три части:

1) Приветствие ангела (Лк. 1:28):

Ave Maria, gratiae plena, Dominus tecum!

2) Слова Елисаветы (Лк. 1:42):

Benedicta tu in mulieribus[803],
*et benedictus fructus ventris tui, Jesus.*

3) Более позднее, отсутствующее в Писании дополнение, собственно молитва, оскорбительная для протестантского и вообще здравого христианского чувства:

Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus,
nunc et in hora mortis. Amen.

Раньше третья часть, придающая этому целому характер молитвы, считалась возникшей на антинесторианском соборе в Эфесе (431), где было санкционировано выражение *mater Dei* или *Dei genitrix* (θεοτόκος). Но римские археологи[804] теперь считают, что это намного более позднее добавление, сделанное в начале XVI века (1508), и что заключительные слова, *nunc et in hora mortis*, были добавлены еще позже францисканцами. Но даже первые две части вошли во всеобщее употребление как молитва только в XIII веке[805]. С этого времени *Ave Maria* занимает в Римской церкви равное положение с молитвой Господней и с Апостольским символом веры и вместе с ними образует основу розария.

## §83. *Праздники в честь Марии*

Мифическая, фантастическая, а к тому же, мы вынуждены добавить, и почти языческая и идолопоклонническая мариология отразилась в совместном поклонении как ряд праздников, которыми отмечаются наиболее важные факты или выдуманные события из жизни Девы и которые до определенной степени параллельны праздникам в честь рождения, воскресения и вознесения Христа.

1. БЛАГОВЕЩЕНИЕ[806] — это праздник в честь объявления архангелом Гавриилом о рождении Христа[807], а также в честь зачатия Христа, ибо, по мнению древней церкви, Мария приняла Слово (*Verbum*, Логос), слушая ангела. Поэтому праздник отмечался 25 марта, точно за девять месяцев до Рождества, хотя в некоторых местах, например в Испании и Милане, этот день отмечали в декабре,

---

[803] Эти слова, согласно Textus Receptus, также произносились ангелом, Лк. 1:28: Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, — хотя в важных рукописях они здесь отсутствуют и опускаются Тишендорфом и Мейером как более позднее добавление из Лк. 1:42.

[804] Например, Маст, в Wetzer und Welte, *Kathol. Kirchenlexikon*, vol. i, p. 563.

[805] Петр Дамиани (ум. в 1072) впервые упоминает, как о частном случае, что некий священник ежедневно молился: «*Ave Maria, gratia plena! Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus*». Первый указ на сей счет издал Одо, епископ Парижский, после 1196 г. (см. Mansi, xxii, 681): «*Exhortentur populum semper presbyteri ad dicendam orationem dominicam et credo in Deum et salutationem beatae Virginis*».

[806] Ἡμέρα ἀσπασμοῦ, или Χαριτισμοῦ, εὐαγγελισμοῦ, ἐνσαρκώσεως; *festum annunciationis, s. incarnationis, conceptionis Domini.*

[807] Лк. 1:26-39.

пока не победила римская практика. Первое упоминание о нем мы встречаем у Прокла, оппонента и преемника Нестория Константинопольского, после 430 г.; более явно он упоминается в документах нескольких соборов и гомилиях VII века.

2. СРЕТЕНИЕ[808], или ВВЕДЕНИЕ ХРИСТА ВО ХРАМ, — праздник в честь церемониального очищения Девы[809] через сорок дней после рождения Иисуса, то есть 2 февраля (если отсчитывать от 25 декабря); в то же время — это праздник в память о представлении Иисуса в храме и о Его встрече с Симеоном и Анной[810]. Изначально, особенно в Греческой церкви, это был праздник настолько же Христа, насколько Марии. Предполагается, что ввел его папа Геласий в 494 г., хотя есть мнение, что он возник только в 542 г. при Юстиниане I вследствие великого землетрясения и губительной чумы. Возможно, он является преображенным в христианском духе римским днем очистительных жертв (*Februa, Februalia*), который со времен Нумы проводился в феврале[811]. Зажженные свечи, с которыми люди в этот праздник с песнями выходят из церкви для шествия по городу, также языческого происхождения. Отсюда название CANDLEMAS[812].

3. ВОЗНЕСЕНИЕ или, скорее, УСПЕНИЕ МАРИИ[813] отмечается 15 августа. Этот праздник был введен греческим императором Маврикием (582 — 602); есть также мнение, что он был введен при папе Геласии (ум. в 496). В Риме после IX века он стал одним из основных праздников и, как и другие важные праздники, сопровождался всенощной накануне и октавой, восьмидневом.

Однако основания этого праздника исключительно апокрифические.

Так как апостолы и учителя ранней церкви ничего не сообщают об уходе Марии из жизни, из праздного любопытства стали возникать различные вымыслы: говорили, что она была вознесена на небеса, подобно Еноху и Илии. Во времена Оригена из Лк. 2:35 стали делать вывод, что она приняла мученичество. Епифаний не уверен, умерла она и была похоронена или нет. В двух апокрифических греческих произведениях *de transitu Mariae* конца IV — начала V века, а позже у Псевдо-Дионисия Ареопагита и Григория Турского (ум. в 595), впервые приводится легенда о том, что душа Богоматери была перенесена в небесный рай Христом и Его ангелами в присутствии всех апостолов, а на следующее утро[814] тело ее также было восхищено на облаке, чтобы воссоединиться с душой. Позже легенда была приукрашена, и свидетелями этого чудесного зрелища, помимо апостолов, были сделаны также ангелы и патриархи, даже Адам и Ева.

---

[808] *Festum purificationis Mariae* или *praesentationis Domini, Simeonis et Hannae occursus*; ὑπαπάντη, или ὑπάντη, или ὑπάντησις τοῦ Κυρίου (встреча Господа с Симеоном и Анной в храме).

[809] См. Лк. 2:22; Лев. 12:2-7. Это явное несоответствие потребности Марии в очищении с преобладающим римско-католическим учением о ее абсолютной чистоте и свободе от обычных явлений, сопровождающих роды (даже, по утверждению Пасхазия Радберта, от кровотечения), привело к возникновению разнообразных надуманных объяснений. Августин объясняет это событие *consuetudo legis*, а не *necessitas expiandi purgandique peccati* и приравнивает его к крещению Христа (*Quaest. in Heptateuchum*, l. iii, c. 40).

[810] Лк. 2:22-38.

[811] *Februarius*, от имени *Februo*, бога очищения; как *Januarius* — от имени Януса (*Janus*). *Februare* = *purgare*, «очищать». Изначально февраль был последним месяцем года.

[812] *Festum candelarum* sive *luminum*.

[813] Κοίμησις, или ἀνάληψις τῆς ἁγίας Θεοτόκου, *festum assumptionis*.

[814] Согласно более поздним рассказам — например, трем речам Иоанна Дамаскина на эту тему — ее тело, подобно телу Господа, *три дня* оставалось нетленным в могиле.

Однако воскресение и вознесение Марии для Римской церкви — лишь вопрос «веры и личного мнения», а не догма[815]; также проводится различие между *ascensio* Христа (вознесении в силу Его Божественной природы) и *assumptio* Марии (успении в силу благодати и заслуг).

Но так как Мария, согласно недавнему новому римскому учению, была свободна от первородного греха, а смерть есть следствие греха, значит, она вообще не умерла и не воскресла, поскольку, подобно Еноху и Илии, была вознесена на небо живой.

В Средние века — вкратце предвосхитим это — появились и другие праздники в честь Марии: Рождество Богородицы[816], после 650 г.; Введение Марии во храм[817], после IX века, на основании апокрифического предания об одиннадцати годах аскетического воспитания Марии при Иерусалимском храме; Посещение Марией Елисаветы[818] — в честь ее визита к Елисавете; впервые этот праздник упоминается во Франции в 1247 г., отмечала его только Западная церковь; и праздник Непорочного зачатия Марии[819], появившийся вместе с учением о непорочном зачатии Марии и переплетенный с историей этого учения вплоть до его официального и окончательного признания папой Пием IX в 1854 г.

## §84. *Поклонение мученикам и святым*

I. Источники: памятные речи Василия Великого о мученике Маме (пастух из Каппадокии, умер около 276) и сорока мучениках (воинах, которые, как сообщается, пострадали в Армении при Лицинии в 320 г.); Григория Назианзина о Киприане (ум. в 248), Афанасии (ум. в 372) и Василии (ум. в 379); Григория Нисского о Ефреме Сирине (ум. в 378) и великомученике Феодоре; Златоуста о Веренике и Просдоке, о святых мучениках, о египетских мучениках, о Мелетии Антиохийском; несколько гомилий Амвросия, Августина, Льва Великого, Петра Хризолога, Кесария и др.; Иеронима против Вигилантия. Наиболее важные замечания отцов церкви о поклонении святым вошли в сборник *The Faith of Catholics on certain points of controversy, confirmed by Scripture and attested by the Fathers*, Berington and Kirk, пересмотренная редакция — Waterworth, 3$^{d}$ ed., 1846, vol. iii, pp. 322-416.

II. Более поздняя литература: (1) *Римско-католическая*: Acta Sanctorum болландистов, 58 vols. fol. (1643 — 1858, доходит до 22 октября). Theod. Ruinart: *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Par., 1689 (только первые четыре века). Laderchio: *S. patriarcharum et prophetarum, confessorum, cultus perpetuus*, etc. Rom., 1730. (2) *Протестантская*: J. Dallaeus: *Adversus Latinorum de cultus religiosi objecto traditionem*. Genev., 1664. Isaac Taylor: *Ancient Christianity*. 4$^{th}$ ed., Lond., 1844, vol. ii, p. 173 ff. («поклонение христиан бесам в IV веке»).

Система поклонения святым, включающая в себя агиологию и культ святых, развилась в то же время, что и поклонение Марии, ибо второе — это лишь кульминация первого.

В Новом Завете ничего не сказано ни о том, ни о другом. Апостолы относили слово ἅγιοι (*sancti, святые*) не к какой-то особой группе людей, не к духовной аристократии церкви, но ко всем крещенным и обращенным христианам без исключения, так как все они отделены от мира, посвящены на служение Богу, омыты от греха кровью Христа и, несмотря на все свои несовершенства и грехи,

---

[815] Греческий собор в Иерусалиме 1672 г., созванный против кальвинистов, официально провозгласил эти утверждения и почти что превратил их в догму.

[816] *Nativitas, natalis B. M. V.*; γενέθλιον, и т. д.

[817] *Festum presentationis.*

[818] *Festum visitationis.*

[819] *Festum immaculatae conceptionis B. M. V.*

призваны к совершенной святости. Апостолы адресуют свои послания «святым», то есть верующим христианам Рима, Коринфа, Ефеса и т. д.[820]

Когда в церковь вступили массы язычников, этот титул стал относиться только к епископам и соборам, а также к покойным героям христианской веры, и особенно к мученикам первых трех веков. Когда гонения прекратились и венец мученика, по крайней мере, в пределах Римской империи, стал недостижим, для того чтобы войти в римские святцы стало необходимо достичь величайшего аскетического благочестия, оказать церкви великое служение, а позже — еще и обладать чудотворной силой. Отшельники, хотя и не подвергаемые гонениям извне, добровольно распинали свою плоть и боролись со злыми духами, чтобы сравняться с мучениками в святости и претендовать на преклонение. Официальной канонизации еще не существовало. Обычно решение принималось общественным мнением и приписывалось гласу Божьему. Некоторых святых почитали только в том районе, где они жили, другие пользовались почтением во всем своем народе, а третьи — во всей церкви.

Когда мученичество стало более редким, а объекты поклонения — более далекими, преклонение перед святыми утвердилось. Далекое часто кажется более привлекательным. Грехи и ошибки героев веры затерялись в сиянии прошлого, а их добродетели стали преувеличиваться, в результате появилось множество благочестивых суеверных выдумок — богатейшего материала для легендарной поэзии.

Почти все католические святые принадлежат к высшим эшелонам священства или монашества. Монахи больше всех способствовали развитию культа святых. Во главе небесного хора святых стоит Мария, увенчанная короной, рядом со своим Божественным Сыном; далее следуют апостолы и евангелисты, умершие как мученики, первомученик Стефан и мученики первых трех веков; патриархи и пророки Ветхого Завета вплоть до Иоанна Крестителя; наконец, выдающиеся отшельники и монахи, миссионеры, богословы и епископы — короче, все, кто отличался от своих современников добродетелью или служением. Чем больше было аскетическое самоотречение верующего, тем большей была его христианская добродетель. Хотя многие великие святые Библии, от патриарха Авраама до Петра, главного из апостолов, жили в браке, римская этика со времен Амвросия и Иеронима считала, что истинная святость в браке невозможна, и к духовной аристократии причислялись только *virgines*, девственники, и немногие *vidui* и *viduae*[821]. Здесь опять видна тесная связь поклонения святым и монашества.

К святым примерно в тот же период в качестве объекта поклонения добавились ангелы. С самого начала существования воинствующей церкви считалось, что ангелы весьма озабочены ее судьбой, а также некоторым образом надзирают за всеми странами и народами. Но Амвросий первым явно призывает молиться ангелу-хранителю и представляет это как обязанность верующего[822]. В поддерж-

---

[820] См. Деян. 9:13,32,41; 26:10; Рим. 1:7; 12:13; 15:25,26; 1 Кор. 1:2; 6:1; Еф. 1:1,15,18; 4:12; Флп. 1:1; 4:21,22; Отк. 13:7,10 и т. д.

[821] Чтобы примирить это искаженное представление с Библией, римское предание произвольно заявляет, что Петр после обращения расстался со своей женой, — хотя Павел не ранее 57 г. утверждает совершенно обратное и говорит, что существует право брать с собой сестру в качестве жены в свои миссионерские путешествия (ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν), как делают другие апостолы, братья Господни и Кифа (1 Кор. 9:5). Святые, состоявшие в браке, такие как святая Елисавета Тюрингская и святой Людовик Французский, — редкие исключения.

[822] *De viduis*, с. 9: «*Obsecrandi sunt Angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt*». Ранее Ориген *советовал* молиться ангелам.

ку идеи *ангела-хранителя* цитировалось несколько мест из Ветхого и Нового Завета: Дан. 10:13,20,21; 12:1; Мф. 18:10; Лк. 15:7; Евр. 1:14; Деян. 12:15. Но в Кол. 2:18 и Отк. 19:10; 22:8,9 явно сказано, что *поклоняться* ангелам не следует.

Из древнего библейского представления об ангелах-хранителях развилась идея *святых покровителей* конкретных стран, городов, церквей и слоев общества, а также святых, спасающих от определенного рода зол и опасностей. Петр, Павел и Лаврентий стали покровителями Рима; Иаков — покровителем Испании; Андрей — Греции; Иоанн — богословов; Лука — художников; впоследствии Фока — моряков; Ива — юристов; Антоний — защитником от чумы; Аполлония — от зубной боли и т. д.

Различное положение святых и ангелов в небесной иерархии отражало церковную иерархию на земле. Дионисий Ареопагит, замечательный христианский платоник V века, представлял отношения человека и Бога на основании иерархии; эта иерархия делилась на две ветви, небесную и земную, а каждая из них — на несколько ступеней, вышестоящие из которых были посредниками спасения для нижестоящих.

Таковы были основные особенности поклонения святым в рассматриваемый нами период. Теперь перейдем к подробностям и оценкам, а после них — к доказательствам.

Изначально поклонение святым явно проистекало из чистого и истинно христианского источника, а именно, глубокого и живого ощущения близости святых, общения с ними, которому не были препятствиями смерть и могила и в которое входили все блаженные на небесах. Оно было тесно связано с любовью ко Христу, с благодарностью за все великое и благое, что Он совершил через Своих служителей на благо потомства. Церковь исполняла простой и естественный долг благодарности, когда, осознавая нерушимое общение с небесной церковью, почитала память мучеников и исповедников, отдавших свою жизнь ради веры и одержавших победу над врагами. Она исполняла долг верности своим собственным детям, когда восхищалась своими отцами и объявляла примером для подражания их благородные добродетели и служение. Она почитала и прославляла Самого Христа, когда окружала Его бесчисленным сонмом последователей, видя в них отражение Его славы, и пела, восхваляя *Его*, *Te Deum* Амвросия:

Славная когорта апостолов восхваляет Тебя,
Благая община пророков восхваляет Тебя,
Благородное воинство мучеников восхваляет Тебя,
Святая церковь по всему миру признает Тебя,
Отец, Чье величие безгранично,
Твой обожаемый, истинный и единственный Сын,
И Святой Дух, Утешитель.
Ты — Царь славы, о Христос;
Ты — вечный Сын Отца.
Когда Ты взял на Себя ответственность за спасение людей,
Ты не испытал отвращения к чреву Девы[823];
Когда Ты преодолел жало смерти,
Ты открыл царство небесное для всех верующих.

[823] *Non horruisti Virginis uterum.* В литургии Американской епископальной церкви это выражение смягчено: «Ты уничижил Себя настолько, что родился от Девы».

В первые три века поклонение мученикам в целом ограничивалось благодарным воспоминанием об их добродетелях и празднованием дня их смерти как их небесного дня рождения[824]. Праздник обычно проходил на их могилах. Так, Смирнская церковь ежегодно вспоминала своего епископа Поликарпа и ценила его останки больше золота и драгоценных камней, проводя такое разграничение: «Мы *поклоняемся* Христу как Сыну Божьему; мучеников мы *любим* и *почитаем* как учеников и наследников Господа, по причине их несравненной любви к их Царю и Учителю, а также мы хотим быть их товарищами и соучениками»[825]. Здесь мы встречаемся с поклонением святым в его изначальной невинной простоте.

Но в никейскую эпоху дело дошло до формальных молитв святым как покровителям (*patroni*) и заступникам (*intersessores, mediatores*) перед престолом благодати, и впоследствии эти молитвы выродились в подобие утонченного политеизма и идолопоклонства. Святые заняли место полубогов, пенатов и ларов, покровителей домашнего очага и страны. Как некогда воздвигали храмы и жертвенники в честь героев, так теперь в местах захоронения мучеников стали строить церкви и часовни[826], посвященные им (или, точнее, Богу через них). Люди приносили туда больных, чтобы они исцелились, как некогда — в храм Эскулапа, и оставляли в них священные дары из серебра и золота, как некогда в храмах богов. Их могилы, говорит Златоуст, были украшены более великолепно и посещались чаще, чем царские дворцы. В их честь устраивались пиры, напоминающие языческие жертвенные пиры ради покровительства манов, благодетельных духов умерших. Их останки сохранялись с величайшей заботой, поскольку считалось, что они обладают магической силой. Раньше существовал обычай молиться за мучеников (как будто они несовершенны) и благодарить Бога за их общение и благочестивый пример. Теперь такие ходатайства о них считались неподобающими, и уже, наоборот, живые просили их о заступничестве[827].

Эти молитвы, обращенные к мертвым, сопровождались предположением, что для умерших характерен живейший интерес к судьбе всех подданных царства Божьего на земле[828]. Считалось, что это подтверждается несколькими местами Писания, например, Лк. 15:10, где говорится, что *ангелы* (не святые) радуются обращению грешника, и Отк. 8:3,4, где *ангел* представлен как молящийся за всех святых у золотого жертвенника перед Божьим престолом. Но в Новом Заве-

---

[824] *Natalitia*, γενέθλια.

[825] Из послания Смирнской церкви *De Martyr. Polycarpi*, cap. 17 (*Patres Apost.* ed. Dressel, p. 404): Τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ Θεοῦ προσκυνοῦμεν τοὺς δὲ μάρτυρας, ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως, κ. τ. λ.

[826] *Memoriae*, μαρτύρια.

[827] Августин, *Serm.* 159, 1 (al. 17): «*Injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari*». *Serm.* 284, 5: «*Pro martyribus non orat* [*ecclesia*], *sed eorum potius orationibus se commendat*». *Serm.* 285, 5: «*Pro aliis fidelibus defunctis oratur* [так как души чистилища еще нуждаются в очищении]; ***pro martyribus non oratur; tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed advocati***». Но Августин делает такое уточнение: «*Neque hoc in se, sed in illo cui capiti perfecta membra cohaeserunt. Ille est enim vere advocatus unus, qui interpellat pro nobis, sedens ad dexteram Patris: sed advocatus unus, sicut et pastor unus*». Когда благодарные молитвы за ушедших святых и мучеников сменились мольбами о заступничестве, обращенными к ним, старая формула: «*Annue nobis, Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio*», сменилась более поздней: «*Annue nobis, quaesumus, Domine, ut intercessione beati Leonis haec nobis prosit oblatio*». Вместо того чтобы молиться о святых, католическая церковь теперь молится о душах, находящихся в чистилище.

[828] Амвросий, *De viduis*, с. 9, называет мучеников «*nostri praesules et speculatores (spectatores) vitae actuumque nostrorum*».

те явно осуждается *поклонение* ангелам (Кол. 2:18; Отк. 19:10; 22:8,9) и нет ни единого примера того, чтобы мертвые *молились*; нет и указания обращаться с молитвами к другим творениям. Есть некоторые предпосылки, позволяющие сделать такие выводы, но одних только их в столь серьезном вопросе недостаточно. Вывод о том, что святые молятся о нас, скорее всего, был обусловлен фактом, что все христиане обязаны молиться о других, и молитва к святым об их заступничестве подкреплялась неоспоримым правом просить о молитве *живых* святых, к которому прибегали в своих посланиях даже апостолы.

Однако здесь заключена одна неразрешимая проблема: как *ушедшие* святые могут одновременно слышать молитвы стольких христиан на земле, если не обладают Божьим вездесущием или всеведением? Разве не идолопоклонство — наделять творение качествами, которые присущи исключительно Богу? Если же покойные святые сначала узнают о наших молитвах от всеведущего Бога, а потом опять представляют Богу наши нужды как ходатаи, то зачем нужен такой обходной путь? Почему бы сразу не обращаться к Богу, Который единственный способен и всегда готов выслушать Своих детей ради Христа?

Августин заметил эту проблему и признавал, что не способен разрешить ее. Он не знает, присутствуют ли святые во многих местах одновременно (как предполагали Иероним и другие) или же их знание исходит от Божьего всеведения или от ангелов[829]. Он уже делает разграничение между λατρεία, или *поклонением*, которое следует воздавать только Богу, и *invocatio* (δουλεία), призыванием святых, и решительно отвергает обвинение в идолопоклонстве, которое выдвинул против католических христиан манихей Фауст, говоривший: «Вы просто поменяли идолов на мучеников, которым поклоняетесь с похожими молитвами, и умиротворяете тени умерших вином и мясом». Августин утверждает, что церковь действительно вспоминает о мучениках с религиозной торжественностью, чтобы побудить верующих подражать им, перенять их заслуги и обрести поддержку их молитвами[830], но жертвы приносятся и алтари посвящаются одному лишь Богу. Наши мученики, говорит он, не боги; мы строим храмы не мученикам, как богам; мы посвящаем им лишь памятные места, как умершим людям, духи которых живут с Богом; мы строим алтари не для того, чтобы приносить мученикам жертвы, но чтобы вместе с ними приносить жертвы единому Богу, Который принадлежит нам и им[831].

Несмотря на все эти разграничения и предостережения, которых следовало ожидать от такого человека, как Августин, и которые следовало признать правомерными ограничениями, введенными во избежание крайностей, мы не можем не считать поклонение мученикам в его реальном виде просто новой формой

---

[829] *De cura pro mortuis* (421), c. 16. В другом месте он решительно отвергает первую гипотезу, потому что тогда его благочестивая мать всегда была бы рядом с ним, а также потому, что в Ис. 63:16 сказано: «Авраам не узнаёт нас».

[830] *«Et ad excitandam imitationem, et ut mentis eorum consocietur, atque orationibus adjuvetur». Contra Faustum*, l. 20, n. 21.

[831] *De Civit. Dei*, xxii, 10: *«Nobis Martyres non sunt dii: quia unum eundemque Deum et nostrum scimus et Martyrum. Nec tamen miraculis, quae per Memorias nostrorum Martyrum fiunt, ullo modo comparanda sunt miracula, quae facta per templa perhibentur illorum. Verum si qua similia videntur, sicut a Moyse magi Pharaonis, sic eorum dii victi sunt a Martyribus nostris... Martyribus nostris non templa sicut diis, sed Memorias sicut hominibus mortuis, quorum apud Deum vivunt spiritus, fabricamus; nec ibi erigimus altaria, in quibus sacrificemus Martyribus, sed uni Deo et Martyrum et nostro sacrificium* [*corpus Christi*] *immolamus»*.

языческого поклонения героям. И это не должно нас удивлять. Множество людей пришло в христианство из политеизма, не подвергнувшись глубинному обращению, и они не могли избавиться от старых представлений и обычаев одним махом. Деспотическая форма правления, рабское подчинение народа, идолопоклонническое почитание византийских императоров и их статуй, эпитеты *divina, sacra, coelestia*, относившиеся к выражениям императорской воли, — все это способствовало установлению культа святых. Языческий император Юлиан саркастически упрекал христиан в том, что они вновь ввели политеизм в монотеизм, но, из-за одной только разницы объектов поклонения, был против христианского культа мучеников и реликвий — этого «могильного зловония и костей мертвецов». О насмешках манихеев мы уже говорили. Испанский пресвитер Вигилантий в V веке называл поклоняющихся мученикам и реликвиям идолопоклонниками, которые молятся праху[832], и учил, что, согласно Писанию, живущим надлежит молиться только с другими живущими и за других живущих. Даже некоторые ортодоксальные учителя церкви признавали сходство культа святых с язычеством, хотя и пытались показать, что лучшие черты языческого поклонения становятся еще лучше в христианстве. Евсевий цитирует отрывок из Платона о поклонении героям, полубогам и их могилам, а потом относит его к почитанию друзей Бога и защитников истинной веры, одобряя тем самым христиан, которые посещают их могилы, чтут там их память и молятся за них[833]. У греков, считает Феодорит, нет причин считать себя оскорбленными тем, что происходит на могилах мучеников, ибо они сами изобрели возлияния и умилостивления в честь полубогов и обожествленных людей. Геркулес, Эскулап, Вакх, Диоскуры и тому подобные объекты поклонения — это обожествленные люди, а следовательно, нельзя упрекать христиан, ведь они не обожествляют, но почитают своих мучеников как свидетелей и служителей Божьих. Древние не видели ничего зазорного в таком поклонении мертвым, а святые, наши помощники и покровители, намного более достойны такой чести. Храмы богов разрушены, философы, ораторы и императоры забыты, а мученики известны всем. Пиры в честь богов теперь сменились праздниками в честь Петра, Павла, Маркелла, Леонтия, Антония, Маврикия и других мучеников без языческой помпезности и чувственных удовольствий, но с христианской трезвостью и достоинством[834].

Но даже это последнее отличие, на которое указывает Феодорит, не всегда соблюдалось. Августин жалуется, что в Африканской церкви в честь святых ежедневно устраиваются пиры и кутежи[835], но полагает, что такая слабость простительна, если принять во внимание древние обычаи язычников.

В связи с этим новым культом героев родилась и новая мифология, заполнившая пробелы в истории святых, а иногда даже включавшая языческие мифы о богах и героях в христианские предания[836]. Суеверные фантазии, видения, сны и благочестивые вымыслы внесли обильный вклад в христианскую легендарную поэзию.

---

[832] *Cinerarios* и *idololatras*.

[833] В его *Praeparat. Evangelica*, xiii, cap. 11, p. 663. См. также *Demostr. Evang.*, iii, §3, p. 107.

[834] Феодорит, *Graec. affect. curatio*. Disp. viii (ed. Schulz, iv, p. 902 sq.).

[835] «*Commessationes et ebrietates in honorem etiam beatissimorum Martyrum*». *Ep.* 22, 29.

[836] Например, судьба аттического царевича Ипполита, который был разорван конями на морском берегу, превратилась в начале III века в судьбу христианского мученика Ипполита. Мученик Фока, садовник из Синопа в Понте, стал покровителем моряков, заняв место Кастора и Поллукса. Когда на кораблях распределялся дневной паек, Фока полу-

Культ святых красноречиво отстаивали и поощряли не только такие поэты, как Пруденций (около 405) и Павлин из Нолы (ум. в 431), которые обладали большей свободой, но и выдающиеся богословы и проповедники никейской и посленикейской эпохи. Он был так же популярен, как и монашество, и с энтузиазмом восхвалялся ведущими деятелями церкви на Востоке и на Западе.

Более того, два эти установления тесно связаны и поддерживают друг друга. Монахи были самыми ревностными сторонниками поклонения святым, которое было им выгодно. В V веке церковь ушла по этому пути уже так же далеко, как в Средние века, по меньшей мере — как на Трентском соборе; собор этот не предписывает молиться святым, но одобряет подобное обращение к ним как «благое и полезное» (хотя и не как *обязательное*), так как они правят со Христом на небесах и ходатайствуют за нас, при том что Христос — наш единственный Искупитель и Спаситель[837]. Эта умеренная и осторожная формулировка, однако, не привела к уничтожению всех крайностей, к которым до сих пор прибегают католики в поклонении святым, их образам и реликвиям. Греческая церковь в теории пошла еще дальше, чем Римская. В вероисповедании Петра Могилы (которое было подписано четырьмя греческими патриархами в 1643 г. и подтверждено Иерусалимским собором 1672 г.) объявляется обязательным и подобающим (*χρέος*) просить Марию и святых о ходатайстве, заступничестве (*μεσιτεία*) за нас перед Богом.

Теперь мы процитируем в качестве доказательства и примера самые важные отрывки на эту тему из произведений отцов церкви рассматриваемого периода. В многочисленных речах отцов церкви, посвященных памяти мучеников, последние восхваляются, к ним обращаются как к присутствующим и молят о покровительстве. В целом тон этих произведений оскорбителен для протестантского вкуса и вряд ли согласуется с евангельскими представлениями об исключительности и вседостаточности заступничества Христа и оправдания одной Его благодатью, без вменения в обязательность человеческих заслуг и дел. Но не нужно забывать, что очень многое в таких речах объясняется вырождавшейся экстравагантной и напыщенной риторикой того времени. Лучшие из отцов церкви никогда не отделяли заслуг святых от заслуг Христа, но считали первые проистекающими из вторых.

Начнем с греческих отцов церкви. Василий Великий называет сорок воинов, которые, по рассказам, приняли мученичество при Лицинии в Себасте около 320 г., не только «святым хором» и «непобедимой фалангой», но и «общими покровителями человечества, помощниками в наших молитвах и самыми могущественными ходатаями перед Богом»[838].

Ефрем Сирин так обращается ко всем ушедшим святым: «Помните меня, наследники Бога, братья Христа, молитесь Спасителю обо мне, чтобы я через

---

чал свою порцию как невидимый гость, выручка же от продажи этой порции раздавалась бедным как жертва благодарения за благополучное путешествие.

[837] *Conc. Trid. Sess.* XXV: «*Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offere; bonum atque utile esse suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium eius Jesum Christum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere*».

[838] Василий Великий, *Hom.* 19, *in XL. Martyres*, §8: Ὦ χορὸς ἅγιος, ὦ σύνταγμα ἱερόν, ὦ συναπισμὸς ἀῤῥαγής, ὦ κοινοὶ φύλακες τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων (*O communes generis humani custodes*), ἀγαθοὶ κοινωνοὶ φροντίδων, δεήσεως συνεργοί, πρεσβευταὶ δυνατώτατοι (*legati apud Deum potentissimi*), ἀστέρες τῆς οἰκουμένης, ἄνθη τῶν ἐκκλησιῶν, ὑμᾶς οὐχ ἡ γῆ κατέκρυψεν, ἀλλ᾽ οὐρανὸς ὑπεδέξατο.

Христа мог освободиться от того, кто нападает на меня днем и ночью»; матери одного мученика он говорит: «О святая, правдивая и блаженная мать, молись обо мне вместе со святыми, молись так: "Мученики, победившие во Христе, молитесь за Ефрема, самого незначительного, самого несчастного", — чтобы я обрел благодать и мог спастись благодатью Христовой».

Григорий Нисский просит святого Феодора, который, как он считал, незримо присутствовал на пире в свою память, ходатайствовать о своей стране, просить о мире, о сохранении ортодоксии, а также просить апостолов Петра, Павла и Иоанна молиться об основанных ими церквях (как будто они нуждались в напоминании!). Он с удовлетворением рассказывает, что народ потоком устремлялся на могилу этого святого, так что ее окрестности были похожи на муравейник. В своем «Житии святого Ефрема» он сообщает о паломнике, который заблудился среди варварских потомков Измаила, но помолился: «Святой Ефрем, помоги мне!»[839] — и с помощью святого благополучно нашел дорогу домой. Сам он так обращается к святому в завершение труда: «Ты, стоящий у святого алтаря и вместе с ангелами служащий животворящей и святейшей Троице, помни обо всех нас, проси о том, чтобы были прощены наши грехи и чтобы мы насладились вечным царством»[840].

Григорий Назианзин убежден, что покойный Киприан наставляет и защищает Карфагенскую церковь своими молитвами, как ранее — своим учением, только еще более эффективно, потому что теперь он намного ближе к Богу; Григорий Назианзин обращается к Киприану как к присутствующему, моля его о милости и защите[841]. Восхваляя Афанасия, который умер лишь недавно, он молится: «Взгляни на меня милостиво, помоги этому народу в совершенстве поклоняться совершенной Троице; помоги нам устоять в спокойные времена — забери нас во времена трудные, возьми к себе в свое общение».

Даже Златоуст не поднялся над духом времени. Он тоже красноречиво и с энтузиазмом выступает за поклонение святым и их реликвиям. В конце памятной речи в честь святых Вереники и Просдока — святых, которых даже нет в римских святцах, — он призывает слушателей молить их о покровительстве не только в их памятные дни, но и в другое время: «Ибо они отважны не только при жизни, но и после смерти, даже еще отважнее после смерти[842]. Ибо теперь они носят стигматы Христа [признаки мученичества] и, показав их, могут убедить Царя сделать все, что угодно». Он рассказывает, как однажды, когда проливные дожди грозили испортить урожай, все население Константинополя собралось в церкви Апостолов и там избрало апостолов Петра и Андрея, Павла и Тимофея заступниками и ходатаями перед престолом благодати[843]. Христос, говорит он в комментарии к Евр. 1:14, искупает нас как Господь и Учитель, а ангелы спасают нас как Его служители.

Астерий из Амасии называет мученика Фоку, покровителя мореплавателей, «столпом и фундаментом церквей Божьих в мире, самым знаменитым из мучени-

---

[839] Ἅγιε Ἐφραΐμ, βαήθει μοί.

[840] Αἰτούμενος ἡμῖν ἁμαρτημάτων ἄφεσιν, αἰωνίου τὲ βασιλείας ἀπόλαυσιν. *De vita Ephraem.*, p. 616 (tom iii).

[841] Σὺ δὲ ἡμᾶς ἐποπτεύσις ἄνωθεν ἵλεως, καὶ τὸν ἡμέτερον διεξάγοις λόγον καὶ βίον, κ. τ. λ. *Orat.* 18 *in laud. Cypr.* p. 286.

[842] Παρακαλῶμεν αὐτὰς, ἀξιῶμεν γενέσθαι προστάτιδας ἡμῶν πολλὴν γὰρ ἔχουσιν παῤῥησίαν οὐχὶ ζῶσαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τελευτήσασαι καὶ πολλῷ μᾶλλον τελευτήσασαι. *Opp.*, tom, ii. 770.

[843] *Contra ludos et theatra*, n. 1, tom. vi, 318.

ков, который привлекает людей толпами из всех стран в свою церковь в Синопе и который сейчас, после своей смерти, распределяет больше пищи, чем Иосиф в Египте».

Среди латинских отцов церкви Амвросий Медиоланский был одним из первых и самых решительных сторонников культа святых. Мы процитируем пару отрывков. «Да поплачет Петр, столь успешно плакавший о себе, также и о нас, чтобы на нас обратился соболезнующий взгляд Христа»[844]. «К ангелам, назначенным хранить нас, должны мы взывать; мученикам, на ходатайство которых мы можем рассчитывать, имея их тела в залог, должны мы молиться. Те, кто омыл свои грехи собственной кровью, могут молиться о наших грехах. Ибо они — мученики Божьи, наши первосвященники, видящие нашу жизнь и наши поступки. Мы не должны стесняться обращаться к ним как к посредникам, в нашей слабости; ибо они тоже знали немощи тела, но одержали над ними победу»[845].

Иероним спорит с мнением Вигилантия (утверждавшего, что мы должны молиться друг за друга только при жизни, а мертвые не слышат наших молитв) и приписывает умершим святым нечто вроде вездесущности, так как, согласно Отк. 14:4, они следуют за Агнцем повсюду[846]. Он полагает, что их молитвы на небесах более эффективны, чем молитвы земные. Если Моисей просил Бога простить шестьсот тысяч человек, а Стефан, первый из мучеников, молился о своих убийцах по примеру Христа, неужели они прекратят молиться и не будут услышаны теперь, когда они со Христом?

Августин на основании того интереса, который богач в аду проявлял к судьбе своих пятерых живых еще братьев (Лк. 16:27), заключает, что благочестивые умершие на небесах должны гораздо больше интересоваться судьбой покинутых ими родственников и друзей[847]. Он также называет святых нашими заступниками, но подчиненными Христу, собственно Ходатаю, высшему из всех, подобно тому как Петр и другие апостолы были пастырями, подчиненными великому Пастыреначальнику[848]. В речи, посвященной памяти Стефана, он представляет и этого мученика, и святого Павла, побивавшего его камнями, как присутствующих и просит их ходатайствовать о нем перед Господом, вместе с Которым они правят[849]. Он объясняет заступничеством Стефана чудесные события, вплоть до воскресения мертвых[850]. Но, с другой стороны, он заявляет, как мы уже отмечали, о своей неспособности разрешить сложную проблему: каким образом вообще

---

[844] *Hexaem.*, l. v, cap. 25, §90: «*Fleat pro nobis Petrus, qui pro se bene flevit, et in nos pia Christi ora convertat. Approperet Jesu Domini passio, quae quotidie delicta nostra condonat et munus remissionis operatur*».

[845] *De viduis*, c. 9: «*Obsecrandi sunt Angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt; martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si qua habuerunt peccata laverunt. Isti enim sunt Dei martyres, nostri prae sules, speculatores vitae actuumque nostrorum*», и т. д. Амвросий идет дальше, чем Трентский собор, который не велит молиться святым, но лишь советует это делать, представляя такую возможность не как обязанность, а как привилегию. См. уже процитированный выше отрывок.

[846] *Adv. Vigilant.*, n. 6: «*Si agnus ubique, ergo et hi, qui cum agno sunt, ubique esse credendi sunt*». Язычники тоже считали своих демонов вездесущими. Гесиод, *Opera et dies*, v, 121 sqq.

[847] *Epist.* 259, n. 5.

[848] *Sermo* 285, n. 5.

[849] *Sermo* 317, n. 5: «*Ambo modo sermonem nostrum auditis; ambo pro nobis orate... orationibus suis commendent nos*».

[850] *Serm.* 324.

мертвые могут узнать о наших желаниях и молитвах. Во всяком случае, в практической религии Августина поклонение святым занимало второстепенное место. В своей «Исповеди» и «Монологах» он всегда обращается непосредственно к Богу, а не к Марии и не к мученикам.

Испанский поэт Пруденций обращается с молитвами и исповедями в грехах к святому Лаврентию, считая себя недостойным того, чтобы быть выслушанным лично Христом[851].

Стихотворения Павлина из Нолы полны непосредственных молитв о ходатайстве, обращенных к святым, особенно к святому Феликсу, в честь которого он воздвиг базилику и ежегодно сочинял по оде и которого он называет своим покровителем, отцом и господином. Он рассказывает, что в памятный день святого люди громадными толпами собирались вокруг его чудотворных мощей и не могли на них наглядеться.

Лев Великий в своих проповедях большое внимание уделяет могущественному покровительству апостолов Петра и Павла, а также римского мученика Лаврентия[852].

Папа Григорий Великий в конце рассматриваемого нами периода пошел гораздо дальше.

В связи с перечисленным мы уже не удивляемся тому, что Дева Мария и святые обязательно упоминаются в литургических молитвах[853] и что их заслуги и посредничество ставятся бок о бок с заслугами Христа как основание того, что наши молитвы будут выслушаны.

## §85. *Праздники в честь святых*

Система поклонения святым, как и культ Марии, воплотилась в ряде религиозных праздников. Некоторые из них имели чисто поместный характер, другие — епархиальный, третьи — всеобщий. Каждому святому был посвящен определенный день года, день его смерти или небесного рождения, и его вспоминали в памятной проповеди и в ходе богослужения, но часто праздник этот оскверняли безудержные развлечения народа, напоминающие о праздниках языческих богов и героев.

Перечислим самые важные праздники в честь святых, возникшие в древней церкви и носившие всеобщий характер.

1. Праздник двух главных апостолов, Петра и Павла[854], 29 июня, в день их мученичества. Для христиан Латинской и Греческой церкви это — самый важный из дней, посвященных апостолам; гомилии Григория Назианзина, Златоуста, Амвросия, Августина и Льва Великого на этот день показывают, что он был введен по всей церкви уже в IV веке.

---

[851] *Hymn.* ii *in hon. S. Laurent.*, vss. 570-584:

*Indignus agnosco et scio,*
*Quem Christus ipse exaudiat;*
*— Sed per patronos martyres*
*Potest medelam consequi.*

[852] «*Cuius oratione*, — говорит он о последнем, — *et patrocinio adjuvari nos sine cessatione confidimus*». *Serm.* 85 *in Natal. S. Laurent.*, с. 4.

[853] Например, в литургиях святого Иакова, святого Марка, святого Василия, святого Иоанна Златоуста, в коптской литургии святого Кирилла и в Римской литургии.

[854] *Natalis apostolorum Petri et Pauli.*

2. Кроме этого, Римская церковь начиная с V века устраивала специальный праздник в честь главного из апостолов и прославления папского престола — праздник ПРЕСТОЛА СВЯТОГО ПЕТРА[855], 22 февраля, в день, когда, по преданию, Петр стал Римским епископом. В Антиохии также был день святого Петра, 18 января, в память о предполагаемом епископстве этого апостола в Антиохии. Католические знатоки литургии спорят, какой из этих двух праздников древнее. После Льва Великого Римские епископы имели обыкновение отмечать свои *Natales*. Потом был учрежден праздник УЗ ПЕТРА[856], в память о цепях, в которые Петр был закован, согласно Деян. 12:6, в Иерусалиме при Ироде и, согласно римскому преданию, в римской темнице при Нероне.

3. Праздник ИОАННА, апостола и евангелиста, 27 декабря, уже упоминался в связи с рождественским циклом[857].

4. Начиная с IV века 26 декабря отмечался праздник первомученика Стефана[858].

5. Праздник ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ, последнего представителя святых до Христа. Вопреки общему правилу, это был день его рождения, а не мученичества, и, по соотнесению с праздником Рождества Христова, 25 декабря, его отмечали на полгода раньше, 24 июня, в летнее солнцестояние. Этой датой символизировались его отношения со Христом и его знаменитые слова: «Ему должно расти, а мне умаляться». Иоанн Креститель олицетворял заходящее солнце древнего завета, а Христос — восходящее солнце нового[859]. В честь мученичества Крестителя, 29 августа, позже был установлен праздник УСЕКНОВЕНИЯ ГЛАВЫ ИОАННА ПРЕДТЕЧИ[860], но он никогда не был таким важным и популярным, как праздник в честь его рождения.

6. Для того чтобы воздать должное всем героям веры, Греческая церковь начиная с IV века стала отмечать день ВСЕХ СВЯТЫХ в воскресенье после Пятидесятницы (латинский праздник Троицы)[861]. Латинская церковь начиная с 610 г. стала отмечать похожий праздник, FESTUM OMNIUM SANCTORUM, 1 ноября, но общепринятым он стал только в IX веке.

7. Праздник АРХАНГЕЛА МИХАИЛА[862], главы ангельской рати и представителя триумфальной церкви[863], 29 сентября. Он обязан своим происхождением чудесным явлениям Михаила в католических легендах[864]. Поклонение ангелам разви-

---

[855] *Festum cathedrae Petri.*

[856] *Festum catenarum Petri*, в народе — *Petri ad vincula*, 1 августа. Предание гласит, что императрица Евдоксия, жена Феодосия II, обнаружила Иродову цепь Петра во время паломничества в Иерусалим и прислала драгоценную реликвию в Рим, где та, соприкоснувшись с Нероновой цепью Петра, чудесным образом срослась с нею, образовав одну священную и неразрывную цепь!

[857] См. §77.

[858] Там же.

[859] См. Ин. 3:30. Такое толкование предлагает Августин, *Serm.* 12 *in Nat. Dom.*: «*In nativitate Christi dies crescit, in Johannis nativitate decrescit. Profectum plane facit dies, quum mundi Salvator oritur; defectum patitur, quum ultimus prophetarum generatur*».

[860] *Festum decollationis S. Johannis B.*

[861] Поэтому греки называли это воскресенье *воскресеньем мучеников и святых*, ἡ κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων, или τῶν ἁγίων καὶ μαρτύρων. У нас есть гомилия Златоуста, посвященная этому празднику: Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους πάντας τοὺς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντες, или *De martyribus totius orbis. Hom.* lxxiv. *Opera*, tom. ii, 711 sqq.

[862] *Festum S. Michaelis, archangeli.*

[863] Отк. 12:7-9; См. также Иуд. 1:9.

[864] См. Augusti, *Archaeologie*, i, p. 585. Например, когда в VII веке в Риме свирепствовала чума, Михаил якобы явился как избавитель в Мавзолее Адриана (*Moles Hadriani*, или

валось одновременно с поклонением Марии и святым. Ангелам также посвящали церкви, которые называли их именами. Так, Константин Великий построил церковь в честь архангела Михаила на берегу Черного моря, где ангел, по легенде, явился нескольким потерпевшим кораблекрушение и спас их от смерти. Юстиниан I построил в его честь целых шесть церквей. Но, похоже, праздник Михаила, происхождение которого некоторые исследователи возводят ко времени папы Геласия I, 493 г., стал всеобщим только после IX века.

## §86. *Христианский календарь. Легенды о святых. Acta Sanctorum*

Настало время сделать кое-какие замечания о происхождении и характере христианского календаря с упоминанием о его церковных составляющих, о списке святых и праздниках в их честь.

В том, что касается содержания, христианский календарь возник уже в IV — V веке. Что же касается формы, то она пришла к нам из классической древности, в основном от римлян, чьи многочисленные календари содержали вместе с астрономическими и астрологическими замечаниями также таблицы дат гражданских и религиозных праздников и спортивных состязаний. Два сохранившихся календаря христианского Рима, один — 354 г., другой — 448 г.[865], показывают, как произошел такой переход. Первый календарь впервые указывает, что христианская неделя начинается в воскресенье, и она приводится параллелью неделе языческого Рима; второй календарь содержит христианские праздники, хотя и немногие, а именно, четыре праздника в честь Христа и шесть дней в память о мучениках. Древнейший чисто христианский календарь — готский, вероятно, созданный во Фракии в IV веке. Сохранившийся фрагмент[866] содержит тридцать восемь дней конца октября и ноября, среди которых семь названы именами святых (два из Библии, три из вселенской церкви, два из готской церкви).

Но существуют и более древние списки дней святых, по датам; самым древний — римский, середины IV века, содержащий памятные дни двенадцати римских епископов и двадцати четырех мучеников, а также праздник Рождества Христова и день святого Петра, 22 февраля.

На основании таких таблиц был создан календарь и мартирологи. Сначала у каждой общины или провинции был свой список праздников, то есть свой собственный календарь. Такие поместные списки иногда назывались *diptycha*[867] (δίπτυχα), потому что они записывались в виде таблиц на двух страницах. Обычно, помимо имен мучеников, они содержали также имена прежних епископов, а также еще живых благодетелей или лиц, которых священники упоминали в молитвах перед освящением элементов евхаристии. Когда поклонение мученику, обычно начинавшееся в месте его мученичества, распространялось, происходил обмен именами. Так как Рим пользовался большим влиянием, римский список праздников и календарь был распространен по всему Западу.

---

*Mausoleo di Adriano*), после чего это сооружение стало называться замком Ангела (*Castello di S. Angelo*). Как известно, замок этот, находящийся напротив большого моста через Тибр, использовался как крепость.

[865] Последний приведен в *Acta Sanct., Jun.*, tom. vii, p. 176 sqq.

[866] Приведен в Angelo Mai, *Script. vet. nova collect.*, tom. v, p. 1, pp. 66-68. См. также Krafft, *Kirchengeschichte der germanischen Völker.* Vol. i, div. 1, pp. 385-387.

[867] От δίπτυχος, *сложенный вдвое*.

Постепенно весь календарь заполнился именами святых. Так как количество мучеников превышало количество дней в году, на некоторые дни приходилось их по нескольку, и каждому выделялись определенные часы в монастырских молитвах. В восточном календаре больше святых из Ветхого Завета, чем в западном[868].

С календарями связаны также *Martyrologia*, мартирологи, или *Acta Martyrum*, *Acta Sanctorum*, которые у греков называются *Menologia* и *Menaea*[869]. Изначально это были просто *Diptycha* и *Calendaria martyrum*, то есть списки имен мучеников, вспоминаемых конкретной церковью, составленные по порядку дней года, по дням их смерти, с указаниями на место и характер мученичества или без них. Постепенно к этому простому строению стали добавляться биографические очерки, созданные в разное время и разными авторами и представляющие запутанную мешанину из фактов и басен, истины и выдумки, благочестия и суеверия, пользоваться которыми следует с великой осторожностью. Так как эти биографии святых в посвященные им дни читали ежегодно в церкви и монастырях для назидания народа, их называли *Legenda*, чтениями.

Первые «Деяния мучеников» восходят ко II — III веку и отчасти написаны очевидцами событий, как, например, история мученичества Поликарпа (167) и мучеников Лиона и Вьенны в Южной Галлии; но большая их часть возникла, по крайней мере, в их нынешней форме, в послеконстантиновскую эпоху. Евсевий написал общую мартирологию, которая до нас не дошла. Самая древняя латинская мартирология приписывается Иерониму, но в любом случае содержит много более поздних добавлений; тем не менее, этот отец церкви внес ценный вклад в ее формирование, если учитывать такие труды, как его «Жизнь выдающихся монахов» и «Список знаменитых учителей церкви». Папа Геласий считал, что следует запретить или ограничить чтение «Деяний святых» в церкви, потому что имена авторов неизвестны и в рассказах могут присутствовать легкомысленные и неподобающие добавления, сделанные еретиками или необразованными людьми (*idiotis*). Григорий Великий упоминает о мартирологе, который использовался в Риме и других местах; возможно, это тот же самый мартиролог, что приписывался Иерониму и был широко распространен. Нынешний *Martyrologium Romanum*, включающий в себя святых всех стран, — его расширенная форма; он был выпущен в редакции Бария с ученым комментарием по приказу Григория XIII и Сикста V в 1586 г., а позже расширен иезуитом Херибертом Росвейдом.

Росвейд (ум. в 1629) наметил также, в конце XVI века, план знаменитых *Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur*, которые доктор Иоанн ван Болланд (ум. в 1665) и его друзья и преемники, называемые болландистами (Хеншен, умер в 1681; Папенброк, умер в 1714; Солльер, умер в 1740; Стилтинг, умер в 1762; и

---

[868] Католические святцы, без существенных изменений, перешли к протестантской церкви Германии и других стран. Недавно профессор Пайпер из Берлина попытался провести тщательную евангельскую реформу календаря, удалив оттуда вызывающих сомнения или сугубо римских святых и добавив имена предтеч Реформации, ее деятелей и выдающихся людей протестанткой церкви, по дням их рождения. Этой реформе посвящен также его *Evangelischer Kalender*, который выходит ежегодно начиная с 1850 г. и содержит краткие, в популярной форме, очерки о католических и протестантских святых, вошедших в улучшенный календарь. В большей части английских и американских календарей списки святых вообще отсутствуют.

[869] От μήν, *месяц*; то есть *месячный список* {Четьи-минеи — буквально «месячные чтения»}. Греческие *менологии*, μηνολόγια, — это просто списки мучеников в месячном порядке, с краткими биографическими сведениями. *Menaea*, μηναῖα, предназначены для публичного поклонения и состоят из двенадцати томов, соответствующих двенадцати месяцам, с *officia* святых на каждый день, соответствующими легендами и гимнами.

другие, заслуги которых не столь велики), издали в Антверпене в пятидесяти трех томах, между 1643 и 1794 г. (в том числе два тома из второй серии), под руководством иезуитов с использованием богатейших и редчайших литературных материалов[870]. Этот труд содержит, по порядку дней в году, биографии всех святых католического календаря, составленного болландистами, вплоть до 15 октября, вместе со всеми актами о канонизации, папскими буллами и другими древними документами на эту тему, с учеными трактатами и примечаниями, причем все это не в стиле народных преданий, но в тоне тщательного исторического исследования и свободной критики, хотя и, в целом, в полном соответствии с римско-католической системой веры[871]. Работа была прервана в 1773 г., когда был упразднен орден иезуитов, потом еще раз — в 1794 г., после кратковременного возобновления трудов и публикации еще двух томов (пятьдесят второго и пятьдесят третьего), из-за Французской революции, вторжения в Нидерланды и частичного уничтожения литературного материала; но начиная с 1845 (или, точнее, 1837) года работа опять возобновилась в Брюсселе под надзором прежнего ордена, хотя и не с той же исторической ученостью и критической точностью, и упорно продвигается к завершению[872]. Этот колоссальный и поразительный труд, результат более чем двухвековых благочестивых стараний и монашеской учености, всегда останется богатейшим кладезем для изучения системы поклонения святым и мученикам и истории христианского образа жизни.

## §87. *Поклонение реликвиям. Учение о воскресении. Чудотворные реликвии*

См. список литературы к §84. Также J. MABILLON (католик): *Observationes de sanctorum reliquiis* (Praef. ad *Acta s. Bened. Ordinis*). Par., 1669. BARRINGTON and KIRK (католики): *The Faith of*

---

[870] Когда кардиналу Беллармину показали проект Росвейда, состоявший только из 17 томов, он спросил: «Сколько лет этому человеку?» — «Около сорока». — «Он что, собирается прожить еще 200 лет?» С тех пор прошло более 250 лет, а труд еще не окончен. Отношения между его основными авторами сформулированы в следующем стихе: «*Quod Rosweydus praepararat, / Quod Bollandus inchoarat, / Quod Henschenius formarat, / Perfecit (?) Papenbroekius*».

[871] Иногда этот труд даже подвергался резкой критике в Католической церкви. Папенброк, доказавший, что пророк Илия не был основателем ордена кармелитов, был заклеймен как еретик, испанская инквизиция осудила *Acta*, но это осуждение было отменено вмешательством папы в 1715 г. Болландисты оправдались перед кармелитами подробнейшей биографией и оправданием святой Терезы, славы этого ордена, в пятьдесят четвертом томе (первом из новой серии), 1845, sub Oct. 15$^{th}$, pp. 109-776.

[872] С новой (третьей) серией связаны имена Иосифа ван дер Море, Иосифа ван Хеке, Боссюэ, Буха, Тиннеброка и др. К 1858 г. пять новых томов появилось в Брюсселе (до 22 октября), так что весь труд теперь состоит из пятидесяти восьми томов, стоящих от двух тысяч четырехсот до трех тысяч франков. Нынешняя библиотека болландистов находится в монастыре Святого Михаила в Брюсселе; в трех ее помещениях собраны все известные биографии святых, сотни редчайших служебников, сборников гимнов, мартирологий, описаний таинств и обрядов. Не очень точный репринт с антверпенского оригинала стал выпускаться в Венеции с 1734 г. Новое издание Дж. Карнаде теперь выходит в Париже и Риме начиная с 1863 г. Полные собрания издания очень редки. Я видел в разное время и пользовался тремя экземплярами, одним в библиотеке богословской семинарии в Андовере и двумя — в Нью-Йорке (в библиотеке Астор и в библиотеке Богословской семинарии Союза). См. *Prooemium de ratione universa operis, in the Acta Sanctorum*, vol. vi, for Oct. (published 1845). R. P. Dom Pitra: *Études sur la Collection des Actes des Saintes, par les RR. PP. Jusuites Bollandistes*. Par., 1850. Также статья о болландистах: J. M. Neale, в его *Essays on Liturgiology and Church History*, Lond., 1863, p. 89 ff.

*Catholics*, &c. Lond., 1846. Vol. iii, pp. 250-307. С протестантской стороны — J. H. JUNG: *Disquisitio antiquaria de reliqu. et profanis et sacris earumque cultu*, ed. 4. Hannov., 1783.

Поклонение мученикам и святым изначально было данью уважения их бессмертным душам на небесах, но со временем стало распространяться также на их земные останки, мощи или реликвии[873]. Под этим понимаются, прежде всего, их тела или, скорее, части тел, кости, кровь, прах; затем все предметы, тесно связанные с ними, — одежда, посох, предметы обстановки, особенно орудия мученичества. Во времена Амвросия говорили, что сам крест Христа вместе с надписью и гвоздями чудесным образом был найден императрицей Еленой в 326 г.[874]; потом обнаружились также терновый венец и плащ Христа, которые, по преданию, хранились в Париже, а потом — в Трире[875]. Об останках Христа никто не говорил, потому что Он воскрес, не познав тления, и вознесся на небеса, где восседает на престоле по правую руку Отца, оставаясь выше идолопоклонства и суеверий. Его истинные реликвии — вечеря Господня и Его живое присутствие в церкви до конца мира.

Поклонение реликвиям, как и поклонение Марии и святым, началось со здравого религиозного чувства уважения, любви и благодарности, но перешло разумные пределы и привело к различным суевериям и идолопоклоннническим крайностям. «Самые славные представления ума, — говорит Гете, — всегда окружены массой чуждой материи».

Как Израиль не смог сохранить в чистоте свою дарованную в откровении религию, но мечтал о египетских котлах с мясом и флиртовал с чувственным язычеством, так случилось и с древней церковью.

Поклонение реликвиям не могло происходить из иудаизма; левитский закон строго запрещал прикасаться к телам и костям умерших, как к оскверняющим[876]. Но отдельные случаи — например, когда кости пророка Елисея оживили

---

[873] *Reliquiae* и *reliqua*, λείψανα.

[874] Легенда об «обретении креста» (*inventio s. crucis*), в честь которого Греческая и Латинская церковь устраивали специальный праздник, в лучшем случае слабым намеком упоминается у Евсевия, в послании Константина к епископу Макарию Иерусалимскому (*Vita Const.*, iii, 30 — отрывок, на который Гизелер не обращает внимания, тогда как в iii, 25, где уж точно следовало бы ожидать такого упоминания, оно отсутствует, — и на это Гизелер справедливо указывает), а потом — только несколько десятилетий спустя, сначала у Кирилла Иерусалимского (чье *Epist. ad Constantium*, 321 г., Гизелер и другие, однако, считают гораздо более поздним произведением, приводя критические и богословские основания), затем, с вескими аргументами в пользу данного факта, у Амвросия, Златоуста, Павлина из Нолы, Сократа, Созомена, Феодорита и других отцов церкви. Несмотря на наличие стольких свидетелей, факт остается маловероятным, и против него можно выдвинуть следующие возражения: 1) Место распятия было осквернено при императоре Адриане сооружением языческого храма и статуй, засыпано и изменено до неузнаваемости. 2) У нас нет явных свидетельств *современников* события. 3) Паломник из Бордо, посетивший Иерусалим в 333 г., в своем дошедшем до нас *itinerarium* (*Vetera Rom. itineraria*, ed. P. Wesseling, p. 593) перечисляет все священные предметы Святого Города, но ничего не говорит ни о святом кресте, ни о его обнаружении (см. также Gieseler, i, 2, p. 279, note 37; Edinb. ed., vol. ii, p. 36). Это чудо внесло немалый вклад в суеверное отношение к крестам и распятиям. Кирилл Александрийский замечает, что около 380 г. щепки от святого креста заполонили весь мир, а по рассказу глубоко верующего, но доверчивого Павлина из Нолы (*Epist.* 31, al. 11), оригинал из Иерусалима не уменьшался в размерах — постоянно совершавшееся чудо! Помимо Гизелера, см. особенно тщательное исследование этой легенды в Isaac Taylor, *The Invention of the Cross and the Miracles therewith connected*, в «Ancient Christianity», vol. ii, pp. 277-315.

[875] См. Gildemeister: *Der heil. Rock von Trier*, 2[d] ed. 1845. — Полемический труд, созданный в ответ на энтузиазм Ронге в немецком католичестве 1844 г.

мертвеца, брошенного в ту же могилу[877], — цитировались в подтверждение чудесной силы мощей; следует, однако, заметить, что даже этот случай не побудил израильтян поклоняться костям пророка или отменить закон о нечистоте мертвого тела.

Язычники с отвращением относились к мертвым телам и сжигали их дотла, кроме Египта, где было принято бальзамировать мертвых; христиане стали подражать такому обычаю по отношению к мученикам, хотя святой Антоний протестовал против этого. Но были отдельные примеры, когда останки выдающихся героев, таких как Тесей, сохранялись и на их могилах воздвигались храмы[878].

Поклонение христиан реликвиям сначала было естественным следствием поклонения святым, которое тесно увязывалось с христианским учением о *телесном воскресении*, важным положением апостольского предания, вошедшим почти во все древние символы веры. Согласно Евангелию, тело — не злая материя, как считали платоники, гностики и манихеи, а творение Божье; оно искуплено Христом; посредством рождения свыше оно становится орудием и храмом Святого Духа и остается в могиле как живое семя, чтобы снова воскреснуть в последний день и преобразиться в подобие славного тела Христа. Тела праведных «зреют» в могилах, чтобы расцвести цветом славы в утро воскресения. Первые христиане с самого начала обращали большое внимание на это утешительное учение, над которым насмехались язычники, Цельс и Юлиан. Поэтому языческий обычай сожжения тел они не принимали, а переняли иудейский обычай погребения с торжественными религиозными церемониями, которые отличались в разное время и в разных странах.

Но при более детальном осмысливании учения о воскресении наметились две разные тенденции: духовная, представителями которой были александрийцы, особенно Ориген, а позже — два Григория, и более реалистическая, поддерживаемая Апостольским символом веры[879], за которую выступал Тертуллиан, но которая отдельными учителями церкви (как Епифаний и Иероним) воспринималась слишком материалистически, без внимания к σῶμα πνευματικόν Павла и заявлению о том, что «плоть и кровь не могут наследовать Царства Божия»[880]. Последняя теория больше соответствовала духу рассматриваемого периода и по-

---

[876] Чис. 19:11 и далее; Чис. 31:19. Человек, дотронувшийся до мертвого тела, костей или могилы, становился нечистым на семь дней и должен был очиститься посредством омовения, под страхом смерти. Шатер, в котором кто-то умер, и все открытые сосуды в нем также становились нечистыми. См. Иосиф Флавий, *c. Apion.* ii, 26; *Antiqu.* iii, 11, 3. Талмудисты приняли еще более строгие законы на этот счет.

[877] 4 Цар. 13:21 (*Sept.*): ἤψατο τῶν ὀστῶν Ἐλισαιέ, καὶ ἔζησε καὶ ἔστη ἐπὶ τοὺς πόδας. См. также апокрифическую книгу Иисуса, сына Сирахова (*Ecclesiasticus*): Сир. 48:13,14; 49:12.

[878] Плутарх, в жизнеописании Тесея, с. 36.

[879] В выражении ἀνάστασις τῆς σαρκός, вместо τοῦ σώματος, *resurrectio carnis*, а не *corporis* {плоти, а не тела}. В Никейском символе веры используется выражение ἀνάστασις νεκρῶν, *resurrectio mortuorum*. В немецком переводе Апостольского символа веры сохранен термин *Fleisch*, *плоть*, который можно неправильно понять; английские же церкви предлагают более точную формулировку: «воскресение *тела*».

[880] Иероним, на основании своего неверного перевода Иова 19:26, учит даже воскресению всех костей, вен, нервов, зубов и волос (так как в Библии говорится о скрежете зубов проклятых во тьме и о том, что все волосы у нас на голове сосчитаны!). «*Habent dentes*, — говорит он о телах воскресения, — *ventrem, genitalia, et tamen nec cibis nec uxoribus indigent*». Августин более осторожен и пытается избежать слишком грубого и плотского восприятия. См. отрывки в Hagenbach, *Dogmengeschichte*, i, §140 (Engl. ed., New York, i, p. 370 ff.).

лностью вытеснила первую; в результате останки бренных тел святых приобрели большую ценность, а поклонение им — более прочные основания.

Католические историки и апологеты оправдывают поклонение и целительную силу реликвий с помощью трех фактов из Нового Завета: исцеления женщины с кровотечением посредством прикосновения к одежде Иисуса[881]; исцеления больного тенью Петра[882]; исцеления с помощью платка Павла[883].

Эти примеры, как и чудеса, совершенные останками Елисея, упоминаются Оригеном, Кириллом Иерусалимским, Амвросием, Златоустом и другими отцами церкви в подтверждение истинности подобных и более великих чудес, совершавшихся в их время. Конечно же, эти чудеса доходят до предела чудесного, почти превращаясь в магическое. Но во всех этих случаях орудием целительной силы являлся живой, присутствовавший человек; во втором случае Лука описывает лишь народное верование, а не реальное исцеление; наконец, ни Христос, ни апостолы не выбирали подобные методы и никак не подтверждали тех суеверий, на которых эти методы основывались[884]. Во всяком случае, в Новом Завете и произведениях апостольских отцов церкви ничего не говорится об идолопоклонническом обожании креста Христова, костей или имущества апостолов. Живые слова и поступки Христа и апостолов полностью занимают повествование, и у нас нет даже рассказов очевидцев о том, как выглядели, как были одеты и чем владели основатели церкви. Павел хотел знать Христа по духу, а не по плоти. Даже места захоронения большинства апостолов и евангелистов нам неизвестны. Предания об их мученичестве и останках появились намного позже и не могут претендовать на историческую достоверность.

Первые ясные следы поклонения реликвиям встречаются во II веке в Антиохийской церкви, где кости епископа и мученика Игнатия (ум. в 107) хранились как драгоценнейшее из сокровищ[885]; а также в Смирне, где полусожженные кости Поликарпа (ум. в 167) почитали «ценнее, чем богатейшие драгоценные камни, и совершеннее золота»[886]. Мы находим похожие вещи в деяниях мучеников Перпетуи и Киприана. Автор Апостольских постановлений[887] призывает почитать останки святых, которые сейчас с живым Богом и не мертвы, и упоминает о чуде, совершенном костями Елисея, о почтении Иосифа к костям Иакова и о том, как Моисей и Иисус Навин перевезли останки Иосифа в землю обетованную[888]. Евсевий утверждает, что епископский престол Иакова Иерусалимского сохранился до его времени и был окружен великим почтением[889].

Такая благочестивая привязанность к реликвиям, если она не переходит разумных границ, вполне естественна и невинна; она встречается даже у пуритан

---

[881] Мф. 9:20.

[882] Деян. 5:14,15.

[883] Деян. 19:11,12.

[884] Напротив, за историей об исцелении больного платком Павла непосредственно следует рассказ о магическом злоупотреблении именем Иисуса, как предостережение, Деян. 19:13 далее.

[885] Θησαυρὸς ἀτίμητος. *Martyr. S. Ignat.*, cap. vii (*Patrum Apostolic. Opera*, ed. Dressel, p. 214). Однако многие ученые оспаривают подлинность этого рассказа о деяниях и мученичестве Игнатия.

[886] Τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον ὀστᾶ αὐτοῦ, *Epist. Eccl. Smyrn. de Martyr. S. Polyc.*, c. 18 (ed. Dressel, p. 404), также у Евсевия, *H. E.*, iv, 15.

[887] *Const. Apost.*, lib. vi, c. 30. Шестая книга относится к концу III века.

[888] См. Быт. 1:1,2,25,26; Исх. 13:19; Нав. 24:32; Деян. 7:16.

[889] *Hist. Eccl.*, vii, 19, 32.

Новой Англии, где скала в Плимуте, место высадки отцов-паломников в 1620 г., стала местом паломничества, а кресло первого губернатора Массачусетса бережно хранится и используется при инаугурации каждым новым президентом Гарвардского университета.

Но к середине IV века поклонение реликвиям, как и поклонение святым, приобрело явно суеверный и идолопоклоннический характер. Бренные останки мучеников обычно обнаруживались вследствие видений и откровений, часто лишь через века после их смерти, потом с торжественной процессией доставлялись в церкви и часовни, построенные в их честь, и помещались у алтаря[890]; обычно это событие отмечалось как праздник[891]. Легенда об обнаружении святого креста привела к появлению двух церковных праздников: ПРАЗДНИКА ОБРЕТЕНИЯ КРЕСТА ГОСПОДНЯ[892], 3 мая, который соблюдался в Латинской церкви с V или VI века, и ПРАЗДНИКА КРЕСТОВОЗДВИЖЕНИЯ[893], 14 сентября, который отмечался на Востоке и на Западе, по некоторым данным — со времени освящения церкви Святого Гроба в 335 г., по другим — только с момента отвоевания святого креста императором Гераклием в 628 г. Реликвии время от времени демонстрировались толпе верующих для поклонения, носились в шествиях, хранились в золотых и серебряных шкатулках, носились на шее как амулеты от различных болезней и опасностей, а точнее, как орудия, посредством которых святые на небесах, в силу своей связи со Христом, творили чудеса исцеления и даже воскрешали мертвых. Скоро их количество достигло невероятных объемов, даже при наличии единственного оригинала; например, существовало бесконечное количество щепок от предполагаемого Христова креста из Иерусалима, в то время как сам крест, чудесным образом, якобы оставался целым! Почитание креста и распятия вышло за всякие рамки, хотя никоим образом не может считаться подобающим поклонением Распятому; напротив, у большинства людей соблюдение внешних обычаев вытеснило духовный настрой, и часто деревянное или серебряное изображение Христа оказывалось не более чем жалкой подменой живого Христа в сердце[891].

Реликвии стали привычным предметом торговли, а иногда и обмана, на что жаловались даже такие легковерные и суеверные их поклонники, как святой Мартин Турский[895] и Григорий Великий[896]. Феодосий I уже в 386 г. запретил этот

---

[890] Со ссылкой на Отк. 6:9: «Я увидел под жертвенником (ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου) души убиенных за Слово Божие», и т. д.

[891] *Festum translationis.*

[892] *Festum inventionis s. crucis.*

[893] *Festum exaltationis s. crucis, σταυροφανεία.*

[894] То, что Лютер говорит о «фокусах и идолопоклонствах», связанных с крестом в поздний период папства, когда люди «предпочитали носить серебряное распятие, а не Христа в сердце и жизни», относится, — хотя, конечно, со многими благородными исключениями, — и к изучаемому нами периоду. Доктор Герцог в своей *Theol. Encyclopaedia*, vol. viii, p. 60 f., делает вполне справедливое замечание: «Чем чаще использовался крест в разных обличиях и знаках, тем меньше было подлинно евангельской веры во Христа Распятого. Чем больше крест Христов показывали внешне, тем больше он внутренне становился соблазном и безумием для людей. Римская католическая церковь в этом плане напоминает тех христиан, которые так много говорят о своем духовном опыте и устраивают вокруг него столько шума, что осмысленные слова рано или поздно заканчиваются и превращаются у них в мишуру бессмыслицы».

[895] Сульпиций Север, *Vita beati Mart.*, c. 11.

[896] *Epist.*, lib. iv, Ep. 30. Григорий рассказывает здесь, что некие греческие монахи прибыли в Рим, чтобы выкопать останки рядом с церковью святого Павла и, как они сами признались, продать их на Востоке в качестве святых реликвий (*confessi sunt, quod illa ossa ad Graeciam essent tamquam Sanctorum reliquias portaturi*).

вид торговли; такое же решение принимали многие соборы, но безуспешно. Епископам приходилось подтверждать подлинность реликвий с помощью исторического предания, видений или чудес.

Поначалу существовала оппозиция поклонению останкам мертвых людей. Святой Антоний, отец монашества (ум. в 356), умирая, выразил такой протест, велев похоронить свое тело тайно, чтобы никто не знал места захоронения. Афанасий рассказывает об этом с одобрением[897]; несколько реликвий, которые ему принесли, он спрятал, чтобы они не стали объектом идолопоклонства[898]. Но вскоре оппозиция исчезла или же стала ограничиваться лишь возражениями со стороны малоизвестных авторов и еретиков, таких как Вигилантий и Евномий, или языческих оппонентов, таких как Порфирий и Юлиан. Юлиан обвиняет христиан в отступничестве от собственного Учителя и саркастически напоминает им, как Христос укорял фарисеев за то, что они были подобны беленым гробам, красивым снаружи, но полным костей мертвецов со всей их нечистотой[899]. Эта оппозиция, конечно же, не давала никакого результата и объяснялась исключительно неверием. Даже еретики и схизматики, за редким исключением, переняли это суеверие, хотя Католическая церковь отрицала подлинность еретических реликвий и их чудесных свойств.

Большинство лучших учителей церкви нашего периода, Иларий, два Григория, Василий, Златоуст, Исидор Пелусийский, Феодорит, Амвросий, Иероним, Августин и Лев, даже те, кто выступал против поклонения изображениям, поддались духу времени и подкрепили поклонение реликвиям весом своего авторитетного мнения, вследствие чего поклонение это стало неотъемлемой частью греческой и римско-католической религии. Они зашли так же далеко, как Трентский собор[900], который, в общем, более осторожно говорит о поклонении реликвиям и святым, чем отцы церкви никейской эпохи. С благими намерениями, пытаясь укрепить благочестие народа за счет использования стимулирующих средств и зримых предметов, они на самом деле способствовали распространению опасных заблуждений и серьезных суеверий.

Процитируем некоторые из самых важных свидетельств.

Григорий Назианзин считает, что тела святых могут совершать чудеса так же хорошо, как и их дух, и что малейшие части тела или символы их страданий столь же эффективны, как и целое тело[901].

Златоуст ценит прах и пепел мучеников больше, чем золото или драгоценные камни, и приписывает им способность исцелять болезни и обращать в бегство смерть[902]. В праздничной речи в честь перевозки останков египетских мучеников из Александрии в Константинополь он красноречиво прославляет тела святых как лучшую защиту города от всех видимых врагов и невидимых бесов, более могущественную, чем стены, рвы, оружие и армии[903].

«Пусть другие, — говорит Амвросий, — копят серебро и золото; мы собираем гвозди, которыми были пронзены мученики, и их победоносную кровь, и дерево

---

[897] В своей *Vita Antonii*, *Opera Athan.*, ii, 502.

[898] Руфин, *Hist. Eccl.*, ii, 28.

[899] Кирилл Александрийский, *Adv. Jul.*, l. x, tom. vi, p. 356.

[900] Sessio xxv. De Invocat. Sanct., etc.

[901] *Adv. Julian.*, t. i. Orat. iii, p. 76 sq.

[902] *Opera*, tom. ii, p. 828.

[903] *Hom. in MM. Aegypt.*, tom. ii, p. 834 sq.

от их креста»[904]. Он сам подробно рассказывает, в послании к своей сестре, о чудесном обнаружении костей братьев-близнецов Гервасия и Протасия, двух совершенно неизвестных и давно забытых мучеников периода гонений при Нероне или Домициане[905]. Здесь берет начало одно из наиболее известных чудес, связанных с реликвиями в древней церкви. Оно подтверждается самым вескими свидетельствами, Амвросием и его более молодыми современниками, его секретарем и биографом Павлином, епископом Павлином из Нолы, а также Августином, который тогда находился в Милане; оно определило победу никейской ортодоксии над арианской оппозицией императрицы Иустины, но в него очень трудно поверить, и, похоже (как минимум отчасти), оно основано на благочестивых выдумках[906].

История гласит, что, когда Амвросий в 386 г. пожелал освятить базилику в Милане, видение побудило его раскопать землю перед входом церкви святых Феликса и Набора, и там он нашел два тела необычных размеров с отрубленными головами (ибо они умерли от меча); кости прекрасно сохранились, и было даже большое количество свежей крови[907]. Это и были вышеупомянутые святые. Два дня их останки показывали восхищенной толпе, потом с торжественной процессией понесли в базилику Амвросия, и по пути они исцелили слепого по имени Север, мясника по профессии, а впоследствии — церковного сторожа. Но это было не единственное чудо, совершенное мощами. «Век чудес возвратился, — говорит Амвросий. — Сколько льняных полотнищ, сколько предметов одежды было брошено на священные реликвии и обрело целительную силу от этого прикосновения! Для всякого было радостью дотронуться хотя бы до краешка покрывавшей их ткани; и те, кто касался его, исцелялись[908]. Мы благодарим Тебя, о Господь Иисус, за то, что Ты пробудил силу святых мучеников в наше время, когда церковь Твоя нуждается в более сильной защите. Да узнают все, каких воинов я ищу, способных сразиться за нас, но не нападающих на нас, которые творят добро всем, а вред — никому». В своей гомилии *De inventione SS. Gervasii et Protasii* он отстаивает чудо исцеления слепого, в истинности которого сомневались ариане, и говорит о нем как о признанном всеми и неопровержимом факте: исцеленный Север всем известен и публично свидетельствует, что обрел зрение, прикоснувшись к покрову святых мощей.

Иероним называет Вигилантия, за его выступления против идолопоклоннического почитания праха и костей, злодеем, который достоин крайней жалости,

---

[904] *Exhort. virgin.*, 1.

[905] *Epist.* xxii. *Sorori suae*, Op. ii, pp. 874-878. Также см.: Павлин, *Vit. Ambros.*, p. iv.; Павлин из Нолы, *Ep.* xii *ad Severum*; Августин, в разных местах (см. ниже).

[906] Клерик, Мосгейм и Исаак Тейлор (vol. ii, p. 242 ff.) без колебаний обвиняют святого Амвросия, автора *Te Deum*, в обмане. Последний, однако, старается спасти репутацию Амвросия, проводя различие между личными качествами и духом времени. «Амвросий, — утверждает он (ii, 270), — занимает высокое место среди отцов церкви; он обладал силой характера и достоинством, а также живым умом и вызывал уважение; но, хваля этого человека как личность, мы осуждаем систему, что могла так извратить благородный ум и побудить такого возвышенного человека сыграть роль, которую с отвращением отвергли бы языческие философы».

[907] «*Invenimus mirae magnitudinis viros duos, ut prisca aetas ferebat, ossa omnia integra, sanguinis plurimum!*» Действительно ли Амвросий верил, что в I веке (*prisca aetas*) люди были выше, чем его современники в IV веке? Особенно абсурдны сведения о большом количестве свежей крови, которая тогда считалась средством от всех болезней по всему христианскому миру. Согласно римскому преданию, кровь многих святых, таких как Януарий из Неаполя, каждый год вновь становится жидкой. Тейлор полагает, что чудесно исцеленный Север, мясник по профессии, имел к этой крови некоторое отношение.

[908] «*Et tactu ipso medicabilia reposcuntur*».

самарянином и иудеем, считающим мертвецов нечистыми, но при этом Иероним защищается от обвинения в суеверии. Мы чтим останки мучеников, говорит он, поклоняясь Богу мучеников; мы уважаем рабов, чтобы почтить их Хозяина, сказавшего: «Кто принимает вас, принимает Меня»[909]. Святые не мертвы; ибо Бог Авраама, Исаака и Иакова — не Бог мертвых, но Бог живых. Они не заключены в лоне Авраама, как в темнице, до судного дня, но следуют за Агнцем повсюду[910].

Августин верил в вышеупомянутое чудесное обнаружение тел Гервасия и Протасия, а также в исцеление слепого от прикосновения к ним, потому что сам он был тогда в Милане, в 386 г., во время своего обращения[911], и был очевидцем — не обнаружения костей, о котором он нигде не упоминает, но чудес и великого волнения среди народа[912].

Он верил также во многочисленные чудесные исцеления, якобы совершенные мощами первомученика Стефана в разных районах Африки в его время[913]. Эти останки были обнаружены в 415 г., почти через четыреста лет после побиения Стефана камнями, в малоизвестной деревушке близ Иерусалима с помощью видения, в котором Гамалиил явился одному священнику Лукиана; через несколько лет часть мощей была перевезена в Узали, недалеко от Утики, в Северной Африке, а позже — в Испанию и Галлию, и суеверное население повсеместно встречало мощи с большим шумом.

С другой стороны, Августин жалуется на торговлю настоящими и поддельными реликвиями, появившуюся в его дни[914], и считает чудеса необязательными теперь, когда мир обращен в христианство, так что человек, требующий чудес, сам представляет из себя чудо[915]. Он добавляет, что в его время чудеса продолжают совершаться во имя Иисуса через таинства или святых, но не имеют прежнего великолепия, значения и власти над христианским миром[916]. Таким образом, он создает прецедент критического сомнения в отношении к подобным явлениям[917].

---

[909] *Ep.* cix *ad Riparium.*

[910] *Adv. Vigil.*, c. 6.

[911] *Cum illic — Mediolani — essemus.*

[912] Он ясно рассказывает об этом в четырех местах: *Confess.*, ix. 7; *De Civit Dei*, xxii, 8; *Serm.* 286 *in Natali MM. Protasii et Gervasii*; *Retract.*, i, 13, §7.

[913] *Serm.* 317, 318 *de Martyr. Steph.* И. Тейлор (*l. c.*, ii, pp. 316-350) тщательно исследовал легенду об останках первого мученика и пришел к выводу, что она также основана на благочестивом обмане, хотя Августин в нее искренне верил.

[914] *De opere Monachorum*, c. 28: «*Tam multos hypocrites sub habitu monachorum* [*hostis*] *usquequoque dispersit, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, et tamen martyrum, venditant*». Августин отвергает предполагаемые чудеса донатистов — называя их фокусниками (*mirabiliarii*), которые либо обманщики, либо обманывают себя (*In Joann. evang. Tract.*, xiii, §17).

[915] *De Civit. Dei*, xxii, c. 8: «*Cur, inquiunt, nunc illa miracula, quae praedicatis facta esse, non fiunt? Possem quidem dicere, necessaria fuisse priusquam crederet mundus, ad hoc ut crederet mundus. Quisvis adhuc prodigia ut credat inquirit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit*». См. также *De util. cred.*, c. 25, §47; c. 50, §98; *De vera relig.*, c. 25, §47.

[916] Ibid.: «*Nam etiam nunc fiunt miracula in ejus nomine, Sive per sacramenta ejus, Sive per orationes vel memorias sanctorum ejus; sed non eadem claritate illustrantur, ut tanta quanta illa gloria diffamentur... Nam plerumque etiam ibi* [в том месте, где совершались эти чудеса] paucissimi *sciunt, ignorantibus caeteris, maxime si magna sit civitas; et quando alibi aliisque narrantur,* ***non tanta ea commendat auctoritas, ut sine difficultate vel dubitatione credantur****, quamvis Christianis fidelibus a fidelibus indicentur*». Далее следует рассказ о

## §88. *Замечания о чудесах никейской эпохи*

В их поддержку см. в особенности: JOHN H. NEWMAN (сейчас католик, тогда англиканин): *Essay on Miracles*, в первом томе английского перевода Fleury, *Ecclesiastical History*, Oxford, 1842; негативное отношение: ISAAC TAYLOR (индепендент): *Ancient Christianity*, Lond. 4th ed. 1844. Vol. ii, pp. 233-365. Доктор Ньюмен ранее негативно относился к подлинности церковных чудес, что отразилось в его статьях для *Encyclopaedia Metropolitana*, 1830.

Перед лицом таких свидетелей, как Амвросий и Августин, которых в любом случае можно считать благороднейшими и наиболее уважаемыми людьми древней церкви, мы не можем полностью отрицать чудеса, связанные с реликвиями, и объяснять их иллюзиями и благочестивым обманом. С другой стороны, эти авторитетные свидетельства не должны ослеплять нас, так как опыт показывает: даже лучшие и наиболее просвещенные люди не могут полностью освободиться от суеверий и предрассудков своего времени[918]. Поэтому мы не должны легковерно принимать чудеса никейской эпохи на веру, придавать им неправомерный догматический вес, а равно и решать на одном лишь основании их восприятия более емкую проблему отношений между католичеством и протестантизмом[919]. В любой эпохе, как и в любом человеке, смешаны светлые и темные стороны, чтобы никакая плоть не превозносилась сверх меры. Даже в самые важные периоды истории церкви, в том числе и в никейскую эпоху, со всеми ее заблуждениями, небесное сокровище хранилось в земных сосудах, а непорочная слава Искупителя сияла нам «как бы сквозь тусклое стекло».

Самые известные и поразительные из чудес IV века — это видение креста Константином (312), обнаружение святого креста (326), события, которые не да-

---

знаменитом *miraculum Protasii et Gervasii* и нескольких исцелениях в Карфагене и Гиппоне. Исцеления в Гиппоне были совершены останками святого Стефана и формально подтверждены.

[917] См. FR. NITZSCH (jun.): *Augustinus' Lehre vom Wunder*, Berlin, 1865, особенно pp. 32-35. (Очень полный и емкий труд.)

[918] Например, вспомните Лютера, которому являлся дьявол, или Magnalia (Коттон Мафер), или суды над ведьмами у пуритан, а также современные суеверия, спиритические сеансы и столоверчение, которыми занимались многие выдающиеся и просвещенные люди.

[919] Так делают многие католические историки и апологеты, защищая католичество, а Исаак Тейлор — в интересах протестантизма. Последний говорит в своем часто цитируемом труде, vol. ii, p. 239: «Рассматриваемая нами проблема [подлинности чудес никейской эпохи] может, в самом строгом смысле слова, считаться *решающей* для современного спора о церковных принципах и авторитете предания. Если чудеса IV века и тому подобные были настоящими, то протестантизм оказывается совершенно беззащитным и его следует осудить, как вопиюще нечестивый. Но если эти самые чудеса — греховный обман, если это первые проявления системы нечестивого обольщения — тогда следует осудить не только современное папство, но, по тем же самым причинам, и церковь IV века вместе с ним, а Реформацию следует считать освобождением христианского мира от власти "отца всякой лжи"». Таким образом, Тейлор усматривает в древнекатолических чудесах лишь лживые чудеса сатаны, признаки отступничества церкви, предсказанного в посланиях апостола Павла. С такой же точки зрения он рассматривает и проявления аскетизма и монашества, представляя их как нехристианскую ненависть к творению, приписывающую природе дьявольское происхождение и характерную для гностиков. Но в отступничестве он обвиняет не только никейскую, но и доникейскую эпоху, вплоть до Иринея и Игнатия, практически отрицая нерушимую преемственность истинного христианства. Более того, он непоследователен, так как делает отцов церкви, с одной стороны, главными создателями монашеского аскетизма и ложных чудес, а с другой, искренне уважает их и красноречиво хвалит их христианское рвение и бессмертные заслуги. См. его прекрасное высказывание в vol. i, p. 37 (цитируется нами в т. II, §2, стр. 20).

ли Юлиану построить храм (363), обнаружение останков Гервасия и Протасия (386) и мощей святого Стефана (415), сопровождавшиеся бесчисленными исцелениями. Мы уже говорили об этих известных событиях подробно в других местах, а сейчас сделаем несколько общих замечаний на эту важную тему.

Возможность чудес вообще будет отрицать только тот, кто не верит в Живого Бога и Всемогущего Творца небес и земли. Законы природы представляют собой орудия свободной воли Бога — это не цепи, которыми Его возможности скованы навеки, а эластичные нити, которые Он может растягивать и сокращать, как Ему угодно. В том, что чудеса бывают, уверен всякий верующий в Священное Писание, и в Новом Завете не сказано, что чудеса закончились с окончанием апостольской эпохи. Причины, по которым чудеса были обязательны, как внешнее доказательство божественной миссии Христа и апостолов для неверующих иудеев того времени, время от времени могут вновь возникать среди неверующих язычников и скептиков христианского мира. Духовные же чудеса постоянно происходят в момент обращения и рождения свыше. Нельзя считать недостойным и невероятным, что Бог иногда снисходит до слабости необразованных масс, и Он действительно мог исполнять те просьбы, с которыми к Нему обращались через умерших святых и через связанные с ними реликвии.

Но существуют следующие веские доводы против истинности чудес никейской и посленикейской эпох. Они не побуждают нас отвергнуть все такие чудеса, но заставляют, по меньшей мере, воспринимать их очень осторожно и с сомнением к деталям.

1. Эти чудеса отличаются менее возвышенным моральным содержанием, чем библейские, хотя в некоторых случаях сильно превосходят последние внешней помпезностью и сильнее влияют на нашу способность верить. Многие монашеские чудеса не столько *сверх*ъестественны и *выше* разума, сколько *не*естественны и ***противоречат*** разуму, — ведь у них даже дикие звери пустыни, пантеры и гиены, к которым отшельники-мизантропы относились по-дружески, испытывают моральные муки, каются и обращаются[920], но такой поворот дела даже не предполагается в Новом Завете[921].

2. Они подтверждают ценность не столько христианского образа жизни в целом, сколько ценность аскетизма, магическую силу таинств, почитания святых и реликвий и других суеверных практик, которые явно возникли позже и были более или менее оскорбительными для здравого евангельского ума[922].

3. Чем дальше мы от апостольской эпохи, тем больше совершается чудес, и в одном только IV веке чудес было больше, чем во все три предыдущих века вместе взятые, тогда как причин для их совершения (ради противостояния языческому миру) было меньше.

---

[920] См. примеры в §34.

[921] Говорящий змей в раю (Быт. 3) и говорящая ослица Валаама (Чис. 22:22-33; см. также 2 Пет. 2:16) вряд ли могут быть приведены в пример, потому что в таких случаях неразумный зверь был лишь орудием для исполнения воли чуждой ему моральной силы.

[922] И. Тейлор, *l. c.*, vol. ii, p. 235, говорит о чудесах никейской эпохи: «Эти предполагаемые чудеса служили *почти всегда* поддержкой тех самых практик и мнений, которые до сих остаются предметами споров, отличием между католичеством и протестантизмом... — сверхъестественные свойства элементов причастия, надежда на заступничество святых и непосредственная молитва, обращенная к ним, действенность их реликвий; поклонение неким зримым и материальным религиозным символам». Однако исторические проблемы следует исследовать и разрешать, как можно меньше думая о конфессиональных предубеждениях.

4. У отцов церкви, при всех их достоинствах, явно отсутствовало четко выраженное чувство истины, и они в какой-то мере оправдывали ложь *ad majorem Dei gloriam* или *fraus pia*, называя ее благоразумием или гибкостью[923]; единственным исключением был Августин, который, опережая свою эпоху, справедливо осуждал ложь в любой форме.

5. Некоторые отцы церкви, такие как Августин, Мартин Турский и Григорий I, сами признают, что в то время уже часто совершались обманы, связанные со святыми реликвиями; это подтверждается фактом существования множества копий одних и тех же реликвий, каждая из которых объявляется подлинной.

6. Никейские чудеса вызывали сомнения и споры даже среди своих современников, и Сульпиций Север допускает, что чудеса святого Мартина больше известны и в них больше верят в других странах, чем в его собственной[924].

7. Некоторые отцы церкви, например Златоуст и Августин, отчасти противоречат сами себе — то отдавая дань преобладающей вере в чудеса (особенно в речах в честь памятных дней мучеников), то (в более здравые моменты и в спокойных разъяснениях Писания) утверждая, что чудеса, по крайней мере в библейском смысле слова, давно прекратились[925].

Кроме того, мы должны помнить, что неверие в никейские чудеса никоим образом не должно вести к выводу о намеренном обмане или подрывать авторитет великих церковных учителей. Напротив, между собственно чудом и обманом

---

[923] Иероним, *Epist ad Pammachium* (*Lib. apologeticus pro libris contra Jovinianum*, Ep. xlviii, c. 12, ed. Vallarsi, tom i, 222, или Ep. xix в бенедиктинском издании): «*Plura esse genera dicendi: et inter caetera, aliud esse γυμναστικῶς scribere, aliud δογματικῶς. In priori vagam esse disputationem; et adversario respondentem, nunc haec nunc illa proponere, argumentari ut libet, aliud loqui, aliud agere, panem, ut dicitur, ostendere, lapidem tenere. In sequenti autem aparta frons et, ut ita dicam, ingenuitas necessaria est. Aliud est quaerere, aliud definire. In altero pugnandum, in altero docendum est*». Далее он приводит в пример греческих и римских классиков, древних отцов церкви с их полемическими произведениями и даже апостола Павла с его доводами из Ветхого Завета. В связи с этим интересен его спор с Августином о поведении Павла по отношении к Петру, Гал. 2:11, которое Иероним объяснял как чисто политический ход и приспособление истины к обстоятельствам. Даже Златоуст придерживается весьма вольных взглядов на обязанность говорить правду (*De sacerdot.*, i, 5), а его ученик Кассиан — еще более вольных, упоминая о примере Раав (*Coll.* xvii, 8, 17, etc.). См. Gieseler, i, ii, p. 307 (§102, note 17). Порочный принцип «цель оправдывает средства» намного древнее, чем орден иезуитов, который обычно делают ответственным за его возникновение. В рассматриваемое нами время христианство не до конца еще победило дух лжи древнего язычества.

[924] *Dialog.*, i, 18.

[925] Этот аргумент особенно активно использует Джеймс Крэги Робертсон (умеренный англиканин), *History of the Christian Church to Gregory the Great*, Lond., 1854, p. 334. «В том, что касается чудес, — говорит он, — высказываниям авторов, писавших в конце IV — начале V веков, свойственна примечательная непоследовательность. Святой Златоуст говорит, что чудеса прекратились, и утверждает это как известный и давно доказанный факт (см. Newman, в Fleury, vol. i, p. xxxix). Но в то же самое время святой Мартин, святой Амвросий, египетские и восточные монахи якобы творили чудеса вовсю; Созомен (viii, 5) рассказывает о превращении хлеба причастия в камень, которое произошло в Константинополе, когда сам Златоуст был епископом. Опять же, святой Августин говорит, что чудеса, подобные упомянутым в Писании, больше не совершаются, но сразу же после этого перечисляет ряд чудес, случившихся недавно и, очевидно, не вызвавших особого шума, а среди них *семьдесят* формально подтвержденных только в одном Гиппоне в течение двух лет, совершенных мощами святого Стефана (*De Civit. Dei*, xxii, 8, 1, 20). В целом я не стал бы отрицать, что чудеса могли происходить и после времени апостолов и их соратников, но я с трудом могу признать их конкретные описания сколько-нибудь удовлетворительными». Об отношении Августина к чудесам см. выше, §87, и в трактате Ницша-младшего, который там цитируется.

есть много промежуточных явлений — самообман, ясновидение, магнетические явления и собственно исцеления, необычные состояния человеческой души, которая полна неизведанных тайн и находится гораздо ближе к духовному миру, чем полагает большинство в своей повседневной жизни. Например, видение Константина о кресте можно определить как пророческий сон[926], а препятствия при строительстве храма Юлианом — как особое действие провидения или исторический Божий суд[927]. Поэтическая мифотворческая способность, которая непроизвольно и бессознательно творит чудеса среди детей, могла действовать и в среде легковерных монахов в безжизненной пустыне, превращая обычное событие в чудо. Рассуждая об этой туманной странице церковной истории, мы должны остерегаться как пустого материализма и скептицизма, так и суеверного мистицизма, ведь «есть многое на свете,.. что и не снилось нашим мудрецам».

## §89. *Шествия и паломничества*

Древние латинские исследования о паломничествах см. в J. GRETSER, MAMACHI, LAZARI, J. H. HEIDEGGER, etc. J. MARX (католик): *Das Wallfahren in der katholischen Kirche, historisch-kritisch dargestellt.* Trier, 1842. См. также соответствующие разделы в трудах по церковной археологии: BINGHAM, AUGUSTI, BINTERIM и др.

Торжественные религиозные ШЕСТВИЯ по праздникам и особым случаям уже были приняты среди иудеев[928] и даже среди язычников. Они проистекают из любви людей к зрелищам и демонстрациям, как и военные парады, похоронные процессии, национальные празднества.

Когда церковь была притесняема, до времен Константина, такие публичные шествия были невозможны или не нужны.

Но в IV веке мы уже встречаем их на Востоке и на Западе, среди ортодоксов и еретиков[929], в дни поста и молитвы, в праздники благодарения, при погребении мертвых, при вступлении епископов в должность, при перемещении реликвий, освящении церквей, а особенно — во времена общественных бедствий. Два основных типа шествий — благодарственные и покаянные. Последние также назывались крестными ходами, литаниями[930].

Во время шествий люди передвигались от церкви к церкви — священники, монахи и народ, с декламацией или пением молитв, псалмов и литаний. В середине шеренги обычно шел епископ, как глава шествия, в стихаре, епитрахили и ризе, с митрой на голове, с посохом в левой руке, правой рукой благословляя народ. Манускрипт Библии, распятия, знамена, иконы и реликвии, горящие свечи или факелы добавляли шествию торжественности[931].

Ежегодные регулярные шествия приходились на Сретенье Господне и вербное воскресенье. К ним после XIII века добавилась процессия в праздник Тела Христова, когда алтарные святыни носили по округе и поклонялись им.

---

[926] См. выше, §2.

[927] См. выше, §4.

[928] Например, при осаде Иерихона, Нав. 6:3 и далее; при освящении храма Соломона, 3 Цар. 8:1 и далее; при вступлении Иисуса в Иерусалим, Мф. 21:8 и далее.

[929] Например, ариан. См. Созомен, *H. E.*, viii, 8, где говорится о шествиях ариан, сопровождавшихся пением.

[930] *Litaniae* (λιτανεῖαι), *supplicationes, rogationes*, ἐξομολογήσεις, *stationes, collectae.*

[931] Нельзя точно определить, в какое именно время стали использоваться эти атрибуты.

Паломничества основаны на естественном желании видеть своими глазами священные или знаменитые места для удовлетворения любопытства, возрастания в вере и доказательства благодарности[932]. Они существовали и до возникновения христианства. Иудеи ежегодно собирались в Иерусалиме на великие праздники, а позже мусульмане стали совершать паломничества в Мекку. Язычники также строили жертвенники на могилах своих героев и совершали туда паломничества[933]. Для христиан наиболее интересны и святы были те места, где Искупитель родился, страдал, умер ради спасения мира и воскрес.

Отдельные случаи паломничества христиан в Святую Землю встречаются уже во II веке, а мощным импульсом к распространению этого обычая стал пример до суеверия набожной императрицы Елены, матери Константина Великого. В 326 г. в возрасте семидесяти девяти лет она совершила паломничество в Иерусалим, крестилась в Иордане, нашла святой крест, уничтожила языческую скверну и построила христианские церкви на Голгофе, Елеонской горе и в Вифании[934]. В этом ей щедро помогал сын, на руках которого она умерла в Никомедии в 327 г. Эти знаменитые паломничества оказывали на церковь влияние в течение всего Средневековья, вплоть до крестовых походов, и даже до недавнего времени[935].

Примеру Елены последовали бесчисленные паломники, считавшие, что такие путешествия делают спасение их души более несомненным. Они привозили с собой обратно щепки от святого креста, воду из Иордана, землю Иерусалима и Вифлеема и другие реликвии, настоящие и поддельные, которым приписывались чудесные качества[936].

Некоторые из наиболее просвещенных отцов церкви, одобрявших паломничества как таковые, считали необходимым выступить против суеверного к ним отношения и напомнить людям, что верить можно в любом месте. Григорий Нисский показывает, что нигде в Писании нам не велят совершать паломничества и что особенно опасны они для женщин, а также рисует весьма неприглядную картину распущенности, преобладающей в местах подобного отдыха. «Перемена места, — говорит он, — не приближает к Богу. Где бы вы ни были, Бог придет к вам, если душа ваша готова стать Его жилищем»[937]. Иероним с восхищением описывает паломничество своей подруги Павлы на Восток и сообщает, что сам он в своем Вифлееме поклонялся яслям и месту рождения Искупителя[938]; но справедливо замечает также, что Британия столь же близка к небесам, как и Иерусалим, и что не путешествие в Иерусалим, а святая жизнь достойна похвалы[939].

---

[932] *«Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, Ist eingeweiht; nach hundert Jahren klingt Sein Wort und seine That dem Enkel wieder»*.

[933] *«Religiosa cupiditas est,* — говорит Павлин из Нолы в *Ep.* 36, — *loca videre, in quibus Christus ingressus et passus est et resurrexit et unde ascendit»*.

[934] Евсевий, *Vita Const.*, iii, 41 sq., и *De locis Ebr. a. v. Bethabara.*

[935] Вспомните Крымскую войну 1854 — 1856 г.

[936] Так, Августин, *De Civit. Dei*, xxii, 8, уже приводит примеры сверхъестественного воздействия *terra sancta*, земли из Иерусалима.

[937] *Epist. ad Ambrosium et Basilissam.*

[938] *Adv. Ruffinum ultima Responsio*, c. 22 (*Opp.*, ed. Vall., tom. ii, p. 551), где он с похвальбой рассказывает о своих литературных путешествиях и говорит: *«Protinus concito gradu Bethlehem meam reversus sum, ubi adoravi praesepe et incunabula Salvatoris»*. См. также его *Vita Paulae*, «Жизнь Павлы», предназначавшуюся для ее дочери Евстохии, где он описывает тогдашние стоянки для паломников.

[939] *Epist.* lviii *ad Paulinum* (*Opp.* ed. Vallarsi, tom. i, p. 318; в бенедиктинском издании — *Ep.* 49; в более древних изданиях — *Ep.* 13): *«Non Jerusolymis fuisse, sed Jerusolymis bene vixisse, laudandum est»*. В том же самом послании, p. 319, он хвалит блаженного монаха

После Иерусалима, Вифлеема и других мест Святой Земли следующим известным местом паломничества верующих Запада и Востока был Рим, город главного из апостолов (*limina apostolorum*). Златоуст сожалел, что отсутствие времени и здоровья не позволяет ему поцеловать цепи Петра и Павла, заставляющие бесов дрожать, а ангелов радоваться.

В Африке местом паломничества стал Гиппон благодаря мощам святого Стефана, в Кампании — могила святого Феликса в Ноле, в Галлии — могила святого Мартина Турского (ум. в 397). Последняя была особенно знаменита, там совершалось множество чудес[940]. Даже память о Иове привлекала в Аравию многих паломников, которые жаждали посмотреть на груду праха и поцеловать землю, на которой столько страдал этот Божий человек[941].

В римских и греческих церквях практика паломничества по святым местам сохранилась по сей день. Протестантизм избавил паломничество в известные места, освященные благодаря великим людям или событиям, от всякой связи с заслугами или суеверными добавлениями и превратил их в похвальное дело благочестивой благодарности и преданного интереса. Не выходя за эти границы, евангельский христианин с чувством и пользой созерцает священные места Палестины, римские катакомбы, простые плиты на могилах Лютера и Меланхтона в церкви замка Виттенберг, памятники английским мученикам в Оксфорде или скалистое место высадки пуританских отцов-паломников в Массачусетсе. Он чувствует себя ближе к духу великих умерших, но знает, что дух этот не остается в их прахе, а ему уготована участь пребывать в бессмертии с Богом и святыми на небесах.

## §90. *Совместное поклонение в день Господень. Чтение Писания и проповедь*

J. A. Schmidt: *De primitive ecclesiae lectionibus*. Helmst., 1697. E. Ranke: *Das kirchliche Perikopensystem aus den Ältesten Urkunden der röm. Liturgie*. Berlin, 1847. H. T. Tzschirner: *De claris Eccles. vet. oratoribus Comment.* i-ix. Lips., 1817 sqq. K. W. F. Paniel: *Pragmatische Geschichte der christl. Beredtsamkeit*. Leipz., 1839 ff.

Порядок и составляющие обычного церковного богослужения остались теми же, что и в предыдущий период, однако строгое отделение богослужения новообращенных или оглашенных, катехуменов[942], состоявшего из молитвы, чтения Писания и проповеди, от богослужения собственно верующих[943], состоявшего из причастия, утратило свое значение, когда христианство превратилось в преобладающую религию, а церковь объединилась с государством. Начиная с V века все жители Римской империи считались христианами хотя бы номинально и могли посещать даже те части богослужения, которые раньше защищались от осквернения язычниками. Греческий термин «литургия» и латинский термин «месса» (происходящий от стандартной формулы роспуска верующих[944]) начиная с конца

---

Илариона, который хотя и жил в Палестине, но всего один день провел в Иерусалиме, *«ut nec contemnere loca sancta propter viciniam, nec rursus Dominum loco claudere videretur»*.

[940] Гугеноты в XVI веке сожгли мощи святого Мартина как объект идолопоклонства и развеяли пепел по ветру.

[941] Златоуст рассказывает, *Hom. v. de statuis*, §1, tom. ii, f. 59: ἵνα τὴν κορπίαν ἐκείνην ἴδωσι καὶ θεασάμενοι καταφιλήσωσι τὴν γῆν.

[942] *Missa catechumenorum*, λειτουργία τῶν κατηχουμένων, *литургия оглашенных*.

[943] *Missa fidelium*, λειτουργία τῶν πιστῶν, *литургия верных*.

[944] *Missa* — форма от *missio, dismissio*, изначально это слово означало роспуск собрания

IV века (398) стали относиться к самому богослужению с причастием или евхаристией. Это было богослужение в непосредственном, прямом значении слова, которому были подчинены все остальные части службы. О евхаристии мы поговорим позже[915]. Сейчас мы должны поговорить о тех частях богослужения, которые предшествовали причастию и в которых изначально участвовали и катехумены, и принимающие причастие верующие.

Чтение отрывков Священного Писания продолжало оставаться обязательной составляющей богослужения. Когда церковный канон оформился окончательно, после Карфагенского собора 397 г. и других синодов, чтение неканонических книг (например, произведений апостольских отцов церкви) стало запрещено, за исключением легенд о мучениках в их памятные дни.

Обязательной системы перикоп, как в более поздней Латинской и Греческой церкви, еще не существовало. До V века практиковалось *lectio continua*, то есть чтение и разъяснение целых книг Библии, а выбор книг, соответствующих разным частям церковного года и богослужениям, оставался на усмотрение епископа. Но в великие праздники читались такие отрывки, которые имели особую связь с предметом празднества. Постепенно, по примеру иудейской синагоги[946], сформировался более полный годовой цикл отрывков Нового Завета для литургического использования, и отрывки эти стали называться уроками или перикопами[947]. В Латинской церкви это было сделано в V веке, в Греческой — в VIII веке. Отрывки для чтения брались из евангелий и из посланий, или же Апостола (частично также из пророков), поэтому назывались евангелием и посланием на конкретное воскресенье или праздник. В некоторых церквях использовалось по три или даже четыре отрывка для чтения — из Евангелия, из посланий, из Ветхого Завета и из Книги Деяний. Многие рукописи Нового Завета содержат только перикопы, или фрагменты для чтения на церковном богослужении[948], причем многие из них — только евангельские перикопы[949]. Александрийский диакон Евталий около 460 г. разделил Евангелие и Апостол, за исключением Откровения, на пятьдесят семь частей, каждый раздел в соответствии с воскресеньями и праздничными днями года, но такое деление не было принято

---

после богослужения: *Ite, missa est* (ecclesia). После окончания первой части службы диакон с этими словами отпускал катехуменов, а после второй части — остальных верующих. Когда две части богослужения слились воедино, формула отпуска стала употребляться только в конце, а потом стала обозначать и само богослужение, точнее — богослужение с евхаристией. В Греческой церкви соответствующей формулой отпуска было ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ, то есть *ite in pace* («идите с миром», *Apost. Const.*, lib. viii, c. 15). Амвросий первым использует слова *missa, missam facere* (*Ep.* 20) для обозначения самого служения евхаристии. Другие варианты этимологии слова «месса» — от греческого μύησις или от еврейского глагола עָשָׂה, *действовать*, и т. д., слишком натянутые и не объясняют того факта, что это слово используется только в Латинской церкви. См. т. II, §67.

[945] См. далее, §96 и 97.

[946] Иудеи со времен Ездры делили Ветхий Завет на разделы, большие или меньшие, называемые *Parashioth* (פָּרָשִׁיוֹת, *изъяснение*), а именно: Пятикнижие на 54 *Parashioth*, Пророков (то есть более поздние исторические книги и собственно книги пророков) — на такое же количество *Haphtharoth*; и эти разделы читались по субботам. Данное деление Писания намного древнее, чем деление на стихи.

[947] *Lectiones*, ἀναγνώσματα, ἀναγνώσεις, περικοπαί.

[948] Поэтому они называются лекционариями, *Lectionaria*, sc. volumina, или *Lectionarii*, sc. libri; также *Evangelia cum Epistolis, Comes* (учебник для священников); по-гречески — ἀναγνωστικά, εὐαγγελιστάρια, ἐκλογάδια.

[949] Отсюда *Evangelistaria* или *Evangelistarium* (Евангелие), в отличие от *Epistolaria, Epistolare* или *Apostolus* (Апостол).

всеми, и в Восточной церкви долго продолжало практиковаться *lectio continua*. Среди сохранившихся латинских сборников текстов для чтения особенно следует упомянуть *Lectionarium Gallicanum*, относящийся к VI или VII веку, и изданный Мабиллоном так называемый *Comes* («Спутник священника»), или *Liber Comitis*. Последний предание приписывает авторству ученого Иеронима, он составляет основу римского лекционария и всей западной системы перикоп, которая перешла из Латинской церкви в англиканскую и лютеранскую, но с течением времени подверглась сильным изменениям[950]. Такой сборник отрывков из Писания удобен для использования в течение церковного года, но его минус в том, что большая часть Священного Писания остается неизвестной народу.

Отрывки читались с амвона или кафедры с соответствующими вступлениями; обычно сперва послание, потом евангелие; завершалось чтение славословием или пением псалма. Иногда диакон читал евангелие с алтаря, чтобы особо выделить слова Самого Господа.

Отцы церкви искренне призывали, помимо публичного слушания Писания, читать его самостоятельно и думать над ним, особенно Златоуст, объяснявший всю порчу в церкви недостаточным знанием Писания. Уже он вынужден был бороться против мнения, что Библия — книга только для священников и монахов, а не для народа; такое предположение в Средние века привело к знаменитому папскому запрету на перевод Библии на национальные языки. В строгом смысле слова Библия стала тем, чем должна была быть изначально, — настоящей всеобщей книгой для народа — только с изобретением книгопечатания, утверждением духа Реформации и появлением современных библейских обществ. В древней церкви и в Средние века экземпляры Библии были такими редкими и дорогими, а читать умели столь немногие, что большинство людей могло только слушать отрывки из Писания на публичных богослужениях. Мы должны помнить об этом, чтобы не судить ту древнюю эпоху слишком сурово.

За чтением Писания следовала проповедь, основанная на только что прочитанной перикопе или на всей книге, откуда перикопа была взята. До нас дошли гомилии величайших проповедников древности — Афанасия, Григория Назианзина, Василия Великого, Златоуста, Амвросия, Августина — на Бытие, Пророков, Псалтирь, Евангелия и Послания. Но в великие праздники всегда выбирался конкретный текст, связанный с событием[951]. При этом в древней церкви не было обязательного единообразия в выборе перикоп; польза от системы чтения отрывков Писания и последующего разъяснения целых книг Писания сочетались друг с другом. Чтение перикоп относилось к собственно алтарному служению и должно было увязываться с церковным годом, а проповедь — к служению с кафедры и могла охватывать все Слово Божье.

---

[950] Далекая древность *Comes* видна из того, что он начинается с кануна Рождества, а не с Адвента, а кроме того, в нем отсутствует праздник Троицы и большая часть праздников святых. Существуют разные варианты этой книги, древнейший издан Памелием, другой — Балузом, третий (составленный Алкуином по приказу Карла Великого) — Томази. Э. Ранке считает вероятным, что Иероним составил *Comes* по указанию папы Дамаса, то есть является автором западной системы перикоп.

[951] См. Августина, *Expos. in Joh. in praef.*: «*Meminit sanctitas vestra, evangelium secundum Johannem ex ordine lectionum nos solere tractare. Sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint, ordo ille quem susceperamus, ex necessitate paululum intermissus est, non omissus*».

Красноречие проповедников в IV — V веке достигло максимальной точки своего развития в Греческой церкви, и наиболее достойными их представителями были Григорий Назианзин и Златоуст. Но часто проповедь превращалась в напыщенную риторику, демонстрацию ораторских навыков и театральное представление. Отсюда возникали злоупотребления или крайности — часто народ аплодировал проповедниками и криками выражал свое одобрение[952]. Как и в наши время, в тот период многие ходили в церковь не поклоняться Богу, а послушать знаменитого оратора, и уходили сразу после окончания проповеди. Проповедь, говорили они, можно послушать только в церкви, а молиться можно и дома. Златоуст часто выступал против этого обычая в Антиохии и Константинополе. Нередко выступления самых популярных проповедников стенографировали, а потом распространяли рукописи, иногда с их разрешения, иногда без.

В Западной церкви искусство проповеди было гораздо менее развито, часто она сводилась к простому практическому увещеванию и отступала на задний план в сравнении с евхаристией. Поэтому здесь люди часто уходили, когда проповедь начиналась, а в результате многие епископы, не имевшие представления о свободе вероисповедания и поклонения, вынуждали народ слушать проповеди, закрыв двери.

Обычно проповедь произносилась с епископского престола или с хоров (*cancelli*), иногда — с кафедры. Проповедовать обязаны были епископы; даже папы, например, Лев I и Григорий I, часто проповедовали перед римской общиной. Проповедовали также пресвитеры и диаконы. Лев I ограничивает право проповеди и обучения рукоположенными священниками[953], но монахи и отшельники нередко проповедовали на улицах, со столпов (подобно святому Симеону), с крыш или деревьев, и даже миряне, такие как император Константин и некоторые его преемники, писали и произносили перед верующими религиозные речи (хотя и не в церкви)[954].

## §91. *Таинства вообще*

G. L. Hahn: *Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient*. Breslau, 1864 (147 pp.). См. также статью *Sacramente*, автор G. E. Steitz, в Herzog, *Real-Encyklopädie*, vol. xiii, pp. 226-286; и Const. von Schätzler: *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato*. Munich, 1860.

Значение слова *sacramentum*, церковное *таинство*, в течение долгого времени оставалось весьма неопределенным. К таинствам относилось всё мистическое и священное (*omne mysticum sacrumque signum*). Тертуллиан, Амвросий, Иларий, Лев, Златоуст и другие отцы церкви применяли это слово даже к таинственным учениям и фактам, таким как Троица, Божественность Христа, воплощение, распятие и воскресение. Но после V века оно стало относиться в основном к священным формам богослужения, учрежденным Христом и мистическим образом представляющим, запечатлевающим и передающим людям божественное благословение. Это католическое богословское представление в основном было

[952] Κρότος, *acclamatio, applausus*. Златоуст и Августин часто осуждали эти беспорядки, перешедшие в церковь из театра, но тщетно.

[953] *Ep.* 62 *ad Maxim.*: «*Praeter eos qui sunt Domini sacerdotes nullus sibi jus docendi et praedicandi audeat vindicare, sive sit ille monachus, sive sit laicus, qui alicujus scientiae nomine glorietur*».

[954] Евсевий, *Vita Const.*, iv, 29, 32, 55; Константин, *Oratio ad Sanctos*, в приложении.

перенято евангельскими церквями, хотя в количестве и отправлении таинств произошли существенные изменения[955].

Августин первым изложил четкое учение о *природе* таинств вместо смутных представлений и риторических преувеличений. Он определяет таинство как зримое проявление незримой благодати или Божьего благословения[956]. Таким образом, священнодействию таинства присущи две составляющие: внешний символ (*signum*, также *sacramentum* в строгом смысле слова, или то, что может быть воспринято органами чувств и увидено глазом) и внутренняя благодать (или божественная благость, *res* или *virtus sacramenti*, которая есть предмет веры)[957]. Обе составляющие, знак и означаемое, объединяются словом освящения[958]. В целом из духа учения Августина и некоторых его высказываний мы можем сделать вывод, что он считал священную установленность таинства Христом одновременно и критерием подобного священного обряда[959]. Но позже это важное представление ушло из сознания церкви, смысл таинств был расширен, а количество их возросло.

Августин также первым создал четкое учение о *воздействии* таинств. По его мнению, таинства могли принести благодать или осуждение, благословение или проклятие, в зависимости от состояния участников[960]. Таким образом, они действуют не мгновенно и магически, но опосредованно и этически, не *ex opere operato*,

---

[955] Слово *sacramentum* употребляется у отцов церкви в следующих значениях: 1) *Клятва* вообще, как у светских римских авторов, особенно *воинская клятва*. 2) *Обет при крещении*, когда крещаемый обещает вечно служить Христу, как *miles Christi*, воин Христов, борясь с грехом, миром и дьяволом. 3) *Исповедь при крещении*, которая считалась духовной клятвой. 4) Само *крещение*, которое часто называлось также *sacramentum fidei, s. salutis*, или *pignus salutis*. 5) Это слово стало почти синонимом слова *тайна* вследствие неточного перевода греческого μυστήριον в Вульгате (см. Еф. 5:32) и, соответственно, относилось к фактам, истинам и понятиям Евангелия, скрытым от неверующих, а также к христианскому откровению вообще. 6) *Евхаристия* и другие священные таинства и обряды церкви. 7) После XII века в Католической церкви было *семь* общеизвестных *таинств*. См. подтверждения в Hahn, *l. c.*, pp. 5-10, где приведены и другие, менее распространенные значения этого слова.

[956] *Signum visibile*, или *forma visibilis gratiae invisibilis*. Августин также называет таинства *verba visibilia, signacula corporalia, signa rerum spiritualium, signacula rerum divinarum visibilia*, etc. См. Hahn, *l. c.*, p. 11 ff. Это неточное определение. По крайней мере, сюда надо добавить третий признак, не упоминаемый у Августина, а именно: *divina institutio* или, точнее, *mandatum Christi*. Такова разница в восприятии таинств католиками и протестантами. Римская и Греческая церкви воспринимают Божью заповедь в более широком плане, в то время как протестантизм понимает под ней явное повеление Христа, записанное в Новом Завете, поэтому ограничивает количество таинств крещением и вечерей Господней, так как по поводу остальных пяти католических таинств в Библии нет указаний. Но конфирмация, рукоположение и венчание на практике приобрели и в протестантизме характер таинств, особенно в англиканской и лютеранской церкви.

[957] Августин, *De catechiz. rudibus*, §50: «*Sacramenta signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari*». *Serm. ad pop.* 292 (tom. v, p. 770): «*Dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem*».

[958] Августин, *In Joann Evang.*, tract. 80: «*Detrahe verbum, et quid est aqua* [вода крещения] *nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramemtum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*».

[959] См. *Epist.* 82, §14, 15; *Ep.* 138, §7; *De vera relig.* c. 16, §33; Hahn p. 154.

[960] См. подтверждения в Hahn, p. 279 ff. Например, Августин пишет, *De bapt. contra Donat.*, 1, iii, c. 10 (tom. ix, p. 76): «*Sacramento suo divina virtus adsistit sive ad salutem bene utentium, sive ad perniciem male utentium*». *De unit. eccl.*, c.21 (tom. ix, p. 256): «*Facile potestis intelligere et in bonis esse et in malis sacramenta divina, sed in illis ad salutem, in malis ad damnationem*».

выражаясь более поздним схоластическим языком, но посредством соучаствующей в таинстве, деятельной веры принимающего. Конечно, как божественно учрежденные, они сами по себе имеют объективное значение, подобно независимо существующему зародышу жизни в семени, и они не зависят от субъективного состояния того, кто совершает таинство (донатисты учили противоположному); однако благословение они несут только тем, кто готов принять благословение или получить его в процессе таинства, в вере; тем же, кто недостойным образом совершает или принимает таинства, они несут проклятие. Вера обязательна не как действующая причина, но как субъективное условие для спасительного воздействия предлагаемой благодати[961]. Августин различает также преходящее и постоянное воздействие таинства, таким образом подготавливая почву для возникновения более позднего схоластического учения о *character indelebilis*. Крещение и рукоположение необратимы, поэтому не могут совершаться повторно. Августину нравится сравнивать крещение с материальным знаком служения императору[962], который остается вместе с воином навсегда, к его чести или позору. Отсюда католическое учение: единожды крещенный крещен навсегда; единожды ставший священником всегда остается священником. Но крещенный или рукоположенный человек может быть отлучен от церкви и обречен на вечную погибель. Народное же мнение церкви уже тогда склонялось к суеверному представлению о магическом воздействии таинства, которое позже нашло схоластическое отражение в теории *opus operatum*.

Отцы церкви единодушно говорят об относительной (не абсолютной) *необходимости* таинств для спасения[963]. Они видели в них, особенно в крещении и евхаристии, предназначенные Богом средства для принятия прощения грехов и благодати Божьей. Но при этом они считали, что не отсутствие таинств, а только пренебрежение ими ведет к осуждению[964]. Они подтверждали это мнение примером Моисея, Иеремии, Иоанна Крестителя, распятого разбойника, и наконец, всех верующих Ветхого Завета, а также многих христианских мучеников, которые подтвердили свою веру во Христа, пролив кровь до того, как получили возможность креститься и принять причастие. Дева Мария и апостолы тоже некото-

---

[961] Отсюда более позднее выражение: *Fides non facit ut* sit *sacramentum, sed ut* prosit. Вера не порождает благословение таинства, но субъективно принимает и усваивает его.

[962] *Stigma militare, character militaris*. Это нетрудно связать с учением о *character indelebilis*, хотя само учение о нем мы встречаем только в XIII веке. См. Hahn, *l. c.*, p. 298 ff., где оно относится ко времени папы Иннокентия III.

[963] Даже Августин пишет в *De peccat. merit. et remiss.*, lib. i, c. 24, §34: «*Praeter baptismum et participationem mensae dominicae non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominem pervenire*». Если понимать эти слова в строгом смысле, то все квакеры и некрещеные младенцы исключены из сферы спасения, однако Августин допускает возможность исключения — когда сердце обращается ко Христу без крещения. См. ниже. Схоласты проводили более точное разграничение между тремя видами необходимости: 1) абсолютной: *simpliciter necessarium*; 2) телеологической: *in ordine ad finem*; 3) гипотетической или относительной: *necessarium ex suppositione, quae est necessitas consequentiae*. К таинствам относился только последний вид необходимости, потому что сейчас, в нынешних обстоятельствах, в обыкновение Бога не входит спасение тех, к кому не применялись эти средства. См. Hahn, *l. c.*, p. 26 ff. Согласно Фоме Аквинскому, совершенно необходимы только три таинства: крещение и покаяние для личности и священство — для всей церкви.

[964] «*Non defectus, sed contemptus sacramenti damnat*». См. также Августин, *De bapt. contra Donat.*, 1, iv, c. 25, §32: «*Conversio cordis potest quidem inesse non percepto baptismo, sed contemto non potest. Neque enim ullo modo dicenda est conversio cordis ad Deum, cum Dei sacramentum contemnitur*».

рым образом относятся к этой категории: так как Сам Христос никого не крестил, то и они не принимали христианского водного крещения, но в день Пятидесятницы крестились Духом и огнем. Корнилий также принял от Петра дар Святого Духа до крещения, но потом подвергся и внешнему таинству. В соответствии с этим мнением, искреннее покаяние и истинная вера, а прежде всего — крещение кровью мученичества[965], считались чем-то вроде компенсации за отсутствие таинств.

Количество таинств в течение долгого времени оставалось неопределенным, хотя отцы церкви данного периода считали крещение и вечерю Господню либо единственными таинствами, либо самыми важными из них.

Августин в целом считал превосходством Нового Завета над Ветхим то, что количество таинств уменьшилось, а их значение увеличилось[966]; он называет крещение и вечерю Господню (ссылаясь на воду и кровь, которые вытекли из бока Господа) истинными или главными таинствами, на которых основана Церковь[967]. Но в более широкое понятие таинств он вводит и другие таинственные и священные обычаи, которые рекомендуются в Писании[968], а именно: конфирмацию[969], брак[970] и священство[971]. Итак, он уже некоторым образом признает пять христианских таинств, к которым Римская церковь с тех пор прибавила покаяние и елеосвящение.

Кирилл Иерусалимский в своем «Тайноводственном катехизисе» и Амвросий Медиоланский в шести книгах *De Sacramentis*, которые ему приписываются, упоминают только о трех таинствах: крещении, конфирмации и вечере Господней; Григорий Нисский также упоминает три таинства, но на место конфирмации ставит священство. В Восточной церкви таинство конфирмации, или миропомазания, имело меньшее значение и составляло часть таинства крещения, в Западной же церкви оно постепенно превратилось в независимое таинство.

Неизвестный греческий автор трудов Псевдо-Дионисия в VI веке перечисляет шесть таинств (μυστήρια)[972]: 1) крещение или оглашение; 2) евхаристия или причастие; 3) конфирмация или миропомазание; 4) рукоположение священников; 5) пострижение монахов; 6) елеосвящение. Отсутствуют брак и покаяние; вместо них появляется пострижение монахов, которое позже было исключено из числа таинств.

В Северо-африканской, Миланской и Галликанской церквях омовение ног в течение долгого времени было отдельным таинством[973]. Амвросий защищает это

---

[965] *Baptismus sanguinis.*

[966] *Contra Faust.*, xix, 13: «*Prima sacramenta praenunciativa erant Christi venturi; quae cum suo adventu Christus implevisset ablata sunt et alia sunt instituta, virtute majora, numero pauciora*».

[967] *De symb. ad Catech.*, c. 6: «*Quomodo Eva facts est ex latere Adam, ita ecclesia formatur ex latere Christi. Percussum est ejus latus et statim manavit sanguis et aqua, quae sunt ecclesiae genuina sacramenta*». *De ordine baptismi*, c. 5 (*Bibl. max.*, tom. xiv, p. 11): «*Profluxerunt ex ejus latere sanguis et aqua, duo sanctae ecclesiae praecipua sacramenta*». *Serm.* 218: «*Sacraments, quibus formatur ecclesia*». См. также: Златоуст, *Homil.* 85 *in Joh.*: ἐξ ἀμφοτέρων ἡ ἐκκλησία συνέστηκε. Тертуллиан называл крещение и евхаристию «*sacramenta propria*», *Adv. Marc.*, i, 14.

[968] «*Et si quid aliud in divinis literis commendatur*», или «*omne mysticum sacrumque signum*».

[969] «*Sacrimentum chrismatis*», *Contr. Lit. Petiliani*, ii, 104. Даже Киприан считал так, *Ep.* 72.

[970] «*Sacramentum nuptiarum*», *De nuptiis et concupisc.*, i, 2.

[971] «*Sacramentum dandi baptismum*», *De bapt ad Donat.*, i, 2; *Epist. Parm.*, ii, 13.

[972] *De hierarch. eccles.*, c. 2 sq.

[973] По свидетельству Амвросия, Августина и *Missale Gallicum vetus*. См. также Hahn, *l. c.*, p. 84 f.

таинство, выступая против Римской церкви, и даже объявляет его таким же обязательным, как крещение, ибо оно было учреждено Христом и избавляет людей от первородного греха, как крещение — от реальных прегрешений. Хотя его мнение вполне обосновано, оно, однако, не стало общепринятым.

Неопределенность в плане количества таинств сохранялась до XI века[974]. Но церковь начиная с V века на Востоке и на Западе склонна была молчаливо признавать семь таинств в связи с мистическим священным значением данного числа. Греческая и Римская церковь согласны в данном отношении, и с этим согласны даже несториане и монофизиты, отколовшиеся от Греческой церкви в V веке[975].

На Западе количество таинств, равное семи, впервые было установлено, как обычно предполагается, епископом Отто Бамбергским (1124), а в более точном виде — Петром Ломбардским (ум. в 1164) в *Magister Sententiarum*. Рационально и риторически это количество оправдывают Фома Аквинский и другие схоласты (а в недавнее время — Мелер) на основании семи основных религиозных потребностей человеческой жизни и человеческого общества[976], и в конце концов его публично санкционировал собор во Флоренции в 1439 г. с согласия Греческой церкви, а на Трентском соборе была провозглашена анафема на всех, кто думает иначе[977]. Реформация в этом вопросе, как и в остальных, обратилась к Новому Завету. Она признала за собственно таинства только крещение и вечерю Господню, как учрежденные и заповеданные Самим Христом, полностью отвергла елеосвящение (сначала и конфирмацию), покаяние объявила событием внутренней жизни, а конфирмацию, брак и священство отнесла к более общим священным обычаям, которые в большей или меньшей степени являются таинствами, но никоим образом не равнозначны крещению и вечере Господней[978].

---

[974] Беда Достопочтенный (ум. в 735), Ратрамн из Корби (ум. в 868), Раферий из Вероны (ум. в 974), перечисляя таинства, называют только крещение и вечерю Господню; даже Александр из Галеса (ум. в 1245) явно говорит (*Summa*, p. iv, qu. 8, Membr. 2, art. 1): «*Christus duo sacraments instituit per se ipsum, sacramentum baptismi et sacramentum eucharistiae*». Дамиани (ум. в 1072), с другой стороны, называет двенадцать таинств, а именно: крещение, конфирмацию, елеосвящение больных, рукоположение епископов, посвящение на царство, освящение церквей, покаяние, освящение канонов, пострижение монахов, отшельников и монахинь, брак. *Opp.*, tom. ii, 372 (ed. C. Cajet.). Бернар Клервоский (ум. в 1151) называет десять таинств. Обычно конфирмация причислялась к ним. См. также Hahn, *l. c.*, 88 ff.

[975] В самых древних документах этих восточных сект и даже у ортодоксального богослова Иоанна Дамаскина этого определенного числа нет.

[976] Обычно: рождение = крещение; рост = конфирмация; питание = вечеря Господня; исцеление больных = покаяние; совершенное возрождение = елеосвящение; рост общества = брак; управление обществом = священство. Другие сравнивают таинства с четырьмя основными добродетелями: умеренностью, смелостью, справедливостью и долготерпением, и тремя богословскими добродетелями: верой, любовью и надеждой, — но по-разному соотносят таинства с добродетелями. Все эти сравнения, конечно же, более или менее произвольны и относятся к области догадок.

[977] Трентский собор провозглашает анафему на всех, кто отрицает семь таинств и то, что они были учреждены Христом, *Sess.* vii, de sacr., can. 1: «*Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Christo instituta, aut esse plum vel pauciora quam septem, anathema sit*». За отсутствием исторических доказательств в пользу семи таинств в произведениях отцов церкви римские богословы, такие как Бреннер и Перроне, были вынуждены прибегать к объяснению посредством мистической *disciplina arcani*, однако она касалась только порядка *совершения* таинств и в IV веке перестала существовать в связи со всеобщим принятием христианства. См. также трактат: G. L. Hahn, *Doctrinae Romanae de numero sacramentario septenario rationes historicae*. Vratisl., 1859.

[978] Более подробное обсуждение разницы между римским и протестантским учением о таинствах относится к области символики и полемики.

таинство, выступая против Римской церкви, и даже объявляет его таким же обязательным, как крещение, ибо оно было учреждено Христом и избавляет людей от первородного греха, как крещение — от реальных прегрешений. Хотя его мнение вполне обосновано, оно, однако, не стало общепринятым.

Неопределенность в плане количества таинств сохранялась до XI века[974]. Но церковь начиная с V века на Востоке и на Западе склонна была молчаливо признавать семь таинств в связи с мистическим священным значением данного числа. Греческая и Римская церковь согласны в данном отношении, и с этим согласны даже несториане и монофизиты, отколовшиеся от Греческой церкви в V веке[975].

На Западе количество таинств, равное семи, впервые было установлено, как обычно предполагается, епископом Отто Бамбергским (1124), а в более точном виде — Петром Ломбардским (ум. в 1164) в *Magister Sententiarum*. Рационально и риторически это количество оправдывают Фома Аквинский и другие схоласты (а в недавнее время — Мелер) на основании семи основных религиозных потребностей человеческой жизни и человеческого общества[976], и в конце концов его публично санкционировал собор во Флоренции в 1439 г. с согласия Греческой церкви, а на Трентском соборе была провозглашена анафема на всех, кто думает иначе[977]. Реформация в этом вопросе, как и в остальных, обратилась к Новому Завету. Она признала за собственно таинства только крещение и вечерю Господню, как учрежденные и заповеданные Самим Христом, полностью отвергла елеосвящение (сначала и конфирмацию), покаяние объявила событием внутренней жизни, а конфирмацию, брак и священство отнесла к более общим священным обычаям, которые в большей или меньшей степени являются таинствами, но никоим образом не равнозначны крещению и вечере Господней[978].

---

[974] Беда Достопочтенный (ум. в 735), Ратрамн из Корби (ум. в 868), Раферий из Вероны (ум. в 974), перечисляя таинства, называют только крещение и вечерю Господню; даже Александр из Галеса (ум. в 1245) явно говорит (*Summa*, p. iv, qu. 8, Membr. 2, art. 1): «*Christus duo sacraments instituit per se ipsum, sacramentum baptismi et sacramentum eucharistiae*». Дамиани (ум. в 1072), с другой стороны, называет двенадцать таинств, а именно: крещение, конфирмацию, елеосвящение больных, рукоположение епископов, посвящение на царство, освящение церквей, покаяние, освящение канонов, пострижение монахов, отшельников и монахинь, брак. *Opp.*, tom. ii, 372 (ed. C. Cajet.). Бернар Клервоский (ум. в 1151) называет десять таинств. Обычно конфирмация причислялась к ним. См. также Hahn, *l. c.*, 88 ff.

[975] В самых древних документах этих восточных сект и даже у ортодоксального богослова Иоанна Дамаскина этого определенного числа нет.

[976] Обычно: рождение = крещение; рост = конфирмация; питание = вечеря Господня; исцеление больных = покаяние; совершенное возрождение = елеосвящение; рост общества = брак; управление обществом = священство. Другие сравнивают таинства с четырьмя основными добродетелями: умеренностью, смелостью, справедливостью и долготерпением, и тремя богословскими добродетелями: верой, любовью и надеждой, — но по-разному соотносят таинства с добродетелями. Все эти сравнения, конечно же, более или менее произвольны и относятся к области догадок.

[977] Трентский собор провозглашает анафему на всех, кто отрицает семь таинств и то, что они были учреждены Христом, *Sess.* vii, de sacr., can. 1: «*Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Christo instituta, aut esse plum vel pauciora quam septem, anathema sit*». За отсутствием исторических доказательств в пользу семи таинств в произведениях отцов церкви римские богословы, такие как Бреннер и Перроне, были вынуждены прибегать к объяснению посредством мистической *disciplina arcani*, однако она касалась только порядка *совершения* таинств и в IV веке перестала существовать в связи со всеобщим принятием христианства. См. также трактат: G. L. Hahn, *Doctrinae Romanae de numero sacramentario septenario rationes historicae*. Vratisl., 1859.

[978] Более подробное обсуждение разницы между римским и протестантским учением о таинствах относится к области символики и полемики.

## §92. *Крещение*

См. список литературы в т. I, §54; особенно HOFLING (лютеранин): *Das Sacrament der Taufe*. W. WALL (англиканин): *The History of Infant Baptism* (1705), new ed. Oxf., 1844, 4 vols. C. A. G. v. ZEZSCHWITZ: *System der christlich kirchlichen Katechetik*. Vol. i. Leipz., 1863.

О *еретическом* крещении, в частности, см. MATTES (католик): *Ueber die Ketzertaufe*, в тюбингенском «Theol. Quartalschrift», 1849, pp. 571-637; 1850, pp. 24-69; также G. E. STEITZ, статья *Ketzertaufe* в Herzog, *Theol. Encyclop.*, vol. vii, pp. 524-541 (отчасти в оппозиции к Мэтсу). О *форме* крещения, с баптистской позиции, см. T. J. CONANT: *The Meaning and Use of Baptizein philologically and historically investigated*. New York, 1861.

Мнения доникейских отцов церкви на крещение и рождение свыше, которым оно сопровождается, в этот период были весьма приукрашены в риторическом стиле Василия Великого и двух Григориев, написавших специальные трактаты об этом таинстве, а также более ясно и логично развиты Августином. Но взгляд отцов церкви и католиков на рождение свыше существенно отличается от того, который преобладает в большинстве протестантских деноминаций, особенно более пуританского типа. У первых оно означает не столько субъективные перемены в сердце, которые более точно называются обращением, но изменение объективного состояния и отношений грешника, а именно, его переход из царства сатаны в царство Христа. Некоторые современные богословы различают рождение свыше при крещении и моральное рождение свыше, чтобы примирить учение отцов церкви с тем явным фактом, что многие крещенные явно сохраняют свой прежний образ жизни. Но здесь мы не имеем возможности подробно обсуждать трудности данного учения и ограничимся лишь историческим обзором.

Григорий Назианзин видит в крещении сочетание всех благословений христианства, а особенно прощение грехов, рождение свыше и восстановление Божьего облика. Для детей это — запечатление (σφραγίς) благодати и посвящение на служение Богу. По мнению Григория Нисского, ребенок посредством крещения возвращается в рай, из которого был изгнан Адам. Греческие отцы церкви не имели четкого представления о первородном грехе. По утверждению пелагианина Юлиана Экланского, Златоуст учил: мы крестим детей, хотя они не запятнаны грехом, чтобы им от Христа передались святость, праведность, сыновство, наследство и братство[979].

Августин связывал действие крещения с более емким учением о первородном грехе. Крещение освобождает от вины первородного греха и устраняет греховный характер похотливой плоти[980], в то время как взрослые одновременно получают и прощение всех прегрешений, реально совершенных до крещения. Как Амвросий и другие отцы церкви, Августин, на основании Ин. 3:5, учил необходимости крещения для того, чтобы войти в царство небесное, а отсюда он логически выводил ужасное учение об осуждении всех некрещеных детей, хотя он и допускал, что их погибель будет выражена в самой мягкой степени[981].

Карфагенский собор 318 г. сделал точно такой же вывод и в своем втором каноне отверг представление о счастливом промежуточном состоянии некрещеных де-

---

[979] В произведениях Златоуста такого отрывка нет. Августин, однако, не оспаривает истинность этой цитаты, но пытается объяснить ее иначе (*Contra Julian.*, i, c. 6, §21).

[980] *De nupt. et concup.*, i, 28: «*Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur*».

[981] «*Parvulos in damnatione omnium mitissima futuros*». См. также *De peccat. mer.*, i, 20, 21, 28; *Ep.* 186, 27. Язычники, по его мнению, также будут наказываемы мягче и с большей терпимостью, *Contr. Julian.*, iv, 23.

тей. Примечательно, однако, что это добавление ко второму канону встречается не во всех копиях постановлений собора; возможно, его опускали из страха[982].

У Августина мы уже находим, в зародыше, схоластическое и католическое учение о крещении, хотя вряд ли их можно согласовать с его учением о предопределении, абсолютном суверенитете Божьей благодати и об устоянии святых. Согласно этому мнению, крещение есть таинство рождения свыше, которое является, в негативном плане, средством прощения грехов, то есть и первородного греха, и реальных грехов, совершенных до крещения (но не *после* него), а в позитивном — основанием новой духовной жизни в вере через наделение благодатью *gratia operans* и *co-operans*. Субъективное условие этого воздействия — достойное принятие, то есть покаяние и вера. Так как ребенок еще не согрешил, действие детского крещения ограничивается отпущением вины первородного греха; так как ребенок еще не может верить, христианская церковь, представителем которой являются его родители и крестные, выступает при крещении от его имени (так считал и Августин) и принимает на себя ответственность за грядущее воспитание крещеного ребенка в христианской вере[983].

Что касается крещения младенцев, то в рассматриваемый нами период оно считалось апостольским и вполне уместным обычаем. Даже пелагиане не были исключением, хотя крещение младенцев не вписывается в их систему, ведь они отрицали первородный грех, а крещение, как обряд очищения, всегда связано с прощением грехов. Они приписывали детскому крещению улучшающее воздействие. Целестий утверждал, что посредством крещения дети получают доступ к высшей степени спасения, царству Божьему, которого они не смогли бы достичь чисто естественными средствами. Поэтому он считал, что некрещеные дети получают некое промежуточное, менее совершенное спасение, — мнение, осужденное в процитированном выше втором каноне Карфагенского собора, если он подлинный. Пелагий высказывается более осторожно: он не знает, куда попадают некрещеные дети, но он знает, куда они *не* попадают.

И несмотря на то, что крещение младенцев было общепринятым, эта практика была никоим образом не всеобщей. Обязательное крещение, противное природе христианства и этого таинства, еще не было известно. Многие родители-христиане откладывали крещение своих детей, иногда из безразличия, иногда из страха, что позже дети пренебрегут благодатью крещения и ухудшат свое положение. Так, Григорий Назианзин и Августин, хотя матери их были весьма благочестивы, были крещены только после обращения, во взрослом возрасте, но позже они сожалели об этом. Григорий обращается к одной матери: «Не давай греху овладеть ребенком; пусть он будет освящен еще в пеленках. Ты боишься Божьего запечатления из-за слабости природы. Какая слабость веры! Анна посвятила своего Самуила Господу еще до его рождения и сразу же после рождения

---

[982] См. Neander, *l. c.*, i, p. 424, и особенно Hefele, *Conciliengeschichte*, ii, p. 103. Данный отрывок, отсутствующий у Исидора и Дионисия, гласит: «Всякому говорящему, что в небесном царстве или где-то еще есть некое промежуточное место, где дети, умершие без крещения, счастливо живут (*beate vivant*), тому анафема, ибо на самом деле без крещения они не могут войти в царство небесное, то есть в вечную жизнь».

[983] Схоласты не пришли к единому мнению, наделяет ли крещение действенной благодатью всех или только взрослых. Петр Ломбардский склонялся к последнему варианту, но большинство богословов распространяло действенный эффект крещения и на детей, хотя и в разной степени. См. подробное изложение схоластического учения о крещении (которое не относится к нашей теме) в Hahn, *l. c.*, p. 333 ff.

отдала его учиться на священника. Вместо того чтобы бояться человеческой слабости, верь в Бога».

Многие взрослые катехумены и прозелиты, отчасти из легкомыслия и любви к миру, а отчасти из набожной осторожности и суеверной боязни ослабить магическое воздействие крещения, откладывали свое крещение, пока какое-нибудь несчастье или серьезная болезнь не побуждали их принять его. Самый знаменитый пример этого — император Константин, который крестился только на смертном одре. Отсрочка крещения в то время была эквивалентом отсрочки покаяния и обращения, которые так часты и в наше время. Наиболее выдающиеся учителя церкви выступали против этого обычая, но исчез он только после V века, с введением всеобщего крещения младенцев.

Еретическое крещение теперь считалось действенным, если оно совершалось во имя триединого Бога. Римская точка зрения победила мнение Киприана, по крайней мере в Западной церкви — за исключением донатистов, которые совершенно отвергали еретическое (а также католическое) крещение и считали, что действенность таинства зависит не только от церковных взглядов, но и от личного благочестия совершающего таинство священника.

Августин в своих антидонатистских произведениях отстаивает действенность еретического крещения с помощью следующих доводов. Крещение есть установление Христа, и отправляющий таинство служитель — только орудие; благодать или действенность таинства целиком зависит от Христа, а не от морального характера выполняющего его служителя; неверующий не получает силы, но только форму таинства, которая не приносит ему пользы, пока он остается вне спасительного католического общения; сила же оказывается ему доступна, как только он начинает исповедовать веру; как бы ни совершалось крещение, оно необратимо или, как говорит Августин, имеет *character dominicus, regius*. Он сравнивает его с *nota militaris*, знаком подчиненности, который находится на воине всегда, и этот знак обязывает его к служению и обрекает на наказание за неповиновение независимо от того, запечатлел его этим знаком на его теле законный командир или бунтовщик.

Прозелитов из еретиков, однако, всегда подвергали конфирмации посредством возложения рук, когда принимали их в католическую церковь. К ним относились как к кающимся. Лев Великий говорит о них, что они приняли только форму крещения, без силы освящения[984].

Самые выдающиеся греческие отцы церкви никейской эпохи, с другой стороны, склонялись к позиции Киприана и Фирмилиана. Афанасий, Григорий Назианзин, Василий и Кирилл Иерусалимский считали обязательным условием для действенности крещения не только его правильную форму, но подлинную веру в Троицу со стороны крестящей общины. Сорок пятый из так называемых Апостольских канонов угрожает отлучением тем, кто принимает в церковь обращенных еретиков без повторного крещения. Но постепенно и на Востоке утвердилось более терпимое отношение к проблеме, что в конце концов привело к компромиссу.

Вселенский собор в Константинополе в 381 г. в своем седьмом каноне (который, однако, отсутствует в латинских переводах и, возможно, был вставлен позже) признает крещение ариан, савватиан (разновидность новациан, называемая так по имени их вождя Савватия), квадродециманов, аполлинаристов, но отвергает крещение евномиан, «которые крестят посредством только одного погруже-

---

[984] *Epist.* 129 *ad Nicet.*, c. 7: «*Qui baptismum ab haereticis acceperunt... sola invocatione Spiritus S. per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt*».

ния», савеллиан, «которые учат Отцовству Сына» (υἱοπατορία), монтанистов (вероятно, потому, что они в то время не пользовались ортодоксальной формулой крещения) и всех остальных еретиков. Таких людей сначала следовало подвергнуть экзорцизму, потом — наставлению, а уже потом крестить, то есть надо было обращаться с ними как с прозелитами-язычниками[985]. Трулльский собор 692 г. в своем 95-м каноне повторил этот канон и добавил несториан, евтихиан и последователей Диоскора и Севера к списку тех еретиков, которые могут быть приняты в церковь посредством простого признания своих заблуждений. Этим решениям недостает принципиальности и последовательности.

Катехетическое наставление, которое предшествовало крещению прозелитов и взрослых и следовало после крещения у детей, заканчивалось публичным экзаменом (*scrutinium*), проводимым в присутствии собрания. Кандидаты или крестные детей должны были наизусть прочесть символ веры — на Востоке Никейский, на Западе Апостольский — и заявить о своей вере в него.

Любимым временем крещения взрослых были Пасха и Пятидесятница, а на Востоке также Богоявление. В IV веке, когда вся масса населения Римской империи перешла из язычества в христианство, в эти великие праздники баптистерии были полны прозелитов, а крещение такого количества людей часто производило сильное впечатление и было весьма торжественным. Детей обычно приносили в церковь крестить вскоре после их рождения.

Обычной формой крещения продолжало быть погружение в воду, особенно на Востоке, причем это было троекратное погружение, во имя Троицы. Но Григорий Великий допускал и однократное погружение, которое было принято в Испании как свидетельство против арианского политеизма[986].

Уже во II — III веках с крещением связывалось несколько подготовительных и сопровождающих его церемоний, которым стали придавать важность, но которые затмевали и замутняли изначальную простоту таинства. Это был экзорцизм, или изгнание дьявола[987]; выдыхание воздуха на крещаемых[988] как знак наделения их Святым Духом, по примеру Ин. 20:22; прикосновение к ушам[989] с восклицанием *Ephphatha!* из Мк. 7:34 для того, чтобы открылось духовное восприятие; изображение знака креста на лбу и груди, как отметки воина Христова; и наконец, в Африке — вручение соли, символа Божественного Слова, в соответствии с Мк. 9:50; Мф. 5:13; Кол. 4:6. Обычно прозелиты принимали новое имя, в соответствии с Отк. 2:17.

При совершении самого обряда крещаемый сначала поворачивался к западу и отрекался от сатаны со всем его великолепием и служителями[990]; потом, повернув-

---

[985] См. Hefele, *Conciliengeschichte*, ii, 26; Mattes, *Ueber die Ketzertaufe*, в тюбингенском *Quartalschrift*, 1849, p. 580.

[986] Григорий, *Ep.* i, 43, к Севильскому епископу Леандру: «*Dum in tribus subsistentiis una substantia est, reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismate vel ter vel semel mergere: quando et in tribus mersionibus personarum trinitas, et in una potest personarum singularitas designari. Sed quia nunc usque ab haereticis infans in baptismate tertio mergebatur, fiendum apud vos non esse censeo, ne dum mersiones numerant, divinitatem dividant*». Отсюда мы видим, что в то время даже в случае крещения младенцев и среди еретиков было принято погружение в воду. Но рано вошло в обиход и окропление, например, в случае с больными детьми, как *baptismus clinicorum*, особенно в условиях северного климата.

[987] См. т. II, §70.

[988] *Insufflare*, ἐμφυσᾶν.

[989] *Sacramentum apertionis.*

шись к востоку, он клялся в верности Христу[991] и исповедовал свою веру в триединого Бога либо повторяя символ веры, либо отвечая на вопросы[992]. Потом, с помощью диаконов и диаконис, следовало троекратное или однократное погружение в воду во имя триединого Бога и называлось имя крещаемого. После второго помазания освященным елеем (конфирмации) с крещаемого снималось покрывало, которым катехумены покрывали головы во время богослужения в знак своего духовного несовершенства, и его облекали в белые одежды, символизировавшие рождение свыше, чистоту и свободу. В Западной церкви крещаемый получал также смесь из молока и меда — символ детской невинности и предвкушение причастия.

## §93. *Конфирмация*

См. литературу о крещении, особенно HÖFLING, и ZEZSCHWITZ: *Der Katechumenat* (первый том его *System der Katechetik*). Leipzig, 1863.

В первые века существования церкви конфирмация была тесно связана с крещением как завершение этого акта, особенно по отношению к взрослым. Когда крещение прозелитов прекратилось, а крещение детей стало более распространенным, конфирмация постепенно стала восприниматься как отдельное таинство. Уже у Августина, Льва I и других она явно названа *sacramentum*[993]. Этой независимости способствовали иерархические интересы, особенно в Латинской церкви, где совершение этого обряда входило в обязанности епископов.

Католическое понимание конфирмации таково: она запечатлевает и завершает благодать крещения и в то же время некоторым образом является субъективным дополнением к детскому крещению, в ходе которого крещенный, теперь достигший сознательного возраста, снова приносит те обеты, которые от его имени принесли родители или крестные в момент крещения, и принимает личную ответственность за их исполнение. Но последний взгляд — более поздний, протестантский (лютеранский и англиканский). По учению древней церкви, крещение было приемом человека в ряды воинов Христа, конфирмация же наделяла его силой и смелостью, необходимыми для этой духовной борьбы.

Внешне конфирмация заключается в помазании лба, носа, ушей и груди священным елеем или бальзамической смесью[994] (этим символизировалось полное посвящение человека на духовное служение) и в возложении рук священника[995] (этим знаменовалось и осуществлялось вхождение в общение Святого Духа как общехристианское призвание)[996]. Помазание предшествует возложению рук, в

[990] Это было ἀποταγή, или *abrenunciatio diaboli*, со словами: Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου. В Апостольских постановлениях добавляется τοῖς ἔργοις. У Тертуллиана: «*Renunciare diabolo et pompae et angelis ejus*».

[991] Συντάσσομαί σοι, Χριστέ.

[992] Ὁμολόγησις, *professio*.

[993] Августин, *Contra liter. Petil.*, l. ii, c. 104 (tom. ix, p. 199); Лев, *Epist.* 156, c. 5. Конфирмацию называли *confirmatio, подтверждением* — от сути обряда; *sigillum* или *consignatio, запечатлением* — от его замысла; *chrisma* или *unctio, миропомазанием* — от используемого вещества; и *impositio manuum, возложением рук* — от формы.

[994] Χρίσμα. В Латинской церкви это помазание стало вторым, в отличие от того, которое совершалось непосредственно при крещении, тогда как в Греческой церкви, где конфирмация всегда объединена с крещением, проводится только одно помазание. См. Hahn, *l. c.*, p. 91 f.

[995] *Impositio manuum*. Но позже оно стало иметь меньше значения, чем помазание, поэтому конфирмация может также называться просто *chrisma* или *sacramentum chrismatis, unctionis, миропомазание*.

епископы, такие как Киприан и Амвросий, получали все три чина почти одновременно, а служение несли только как епископы.

От рукоположения отличалось официальное введение в должность или введение в определенную общину или епархию, которое могло совершаться неоднократно с переводом священника.

Рукоположение осуществлялось посредством возложения рук и молитвы, завершающейся причащением. Постепенно сюда добавились и другие, подготовительные и сопутствующие обычаи — например, выбривание тонзуры[1001], помазание елеем (только в Латинской церкви после Григория Великого), наделение символами служения (священными книгами, в случае епископов — кольцом и посохом), братский поцелуй и т. д. Рукоположение могли совершать только епископы, а пресвитеры лишь присутствовали. Рукоположение епископа обычно требует, для большей торжественности, присутствия трех епископов.

Никто не может получить рукоположение без определенного поля деятельности, подкрепляющего его[1002]. С течением времени в церковном законодательстве появились и другие ограничения, отчасти основанные на Ветхом Завете: по возрасту, образованию, физическим и моральным качествам, свободе от брачных уз и т. д.

Предпочтительным временем для рукоположения была Пятидесятница и сезонные посты[1003] (то есть в начале великого поста, на неделях после Пятидесятницы, после 14 сентября и после 13 декабря), которые соблюдались начиная с Геласия или Льва Великого как регулярные периоды покаяния церкви. Кандидаты должны были готовиться к посвящению с молитвой и постом.

## §95. *Таинство евхаристии*

См. список литературы в т. I, §55, и II, §69, соответствующие разделы в историях учения и трудах по археологии, а также трактаты Г. Э. Штейтца (G. E. Steitz) на тему исторического развития учения о вечере Господней в Греческой церкви в Doner, «Jahrbücher für Deutsche Theologie», 1864, 1865. См. также литургические труды: Neale, Daniel и др., которые упоминаются далее (§98), и Philip Freeman: *The Principles of Divine Service*. Lond. Part i, 1855, part ii, 1862. (Автор во вступлении ко второй части так формулирует свою тему: «Развеять посредством исторического обзора древних верований о святом причастии, рассматриваемом как таинство, и более поздних отходов от них многочисленные заблуждения, которые возникли в связи с данной темой, особенно начиная с рокового XI века». Но в книге говорится не столько об учении о евхаристии, сколько о соответствующей церемонии и евхаристических жертвах, с особой ссылкой на англиканскую церковь).

Евхаристия — это и таинство, посредством которого Бог наделяет нас особым благословением, и жертва, которую человек приносит Богу. Как таинство, или причастие, она стоит во главе всех священных обрядов, а как жертва — выделяется из них. Она, со своим двойственным характером, составляет святое-святых христианского поклонения в древней церкви, как и в большей части христианских церквей нашего времени[1004].

---

[1001] После V века, в разных формах, *tonsura Petri*, etc. Сначала это действие применялось к кающимся, потом к монахам и наконец — к священникам.

[1002] Отсюда древние правила: «*Ne quis vage ordinetur*» и «*Nemo ordinatur sine titulo*». См. Деян. 14:23; Тит. 1:5; 1 Пет. 5:1.

[1003] *Quatuor tempora*. Ср. древнюю поговорку: «*Post crux* (Воздвижение, 14 сентября), *post cineres* (пепельная среда), *post spiritus* (Пятидесятница) *atque Luciae* (13 декабря), *Sit tibi in auguria quarta sequens feria*».

[1004] Фримен (Freeman, *l. c.*, Introduction to Part ii, 1857, p. 2) говорит о евхаристии, верно отражая и историческую, и богословскую точки зрения: «На протяжении веков сущест-

Сначала мы рассмотрим учение о евхаристии как таинстве, потом учение о евхаристии как жертве и в заключение поговорим о совершении евхаристического причастия и жертвоприношения.

Учение о таинстве евхаристии не было предметом богословских споров и церковных постановлений до времен Пасхазия Радберта в IX веке, однако с тех пор этот пир готовой на смерть любви Спасителя оказался безгрешной причиной самых ожесточенных дискуссий, особенно в век Реформации, — между папистами и протестантами, между лютеранами, последователями Цвингли и кальвинистами. И это неудивительно, поскольку учение древней церкви об этом таинстве не обладает той ясностью и четкостью, какая характерна для никейского учения о Троице, халкидонской христологии и августиновской антропологии и сотериологии, сформировавшихся в процессе споров. И мы можем с гораздо большим правом говорить о единодушном *consensus patrum* в отношении учения о крещении, чем в отношении учения о вечере Господней.

В целом в рассматриваемый нами период, вслед за представителями мистической теории предыдущего, церковь уже сильно склонялась к учению о пресуществлении и греческому и римскому жертвоприношению мессы, которые неразрывно связаны, ибо реальное жертвоприношение требует реального присутствия жертвы. Но характер и способ этого присутствия еще не были четко определены, и допускались самые разные взгляды: Христос может восприниматься либо как реально присутствующий в дарах или рядом с ними (консубстанциация, восуществление, импанация), либо в иллюзорном обличьи видоизмененных даров хлеба и вина (пресуществление, преложение), либо только духовно, как сила.

В предыдущий период мы различаем три точки зрения: мистическое представление Игнатия, Иустина Мученика и Иринея; символическое представление Тертуллиана и Киприана; аллегорическое или спиритуалистическое представление Климента Александрийского и Оригена. В рассматриваемый же период преобладал первый взгляд, который больше всего соответствовал тенденции времени к мистицизму и суеверию, однако у второго взгляда также был ряд авторитетных сторонников[1005].

1. Реалистический и мистический взгляд отражен в трудах нескольких отцов церкви и в нескольких литургиях, которые мы процитируем ниже. В них с энтузиазмом, в преувеличенных терминах, говорится о таинстве и алтарной жертве. Они учат реальному присутствию Христа, предполагающему реальность жертвы, и усматривают в мистическом поглощении материальных даров нечто вроде повторного воплощения Логоса. Как результат освящения, в дарах происходят изменения, посредством которых они превращаются в сосуды и органы жизни Христовой, хотя их сущность необязательно должна изменяться при этом. Для описания этого превращения используются очень сильные термины,

---

вования церкви, как и в большей части христианского мира сегодня, считалось... что это высший момент соприкосновения, высшая точка пересечения небес и земли, нам доступная, — это порог тайны, на котором, непостижимо для зрения и мысли, материальное воистину сливается с духовным, зримое превращается в незримое; следовательно, она из всех событий или даров в этом мире наиболее точно соответствует высшим желаниям и глубочайшим потребностям нашего чудесно преображенного бытия; а в некоторые периоды истории церкви евхаристия превращалась в нечто еще более таинственное и внушающее трепет».

[1005] Рюкерт делит отцов церкви на две категории: *метаболистов* и *символистов*. К символистам он относит Тертуллиана, Климента, Оригена, Евсевия, Афанасия и Августина. Но многие возражают против такого деления. «Древняя церковь ничего не знала о синекдохическом (лютеранском) толковании слов учреждения таинства», — пишет Кахнис (Kahnis, *Luth. Dogmatik*, ii, p. 221).

такие как μεταβολή, μεταβάλλειν, μεταβάλλεσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, *mutatio, translatio, transfiguratio, transformatio*[1006]; в качестве аналогии приводятся чудесные превращения воды в вино, усвоение человеческим организмом пищи и воздействие закваски на тесто.

Кирилл Иерусалимский заходит в этом направлении дальше, чем другие отцы церкви. Он ясно учит, что между телом Христа и дарами существует некая сверхъестественная связь, хотя и не обязательно предполагающая пресуществление последних. Приведем основные отрывки[1007]. «Далее следует, — говорит он, описывая совершение евхаристии, — молитва к Богу, чтобы Он послал Духа Своего и превратил хлеб в плоть Христову, а вино — в кровь Христову. Ибо то, чего касается Святой Дух, освящается и преображается». «В образе хлеба[1008] дается тебе плоть, в образе вина дается тебе кровь, чтобы ты мог причаститься плоти и крови Христа и стать единой плотью и кровью с Ним»[1009]. «После молитвы к Святому Духу хлеб евхаристии — уже не хлеб, но плоть Христова». «Поймите, таким образом, что хлеб и вино — не просто вещества, ибо они, по словам Господа, — плоть и кровь Христова». В подтверждение такого преображения Кирилл однажды упоминает о брачном пире в Кане, что предполагает римскую теорию об изменении сущности даров; но в другой раз он говорит об освящении елея, сущность которого не меняется. Он недостаточно ясен и последователен. Вероятно, он считал, что дары причастия теряют при освящении не свою земную сущность, но свое земное предназначение.

Григорий Нисский, хотя в основном и был очень преданным учеником спиритуалиста Оригена, в этом вопросе полный реалист. Он называет евхаристию пищей бессмертия и говорит о чудесном преображении природы даров в славное тело Христа посредством благословения священника[1010].

Златоуст также, хотя только походя, в своих гомилиях, в тоне не здравой логики и богословия, но красочной риторики, несколько раз говорит о единении всей нашей природы с телом Христа в евхаристии и даже о *manducatio oralis*[1011].

Из латинских отцов церкви ближе всего к более позднему учению о пресуществлении подошли Иларий[1012], Амвросий[1013] и Гауденций (ум. в 410). Последний говорит: «Творец и Господь природы, производящий хлеб из земли, творит из хлеба собственную плоть, творит из вина собственную кровь»[1014].

---

[1006] Но еще не специальный термин *transsubstantiatio*, который был введен Пасхазием Радбертом в середине IX века, и не соответствующее греческое μετουσίωσις, которое появилось еще позже.

[1007] См. особенно его пять мистагогических (тайноводственных) речей, адресованных катехуменам. Учение Кирилла подробно рассматривается в Rückert, *Das Abendmahl, sein Wesen u. seine Geschichte*, p. 415 ff. См. также: Neander, *Dogmengesch.*, i, p. 426, и, отчасти как спор с Рюкертом, Kahnis, *Die Luth. Dogmatik*, ii, p. 211 f.

[1008] Ἐν τύπῳ ἄρτου, а это может значить либо что хлеб является символом (оставаясь при этом хлебом), либо что хлеб — только внешняя форма, *sub specie panis*. Более естественно первое понимание.

[1009] Σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ.

[1010] *Orat. catech. magna*, c. 37. См. также Neander, *l. c.*, i, p. 428, и Kahnis, ii, 213.

[1011] Ὁ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι. См. отрывки из Златоуста в Ebrard and Rückert, *l. c.*, и Kahnis, ii, p. 215 ff.

[1012] *De Trinit.*, viii, 13 sq. См. Rückert, *l. c.*, p. 460 ff.

[1013] *De Mysteriis*, c. 8, 9, где говорится о *mutatio speciei elementorum* через слово Христа, а в качестве примера приводится превращение жезла Моисея в змея и воды Нила в кровь. Но подлинность этого небольшого труда не доказана бесспорно. Рюкерт считает Амвросия создателем средневекового учения о вечере Господней, основываясь на его трудах *De mysteries* и *De initiandis*.

Однако насколько бы эти и похожие выражения ни казались близки к римскому учению о пресуществлении, они, по-видимому, говорят, скорее, о *динамической*, а не сущностной перемене даров, превращающихся в плоть и кровь Христа. Ибо, во-первых, следует помнить, что есть великая разница между полупоэтическим, полным энтузиазма, выспренным языком веры, на котором отцы церкви, и особенно авторы литургий, говорили о служении евхаристии, и ясным, спокойным и уравновешенным языком логики и определения доктрины. А во-вторых, те же самые отцы церкви в таких же или очень похожих словах говорят о воде крещения или о елее конфирмации, не собираясь учить, что с этими веществами под влиянием Святого Духа происходят какие-то материальные изменения. С другой стороны, они нередко используют, по отношению к хлебу и вину, слова τύπος, ἀντίτυπα, *figura*, *signum* и тому подобные выражения, которые указывают скорее на символические, образные, чем на метаболические (изменяющие сущность) отношения между ними и плотью и кровью Господа. Наконец, отцы церкви любят сравнивать это таинственное преображение с воплощением Логоса, которое на самом деле было не уничтожением человеческой природы, но ее союзом с природой божественной, что еще раз подтверждает сохранение сущности даров причастия; в противном случае это была бы евтихианская ересь.

2. Представителем символической трактовки, хотя и на реалистической основе, был прежде всего Евсевий, который называет вечерю Господню воспоминанием о Христе с помощью символов Его плоти и крови и объясняет упоминание плоти и крови Христа в Ин. 6 как указание на слова Христа, которые есть для верующих дух и жизнь, истинная пища души[1015]. Здесь проявляется влияние достопочтенного Оригена, мнению которого о евхаристии как о таинстве он фактически вторит.

Но поразительно, что даже Афанасий, отец ортодоксии, признавал только *духовное* участие, присутствие питательной божественной силы Логоса в символах хлеба и вина, и его учение о евхаристии совершенно чуждо католикам и очень похоже на древнее александрийское, или оригеновское, или кальвинистическое, хотя и никоим образом не идентично последнему[1016]. Под плотью и кровью в загадочной речи Иисуса в Ин. 6, где Он упоминает о вечере Господней, понимается не земное, человеческое, но небесное и божественное явление Иисуса, духовная пища, сходящая свыше, которую Логос через Святого Духа передает верующим (но не Иудам и не неверующим)[1017]. Это мнение подкрепляется тем,

---

[1014] *Serm.* p. 42: «*Ipse naturarum creator et dominus, qui producit de terra panem, de pane rursus, quia et potest et promisit, efficit proprium corpus, et qui de aqua vinum fecit, facit et de vino sanguinem*». Но, с другой стороны, Гауденций (епископ Бриксии) называет вечерю *символом* страстей Христа, а хлеб — образом (*figura*) тела Христова (p. 43). См. Rückert, *l. c.*, 477 f.

[1015] *Demonstr. evang.*, 1, c. 10; *Theol. eccl.*, iii, c. 12, и фрагмент трактата *De paschate*, опубликован в Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, vol. i, p. 247. См. также: Neander, *l. c.*, i, 430, и особенно Steitz, вторая статья (1865), pp. 97-106.

[1016] К такому выводу приходят Х. Войт (H. Voigt), проведший очень тщательное исследование, в своей ученой монографии об учении Афанасия, Bremen, 1861, pp. 170-181, а позже — Штейтц во второй своей статье, которую мы уже упоминали, pp. 109-127. Мелер находит в отрывке из *Ad Scrap.*, iv, 19 (основном заявлении Афанасия о евхаристии, известном в то время) римско-католическое учение о вечере (*Athanasius der Gr.* p. 560 ff.), но это толкование явно натянуто и противоречит отрывкам из обнаруженных позже посланий Афанасия о праздниках, подтверждающих вывод Войта.

[1017] Так написано в главном из отрывков, четвертом послании к Серапиону (*Ad Serap.*, iv, 19), в котором объясняется грех против Святого Духа (с. 8-23) и который истолковывался

что Афанасий считал участвующими в евхаристии и верующих на небесах, и даже ангелов, которые, в силу своей бесплотной природы, не способны принять плотское участие в теле Христовом[1018].

Григорий Назианзин видит в евхаристии символ воплощения и называет освященные дары символами и образами великих тайн, но приписывает им спасительную силу[1019].

Святой Василий также, объясняя слова Христа: «Я живу Отцом» (Ин. 6:57), — и выступая против ариан, которые делали из них вывод, будто бы Христос был сотворен, мимоходом упоминает о духовном значении евхаристических даров. «Мы едим плоть Христову, — говорит он, — и пьем Его кровь, если мы, через Его воплощение и человеческую жизнь, становимся сопричастны Логосу и Премудрости»[1020].

Макарий Старший, одаренный представитель раннего греческого мистицизма (ум. в 390), также принадлежит к символической школе; он называет хлеб и вино символами тела и крови Христовой и, по-видимому, пишет только о духовном поглощении плоти Господней[1021].

Феодорит, который был признан ортодоксом на Халкидонском соборе, действительно учит преобразованию (μεταβάλλειν) евхаристических даров через священническое освящение, настаивает на поклонении им, что действительно звучит весьма по-католически, но он столь же явно отвергает в этой связи идею поглощения дарами тела Господня как заблуждение, родственное монофизитству. «Мистические символы плоти и крови Христа, — говорит он, — продолжают существовать в изначальной сути и форме, они зримы и ощутимы, как были ранее [до освящения][1022], но они воспринимаются в духе и вере как то, чем стали, и верующие поклоняются им как тому, чем они являются для верующих»[1023].

---

по-разному, в интересах разных конфессий, но сейчас может быть воспринят в новом свете благодаря нескольким отрывкам из недавно найденных сирийских посланий Афанасия о праздниках, в переводе Larsow, Leipzig, 1852, pp. 59, 78 sqq., 153 sqq. и особенно 101.

[1018] В посланиях о праздниках, в переводе Larsow, p. 101, Афанасий говорит: «И не только, братья мои, этот хлеб [евхаристии] — пища праведных, и не только святые, живущие на земле, питаются этим хлебом и кровью, но и на небесах будем мы есть эту пищу; ибо даже высшие духи и ангелы питаются Господом, Им наслаждаются все силы небесные; ибо Он есть всё для всех, и Его любовь к людям распространяется на каждого».

[1019] *Orat.*, xvii, 12; viii, 17; iv, 52. См. также Ullmann, *Gregor. v. Naz.*, pp. 483-488; Neander, *l. c.*, i, p. 431; Steitz, в Dorner, Jahrbücher 1865, pp. 133-141. Штейтц объявляет Григория сторонником символической теории.

[1020] *Epist.* viii, c. 4 (или *Ep.* 141 в более древних изданиях): Τρώγομεν γὰρ αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ πίνομεν αὐτοῦ τὸ αἷμα, κοινωνοὶ γινόμενοι διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ τῆς αἰσθητῆς ζωῆς τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. Σάρκα γὰρ καὶ αἷμα πασὰν αυτοῦ τὴν μυστικὴν ἐπιδημίαν [то есть духовное воплощение, или Его внутреннее обращение к душе, как отличное от Его исторического воплощения] ὠνόμασε καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστῶσαν διδασκαλίαν, δι᾽ ἧς τρέφεται ψυχὴ καὶ πρὸς τῶν ὄντων θεωρίαν παρασκευάζεται. Καὶ τουτὸ εστι τὸ ἐκ τοῦ ῥητοῦ ἴσως δηλούμενον. Клоуз, Эбрард и Кахнис не обращают на этот отрывок внимания, но Рюкерт обращает, а еще больше — Штейтц (*l. c.*, p. 127 ff.), находящий здесь подтверждение символического взгляда Василия на евхаристию и помощь в истолковании менее важных ссылок на нее в других его произведениях.

[1021] *Hom.* xxvii, 17, и другие отрывки. Штейтц (*l. c.*, p. 142 ff.) более подробно рассказывает о взглядах этого египетского пустынника.

[1022] *Dial.*, ii. Opera, ed. Hal., tom. iv, p. 126, где ортодокс говорит о заблуждающемся: Τὰ μυστικὰ σύμβολα... μένει ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτὰ, οἷα καὶ πρότερον ἦν.

[1023] Προσκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται. Эти слова, без сомнения, доказывают, что

Похожие выражения мы встречаем в послании монаху Кесарию (автором которого считают Златоуста, но которое, возможно, не является подлинным[1024]), у Ефрема Антиохийского, цитируемого Фотием, и даже у Римского епископа Геласия в конце V века (492 — 486). Последний явно выступает в своем труде против Евтихия и Нестория: «Таинство плоти и крови Христовых, которые мы принимаем, — божественно, ибо через него мы становимся сопричастны божественной природе. Но сущность или природа хлеба и вина не изменяется. И, конечно же, мы славим в ходе таинства образ и подобие тела и крови Христовых»[1025].

Примечательно, что Августин, в остальных отношениях так по-католически воспринимающий учение о церкви и крещении и вообще основные положения латинской ортодоксии, вслед за более древними африканскими богословами, Тертуллианом и Киприаном, придерживался символической теории о вечере Господней, которой утверждается реальное духовное участие Господа в вечере, — и в этом отношении он был ближе всех к кальвинистической или ортодоксальной реформатской доктрине, хотя в менее значительных вопросах он так же отходит от нее, как и от идей пресуществления и восуществления[1026]. Августин первым провел четкое разграничение между внешним знаком и внутренней благодатью, которые одинаково необходимы для восприятия таинства. Он говорит об образном характере слов при установлении таинства и в речи Иисуса о поглощении Его плоти и крови из Ин. 6; как и Тертуллиан, он называет хлеб и вино *figurae* или *signa corporis et sanguinis Christi* (но, конечно же, не *просто* символами) и настаивает на разнице между «тем, что зримо принимается в ходе таинства, и тем, что принимается духовно», или между плотским, видимым отправлением таинства — и духовным принятием плоти Христа и Его крови[1027]. Последнее он считает принадлежащим только избранным и верующим, хотя, в противовес субъективизму донатистов, утверждает, что таинство (в его *объективном* воздействии) есть тело Христово даже для недостойных, которые его принимают. Он

---

освященные дары рассматриваются как являющиеся тем, за что принимает их верующий, то есть плотью и кровью Христовой, не только субъективно, но и некоторым образом объективно. Тем не менее при этом, согласно Феодориту, они продолжают оставаться реальными хлебом и вином и сохраняют свой символический характер.

[1024] *Ep. ad Caesarium monach.* (Златоуст, *Opera*, tom. iii. Pars altera, p. 897 в новом парижском издании Montfaucon, по бенедиктинскому): «*Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus: divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis; dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus Filii praedicamus*». Полностью послание сохранилось только в древнем латинском переводе.

[1025] *De duabus naturis in Christo Adv. Eutychen et Nestorium* (в *Bibl. Max. Patrum*, tom. viii, p. 703): «*...et tamen esse non desinit* ***substantia*** *vel* ***natura*** *panis et vini. Et certe* ***imago*** *et* ***similitudo*** *corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur*». Многие римские богословы вследствие догматического предубеждения сомневаются в подлинности этого послания. См. *Bibl. Max.*, tom. viii, pp. 699-700.

[1026] Благодаря своему громадному догматическому авторитету Августин был яблоком раздора между разными конфессиями во всех спорах о вечере Господней. Альбертин (*De euchar.*, pp. 602-742) и Рюкерт (*l. c.*, p. 353 ff.) успешно доказали, что его нельзя цитировать в подтверждение римского учения, но они заходят слишком далеко и делают его чисто символистом. Кахнис (*Vom Abendmahl*, p. 221, и во второй части его *Luth. Dogmatik*, p. 207) честно признает, что Августина неуместно цитировать и в подтверждение лютеранской доктрины.

[1027] Его *Psalm.* iii, 1: «*Convivium, in quo corporis et sanguinis sui* ***figuram*** *discipulis commendavit*». *Contra Adamant.*, xii, 3 («signum corporis sui»); *Contra advers. legis et prophet.*, ii, c. 9; *Epist.* 23; *De Doctr. Christ.*, iii, 10, 16, 19; *De Civit. Dei*, xxi, c. 20, 25; *De peccat. mer. ac rem.*, ii, 20: «*quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen, quoniam sacramentum est*»).

говорит, что Иуда только ел хлеб Господень, в то время как другие апостолы «вкушали Господа, Который был хлебом». В другом месте: *sacramentum* «некоторым дается к жизни, другим к погибели»; но *res sacramenti*, то есть «сама вещь, которая составляет таинство, дается каждому, кто причащается ею, к жизни». «Тот, кто не пребывает во Христе, без сомнения, не вкушает Его плоть и не пьет Его кровь, хотя ест и пьет *sacramentum* (то есть внешние символы) такой великой вещи к своему осуждению». Августин в любом случае уделяет основное внимание духовному участию. «Зачем ты готовишь свои зубы и желудок? Верь, и ты вкусил»[1028]. Он требует религиозного почтения к таинству, но не сверхъестественного страха, как будто бы это было чудо, воздействующее магически[1029]. Он также явно отвергает гипотезу о вездесущности тела Христова, которая уже приводилась в подтверждение материалистического взгляда, а потом была развита латинскими богословами для подтверждения учения о пресуществлении. «Тело, в котором воскрес Христос, — говорит он, — Он взял на небеса, где ему место... Мы должны остерегаться такого представления о Его Божественности, которое противоречит реальности Его плоти. Ибо когда плоть Господа была на земле, конечно же, ее не было на небесах; и теперь, когда она на небесах, она не на земле». «Я верю, что тело Господа находится на небесах, как оно было на земле, когда Он взошел на небеса»[1030]. Но в то же время этот великий учитель церкви утверждает реальность присутствия Христа на вечере Господней. Он говорит о мучениках: «Они испили крови *Христовой* и пролили *собственную* кровь за Христа». Он был склонен также, как и восточные отцы церкви, приписывать святым дарам спасительное воздействие.

Ученик Августина Факунд отстаивал мысль, что хлеб причастия — «не собственно тело Христа, но содержит тайну этого тела». Фульгенций из Руспа придерживался такого же символического представления, и даже в более поздний период мы обнаруживаем его, благодаря сильному влиянию Августина, в произведениях Исидора Севильского, Беды Достопочтенного, богословов эпохи Каролингов, Ратрамна и Беренгара Турского, пока оно, в видоизмененной форме, не приобрело большую популярность в XVI веке и не закрепилось в реформатских церквях.

Папу Льва I иногда тоже причисляют к символистам, но без веских на то оснований. Он называет причастие «духовной пищей»[1031], как ранее делал Афанасий, но предполагает, что плоть и кровь Христа некоторым образом усваивалась верующими в процессе причастия. «Во что мы верим, *то* мы и принимаем устами... Причащение к плоти и крови Христовым позволяет нам войти в то, что мы принимаем, и нести Христа в нас, в духе и теле». Этот папа уже считал грехом добровольное воздержание от вина в ходе вечери[1032].

---

[1028] *Tract. in Joh.* 25: «*Quid paras dentes et ventrem? Crede, et manducasti*». См. также *Tract.* 26: «*Qui non manet in Christo, nec manducat carnem ejus, nec bibit ejus sanguinem licet premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi*».

[1029] *De Trinit.*, iii, 10: «*Honorem tamquam religiosa possunt habere, stuporem tamquam mira non possunt*».

[1030] *Ep.* 146: «*Ego Domini corpus ita in coelo esse credo, ut erat in terra, quando ascendit in coelum*». См. также похожие отрывки в *Tract. in Joh.* 13; *Ep.* 187; *Serm.* 264.

[1031] «*Spiritualis alimonia*». Но это выражение, как видно из контекста отрывка в *Serm.* lix, 2, вовсе не исключает воздействия таинства на тело, ибо слово «духовный» часто используется как синоним слова «сверхъестественный». Даже Игнатий называет хлеб вечери «лекарством, дающим бессмертие, противоядием от смерти» (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Χριστῷ διὰ παντός), *Ad Ephes.* с. 20; хотя этот отрывок отсутствует в более коротком сирийском варианте.

3. Древние литургии, свидетельство которых на этот счет не менее важно, чем свидетельство отцов церкви, предполагают реальное присутствие Христа на вечере, но говорят о нем на языке эмоций и нигде не пытаются объяснить природу и способ этого присутствия, а также его отношение к зримым образам хлеба и вина. По отношению к святым дарам в них используются такие термины, как: святая кровь, драгоценная кровь Господа нашего Иисуса Христа, святое приношение, небесные, безупречные, славные, чудесные, божественные дары, чудесная, бескровная, святая жертва и т. п. В момент освящения в литургиях произносились молитвы о ниспослании Святого Духа, чтобы Он «освятил и сделал совершенными»[1033] хлеб и вино, или же «освятил и превратил» их в плоть и кровь Христову[1034], или «благословил и превратил»[1035].

4. Что касается поклонения дарам причастия: оно логически вытекало из учения о пресуществлении и является его пробным камнем. В древних литургиях мы, однако, не находим следов такого поклонения, и во всей патристической литературе есть всего четыре отрывка, откуда можно было бы сделать вывод о существовании подобной практики; это ясно показывает, что учение о пресуществлении еще не закрепилось в сознании церкви.

Златоуст пишет: «Волхвы поклонились Христу в яслях; мы видим Его не в яслях, а на алтаре, и должны поклоняться Ему еще больше»[1036]. Феодорит, в уже процитированном отрывке, также использует термин προσκυνεῖν, но в то же время явно утверждает, что дары продолжают сохранять свою сущность. Амвросий один раз упоминает о плоти Христа, «которой мы сегодня поклоняемся в таинстве»[1037], а Августин пишет о поклонении, которое предшествует причащению плоти Христовой[1038].

Нет сомнения, что во всех этих отрывках мы должны воспринимать термины προσκυνεῖν и *adorare* в более широком плане, как указывающие на коленопреклонение, которое часто употреблялось, особенно на Востоке, в знак уважения, отличающегося от собственно поклонения. В древних литургиях нет указаний насчет такого поклонения дарам, которое стало преобладать в Латинской церкви с возникновением гостий после победы учения о пресуществлении в XII веке[1039].

---

[1032] См. соответствующие отрывки из произведений Льва в Perthel, *Papst Leo I. Leben u. Lehren*, p. 216 ff., и в Rückert, *l. c.*, p. 479 ff. Учение Льва о вечере Господней не так определенно, как его учение о крещении, и не отличается своеобразием. Но, конечно же, он воспринимал таинства вообще и евхаристию в частности не чисто символически.

[1033] В литургии святого Марка (Neale ed.: *The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil*, Lond., 1859, p. 26): Ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ... καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, на что собрание отвечало: Ἀμήν.

[1034] В литургии святого Иакова (Neale, p. 64): Ἵνα... ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου, κ. τ. λ.

[1035] В литургии святого Иоанна Златоуста (Neale, p. 137) используются термины εὐλόγησον и ποίησον.

[1036] *Hom.* 24 *in I Cor.*

[1037] *De Spir. S.*, iii, II: «*Quam* [*carnem Christi*] *hodie in mysteriis adoramus, et quam apostoli in Domino Jesu adoraverant*».

[1038] *In Psalm.* 98, n. 9: «*Ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit... et non modo non peccemus adorando, sed peccemus non adorando*».

[1039] Об этом говорит и римский литургист Муратори, *De rebus liturgicis*, c. xix, p. 227: «*Uti omnes inter Catholicos eruditi fatentur, post* **Berengarii haeresiam** *ritus in Catholica Romana ecclesia invaluit, scilicet post consecrationem elevare hostiam et calicem, ut a populo adoretur corpus et sanguis Domini*». Фримен (Freeman, *Principles of Div. Service*, Introduction to part ii, p. 169) утверждает: «Нигде в мире вплоть до неудачной перемены в учении Западной

## §96. *Жертва евхаристии*

Помимо трудов о вечере Господней, которые мы уже упоминали, см. HOFLING: *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben u. Cultus der Kirche*. Erlangen, 1851. Статьи: *Messe, Messopfer*, в WETZER u. WELTE: *Kirchenlexicon der kathol. Theologie*, vol. vii (1851), p. 83ff. G. E. STEITZ: статьи *Messe* и *Messopfer* в Herzog, *Protest. Real-Encyklopädie*, vol. ix (1858), pp. 375-408. PHIL. FREEMAN: *The Principles of Divine Service*. Part ii. Oxf., Lond., 1862. В этом последнем труде очень подробно рассматривается система жертвоприношений Моисея, а (в Pref., p. vi) все предыдущие английские и немецкие труды на эту тему (Mede, Outram, Patrick, Magee, Bähr, Hengstenberg, Kurtz) несправедливо объявляются неудовлетворительными и неполными.

И Греческая, и Латинская церковь видят в евхаристии не только *sacramentum*, посредством которого Бог наделяет верующих благодатью, но в то же время, и даже в основном, *sacrificium*, в ходе которого верующие действительно приносят Богу в жертву то, что символизируют зримые дары. Основу этого представления также заложили отцы церкви, и следует признать, что в этом вопросе они гораздо ближе к греческому и римско-католическому представлению, чем к протестантам. Важность темы требует того, чтобы сначала мы объяснили саму идею жертвы, а также четко разделили изначальное христианское представление о ней — и более позднее искажение этого представления преданием.

Идея жертвы лежит в центре всех древних религий, как языческих, так и иудейской. В христианстве она нашла свое исполнение. Ибо Христос Своей совершенной жертвой на кресте полностью искупил вину человека и примирил его с праведным Богом. На основании этой жертвы вечного Первосвященника верующие имеют доступ к престолу благодати, могут ожидать, что их молитвы и ходатайства будут услышаны. Евхаристия неразрывно связана с этой совершенной и вечной жертвой. Это действительно в первую очередь таинство, и главное в нем то, что мы *получаем* от Бога, а не даем Богу. Второе — лишь следствие первого; мы не можем дать Богу ничего, кроме того, что от Него же и получили. Но евхаристия — это *таинство* (*sacramentum*) *жертвы* (*sacrificium*), благодарное воспоминание о жертвенной смерти Христа на кресте и участие верующих в ней, новое принятие ими плодов этой жертвы. Иначе говоря, это жертвенный пир. «Но всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет».

Более того, евхаристия, как видно из самого ее названия, — это живая и разумная жертва благодарения со стороны церкви, принося которую церковь снова обращается к Богу с молитвами и ходатайствами, пребывая во Христе и действуя на основании Его жертвы. Ибо только во Христе наши приношения угодны Богу, и только постоянно вспоминая о Его заслугах и представляя их, мы можем ожидать, что наши молитвы и ходатайства будут услышаны.

Если воспринимать это в глубоко символическом и этическом плане, то Христос приносится в жертву Богу Отцу в каждой молитве верующего, и прежде всего в вечере Господней, в том смысле, что Его жертва — единственное основание нашего примирения и принятия. Такова глубинная истина, лежащая в основе католической мессы и придающая ей такое влияние на умы верующих[1040].

---

церкви в XI — XII веке церковь не поклонялась ни святым дарам, как плоти и крови Христа, ни присутствию этой плоти и крови, и опять же, ни Самому Христу, как сверхъестественно возникающему в результате освящения, ни присутствию Его Божественности, и до сих пор ни в одной церкви Божьей, кроме подчиненных Риму, нет такого обычая».

Но со временем эта идея оказалась искажена привнесением чуждых элементов и превратилась в греко-римское учение о *жертвоприношении мессы*. Согласно этому учению, евхаристия есть *бескровное повторение искупительной жертвы Христа через священника* ради спасения живых и *мертвых*, так что тело Христово на самом деле, буквально, приносится в жертву каждый день и час одновременно на бесчисленном множестве алтарей. Термин *месса*, произошедший от слов, которые произносились при *роспуске* собрания (*missio, dismissio*) в заключение общего богослужения, в конце IV века стал означать поклонение верующих[1041], которое состояло в принесении евхаристической жертвы и в причастии. На Востоке соответствующими терминами были λειτουργία, θυσία, προσφορά.

В жертвоприношении мессы сосредоточивается вся таинственная полнота и слава католического поклонения. Здесь идея священства достигает своей кульминации; здесь вера и благоговение доходят до своего высшего выражения в поклонении. Для верующего католика нет ничего более великого или торжественного, чем акт поклонения, в ходе которого Сын Божий действительно приносится на алтаре зримой рукой священника в жертву Богу за грехи мира. Но хотя католическое богослужение поднимается намного выше пустых жертвоприношений язычников и прообразных жертвоприношений иудеев, древняя система прежних жертвоприношений, тесно переплетенная со всей жизнью иудейского и греко-римского мира, оказала влияние и на церковное служение евхаристии, особенно после номинального обращения всего римского язычества, и почти до неузнаваемости исказила изначальную простоту и чистоту этого служения. *Sacramentum* почти полностью исчезло, вытесненное *sacrificium*, а жертвоприношение стало грубым и материальным, затмевая собой Жертву на кресте. Бесконечное и обязательное повторение жертвы Христа лишает саму эту жертву значения.

Библейские доводы в пользу мессы слабы, их можно свести к неправомерно буквалистскому прочтению или даже искажению значения таких мест, как Мал. 1:10 и далее; 1 Кор. 10:21; Евр. 5:6; 7:1 и далее; Евр. 13:10. Послание к евреям особенно часто использовалось в этих целях, хотя учит оно явно противоположному, а именно, упразднению ветхозаветной системы жертвоприношений с вве-

---

[1040] Фримен формулирует результаты своих исследований библейского жертвоприношения и учения Католической церкви о служении евхаристии следующим образом, p. 280: «Для нас достаточно того, что святая евхаристия является всем, что предвещали нам древние прообразы, что в ней мы приносим "в воспоминание", но истинно и с силой, через освящение из рук нашего Великого Первосвященника, чудесную Жертву, единожды и навсегда предложенную Им при учреждении евхаристии, принесенную на Кресте и с тех пор представляемую Им, воскресшим и вознесшимся, в оправдание наше на Небесах; что наши материальные Дары причастия отождествляются с этой благоговейной реальностью и как таковые направляются с фимиамом Его ходатайства Его святыми Руками в Истинное Святое-Святых; что мы сами переносимся туда же и пребываем в великой тайне на небесах во Христе Иисусе; что так мы оказываемся приняты всеми возможными способами принятия — как сыновья, цари и священники пред Богом; что вся наша жизнь, со всеми ее сложными действиями, освящается и очищается через этот доступ к Богу и постоянно пребывает в небесной сфере принятия и чести. — Опять же, для нас достаточно, что в этом таинстве нам предоставлена честь вручить Богу Его собственный дар — пребывающего в нас Его Самого и нас самих, пребывающих в Нем; — посредством чего мы получаем вечно обновляющуюся посвященность бытия, подкрепляемого всей Его силой и навечно соединенного с Ним. Глубоко почитая особое Присутствие Христа в нас и вокруг нас при совершении столь благоговейного таинства, мы, тем не менее, не забываем и словесную сторону нашего совершающегося в глубокой тайне евхаристического поклонения — *"Sursum corda"* ("Ввысь обратим сердца") и "Наша жизнь сокрыта со Христом в Боге"».

[1041] *Missa fidelium*, в отличие от *missa catechumenorum*. См. §90 выше.

дением христианского богослужения, вечной действенности жертвы нашего единственного Первосвященника, сидящего одесную Отца, и невозможности ее повторения (см. Евр. 10:14; 7:23,24).

Теперь мы перейдем к более конкретной истории. Доникейские отцы церкви единодушно воспринимали евхаристию как благодарение церкви; община приносила в жертву Богу освященные дары, хлеб и вино, а вместе с ними — себя[1042]. Это весьма невинное представление, однако, с легкостью привело к учению о жертвоприношении мессы, как только дары стали отождествляться с плотью и кровью Христа, а присутствие Его тела стало пониматься материалистически. В зародыше римское учение появляется у Киприана около середины III века в связи с его высоко-церковным учением об исключительности священства. У него *sacerdotium* и *sacrificium* — связанные между собой идеи, и иудействующее восприятие первого вело к иудействующему восприятию второго. Священник в евхаристии занимает место Христа[1043] и приносит реальную жертву в церкви[1044]. Но Киприан не говорит открыто, что объект духовного жертвоприношения — Христос; скорее, Богу приносится к жертву мистическое тело Христа, Церковь, Невеста Христова[1045].

Учение о жертвоприношении мессы было подробнее развито у никейских и посленикейских отцов церкви, хотя и с большим количеством темных мест и риторических крайностей, а также с колебанием между символическим и грубо реалистическим представлением, пока все важные моменты этого учения не были четко определены Григорием Великим в конце VI века. Моменты эти таковы:

1. Служение евхаристии — самое торжественное из церковных таинств, оно наполняет верующих священным трепетом. Отсюда определения θυσία φοβερὰ, φρικτὴ ἀναίμακτος, *sacrificium tremendum*, которые часто относят к нему, особенно в восточных литургиях и гомилиях. Вот что говорится в литургии святого Иакова: «Мы приносим Тебе, о Господь, эту чудесную и бескровную жертву». Самое удивительное, что люди, похоже, равнодушно относились к такому торжественному деянию, ибо Златоуст жаловался: «Тщетны ежедневные жертвоприношения, тщетно стоим мы у алтаря; никто не принимает в них участия»[1046].

2. Это не новая жертва, добавляемая к крестной, а ежедневное, бескровное повторение и постоянное применение той единственной жертвы. Августин представляет ее, с одной стороны, как *sacramentum memoriae*, символическое воспоминание о жертвенной смерти Христа; мы, конечно же, не можем против этого возразить[1047]. С другой стороны, он называет отправление причастия *verissimum sacrificium* тела Христова. Церковь, говорит он, приносит (*immolat*) Богу жертву благодарения, тело Христово, со времен апостолов через неразрывную

---

[1042] См. т. II, §69.

[1043] «*Vice Christi vere fungitur*».

[1044] «*Sacrificium verum et plenum offert in ecclesia Patri*».

[1045] *Epist. 63 ad Caecil.*, c. 14. Августин придерживался похожего мнения: церковь приносит себя в жертву Богу во Христе и со Христом, ее Главой.

[1046] *Hom.* iii, *in Ep. ad Ephes.* (в новом парижском бенедиктинском издании — tom. xi, p. 26): Εἰκῇ θυσία καθημερινὴ, εἰκῇ παρεστήκαμεν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδεὶς ὁ μετέχων, то есть «*Frustra est quotidianum sacrificium, frustra adstamus altari: nemo est qui participet*».

[1047] *Contr. Faust. Manich.*, l. xx, 18: «*Unde jam Christiani, peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant, sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi*». См. также l. xx, 21. Это соответствует символическому представлению Августина о святых дарах как о *signa, imagines, similitudines corporis et sanguinis Christi*. Штейтц (Steitz, *l. c.*, p. 379) пытается объявить его чисто символистом, но ему это не удается; см. предыдущий раздел, а также Neander, *Dogmengesch.*, i, p. 432.

преемственность епископов до наших дней. Но церковь в то же время приносит, вместе со Христом, в жертву Богу себя, тело Христово. Как все есть одно тело, так это все есть и одна жертва[1048]. По мнению Златоуста, в жертву приносится — повсюду и целиком — тот же Христос. Эта жертва не отличается от той, которую принес Первосвященник, но мы все время приносим ту же самую жертву или, точнее, мы творим воспоминание об этой самой жертве[1049]. Это последнее высказывание могло бы быть использовано в подтверждение символического представления, если бы Златоуст в других местах не использовал сильные выражения: «Когда вы видите Господа убиенного и лежащего там, и священника, приносящего жертву...» — или: «Христос убиенный лежит на алтаре»[1050].

3. Жертва эта — воплощение прообразных жертвоприношений Моисея, и она связана с ними как реальность — с символическим предсказанием. Ее предвещает также бескровная жертва в виде хлеба и вина, принесенная Мелхиседеком. Жертве Мелхиседека уделяли большое внимание Иларий, Иероним, Августин, Златоуст и другие отцы церкви в силу известной параллели из Евр. 7.

4. Объект жертвоприношения — тело Иисуса Христа, которое истинно присутствует на церковном алтаре, как некогда — на жертвеннике креста, и которое теперь приносится Богу через Его священника. Отсюда в литургиях частые выражения: «Ты, приносящий жертву и приносимый в жертву, о Христос, Бог наш». Августин, как мы уже отмечали, связывает с этим моментом истинную и важную моральную идею о том, что вся искупленная церковь добровольно приносит себя в жертву Богу. В литургических молитвах она присутствует тоже[1051].

5. Принесение жертвы — исключительная прерогатива христианского священника. Позже римские богословы воспринимали слова «сие *творите* (ποιεῖτε) в Мое воспоминание» как эквивалент фразы «сие *приносите в жертву*», тем самым ограничивая заповедь апостолами и их преемниками-священниками, хотя заповедь явно была обращена ко всем верующим, вспоминающим об искупительной смерти Христа, *communio sacramenti*, а не *immolatio sacrificii*.

6. Жертвоприношение действенно для всей церкви, в том числе для ее покойных членов, и наделяет их дарами, о которых говорится в молитвах, произносимых на богослужении.

---

[1048] *De Civit. Dei*, x. 20: «*Per hoc* [*homo Jesus Christus*] *et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum offere discit*». Верующие на небесах тоже образуют одну жертву с нами, так как они вместе с нами — одна *civitas Dei*.

[1049] *Hom.* xvii, *in Ep. ad Hebr.*, tom. xii, pp. 241, 242: Τοῦτο γὰρ ποιεῖτε φησὶν, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Οὐκ ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας.

[1050] *De sacerd.*, iii, c. 4 (tom. i, 467): Ὅταν ἴδῃς τὸν Κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον, καὶ τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι, καὶ ἐπευχόμενον, κ. τ. λ. *Homil.* xv. *ad Popul. Antioch.*, c. 5 (tom. ii, p. 187): Ἔνθα ὁ Χριστὸς κεῖται τεθυμένος. См. также tom. ii, p. 394, где о жертве евхаристии говорится: Θυσίᾳ προσέρχῃ φρικτῇ καὶ ἁγιᾷ ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός.

[1051] Фримен считает это главным моментом древних литургий. «Во всех литургиях, — говорит он, *l. c.*, p. 190, — церковь явно ставит две разных, но тесно связанных между собой цели жертвоприношения. Первая — это *принесение церковью себя Богу во Христе*, или, скорее, если сформулировать более четко и возвышенно, *сделать так, чтобы ее, церковь, можно было принести Отцу Самим Христом и во Христе*. Вторая цель, венец и завершение обряда, неразрывной цепью служения связанная с первой, — это *обретение общения с Богом через Христа* или, если опять же выразиться точнее, чтобы *Христос Сам мог предоставить ей через Себя такое общение*».

Во всех древних литургиях выражена уверенность в нерушимом общении святых; они содержат ходатайства об ушедших отцах и братьях, которые считались находящимися не в чистилище, но в общении с Богом, в состоянии постепенного освящения и возрастания в блаженстве, с благочестивым рвением ожидающими великого последнего дня.

Эти молитвы о возрастании блаженства, которые позже показались очень неуместными, представляют собой переходную стадию от простого воспоминания об ушедших святых, в том числе о патриархах, пророках и апостолах, к ходатайствам о страдающих душах из чистилища, распространившимся в Римской церкви начиная с VI века[1052]. В литургии Иоанна Златоуста, которая до сих пор используется в Греческой и Русской церквях, раздел, посвященный воспоминанию об ушедших, гласит: «Ещё мы приносим Тебе это духовное служение о сохранивших веру до кончины своей праотцах, отцах, патриархах, пророках, апостолах, проповедниках, благовестниках, мучениках, исповедниках, подвижниках и о душах всех праведников, в вере скончавшихся... Особенно же о пресвятой, пречистой, преблагословенной, прославленной владычице нашей Богородице и приснодеве Марии... О святом Иоанне пророке, предтече и крестителе Твоем, о святых прославленных и почитаемых апостолах... и обо всех святых Твоих, по молитвам которых посети нас, Боже. И вспомни всех усопших в надежде на воскресение и жизнь вечную. И упокой их там, где сияет свет лица Твоего».

Кирилл Иерусалимский в своем пятом и последнем мистагогическом катехизисе, посвященном евхаристической жертве и литургическому богослужению, так характеризует евхаристические ходатайства об усопших: «Когда приносится духовная жертва, бескровная жертва Богу, мы молим Бога об этой искупительной жертве ради всеобщего мира церкви, о благополучии мира, об императоре, о воинах и заключенных, о больных и страдающих, о нищих и нуждающихся. Потом мы вспоминаем тех, кто почил, патриархов, пророков, апостолов, мучеников, чтобы Бог через их молитвы и ходатайства принял нашу молитву; и вообще мы молимся обо всех, кто нас покинул, так как верим, что больше всего помогаем душам тех, о ком молимся, когда святая жертва, вызывающая священный трепет, лежит перед нами»[1053].

Эти представления уже явно близки к более поздней идее чистилища в Латинской церкви. Даже святой Августин вслед за Тертуллианом явно учит, согласно древнему преданию, что евхаристическая жертва, ходатайства (или *suffragia*) и прошения живущих действуют на пользу усопшим верующим, потому что вследствие этого Господь относится к ним более милостиво, чем они заслужили в своем грехе[1054]. Его благород-

---

[1052] Нил в приложении к своему английскому изданию древних литургий (*The Liturgies of S. Mark, S. James*, etc., Lond., 1859, p. 216 ff.) собрал лучшие литургические молитвы древней церкви об ушедших святых; он делает из них следующие основные выводы: «1) молитвы о мертвых, а конкретнее — о наделении их благословением евхаристии, изначально практиковались вселенской церковью, и 2) этим молитвам была чужда идея о страданиях в чистилище или о каком-либо тяжком состоянии, от которого душу покойного надо было избавить». Второй момент нуждается в уточнении.

[1053] Τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας, *Catech.* xxiii, 8.

[1054] *Serm.* 172, 2 (Opp., tom. v, 1196): «*Orationibus sanctae ecclesiae, et sacrificio salutari, et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino*». Но такое воздействие он считает относящимся лишь к тем, кто почил *в вере*.

ная мать Моника, умирая, сказала ему, что он может похоронить ее тело где угодно и не беспокоиться о нем, но просила вспоминать ее душу у алтаря Господа[1055].

С этим представлением связана также идея покаяния и очищения в промежуточном состоянии между смертью и воскресением, которую Августин выводит из Мф. 12:32 и 1 Кор. 3:15, хотя и просто в виде версии[1056]. На основании этих и подобных отрывков, а также под влиянием древних иудейских и языческих представлений и обычаев возникла после Григория Великого римская доктрина огненного чистилища, которое ждет несовершенных верующих, нуждающихся в очищении от скверны своих грехов, чтобы быть допущенными на небеса, и появились специальные *заупокойные мессы*, в которых благодарное воспоминание о единственной и вечной вседоступной жертве Христа предельно извращено, а идея причастия совершенно отсутствует[1057].

В целом, при совершении вечери Господней таинство постепенно отступало на задний план в сравнении с жертвоприношением. Ныне в римских церквях всех стран можно наблюдать великолепные мессы у высокого алтаря, на которых собрание верующих не принимает участия в общении, а просто смотрит на жертвоприношение, совершаемое священником. Причащение же обычно совершается у бокового алтаря и рано утром.

## §97. *Совершение евхаристии*

См. литургическую литературу, которая приводится в следующем разделе, особенно DANIEL, NEALE, FREEMAN.

Принесение евхаристической жертвы и причастие были центром и вершиной церковного поклонения в день Господень, а все остальные части богослужения выступали в виде подготовки и сопровождения. Древние литургии по сути своей являются почти исключительно евхаристическими молитвами и установлениями; помимо этого, они содержат лишь несколько формул крещения и молитв о катехуменах. Слово «литургия» (λειτουργία), которое относится ко всем частям богослужения, в более узком смысле указывает на совершение евхаристии или мессы.

---

[1055] *Confess.*, l. ix, 27: «*Tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubi fueritis*». Тертуллиан считает, что верующая вдова обязана молиться о душе своего мужа и приносить жертву в годовщину его смерти; *De monogam.*, с. 10. См. также *De corona*, с. 2: «*Oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus*».

[1056] *De Civit. Dei*, xxi, 24, и другие места. Отрывки из Августина и других отцов церкви, подтверждающие учение о чистилище, собраны в часто цитируемом труде — Berington and Kirk: *The Faith of Catholics*, etc., vol. iii, pp. 140-207.

[1057] Существуют молчаливые мессы, *missae solitariae*, в которых обычно участвует только священник и помогающие ему служки; священник предлагает Богу на условиях обмена полученное чудесным образом тело Христа за избавление души из чистилища. У этого обряда также есть языческое соответствие — древнеримский обычай принесения жертв манам за умерших. По поводу учения Григория о мессе, которое относится к следующему периоду, см. монографию Lau, p. 484 f. Ужасное злоупотребление этими заупокойными мессами и их тесная связь с суеверным вымогательством индульгенций объясняют, почему деятели Реформации с таким гневом говорили о мессе и выступали против нее в нескольких символических книгах, особенно Шмалькальденских статьях Лютера (ii, 2, где месса названа *draconis cauda*) и Гейдельбергском катехизисе (80-й вопрос, который, кстати, отсутствует в первом издании 1563 г. и впервые был введен во втором издании, по приказу курфюрста Фридриха III, а в третьем был обогащен эпитетом «проклятое идолопоклонство»).

Здесь просматривается существенная разница между католическим и евангельским поклонением. В первом центральным событием богослужения является жертвоприношение мессы, во втором — проповедь.

Несмотря на разночтения в деталях, особенно во вступительной части, древнекатолические литургии едины в основных моментах, особенно в молитвах, которые непосредственно предшествуют освящению даров и следуют за ним. Все они (за исключением нескольких сирийских экземпляров несторианских и монофизитских церемониальных книг) повторяют торжественные слова учреждения таинства из евангелий[1058], воспринимая их не только в объяснительном, но и в оперативном, действенном смысле; все они содержат акты освящения, ходатайства и причастия; все (кроме римских) призывают Святого Духа сойти на дары, чтобы освятить их и сделать настоящими носителями плоти и крови Христа; все воспринимают евхаристию прежде всего как жертвоприношение и только потом — как причастие, основанное на жертвоприношении.

Евхаристия в узком смысле слова называется *анафора* (букв. *возношение*), или евхаристический канон, *canon missae*, и начинается после завершения богослужения катехуменов (которое состоит в основном из чтения Писаний и проповеди и продолжается до дароприношения, то есть подготовки хлеба и вина и помещения их на алтарь). Ее первый шаг — Ἄνω τὰς καρδίας, или *Sursum corda* священника — призыв к верующим, чтобы сердца их возвысились в вере и приняли участие в молитвах {«Ввысь обратим сердца», ц.-слав. «Горе сердца»}, на что собрание отвечает: *Habemus ad Dominum*, «Возносим их к Господу» {«Обратим ко Господу», «Имеем ко Господу»}. Далее следует призыв: «Благодарим Господа», — и ответ: «Достойно и праведно...»[1059].

Первое из основных действий анафоры — это великая *молитва благодарения*, εὐλογία или εὐχαριστία, по примеру Спасителя при учреждении вечери. В этой молитве священник благодарит Бога за все дары творения и искупления, а хор обычно завершает благодарение так называемым Трисвятым или серафимской песнью (Ис. 6:3) и триумфальной осанной (Мф. 21:9): «Свят, свят, свят Господь Саваоф; полны небо и земля славы Твоей. Осанна в вышних! Благословен Грядущий во имя Господне! Осанна в вышних!».

Далее следует *освящение* и *принесение* даров, с воспоминанием о великих событиях жизни Христа, повторением слов учреждения вечери из Евангелия или посланий Павла и призывом Святого Духа, Который совершает таинственное превращение хлеба и вина в плоть и кровь Христовы[1060]. Призывание Святого Духа[1061] присутствует во всех восточных литургиях, но в Латинской церкви отсутствует — она считает, что освящение даров происходит исключительно под воздействием Христовых слов об учреждении вечери. В разных литургиях используются

---

[1058] Хотя и в разной форме. См. ниже.

[1059] Или, по литургии святого Иакова: Ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας, с ответом: Ἄξιον καὶ δίκαιον. В литургии святого Климента: *Священник*: Ἄνω τὸν νοῦν. *Все* (πάντες): Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον. — Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ. Ответ: Ἄξιον καὶ δίκαιον. В литургии святого Иоанна Златоуста (до сих пор используется в Греческой и Русской церкви): Ὁ ἱερεύς· Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας. Ὁ χορός· Ἔχομεν πρὸ τὸν Κύριον. Ὁ ἱερεύς· Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ. Ὁ χορός· Ἄξιον καὶ δίκαιον ἐστὶ προσκυνεῖν Πατέρα, Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον.

[1060] Поэтому, например, в сирийском варианте литургии святого Иакова сказано: «Как страшен этот час, когда Святой Дух спешит сойти с небесных высот, осеняет Евхаристию и освящает ее. Стойте и молитесь в святом молчании и трепете».

[1061] Ἐπίκλησις Πνεύματος ἁγίου, *invocatio Spiritus Sancti*.

разные формулировки слов учреждения[1062]. Возношение вверх святых даров, введенное в Латинской церкви только после беренгарских споров в XI веке, предназначалось для того, чтобы люди получили возможность продемонстрировать, поклоняясь гостии, свою веру в реальное присутствие Христа в таинстве.

Добавим в качестве примера молитву при освящении и приношении даров в одной из древнейших и самых важных литургий, литургии святого Иакова. После слов об учреждении вечери священник продолжает обряд.

Священник: И мы, грешники, поминая Его животворящие страдания, спасительный крест, и смерть, и погребение, и трехдневное воскресение из мертвых, и восхождение на небеса, и восседание одесную Тебя, Бога и Отца, и второе славное, страшное Его пришествие, когда Он приидет со славою судить живых и мертвых, чтобы каждому воздать по делам его, — приносим Тебе, Владыко, страшную сию и бескровную жертву[1063], моля не по грехам нашим и не по беззакониям нашим воздать нам, но по Твоему снисхождению и неизреченному Твоему человеколюбию, презрев и изгладив рукописание, осуждающее нас, Тебе молящихся, удостоить нас небесных и вечных Твоих дарований, которых око не видит и ухо не слышит и которые не приходят на сердце человеческое, но которые уготовал Ты, Боже, любящим Тебя. И не отвергни народ Твой, человеколюбивый Господи, из-за меня и грехов моих.

Священник повторяет трижды: Народ Твой и Церковь Твоя молят Тебя.

Церковь: Помилуй нас, Господи Боже, Отче Вседержитель.

Священник: Помилуй нас, Боже Вседержитель, помилуй нас, Боже, Спаситель наш, помилуй нас, Боже, по великой милости Твоей и ниспошли на нас и на предлежащие святые дары сии Духа Твоего Всесвятого, Господи животворящий, сопрестольного Тебе, Богу и Отцу, и единородному Твоему Сыну, соцарственного, и единосущного, и совечного[1064], говорившего через закон, и пророков, и в Твоем Новом завете, сошедшего в виде голубя на Господа нашего Иисуса Христа в реке Иордан и пребывшего на Нем, сошедшего на святых Твоих апостолов в виде огненных языков в горнице святого и славного Сиона в день Пятидесятницы: Сего Духа Твоего Всесвятого ниспошли, Владыко, на нас и на предлежащие святые дары сии, да освятит Он Своим святым, и благим, и славным присутствием хлеб сей и соделает его Святым Телом Твоего Христа[1065].

Церковь: Аминь.

Священник: И чашу сию честной Кровью Христа Твоего.

Церковь: Аминь.

Священник (тихо): Да пребудет через них всем причащающимся оставление грехов и жизнь вечная, освящение души и тела, плодоношение дел благих, утверждение святой Твоей соборной и апостольской Церкви, которую Ты основал на камне веры, так что врата ада не одолеют ее, избавление ее от всякой ереси и соблазна творящих беззаконие, устояние ее до скончания веков.

---

[1062] Они собраны Нилом (Neale) в английском издании его *Primitive Liturgies*, pp. 175-215, где приводятся 67 древних литургий в алфавитном порядке. Фримен говорит, несколько преувеличивая (*l. c.*, p. 364), что «не было в мире двух церквей, в которых одинаково произносились бы слова учреждения».

[1063] Προσφέρομέν σοι, Δέσποτα, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν. Термин φοβερά означает *священный* трепет, ранее он относился также ко второму пришествию Христа: Τῆς δευτέρας ἐνδόξου καὶ φοβερᾶς αὐτοῦ παρουσίας, sc. μεμνημένοι. В литургии святого Иоанна Златоуста сказано: Προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν (без сомнения, это ссылка на λογικὴ λατρεία из Рим. 12:1).

[1064] Ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον, [εἶτα κλίνας τὸν αὐχένα λέγει] τὸ κύριον καὶ ζωοποιὸν, τὸ σύνθρονον σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, καὶ τῷ μονογενεῖ σου Υἱῷ, τὸ συμβασιλεῦον, τὸ ὁμοούσιόν τε καὶ συναΐδιον. Слово ὁμοούσιον, как и упоминание о Никейском символе веры в предыдущей части литургии святого Иакова, явно указывают на ее посленикейское происхождение.

[1065] Ἵνα... ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου.

За освящением следовали *ходатайства*, иногда очень долгие, за церковь, за все слои общества, за живых и за мертвых, от праведного Авеля до Марии, апостолов, мучеников и святых в раю, и наконец, молитва Господня. На некоторые из ходатайств, как и на молитву Господню, народ или хор отвечал: «Аминь». Так завершалось приношение, жертва евхаристии.

Потом следует *причастие*, или принятие освященных даров. Оно начинается словами «Святое — святым»[1066], и *Kyrie eleison* или (как в литургии Климента) *Gloria in Excelsis*: «Слава в вышних Богу, на земле мир и в человеках благоволение»[1067]. «Осанна сыну Давида! Благословен Грядущий во имя Господа: Бог — Господь, и явился средь нас». Епископ и священники причащались первыми, народ после них. Формула причастия в литургии Климента проста: «Тело Христа»... «Кровь Христа, чаша жизни»[1068], — на что причащающийся отвечает: «Аминь». В других литургиях она длиннее[1069].

Священнодействие завершается молитвами благодарения, псалмами и благословением.

Евхаристия проводилась ежедневно или, по крайней мере, каждое воскресенье. Народ призывали причащаться чаще, особенно в великие праздники. В Северной Африке некоторые принимали причастие каждый день, некоторые — каждое воскресенье, некоторые — реже[1070]. Августин считает, что верующий вправе сам решать, как часто ему причащаться, но замечает также: «Евхаристия — хлеб наш насущный». Ежедневное причастие было связано с распространенным мистическим толкованием четвертой просьбы из Господней молитвы. Василий причащался четыре раза в неделю. Геннадий из Массилии рекомендует причащаться не реже, чем раз в неделю. На Востоке, похоже, было принято начиная с IV века причащаться только раз в год, а также по особым случаям. Златоуст часто жалуется на равнодушие тех, кто приходит в церковь только для того, чтобы послушать проповедь, и на тех, кто посещает служение евхаристии, но не причащается. Одно из его упоминаний о таком пренебрежении мы уже цитировали. Некоторые более поздние соборы угрожали отлучением всем мирянам, которые не причащаются хотя бы в Рождество, Пасху и Пятидесятницу.

В Восточной и Северо-африканской церквях преобладал неподобающий обычай *детского* причастия, который, видимо, проистекал из обычая крещения младенцев; сторонниками его выступали Августин и Иннокентий I на основании Ин. 6:53. В Греческой церкви этот обычай существует по сей день, а в Латинской, после IX века, он начал оспариваться или запрещаться, потому что апостол (1 Кор. 11:28,29) требует исследовать себя, чтобы быть достойным участником таинства[1071].

---

[1066] Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, *Sancta Sanctis*. Это предостережение для недостойных, чтобы они не приближались к престолу Господню.

[1067] Согласно обычному прочтению: ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Но более древнее и лучшее прочтение — εὐδοκίας, в результате смысл изменяется и ангельский гимн оказывается разделенным не на три, а на две части: «Слава в вышних Богу, а на земле мир всем угодным Ему людям» (то есть избранному Божьему народу).

[1068] Σῶμα Χριστοῦ — Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς.

[1069] В литургии святого Марка: Σῶμα ἅγιον — Αἷμα τίμιον τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν. В мозарабской литургии причащающий священник молится: «*Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat corpus et animam meam (tuam) in vitam aeternam*». Ответ: «*Amen*». Так же в римской литургии, которая была перенята англиканской церковью.

[1070] Августин, *Epist.* 118 *ad Janua* c. 2: «*Alii quotidie communicant corpori et sanguini Dominico; alii certis diebus accipiunt; alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur; alii sabbato tantum et dominico; alibi tantum dominico*».

Вместе с этим обычаем возникли первые, хотя и исключительные, случаи причащения под одним видом, *communio sub una specie*, после того как в Карфагене во времена Киприана маленькая девочка опьянела, выпив вино. Но лишение мирян права причащаться из чаши (которое является нарушением явного повеления Господа: «Пейте из нее *все*»), связанное с суеверным страхом перед осквернением крови Господа посредством ее пролития, а также с усилением власти священства, относится только к XII или XIII веку, а потом оно было подкреплено схоластическим учением о сопутствовании, согласно которому Тело Христа неотделимо от Его Божественности.

В Греческой церкви было принято погружать хлеб в вино и раздавать оба дара ложкой.

Обычаи домашнего причастия, послелитургического причащения больных и заключенных, раздача неосвященных остатков хлеба среди непричащающихся, а также отправка освященных или заменяющих их даров[1072] далеким епископам или церквям на Пасху в знак общения возникли в глубокой древности.

В Греческой церкви использовался дрожжевой хлеб, а в Латинской — пресный. В конечном итоге эта разница привела к сложным спорам.

Разбавление вина водой считалось необходимым и объяснялось различными мистическими причинами; в основном оно связывалось с кровью и водой, которые вытекли из раны на боку распятого Иисуса.

## §98. *Литургии. Их происхождение и содержание*

J. Goar (ученый доминиканец, умер в 1653): Εὐχολόγιον, *sive Rituale Graecorum*, etc. Gr. et Lat. Par., 1647 (другое издание — Venice, 1740). Jos. Aloys. Assemani (католик): *Codex Liturgicus ecclesiae universae... in quo continentur libri rituales, missales, pontificales, officia, dypticha, etc., ecclesiarum Occidentis et Orientis* (опубликован под патронажем папы Бонифация XIV). Rom., 1749 – '66, 13 vols. Euseb. Renaudot (католик): *Liturgiarum orientalium collectio*. Par., 1716 (репринт 1847), 2 vols. L. A. Muratori (католик, умер в 1750): *Liturgia Romana vetus*. Venet., 1748, 2 vols. (содержит три римских сборника с описанием таинств, Льва, Геласия и Григория I, также *Missale Gothicum* и ученую вступительную диссертацию, *De rebus liturgicis*). W. Palmer (англиканин): *Origines Liturgicae*. Lond., 1832 (и 1845), 2 vols. (с особым вниманием к англиканской литургии). Ths. Brett: *A Collection of the Principal Liturgies used in the Christian Church in the celebration of the Eucharist, particularly the ancient (translated into English), with a Dissertation upon them*. Lond., 1838 (pp. 465). W. Trollope (англиканин): *The Greek Liturgy of St. James*. Edinb., 1848. H. A. Daniel (лютеранин, ведущий немецкий специалист по литургиям): *Codex Liturgicus ecclesiae universae in epitomem redactus*. Lips., 1847 sqq. 4 vols. (vol. i содержит римские, vol. iv — восточные литургии). Fr. J. Mone (католик): *Lateinische u. Griechische Messen aus dem 2ten bis 6ten Jahrhundert*. Frankf. a. M., 1850 (с ценными трактатами о галликанской, африканской и римской мессе). J. M. Neale (ум. в 1866, лучший англиканский специалист по обрядам и литургии, ежедневно в течение тридцати лет изучавший восточные литургии и знавший их чуть ли не наизусть): *Tetralogia liturgica; sive S. Chrysostom, S. Jacobi, S. Marci divinae missae: quibus accedit ordo Mozarabicus*. Lond., 1849. Его же: *The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil, or according to the use of the churches of Alexandria, Jerusalem, Constantinople*. Lond., 1859 f. (в греческом оригинале и в английском переводе, со вступлением и приложениями, еще одно издание — Lond., 1859). См. также его *History of the Holy Eastern Church*. Lond., 1850; вступление ко второму тому; а также очерки о литургии и истории церкви, Lond.,

---

[1071] См. также P. Zorn: *Historia eucharistiae infantum*, Berl., 1736; и статью Клинга (Kling) в Herzog, *Encykl.*, vii, 549 ff.

[1072] Эта замена святых даров называлась ἀντίδωρα (*антидор*, то есть ἀντὶ τῶν δώρων εὐχαριστικῶν) и *eulogiae* (от благословения в конце богослужения).

1863. (Последний труд, посвященный московскому митрополиту Филарету, представляет собой сборник из различных ученых трактатов автора: о римском и галликанском служебнике, церковных сборниках, мозарабской и амвросианской литургии, литургических цитатах и т. д.). Мы уже упоминали похожий по духу труд богослова из английской епископальной церкви ФРИМЕНА (FREEMAN), который также много пишет о древних литургиях, в основном западных, в то время как Нил уделяет особое внимание восточному ритуалу. (См. также BUNSEN: *Christianity and Mankind*, Lond., 1854, vol. vii, который содержит *Reliquiae Liturgicae*; а также труды ИРВИНГИАН: *Readings upon the Liturgy and other Divine Offices of the Church*. Lond., 1848 – '54; HÖFLING: *Liturgisches Urkundenbuch*. Leipz., 1854.) C. A. HAMMOND: *Antient Liturgies* (со вступлением, примечаниями и литургическим глоссарием). Oxford, 1878. CH. A. SWAINSON: *Greek Liturgies, chiefly from Original Sources*. Cambridge, 1884.

Литургия[1073] — это, на церковном языке[1074], порядок проведения совместного богослужения в целом и совершение евхаристии в частности; также это книга или сборник молитв, которые используются в таком богослужении. Латинская церковь называет совместное богослужение *мессой*, а литургические книги — *sacramentarium, rituale, missale*, также *libri mysteriorum* или просто *libelli*.

Иудейское богослужение состояло, скорее, из действий, чем из слов, но включало в себя также определенные молитвы и псалмы (например, Пс. 112 — 117) и *Amen* собрания (см. 1 Кор. 14:16). Греческие и римские язычники также имели определенные молитвы и формулировки освящения, связанные с жертвоприношениями, но не записывали их, а передавали устно из поколения в поколение. В индийской литературе, напротив, есть литургические книги, и даже Коран содержит предписанные молитвенные формулировки.

Новый Завет не дает нам ни литургии, ни описания ритуала, а только основные элементы того и другого. Молитва Господня и слова учреждения обряда крещения и вечери Господней — живые семена, из которых выросли лучшие молитвы, формулы крещения и евхаристии церкви, устные или письменные. Из исповеди Петра и формулы крещения в Западной церкви постепенно вырос Апостольский символ веры, который, помимо доктринального, имеет и литургическое значение, как публичная исповедь крестящихся и верующих. В Восточной церкви использовался Никейский символ веры. Из песни ангельского воинства вырос гимн *Gloria in Excelsis*. Апокалипсис — это целиком одно возвышенное литургическое видение. К литургическим текстам относятся и псалмы, которые христианская церковь получила в законное наследство и которые являются богатейшим материалом для совместного назидания на все времена.

В доникейскую эпоху мы не находим еще следов литургических книг. Конечно, в каждой церкви постепенно сформировался определенный порядок поклонения, а в апостольских церквях он имел более или менее апостольское происхождение, но со временем был расширен и изменен и до IV века передавался только

---

[1073] Λειτουργία, от λεῖτος, то есть относящийся к λεώς или λαός, *народный, публичный*, и ἔργον = ἔργον τοῦ λεώ или τοῦ λαοῦ, *общественное занятие, служение, функция*. В Афинах этот термин обозначал руководство общественными мероприятиями, праздничными танцами, распределение пищи между людьми на празднествах. Павел в Рим. 13:6 называет светские городские власти λειτουργοὶ Θεοῦ.

[1074] См. Лк. 1:23, где служение священника Захарии названо λειτουργία; Евр. 8:2,6; 9:21; 10:11, где это слово относится к первосвященству Христа; Деян. 13:2; Рим. 15:16; 15:27; 2 Кор. 9:12, где религиозные посты, служение благовестия и благотворительность называются λειτουργία или λειτουργεῖν. В более узком значении, как относящееся к богослужению или проводимому священником обряду, это слово используется уже у Евсевия, *Vita Const.*, iv, 37, где епископы названы λειτουργοί. Ограничение значения слова вечерей Господней связано с развитием учения о евхаристической жертве.

в виде устного предания. Совершение таинств, особенно евхаристии, относилось к *Disciplina arcani* и было скрыто, как самый священный обряд церкви, от глаз иудеев, язычников и даже катехуменов из страха перед возможностью его осквернения и по причине неправильного понимания слов Господа о метании жемчуга перед свиньями, а также по примеру самофракийских и элевсинских мистерий[1075]. После падения язычества в Римской империи *Disciplina arcani* постепенно исчезла и отправление таинств стало публичным, открытым для всех.

Теперь, начиная с IV — V века, мы обнаруживаем большое количество записанных литургий, и не только ортодоксальной церкви, но и схизматиков (несториан и монофизитов). Эти литургии в большинстве случаев носят имена апостолов, но в их текущей форме может оставаться не больше апостольского происхождения, чем в Апостольских постановлениях и Канонах, — и уж несравненно меньше, чем в Апостольском символе веры. Они не отличаются простотой изначального христианского богослужения, о которой мы можем судить по Новому Завету, а также по произведениям апологетов и отцов церкви доникейской эпохи. Они содержат также богословские термины, такие как ὁμοούσιος (о Сыне Божьем), θεοτόκος (о Деве Марии), цитаты из Никейского символа веры с добавлениями из Второго вселенского собора 381 г., упоминания о поклонении мученикам и святым и о монашестве, то есть, несомненно, относятся к никейской и посленикейской эпохе. Но они основаны на общей литургической традиции, основные элементы которой восходят к более древним временам, — в отдельных моментах, может быть, к апостольской эпохе или даже к иудейскому поклонению, перенятому от общин обратившихся в христианство иудеев. В противном случае их сходство, во многих отношениях напоминающее сходство синоптических евангелий, не могло бы быть удовлетворительно объяснено. Эти древнекатолические литургии отличаются друг от друга формулировками, количеством, длиной и порядком молитв, а также многими незначительными особенностями, но совпадают в самых важных пунктах евхаристического служения. Они слишком различны, чтобы происходить от общего оригинала, и слишком похожи, чтобы каждая из них возникла независимо от других[1076].

---

[1075] См. Тертуллиан, *Apolog.*, с. 7; Ориген, *Homil.* 9, *in Levit.*, в конце; Кирилл Иерусалимский, *Praefat. ad Catech.*, §7, etc.

[1076] Троллоп говорит во вступлении к своему изданию *Liturgia Jacobi*: «Ничто, кроме уважения к апостольскому авторитету, не позволило бы на протяжении веков сохранять строгое единообразие ритуала и поразительную идентичность чувств, пронизывающих эти почтенные сочинения; но в то же время они отличаются существенной разницей в выражениях и организации, а потому явно принадлежат разным авторам, не общавшимся друг с другом непосредственно, но писавшим под влиянием одних и тех же преобладающих мотивов и привычным к одному образу мыслей». Нил идет дальше и в специальной статье *Liturgical Quotations* (*Essays on Liturgiology and Church History*, Lond., 1863, p. 411 ff.) пытается доказать, что Павел несколько раз цитирует примитивную литургию в тех местах, где он предваряет отдельные фразы с помощью γέγραπται, или λέγει, или πιστὸς ὁ λόγος, в то время как в Ветхом Завете таких выражений нет: 1 Кор. 2:9; 15:45; Еф. 5:14; 1 Тим. 1:15; 3:1; 4:1,9; 2 Тим. 2:11-13,19; Тит. 3:8. Но это возможно только в случае 1 Кор. 2:9: Καθὼς γέγραπται· ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, — действительно, этот фрагмент почти дословно (только в форме молитвы, то есть с ἡτοίμασας и ἀγαπῶσί σε вместо ἀγαπῶσιν αὐτόν) присутствует в анафоре из литургии Иакова, в то время как обычно цитируемая параллель из Ис. 64:4 вряд ли сюда подходит. Но если бы существовала такая записанная примитивная апостольская литургия, то, без сомнения, мы нашли бы и другие, более явные следы ее существования. Данные отрывки вполне могут быть цитатами из древнехристианских гимнов и псалмов, хотя они и очень близки к литургическим молитвам.

Во всех древних литургиях сочетается действие и молитва; они предполагают, по иудейскому обычаю, участие народа, который часто отвечает на молитвы священника, подтверждая тем самым свое собственное священство. Иногда народ отвечает просто «аминь», иногда — *Kyrie eleison*, иногда ведет нечто вроде диалога со священником.

Священник: Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога и Отца, и общение Святого Духа да будет со всеми вами!

Народ: И со духом твоим.

Священник: Ввысь обратим сердца!

Народ: Обратим ко Господу.

Священник: Благодарим Господа.

Народ: Достойно и праведно поклоняться...

Некоторые части литургии, такие как символ веры, серафимская песнь, Господня молитва, говорились или пелись священником и собранием совместно. Изначально все собрание верующих[1077] должно было отвечать священнику, но с развитием иерархического принципа демократические и народные элементы отпадали, и за собрание стали отвечать диаконы или хор, особенно когда язык литургии перестал быть понятен народу[1078].

Некоторые из древнейших литургий, такие как литургии святого Климента и святого Иакова, давно вышли из употребления и представляют чисто исторический интерес. Другие, например, святого Василия и святого Иоанна Златоуста, еще используются, с различными изменениями и добавлениями, в Греческой и Латинской церкви. Многие наиболее ценные их места перешли через латинские служебники в литургии и формулы англиканской, лютеранской и некоторых реформатских церквей.

Но в целом настроение древних литургий сильно отличается от настроения литургий протестантских, в том числе англиканских. Ибо во всех них центральное место занимает евхаристическое *жертвоприношение*, вокруг него сосредоточены все молитвы и богослужение. Этот акт жертвоприношения за живых и мертвых представляет служение во всей полноте, в котором проповедь совершенно не обязательна, и ею, действительно, часто пренебрегали. В протестантизме, напротив, вечеря Господня — почти исключительно *причащение и общение*, а проповедь — главный момент всякого служения.

Между восточными и западными литургиями существуют следующие характерные различия.

1. На Востоке сохраняется доникейское деление публичного богослужения на две части: λειτουργία κατηχουμένων, MISSA CATECHUMENORUM, в основном дидактического характера, и λειτουργία τῶν πιστῶν, MISSA FIDELIUM, собственно совершение евхаристии. После объединения церкви и государства, а также после введения детского крещения это деление утратило свое первозданное значение. В латинской литургии две части объединены в одну.

2. Восточные литургии содержат, после слов учреждения, явный призыв к Святому Духу, без Которого освящение даров не может полностью осуществиться. Следы этого присутствуют в галликанских литургиях. Но в римских литургиях такого призыва нет совсем, и освящение даров считается происходящим

---

[1077] В литургии Климента — *все*, πάντες; в литургии святого Иакова — *народ*, ὁ λαός.

[1078] В литургиях святого Василия и святого Иоанна Златоуста, вытеснивших более древние греческие литургии, обычно отвечают διάκονος или χορός. В римской мессе народ еще дальше отходит на задний план, он молится про себя.

тогда, когда священник повторяет слова установления таинства. Этот момент остался предметом споров между Греческой и Римской церковью. Григорий Великий утверждает, что апостолы для освящения пользовались только словами учреждения и Господней молитвой[1079]. Но откуда он мог знать это в VI веке, когда в Новом Завете об этом ничего не сказано? *Invocatio Spiritus Sancti* для сошествия на дары в Писании нигде не упоминается; говорится только о *благодарении* Господа, предшествующем Его словам учреждения, которое также могло быть актом освящения, хотя и не является таковым в понимании ни Греческой, ни Римской церкви. К тому же, слова учреждения: «Сие есть Тело Мое» и т. д. — обращены не к Богу, а к ученикам и отражают, так сказать, следствие Господнего благословения[1080].

3. Восточная литургия допускала использование разных языков, греческого, сирийского, армянского, коптского, в чем она больше похожа на протестантскую; римская же месса, из соображений единообразия, пожертвовала всеми местными языками ради латинского, вследствие чего стала непонятной для народа.

4. Восточная литургия представляет собой, так сказать, символическую драму об истории искупления, которая почти без изменений повторяется каждое воскресенье. Предшествующая ей всенощная символизирует сотворение, грехопадение и искреннее ожидание Христа; основное богослужение в воскресенье утром — жизнь Христа от рождения до вознесения; молитвы и уроки сопровождаются соответствующими символическими действиями священников и диакона — зажжением и погашением свечей, открытием и закрытием дверей, целованием алтаря и Евангелия, крещением лба, рта и груди, размахиванием кадильницей, частой переменой литургических одеяний, шествиями, коленопреклонениями и поклонами. Ортодоксальное греческое и русское поклонение носит ярко

---

[1079] *Epist. ad Joann. Episc. Syriac.*

[1080] В этом спорном моменте Нил соглашается с Восточной церковью, а Фримен — с Латинской. См. Neale, *Tetralogia Liturgica*, Praefat., p. xv, sqq., и его английское издание примитивных литургий святого Марка, святого Иакова и т. д., p. 23. В этом последнем он говорит о ἐπίκλησις Πνεύματος ἁγίου: «По учению Восточной церкви, хлеб и вино "видоизменяются", "преображаются", "прелагаются" в плоть и кровь Господа посредством призвания Святого Духа, а не через слова учреждения. Этот момент — в который предполагается изменение — всегда был предметом споров между двумя церквями. Нет сомнений, что изначально призвание Святого Духа составляло часть всех литургий. В литургии Петра оно совершенно опущено; в Эфесской (галликанской и мозарабской) отчасти сохраняется; то же самое происходит в смеси Эфесской и Петровской литургий — литургиях Амвросия и Патриаршей или Аквилейской. Процитируем авторизованный Русский катехизис: "Почему это (призывание Духа) так важно? Потому что в момент этого действия хлеб и вино превращаются или прелагаются в саму плоть Христа и саму кровь Христа. Как нам следует понимать слово 'преложение'? В изъяснении веры восточных патриархов сказано, что это слово определяет не то, каким образом хлеб и вино превращаются в плоть и кровь Господа нашего, ибо этого не может понять никто, кроме Бога. Это значит лишь, что хлеб воистину, реально и по сути становится истинной плотью Господа, а вино — истинной кровью Господа"». Фримен, напротив, в своих *Principles of Div. Serv.*, vol. ii, part ii, p. 196 f., утверждает: «Восточная церковь не может удерживать ту позицию, которую представляют ее богословы в течение последних четырехсот лет и которую она заняла, опираясь на авторитет святого Кирилла, а именно: что освящение не происходит, пока не произносятся 1) молитва о приношении и 2) призвание Святого Духа. Воистину, это мнение опровергает само себя, так как приношение объявляется непригодным для той самой цели, для которой оно было намеренно помещено на алтарь, то есть для предложения уже посвященных даров, плоти и крови Христовой; таким образом оно низводится до уровня приношения в начале служения. Эти очень древние молитвы можно воспринимать только как произносимые одновременно со словами об учреждении».

выраженный восточный характер и превосходит римское великолепием и помпезностью символического церемониала[1081].

Римская месса также является драматическим воспоминанием и представлением истории искупления, особенно страстей и искупительной смерти Христа, но носит более дидактический характер и представляет не столько объективную историю, сколько субъективное применение искупления во всех своих составляющих, от *Confiteor* до *Postcommunio*. Она предоставляет меньше места для символических действий, но больше — для слов и пения и явно следует течению церковного года — с разным краткими молитвами[1082] и разными вступлениями к великим праздникам, что придает ей разнообразие. В этом она ближе к протестантскому богослужению, которое, впрочем, совершенно отказывается от символического покрова и ставит в центр события проповедь.

Все восточные литургии делятся на две части. Первая состоит из молитв и действий до анафоры, то есть от положения даров (*canon Missae*) до «Ввысь обратим сердца» (*Sursum corda*), а вторая — от анафоры до конца.

Первая часть также делится надвое, на литургию оглашенных и литургию верных, до *Sursum corda*. В нее входят вводная молитва, вход, антифон (ingressa), малый вход, Трисвятое, чтение Писания, молитвы по Евангелию и роспуск катехуменов; затем молитвы верных, великий вход, предложение даров, поцелуй мира и символ веры.

Анафора (евхаристический канон) включает в себя великую евхаристическую благодарственную молитву, воспоминание о жизни Иисуса, слова учреждения, приношение даров, призывание Святого Духа (эпиклеза), великое ходатайство о живых и мертвых, молитву Господню и, наконец, причастие, с соответствующими молитвами и действиями, благодарение и роспуск[1083].

---

[1081] О мистическом значении восточного обряда см. комментарий Симеона Фессалоникийского (ум. в 1429) к литургии святого Иоанна Златоуста и введение к английскому изданию восточных литургий Нила (pp. xxvii-xxxvi).

[1082] Краткие молитвы, коллекты, существуют только в Латинской церкви, в которой их возникло много сотен. Слово, их обозначающее, объясняется либо тем, что молитва излагает общую суть Послания и Евангелия, читаемого в определенный день, либо тем, что священник собирает в них желания и просьбы народа. Коллекта — это краткая литургическая молитва, содержащая одну просьбу и завершающаяся упоминанием о посредничестве Христа, а иногда — славословием Троицы. См. трактат: Neale, *The Collects of the Church*, в *Essays on Liturgiology and Church History*, p. 46 ff., и William Bright, *Ancient Collects and Prayers, selected from various rituals*, Oxford and London, 1860.

[1083] Любопытно, что в протестантской епископальной часовне Троицы в Нью-Йорке с полного одобрения епископа Горацио Поттера и с участием хора 2 марта 1865 г., в годовщину восшествия на престол русского царя Александра II, состоялась полная литургия или месса Православной греко-русской церкви перед большим собранием, и проводил ее недавно прибывший православный монах и священник (или диакон) Агапий Гончаренко. Это первый случай проведения восточного богослужения в Соединенных Штатах (поскольку моряки русского флота, который стоял в нью-йоркской гавани в 1863 г., проводили свои служения только на борту кораблей) и, вероятно, первый случай принесения бескровной евхаристической жертвы и таинства пресуществления в протестантской церкви и с согласия протестантских служителей. Использовалась литургия святого Иоанна Златоуста в переводе на церковно-славянский; хор прекрасно пел короткие ответы на славянском языке, такие как «Господи, помилуй!» (*Kyrie Eleison*), а также заповеди блаженства, Никейский символ веры (конечно же, без *Filioque*, осужденного Греческой церковью как еретическое нововведение) и *Gloria in Excelsis* на английском. Для того чтобы иллюзия слияния двух церквей была полной, недоставало только многочисленных коленопреклонений и падения ниц, тройного погружения в воду и причащения детей. Отдельные светские издания представили это событие как политическую демонстрацию в поддержку России! Одна из религиозных газет увидела в нем демонст-

## §99. *Восточные литургии*

В целом сохранилось, вероятно, более сотни древних литургий, если считать все редакции, видоизменения и переводы. Но современные исследования показывают, что они сводятся к пяти или шести группам, которые можно назвать по именам церквей, в которых они возникли и использовались: литургии Иерусалима (или Антиохии), Александрии, Константинополя, Ефеса и Рима[1084]. Большая их часть принадлежит Восточной церкви; в целом эта церковь была гораздо более плодовитой и больше поощряла многообразие, чем Западная, которая стремилась к единообразию в организации и поклонении. Среди восточных литургий самые древние и важные написаны на греческом языке.

1. Литургия СВЯТОГО КЛИМЕНТА. Она присутствует в восьмой книге Апостольских постановлений и, вместе с ними, ошибочно приписывалась авторству Римского епископа Климента[1085]. Это древнейшая полная запись порядка богослужения, вероятно, составленная на Востоке в начале IV века[1086]. Она больше всего похожа на литургии святого Иакова и Кирилла Иерусалимского и по этой причине может быть отнесена к иерусалимской группе. Мы не знаем, в каких церквях она использовалась, если использовалась вообще. Это нечто вроде нормативной литургии, и в основном она ценна тем, что демонстрирует разницу между никейской и доникейской формой богослужения, оттеняя поздние дополнения и изменения.

В литургии Климента служение катехуменов строго отделено от служения верующих[1087]. Она содержит простейшую форму предложения святых даров: «Тело Христово» и «Кровь Христова, чаша жизни», на что верующий отвечает «аминь». В воспоминании об усопших не называются ни имена конкретных святых, ни даже имя Богоматери, которое впервые упоминается в публичном богослужении после Эфесского собора 431 г.; отсутствуют несколько вводных молитв священника. Наконец, отсутствует Никейский символ веры и даже молитва Гос-

---

рацию единства и соборности церкви и сравнила его с чудом Пятидесятницы — греки, славяне и американцы услышали о чудесных деяниях Бога, каждый на своем языке! Но большинство епископальных и других протестантских газет осудили такую доктринальную непоследовательность, так как греческая литургия во всех важных моментах совпадает с католической мессой. К несчастью для русофильского движения, православный монах Агапий позже публично объявил о своем несогласии с ортодоксией Восточной церкви и обвинил ее в серьезных заблуждениях. Нынешняя Греческая церковь, которая даже архиепископа Кентерберийского и папу Римского считает некрещеными (так как они не погружались в воду) еретиками и схизматиками, конечно, никогда не согласилась бы на такое ненормальное богослужение, которое состоялось в часовне Троицы в первый и, скорее всего, в последний раз.

[1084] Нил (*The Liturgies of S. Mark*, etc., 1859, p. vii) делит примитивные литургии на пять групп: 1) СВЯТОГО ИАКОВА, или ИЕРУСАЛИМСКИЕ; 2) СВЯТОГО МАРКА, или АЛЕКСАНДРИЙСКИЕ; 3) СВЯТОГО ФАДДЕЯ, или ВОСТОЧНЫЕ; 4) СВЯТОГО ПЕТРА, или РИМСКИЕ; 5) СВЯТОГО ИОАННА, или ЕФЕССКИЕ. Прежде (*Hist. of the Holy Eastern Church*) он отдельно выделял литургию Климента, но когда Дэниэл доказал ее родство с иерусалимскими (или, как он называет их, антиохийскими) литургиями, Нил стал относить ее к этой группе.

[1085] Она приводится в издании *Patres Apostolici* Котелье, в разных изданиях псевдоапостольских постановлений и в литургических сборниках Дэниэла, Нила и других.

[1086] Нил считает, что она — древнейшая часть Апостольских постановлений, относит ее ко II или III веку и приписывает авторство основных ее элементов апостолу Павлу, дух и идеи которого она во многих отношениях отражает.

[1087] Перед *Sursum corda*, или началом собственно евхаристии, диакон говорит: «Никакие оглашенные, слушатели и еретики не могут здесь оставаться (μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων). Изыдите, те, кто произносил предыдущую молитву. Матери, уведите своих детей», и т. д. Считается, что этот порядок восходит к Иакову, брату Иоанна, сыну Зеведея.

подня, которая добавлена ко всем остальным евхаристическим молитвам и, согласно заявлениям некоторых канонистов, совершенно необходима[1088].

2. Литургия святого Иакова. Предание приписывает ее Иакову, брату Господа, епископу Иерусалимскому[1089]. Конечно же, она не могла быть им написана, даже если принять во внимания только Никейский символ веры и выражения ὁμοούσιος и θεοτόκος, использованные в ней и принадлежащие никейскому или посленикейскому богословию. Следующие места также говорят о более позднем происхождении: «Пресвятую, пречистую, преславную, благословенную Владычицу нашу Богородицу и приснодеву Марию... и всех святых и праведных помянем, да молитвами их и предстательствами все помилованы будем». Первый явный пример такого употребления встречается у Прокла Константинопольского около середины V века. Но в любом случае, это одна из древнейших литургий, использовавшаяся уже в IV веке, ибо с ней дословно совпадают литургические цитаты у Кирилла Иерусалимского (в его пятом Мистагогическом катехизисе), умершего в 386 г. Она предназначалась для Иерусалимской церкви, которая упоминается в начале молитвы о вселенской церкви как «святой и славный Сион, мать всех церквей»[1090].

В плане содержания и стиля это самая важная из древних литургий, плодовитая мать многих других, среди которых следует отдельно упомянуть литургии святого Василия и святого Иоанна Златоуста[1091]. Она распространилась по всему Антиохийскому патриархату, вплоть до Кипра, Сицилии и Калабрии, но после мусульманского вторжения была заменена на ортодоксальном Востоке византийской литургией. Только раз в году, 23 октября, в праздник святого Иакова, она использовалась в Иерусалиме и на некоторых греческих островах[1092].

---

[1088] Отсутствия молитвы Господней в литургии Климента достаточно для того, чтобы опровергнуть мнение Бунсена, полагавшего, будто эта молитва изначально была молитвой освящения во всех литургиях.

[1089] Нил предполагает даже, что апостол Павел цитирует *Liturgia Jacobi*, а не наоборот, особенно в 1 Кор. 2:9.

[1090] Ὑπὲρ τῆς ἐνδόξου Σιών, τῆς μητρὸς πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν καὶ ὑπὲρ τῆς κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἁγίας σου καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας. Ходатайств за Иерусалим и святые места, которые Бог прославил явлением Христа и излиянием Святого Духа (ὑπὲρ τῶν ἁγίων σου τόπων, οὓς ἐδοξασας τῇ θεοφάνείᾳ τοῦ Χριστοῦ σου, к. т. λ.), нет ни в одной другой литургии.

[1091] Нил делит иерусалимскую группу на три подраздела: 1. Сицилийская литургия святого Иакова, которая существовала на этом острове до сарацинского вторжения и отчасти ассимилировалась литургией Петра. 2. Литургия святого Кирилла. Где она использовалась, неизвестно, но была ассимилирована александрийским вариантом. 3. Сирийская литургия святого Иакова, источник наибольшего количества сохранившихся литургий. Среди них: [1] *малая литургия святого Иакова*; [2] *святого Климента*; [3] *святого Марка*; [4] *святого Дионисия*; [5] *святого Ксиста*; [6] *святого Игнатия*; [7] *святого Петра I*; [8] *святого Петра II*; [9] *святого Юлия*; [10] *святого Иоанна Евангелиста*; [11] *святого Василия*; [12] (*святого*) *Диоскора*; [13] *святого Иоанна Златоуста I*; [14] *всех апостолов*; [15] *святого Маруты*; [16] *святого Евстафия*; [17] *Филоксена I*; [18] *Матфея Пастыря*; [19] *Иакова Барадея*; [20]. *Иакова Ботрийского*; [21] *Иакова Эдесского*; [22] *Моисея Бар-Кифы*; [23] *Фомы Гераклейского*; [24] *святых учителей*; [25] *Филоксена II*; [26] *святого Иоанна Златоуста II*; [27] *Абульфараджа*; [28] *Иоанна Дарийского*; [291 *святого Целестина*; [30] *Иоанна Бар-Сусана*; [31] *Элеазара Вавилонского*; [32] *Иоанна Богослова*; [33] *Иоанна Марона*; [34] *Дионисия Кардонского*; [35] *Михаила Антиохийского*; [36] *Иоанна Бар-Вахиба*; [37] *Иоанна Бар-Маадена*; [38] *Дионисия из Диарбекира*; [39] *Филоксена Багдадского*. Все эти литургии, в том числе сирийская литургия святого Иакова, — монофизитские.

[1092] Сохранилось только две рукописи и фрагмент третьей, на основании которых мы судим о тексте древней греческой *Liturgia Jacobi*. Первое печатное ее издание появилось в Риме в 1526 г., второе — в Париже в 1560 г. Помимо этого, она приводится в *Bibliotheca Patrum*,

Сирийская литургия Иакова — это вольный перевод с греческого; в ней присутствует более развернутое призывание Святого Духа, а другие молитвы короче; она относится к более поздней дате. Это источник тридцати девяти монофизитских литургий, которые до сих пор используются среди схизматиков-сирийцев или яковитов[1093].

3. Литургия святого Марка, или александрийская. Она приписывается известному евангелисту, который, согласно преданию, был также основателем церкви и катехетической школы в столице Египта. Конечно, это вопиющий анахронизм, так как литургия содержит Никейско-Константинопольский символ веры 381 г. В настоящей форме она, вероятно, восходит к Кириллу, епископу Александрийскому (ум. в 444), на авторитет которого опирались как ортодоксы, так и монофизиты, отстаивая свое учение о личности Христа[1094]. В любом случае, она точно соответствует литургии, носящей имя Кирилла.

От других литургий она отличается тем, что великая ходатайственная молитва о живых и мертвых помещена в ней *перед* словами учреждения и призыванием Святого Духа, а не после них. В оригинале она была написана на греческом языке, а потом была переведена на коптский и арабский. Она использовалась в Египте до XII века, а потом была вытеснена византийской. У коптов она сохранилась до сих пор. Эфиопский канон вытекает из нее. Существует три коптских и десять эфиопских литургий, которые принадлежат к той же группе[1095].

4. Литургия эдесская, или месопотамская, или всех апостолов. Ее авторами считают апостола Фаддея (Адея) и Мария, она использовалась несторианами. Из нее позже произошли несторианские литургии: 1) *Феодора Мопсвестийского*; 2) *Нестория*; 3) *Нарсеса Прокаженного*; 4) *Варсумы*; 5) *малабарская*, или *святого Фомы*. Литургия последователей Фомы, или малабарская, была сильно искажена в пересмотренном варианте Диампера[1096].

5. Литургии святого Василия и святого Иоанна Златоуста образуют византийскую, или константинопольскую литургию и одновременно были усвоены Русской православной церковью. Обе они происходят от литургии святого Иакова, в них приводится тот же ритуал в сокращенной форме. Это живые книги, в отличие от уже не использующихся литургий Климента и Иакова.

Литургия епископа Неокесарийского Василия (ум. в 379) читается в православных Греческой и Русской церкви по время великого поста (кроме вербного

---

*Codex Apocryphus Novi Testamenti*, *Codex Liturgicus* Ассемани, *Codex Liturgicus* Дэниэла, в более поздних отдельных изданиях Троллопа (Edinburgh, 1848) и Нила (два издания, *Tetralogia Liturgica*, 1849, и улучшенное — в его *Primitive Liturgies*, 1860).

[1093] См. название по цитате из Нила в одной из предыдущих сносок.

[1094] Дэниэл (iv, 137 sqq.) также считает Кирилла возможным ее автором и старается разделить апостольскую и более поздние ее составляющие. Нил в предисловии к своему изданию греческого текста литургии рассуждает: «Общая форма и организация литургии святого Марка может быть без сомнений приписана самому евангелисту и его непосредственным преемникам, святому Амиану, святому Авилию и святому Кердону. За исключением нескольких явно вставленных позже фрагментов, она, вероятно, приобрела настоящий облик к концу II века».

[1095] Существует только одна значительная рукопись греческой литургии святого Марка, в *Codex Rossanensis*, опубликованном в *Collectio* Ренодо, а в более недавнее время — Дэниэлом и Нилом.

[1096] Ее печатное издание представляет собой пересмотр португальского архиепископа из Гоа, Алексея Менузского, и Диамперского собора (1599), которые не разбирались в восточных литургиях. Нил пишет: «Я не имел возможности видеть малабарскую литургию в оригинале; похоже, *неискаженной* копии не существует». Он приводит перевод этой литургии в своих *Primitive Liturgies*, p. 128 ff.

воскресенья), накануне Богоявления, Пасхи и Рождества и в праздник святого Василия (1 января). Из нее произошла *армянская* литургия.

Литургия святого Иоанна Златоуста (ум. в 407) используется во все остальные воскресенья. Это сокращенный и улучшенный вариант литургии святого Василия, который под влиянием выдающихся константинопольских патриархов с VI века вытеснил литургии святого Иакова и святого Марка. Оригинальный текст вряд ли можно выявить, так как сохранившиеся копии сильно отличаются друг от друга.

Нынешний греческий и русский обряд, который превосходит помпезностью даже римский, вероятно, не мог возникнуть в век Златоуста во всех своих подробностях. Общепризнанным считается мнение Прокла, что Златоуст сократил богослужение в Константинополе из слабости человеческой природы; литургия же, которая носит его имя, еще в VII веке носила имя литургии святых апостолов и, похоже, была названа в его честь не ранее VIII века.

## §100. *Западные литургии*

Литургии Западной церкви можно поделить на три группы: 1) эфесскую, происхождение которой прослеживается до Иоанна и которая включает в себя мозарабские и галликанские литургии; 2) римскую, которая, как и само папство, возводится к святому Петру и 3) амвросианскую и аквилейскую, которая представляет собой смесь из двух предыдущих. Следовательно, многообразия здесь меньше, чем на Востоке. Латинская церковь тяготела к единообразию, и римская литургия в конце концов вытеснила все остальные.

1. ДРЕВНЯЯ ГАЛЛИКАНСКАЯ литургия[1097] во многих отношениях, как и само происхождение христианства в Южной Галлии, имеет азиатское, эфесское и, можно сказать, Иоанновское происхождение и приобрела свою окончательную форму в V веке. Среди ее составителей или, точнее, авторов окончательной редакции особо упоминается Иларий из Пуатье. Во времена Карла Великого она была вытеснена римской. Галликанство, в котором церковная организация и политика смело заявляли о своих правах, легко романизировалось в плане поклонения.

Древняя *британская* литургия, без сомнений, была идентична галликанской, но после обращения англо-саксов тоже была вытеснена римской.

2. ДРЕВНЯЯ ИСПАНСКАЯ или (неверно так называемая) ГОТСКАЯ литургия, также называемая МОЗАРАБСКОЙ[1098]. Во многих отношениях она была похожа на

---

[1097] Издана Мабиллоном, *De liturgia Gallicana*, libri iii. Par., 1729; в более позднее время — более полно, на основании более древних рукописей: Francis Joseph Mone (управляющий архивом в Карлсруэ): *Lateinische u. griechische Messen aus dem 2ten bis 6ten Jahrlhundert*, Frankf. a. M. 1850. Это одно из самых важных открытий, связанных с литургиями. Моун приводит фрагменты одиннадцати описаний месс из *codex rescriptus* бывшего монастыря Рейхенау, которые древнее всех ранее известных, но вряд ли восходят, как он полагает, ко II веку (времени гонений в Лионе, 177). См. доводы, опровергающие это мнение, в Denzinger, *Tübingen Quartalschrift*, 1850, p. 500 ff. Нил соглашается с Моуном: *Essays on Liturgiology*, p. 137.

[1098] «Готской» она была названа, так как ее формирование и расцвет приходятся на времена правления готов в Испании; мозарабской она стала называться после арабского вторжения в Испанию. Мозарабами, мусарабами, мостарабами презрительно называли испанских христиан во времена арабского владычества, в отличие от чистокровных арабов. Слово это происходит не от *mixti* и *Arabes*, и не от *Muza*, имени мавританского военачальника, который завоевал Испанию, а от причастия десятого спряжения арабского глагола *araba* и буквально означает нечто вроде «арабизированный араб» или пришлый араб в отличие от араба чистокровного. Ср. с похожим разграничением между эллинами и евреями.

галликанскую и, вероятно, произошла позже от того же восточного источника. Похоже, она уже существовала до вторжения готов на Запад (409), так как в ней нет следов влияния арианской ереси или обрядовой системы Константинополя[1099]. В текущей форме она приписывается авторству Исидора Севильского и Четвертого Толедского собора 633 г. В Испании она использовалась до XIII века, после чего была вытеснена римской литургией[1100].

Как и галликанская, эта литургия, помимо отрывков из Евангелия и Посланий, содержит уроки из Ветхого Завета[1101]; она отличается от римской порядком праздников, и перед собственно жертвоприношением в ней присутствует гомилетическое увещевание. Формула *Sancti Sanctis* перед причастием, деление гостии на девять частей (в память о девяти таинствах жизни Христа), ежедневное причастие, несение чаши диаконом напоминают нам восточный обряд. Мозарабское пение похоже на грегорианское, но обладает независимым национальным характером[1102].

3. АФРИКАНСКАЯ литургия известна нам только по фрагментарным цитатам у Тертуллиана, Киприана и Августина, из которых мы видим, что она принадлежала к римской группе.

4. Литургия СВЯТОГО АМВРОСИЯ[1103]. Она приписывается знаменитому епископу Милана (ум. в 397) или даже святому Варнаве. Достоверно известно, что Амвросий ввел антифонное, диалоговое пение псалмов и гимнов и сочинил несколько молитв, вступлений и гимнов. Предполагается, что его преемник Симплиций (397 — 400) внес несколько добавлений в ритуал. Многие элементы относятся к правлению готских (493 — 568) и ломбардских королей (568 — 739).

Литургия Амвросия до сих используется в Миланской епархии; после нескольких тщетных попыток заменить ее римской Александр VI в 1497 г. утвердил ее специальной буллой как *Ritus Ambrosianus*. За исключением нескольких

---

[1099] Пиний (в диссертации, предпосланной 32-му тому *Acta Sanctorum*) предполагает, что испанская литургия была принесена готами из Константинополя, но Нил (*Essays on Liturgiology*, p. 130 ff.) пытается доказать, что она возникла, когда в Испанию пришло христианство, а потом Леандр Севильский (около 580) согласовал ее с восточным церемониалом.

[1100] Испанский кардинал Хименес на основании неполных рукописей выпустил ее первое печатное издание в Толедо в 1500 г., которое, однако, было некоторым образом согласовано с римским порядком. Он также основал в Толедском соборе часовню (*ad Corpus Christi*), в которой до сих пор ежедневно проводятся возобновленные мозарабские богослужения. Похожая часовня была основана в Саламанке с той же целью. Нил в своей *Tetralogia Liturgica* приводит *Ordo Mozarabicus* для сравнения с литургиями Златоуста, Иакова и Марка. Позднейшее издание — в 85-м томе Migne, *Patrologie*, Paris, 1850, с ученым предисловием.

[1101] О мозарабских перикопах см. статью Ernst Ranke, в Herzog, *Encykop.*, vol. x, pp. 79-82. Он приписывает им большую внутреннюю ценность и историческое значение. «Они кажутся очень важными, — пишет он, — для общей истории древней церкви. Несомненно их сходство, с одной стороны, с греческими литургиями, с другой — с галликанскими, так что они свидетельствуют о взаимодействии между восточной и западной частью церкви, которое, начатое или, по меньшей мере, задуманное при Павле и укрепившееся при Иринее, было еще живо во времена Иеронима, а потом оказалось нарушено насильственным образом; без сомнений, это одно из наиболее примечательных событий в жизни церкви».

[1102] Нил обнаружил, что мозарабские литании изначально были метрическими и тяготели к сохранению размера, *l. c.*, p. 143 ff.

[1103] *Missale Ambrosianum*, Mediol., 1768; более позднее издание под руководством архиепископа и кардинала Гайсрука, Mediol., 1850. См. также статью Neale: *The Ambrosian Liturgy*, в его *Essays on Liturgiology*, p. 171 ff. Нил считает, что литургия Амвросия, как галликанская и мозарабская, являются ответвлением от эфесской группы. «Все три изменились от соприкосновения с Петровой группой, но амброзианская литургия сильнее всего, как и следовало ожидать». Он считает ее гораздо менее важной, чем две остальные.

восточных особенностей, она по сути совпадает с римской литургией, но не обладает ни емкой краткостью римской, ни богатством и полнотой мозарабской литургии. Молитвы о принесении конкретных даров отличаются от римских; Апостольский символ веры произносится только после принесения даров; некоторые святые епархии вставлены в канонический список святых; раздача гостии происходит до *Paternoster*, с особой формулировкой, и т. д.

Литургия, которая в течение долгого времени использовалась патриархом *Аквилеи*, родственна амброзианской и тоже занимает промежуточное положение между римской и восточной галликанской литургиями.

5. РИМСКАЯ литургия по преданию, в основных своих чертах, приписывается апостолу Петру, но исторически следы ее можно обнаружить только в V веке. Нет сомнений, что ее текущая форма образовалась постепенно. Древнейшая письменная запись ее присутствует в трех служебниках, которые носят имена трех пап: Льва, Геласия и Григория.

а) *Sacramentarium Leonianum*, служебник, ложно приписываемый папе Льву I (ум. в 461), вероятно, относится к концу V века; он представляет собой неупорядоченное скопление литургических чинов. Впервые он был издан в 1735 г. на основании Веронского кодекса[1104].

б) *Sacramentarium Gelasianum*, который впервые был выпущен в Риме в 1680 г. и выдается за труд Римского епископа Геласия (492 — 496), несомненно, написавшего некий служебник. В нем отсутствуют многие дни святых, которые начали отмечать после VII века.

в) *Sacramentarium Gregorianum*, изданный Муратори и другими. Григорий I (590 — 604) считается собственно автором римской *Ordo et Canon Missae*, которая, с разными дополнениями и модификациями более поздних периодов, постепенно стала преобладать в Латинской церкви и была санкционирована Трентским собором.

Сборник разных частей римской литургии[1105] в одной книге носит название *Missale Romanum*, а указания для священников — *Rubricae*[1106].

## §101. *Литургические облачения*

Помимо уже упомянутых литургических трудов, см.: JOHN ENGLAND (покойный епископ Чарльстона, католик, умер в 1842): *An Historical Explanation of the Vestments, Ceremonies, etc., appertaining to the holy Sacrifice of the Mass* (введение к американскому английскому изданию римского служебника). Philad., 1843. FR. BOCK (католик): *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters*. Bonn, 1856, 2 vols. C. JOS. HEFELE: *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik*. Vol ii. Tüb., 1864, p. 150 ff.

Внешняя торжественность церковного богослужения и строгое отделение иерархии от мирян требовали соответствующих литургических одеяний по примеру иудейского священства и поклонения[1107], символизирующих чины священников и относящихся к разным частям богослужения.

---

[1104] Поэтому его называют также *Sacram. Veronense*.

[1105] *Sacramentarium, antiphonarium, lectionarium* (содержат отрывки для чтения из Ветхого Завета, Деяний, посланий и Апокалипсиса), *evangelarium* (отрывки из евангелий), *ordo Romanus*.

[1106] Так как они писались или печатались красным.

[1107] С которым очень тесно связана греческая и римская система облачений. О священных облачениях иудеев см. Исх. 28:1-53; 39:1-31 и т. д.

В Греческой церкви литургические облачения и украшения включают в себя стихарь[1108] и орарь[1109] — у диакона; стихарь, фелонь[1110], пояс[1111], епитрахиль[1112] и поручи[1113] — у священника; саккос[1114], омофор[1115], набедренник[1116] и посох[1117] — у епископа. Митрой греки не пользовались.

Облачение в Латинской церкви состояло из амикта или нарамника[1118], альбы (белой ризы или стихаря)[1119], пояса[1120], ораря[1121], епитрахили[1122] для священника; ризы[1123], далматика[1124], наперсного креста[1125] и митры[1126] для епископа; паллия или епанчи для архиепископа. К ним добавлялись епископское кольцо и посох.

Почти все эти одеяния священников начали использоваться до VII века, но только в ходе церковного богослужения; невозможно точно определить, когда возникло каждое из них. Использование особой одежды священниками связано с Ветхим Заветом и, без сомнения, перешло к церкви от обращенных в христианство иудеев, но претерпело много изменений. Константин Великий подарил епископу Макарию Иерусалимскому великолепную епитрахиль, вышитую золотом, для обряда крещения.

---

[1108] Στοιχάριον, στιχάριον (у Гоара всегда переводится как *dalmatica*), подризник, длинная рубаха, соответствующая вышитому хитону (כְּתֹנֶת, χιτών, *tunica*, Исх. 28:39) иудейского священника, а также альбе и далматику в Латинской церкви.

[1109] Ὡράριον (от ὥρα, *час молитвы*), или ὡράριον, соответствует латинской *stola*.

[1110] Φελώνιον, φαιλώνιον, широкая мантия, накидка, соответствует *casula*.

[1111] Ζώνη, *cingulum, balteus*, соответствует אַבְנֵט иудейского священника.

[1112] Ἐπιτραχήλιον, *collarium*, двойной орарь, наплечник.

[1113] Ἐπιμανίκια, епиманикия, облачение на руки, соответствует *manipulus*.

[1114] Σάκκος, короткая надкидка с богатой вышивкой, без рукавов, с маленькими колокольчиками, звонцами.

[1115] Ὠμοφόριον, соответствующий латинскому паллию (и так переводится у Гоара), но шире и скрепленный застежкой почти у шеи.

[1116] Ἐπιγονάτιον, также ὑπογονάτιον, епигонатий, палица, прямоугольный плат, свешивающийся от пояса, ζώνη, до колена и символизирующий духовное оружие или меч — по словам Симеона Метафраста, победу над смертью и дьяволом.

[1117] Ῥάβδος, *sceptrum*.

[1118] Полоски льняной ткани, которую священник перед совершением таинства набрасывал на шею и плечи с молитвой: «*Impone, Domine, capiti meo galeam salutis ad expugnandos diabolicos excursus*». До VIII века он нигде не упоминается. Он соответствует иудейскому ефоду.

[1119] *Alba vestis, tunica, camisia*, белое одеяние от шеи до пят. Укороченная альба превратилась в стихарь или подризник (*superpelliceum, rochettum*; французское *surplis*; немецкое *Chorrock*), который является обычным официальным одеянием для низших чинов священства.

[1120] *Cingulum, balteus, zona*, льняной пояс, которым подвязывали альбу.

[1121] *Manipulus, sudarium, fano, mappula*, изначально салфетка, которая свисала с левой руки диаконов и священников, а позже — только епископов, после *Confiteor*.

[1122] Льняное покрытие, свисающее с обоих плеч. Папа всегда носит епитрахиль; священник — только при отправлении служения. Лаодикийский собор после 347 г. запретил носить ее иподиаконам и низшим чинам священства.

[1123] *Casula, planeta*, одеяние для мессы, покрывающее все тело, но без рукавов, с крестами спереди и сзади, вышитыми золотом или тонким шелком. Из нее возникла *pluviale*, праздничная накидка с капюшоном (*casula calcullata*), для шествий и других торжеств.

[1124] Называется так по месту своего возникновения. Верхняя одежда из дорогого материала, похожая на ризу и носимая под ней.

[1125] *Pectorale, crux pectoralis*, нагрудный крест епископов и архиепископов, соответствующий нагруднику иудейского первосвященника.

[1126] *Mitra, tiara, infula, birretum*, головной убор епископа, по примеру иудейского кидара (מִצְנֶפֶת, LXX: κίδαρις; Вульгата: *tiara, mitra*), изначально одинарная, после XI века — двухконечная, что должно было символизировать два завета.

Знатоки католических обрядов дают разным предметам облачения символическое объяснение, которое отчасти связано с неоспоримым значением одеяний иудейских священников[1127], а отчасти произвольно, и потому различно. Например, амикт символизирует освобождение разума от отвлекающих мыслей; альба — праведность и святость священников; орарь — плоды добрых дел; риза — официальную власть священника; митра — руководство; кольцо — брак епископа с церковью; посох — его надзор над паствой.

Цвет литургических одеяний в течение нескольких веков был белым: иудейские священники ходили в белом, кроме того, он символизировал свет и спасение. Но постепенно начали использоваться пять церковных цветов. Материал был разным, только амикт и альба должны были изготавливаться из льна (как в Ветхом Завете). По нынешнему римскому обычаю священные одеяния, как и другая священная утварь и святая вода, должны быть благословлены епископом или специально назначенным священником. Греки даже благословляют их перед каждым использованием. В римском служебнике и других литургических книгах есть специальные разделы с указаниями об использовании одеяний.

В повседневной жизни в первые пять или шесть веков священники обычно одевались так же, как и все остальные христиане; постепенно, по примеру иудейских священников[1128] и христианских монахов, они стали носить официальное облачение, чтобы отличаться от мирян. В 428 г. Римский епископ Целестин упрекал неких галльских священников за то, что они, вследствие неверного понимания Лк. 12:35, сменили свои повсеместно используемые нижние и верхние одежды (*tunica* и *toga*) на восточное монашеское платье, и справедливо напомнил им, что священники должны отличаться от прочих людей не столько внешней одеждой, сколько чистотой учения и жизни[1129]. Но позже папы и соборы выпускали различные законы и учреждали дисциплинарные меры, связанные с внешним видом священников, а Трентский собор предписал им носить официальную одежду, соответствующую их сану[1130].

---

[1127] Об одежде иудейских священников и ее символическом значении см. Braun: *Vestitus sacerdotum Hebraeorum*, Amstel., 1698; Lundius: *Die jüdischen Heiligthümer*, pp. 418-445; Baehr: *Symbolik des mosaischen Cultus*, vol. ii, pp. 61-165.

[1128] Преобладающим цветом в одежде иудейских священников был белый; в одежде христианских священников, напротив, преобладает черный цвет.

[1129] «*Discernendi a caeteris sumus doctrina, non veste, conversatione, non habitu, mentis puritate, non cultu*». См. также Thomassin, *Vetus ac nova ecclesiae disciplina*, P. i, lib. ii, cap. 43.

[1130] Sess. xiv, cap. 6 de reform.: «*Oportet clericos vestes proprio congruentes ordini semper deferre, ut per decentiam habitus extrinseci morum honestatem intrinsecam ostendant*».

ГЛАВА VIII

# ХРИСТИАНСКОЕ ИСКУССТВО

## §102. *Религия и искусство*

Человек — творение *интеллектуальное* (то есть думающее и познающее), *нравственное* (то есть имеющее желания и действующее) и *эстетическое* (то есть чувствующее и испытывающее удовольствие). Этим трем основным особенностям соответствует древняя триада *истинного*, *доброго* и *красивого*, а также области *науки* (или познания истины), *добродетели* (или делания добра) и *искусства* (или выражения красоты, гармонирующей между идеалом и реальностью). Эти три области в равной мере сотворены Богом и входят в Его замысел.

Религия — это не столько отдельная область, помимо этих трех, сколько возвышение и освящение всех их во славу Божью. Она представляет идею святости, или единения с Богом, которая порождает все, что только есть истинного, доброго и прекрасного. Христианство, как совершенная религия, является также совершенством человеческого. Единственным объектом ее ненависти является грех, а грех не принадлежит человеческой природе изначально, он вторгся в нее извне. Христианство — это закваска, которая пропитывает все тесто. Оно нацелена на гармоничное развитие всех даров и сил души. Оно хочет искупить и возродить всего человека, привести его в блаженное состояние общения с Богом. Оно просвещает понимание, освящает волю, дает мир сердцу и превращает даже тело в храм Святого Духа. Древние слова: «*Homo sum, nihil humani a me alienum puto*», в полном смысле применимы только к христианам. «Всё ваше», — говорит апостол Павел. Всё от Бога и для Бога. Мы никогда не должны упускать из виду эти истины, несмотря на многочисленные злоупотребления или несовершенное и преждевременное их применение.

Как результат этого, существует христианское искусство, подобно тому как существуют христианская наука, духовное красноречие, христианская добродетель. Чувства и воображение так же нуждаются в искуплении и способны к освящению, как разум и воля.

Собственно, высшая миссия искусства заключается в поклонении Богу. Мы должны поклоняться Богу «в благолепии святыни Его». Кульминация всякой науки — богословие и теософия; кульминация всякого искусства — поклонение. Священное Писание придает искусству такое положение и тесно связывает его с религией, от первой главы Бытия до последней главы Откровения, от рая невинности до новой, прославленной земли. Особенно это относится к двум самым благородным и духовным видам искусства — поэзии и музыке, провозглашающим славу Бога во все великие исторические эпохи Его царства, от начала и до конца. Существенная часть Библии — Псалтирь, книга Иова, Песнь песней, Притчи, Откровение, многие места исторических, пророческих и дидактических книг — это поэзия в чистейшем и высочайшем смысле слова. Христианство было

введено в мир с песнями ангельской рати, и завершение истории Церкви будет также кульминацией поэтического и музыкального творчества на богослужении в небесном святилище.

Искусство всегда, у всех цивилизованных народов, было тесно связано с богослужением. У язычников оно служило идолопоклонству. Отсюда отвращение или подозрительное отношение к нему первых христиан. Но то же самое можно сказать о греческой философии, о римском законе; однако философия и закон сами по себе не вызывали возражений. Все зависит от духа, оживотворяющего дары, и от цели, которой они служат.

Великая революция во внешнем положении церкви при Константине привела к уничтожению предубеждений против искусства и препятствий к его использованию на службе церкви. Появилось христианское искусство, украсившее и обогатившее поклонение Богу, были созданы бессмертные памятники архитектуры, живописи, поэзии и музыки для назидания всех возрастов — хотя в христианское искусство, как и в поклонение древней церкви в целом, тоже проникло много элементов иудаизма и язычества, так что в его истории мы наблюдаем много примесей и суеверий, которые вызывали справедливый протест. Однако средство от этих несовершенств — не упразднение искусства и не запрет на него, а обновление и даже очищение его через дух и служение христианства, которое есть религия истины, красоты и святости.

С этого периода история церкви изучает также историю разнообразных искусств, связанных с христианским поклонением. Таким образом, церковная история — это еще и история христианской архитектуры, скульптуры, живописи, а прежде всего — христианской поэзии и музыки.

## §103. *Церковная архитектура*

Об истории архитектуры в целом см. труды: KUGLER: *Geschichte der Baukunst* (1859, 3 vols.); SCHNAASE: *Gesch. der Kunst* (1843-66, 8 vols.); LÜBKE *History of Art* (английский перевод New York, 1877, 2 vols.); VIOLLET LE DUC: *Lectures on Architecture* (London, 1877), а также его многочисленные труды на французском языке, в том числе *Dictionnaire de l'architecture Française* (Paris, 1853-69, 10 vols.); JAMES FERGUSSON: *History of Architecture of all Countries from the earliest Times to the present* (Lond., 1865; 2d ed., 1874, 4 vols.). О церковной архитектуре в частности: RICHARD BROWN: *Sacred Architecture; its Rise, Progress, and Present State* (Lond., 1845); KREUSER: *Der christl. Kirchenbau* (Bonn, 1851); HÜBSCH: *Altchristl. Kirchen* (Karlsruhe, 1858-61); DE VOGÜÉ: *Architecture civile et relig. de Ier au VIIe siècle* (Paris, 1877, 2 vols.); CH. E. NORTON: *Studies of Church Buildings in the Middle Ages* (Now York, 1880). Существуют также отдельные труды о базиликах Рима, Константинополя и Равенны. См. §106 and 107.

Архитектура нужна, чтобы создать подходящую внешнюю обстановку для публичного поклонения Богу, построить храмы Бога среди людей, где Он мог бы общаться со Своим народом и благословлять его небесными дарами. Это высочайшая задача и слава искусства архитектуры. Архитектура служит делу поклонения. Прекрасная церковь — это проповедь в камне, ее шпиль — это перст, указывающий на небеса. При ветхом завете не было здания важнее и великолепнее, чем иерусалимский храм, воздвигнутый по указанию Бога и по образцу скинии пустыни. Однако он был лишь емким символом, предвестием грядущего.

Христианство действительно не ограничено каким-то определенным местом. Вездесущему Богу можно поклоняться где угодно. Апостолы и мученики поклонялись Ему частным образом в скромных жилищах и даже в пустынях и подземных катакомбах, и в течение всего периода гонений собственно церковных зда-

ний было очень мало. Но причина их отсутствия — не сознательное нежелание их строить, а угнетенное положение христиан. Как только христиане стали наслаждаться внешним и внутренним миром, они начали строить специальные места для поклонения, которые при нормальном, узаконенном положении церкви так же необходимы, как совместное поклонение в определенные священные часы. Первые несомненные следы собственно церковных зданий, в отличие от домашних часовен, появляются во второй половине III века, в течение сорокатрехлетнего периода покоя между гонениями Деция и Диоклетиана[1131]. Но они были разрушены во время последующих гонений.

Период строительства церквей начинается с Константина Великого. Когда христианство было признано государством и получило право владеть собственностью, во всех частях Римской империи стали строиться здания для поклонения. Вероятно, в IV веке их строили больше, чем в какой-либо другой период, разве что за исключением XIX века в Соединенных Штатах, где каждые десять лет воздвигаются сотни церквей и часовен, в то время как в крупных городах Европы церкви строятся медленнее, чем растет население[1132]. Константин и его мать Елена подали благой пример в этом отношении. Император украсил базиликами не только свою новую резиденцию, но также святые места Палестины и африканский город Константин, отчасти за свой счет, отчасти за счет государственной казны. Его преемники на престоле, кроме Юлиана, а также епископы и богатые миряне соперничали друг с другом в строительстве, украшении и обогащении церквей. Считалось, что это угодное Богу дело, заслуга. Здесь к желанию прославить Бога, как это происходит почти всегда, примешивались амбиции и желание проявить личную праведность. Златоуст даже жалуется, что о бедных часто забывают, предпочитая им церковные здания, и говорит, что недостаточно украсить алтарь, стены и пол, но мы должны прежде всего принести свою душу в живую жертву Господу[1133]. Иероним тоже упрекает тех, кто в высокомерной гордости приносит Богу дорогие дары, и велит им прежде помогать нуждающимся братьям во Христе, ибо настоящий храм Христа — это не каменные дома, а душа верующего.

В IV веке в Риме существовало более сорока крупных церквей[1134]. В Константинополе церковь Апостолов и церковь Святой Софии, построенные Константином, превосходили все остальные великолепием и красотой, а в V веке их существенно расширил и украсил Юстиниан. Иногда языческие храмы или другие общественные здания переделывались в христианские святилища. Император Фока (602 — 610), например, подарил Римскому епископу Бонифацию IV Пантеон, построенный Агриппой при Августе, славящийся своим громадным и величественным куполом (сейчас называется *chiesa della rotonda*) и посвященный, уже в христианскую эпоху, деве Марии и мученикам.

Но в целом языческие храмы по причине их небольших размеров и распространенной круглой формы не подходили для христианского богослужения, которое происходит *внутри* здания и требует вместительного помещения для при-

---

[1131] Евсевий, *Hist. Eccl.*, viii, 1.

[1132] Например, в Нью-Йорке, Бруклине и Филадельфии больше церквей, чем в гораздо более древних городах — Берлине, Вене и Париже. В Нью-Йорке их около трехсот, в Берлине и Париже — не более чем по пятидесяти. Это благородный триумф принципа добровольности в религии.

[1133] *Homil.* lxxxi *in Matth.* §2, и l. §3.

[1134] Оптат Милевийский, *De schism. Donat.*, ii, 4: «*Inter quadraginta et quod excurris basilicas*».

хожан, причем такого, чтобы они могли слышать проповедь и чтение Писания. Языческие жертвоприношения совершались перед колоннадой, и люди смотрели на них *извне* святилища. Святилище Пандросы на афинском Акрополе вмещает небольшое количество людей, и даже Пантеон не так вместителен, как обычная церковь, хотя Пантеон в Риме — исключение, он гораздо просторнее, чем большинство языческих храмов. Маленькие и круглые языческие храмы легче всего превращались в христианские баптистерии и погребальные часовни, но, без сомнения, гораздо чаще эти здания не перестраивали, а просто использовали материалы от заброшенных или разрушенных храмов для строительства церквей.

## §104. *Освящение церквей*

Новые церкви освящали с большой торжественностью, с молитвой, пением, причастием, евлогиями (благословениями) от присутствующих епископов и использованием святых реликвий[1135]. Вследствие этого служения даже сами здания выделялись из числа мирских и предназначались исключительно для служения Богу, для Его восхваления и назидания Его народа. Освящение храма Соломона[1136], а также очищение храма после его осквернения язычниками-сирийцами[1137] создавали библейские основания для такого обычая. Во времена гонений освящение, должно быть, совершалось тайно, но теперь это событие сопровождалось праздником, на который приходили толпы народа. Многие епископы, как Феодорит, даже приглашали на такие праздники язычников. Первое описание подобного праздника присутствует у Евсевия: освящение церкви Искупителя у Святого Гроба[1138] и церкви в Тире[1139].

В соответствии с иудейским прецедентом[1140], было принято отмечать и годовщину освящения[1141].

Церкви посвящались либо Святой Троице, либо одной из трех ипостасей, обычно Христу, либо Деве Марии, либо апостолам, особенно Петру, Павлу и Иоанну, либо выдающимся мученикам и святым.

Идея освящения, конечно же, необязательно предполагает суеверное представление об ограниченности вездесущего Бога определенным местом. Напротив, Соломон давно уже сказал при освящении иерусалимского храма: «Если небо и небеса небес не вмещают Тебя, тем менее храм сей, который построил я» (2 Пар. 6:18). Когда Афанасия однажды упрекнули в том, что он, за отсутствием места, собрал общину на Пасху в только что построенной, но еще не освященной церкви, он напомнил о словах Господа, говорившего, что Он лично присутствует среди молящихся, а значит, любое место, где мы молимся, свято. Златоуст утверждал, что каждый дом должен стать церковью, каждый глава семьи — духовным пастырем, помня о своей ответственности даже перед своими детьми и слу-

---

[1135] Последнее, по утверждению Амвросия, *Epist.* 54, было принято в Риме и, конечно же, везде, где существовали такие реликвии.

[1136] 2 Пар. 5 — 7.

[1137] 1 Мак. 4:44 и далее.

[1138] *Vita Constant.*, iv, 43-46.

[1139] *Hist. Eccl.*, x, 2-4. Евсевий говорит здесь об освящении церквей вообще, после окончания гонений, а потом, в с. 4, приводит *oratio panegyrica*, произнесенную, возможно, им самим, в которой тирская церковь описывается подробно, но высокопарно.

[1140] Τὰ ἐγκαίνια, в память об очищении храма при Маккавеях, 1 Мак. 4:59; Ин. 10:22.

[1141] Созомен, *H. E.*, ii, 25 (26). Григорий Великий повелел: «*Solemnitates ecclesiarum dedicationum per singulos annos sunt celebrandae*».

гами[1142]. Не стены и крыша, а вера и жизнь образуют церковь[1143], и преимущество молитвы, возносимой в церкви, проистекает не столько от особой святости места, сколько от христианского общения, от уз любви и молитвы священников[1144]. Августин говорит своей пастве замечательные слова: «Ваша обязанность — отдавать свой талант в рост: каждый должен быть епископом в собственном доме; он должен видеть, что его жена, его сын, его дочь, его слуга пребывают в истинной вере, так как он искуплен такой дорогой ценой. Учение апостола поставило хозяина над рабом и обязало раба повиноваться хозяину, но Христос уплатил выкуп за обоих»[1145].

## §105. *Внутреннее строение церкви*

Внутреннее строение христианских церквей отчасти было подражанием иерусалимскому храму, отчасти проистекало непосредственно из христианского духа. Следовательно, как и вся католическая система, оно представляет собой смешение иудаизма и христианства. В основе его лежат идеи священства и жертвы, а также устанавливаемого там общения с Богом.

Соответственно, в каждой крупной церкви со времен Константина было три основных отделения, которые, с одной стороны, соответствовали отделениям храма Соломона, а с другой — трем группам приходящих туда — катехуменам, христианам и священникам, или трем степеням близости к Богу. Евангельская идея непосредственного доступа всего собрания верующих к престолу благодати была на время затуманена, так что священство повсеместно занимало положение между Божьим престолом и верующими.

1. Притвор или предхрамие. Здесь опять же следует различать два отдела.

а) *Внутренний* притвор, крытый зал, принадлежащий собственно помещению церкви и называемый πρόναος (пронаос) или обычно, от его длинной и узкой формы — νάρθηξ, *ferula*, нартекс, или, буквально, *посох, жезл*[1146]. Также употребляется название *рай*, потому что с одной стороны на стене притвора обычно изображались Адам и Ева в раю — вероятно, в знак того, что падшее потомство Адама снова обретает потерянный рай в Церкви Христовой. Внутренний притвор был местом для некрещеных, катехуменов, язычников и иудеев, а также для членов церкви, подвергнутых покаянию в легкой форме, которые могли слушать проповедь и чтение Писания, но должны были удалиться до причастия.

б) *Внешний* притвор, или просто огороженная паперть, αὐλή, *atrium*, атрий, также *locus lugentium* или *hiemantium*, был открыт и не заключен внутрь священных стен, то есть не был частью дома Божьего в собственном значении этого слова. Здесь, в любую погоду, оставались подвергнутые покаянию в тяжелой

---

[1142] *Hom.* vi, *in Gen.*, §2: Ἐκκλησίαν ποίησόν σου τὴν οἰκίαν καὶ γὰρ καὶ ἐπεύθυνος εἶ καὶ τῆς τῶν παιδίων καὶ τῆς οἰκετῶν σωτηρίας.

[1143] *Serm. in Eutrop.*: Ἡ ἐκκλησία οὐ τεῦχος καὶ ὄροφος, ἀλλὰ πίστις καὶ βίος.

[1144] *De incomprehensibili*: Ἐνταῦθα ἐστί τι πλέον, οἷον ἡ ὁμόνοια καὶ ἡ συμφωνία καὶ τῆς ἀγάπης ὁ σύνδεσμος καὶ αἱ τῶν ἱερέων εὐχαί.

[1145] *Serm.* 94.

[1146] Иногда нартекс опять же делился на два помещения, *верхнее*, для стоящих на коленях (*locus substratorum*), то есть для катехуменов, которые могли участвовать, стоя на коленях, в молитвах после проповеди (отсюда *genuflectentes*, γονυκλίνοντες, *припадающие*), и *нижнее*, граничащее с внешним притвором, для простых слушателей, иудеев и язычников (*locus audientium*).

форме, так называемые «плачущие»[1147], которые со слезами обращались к входящим с просьбами ходатайствовать о них.

Во внешнем притворе, или атрии, стоял *сосуд для омовений*[1148], в котором, по примитивному иудейскому и языческому обычаю, сохранившемуся по сей день в Римской церкви, должен был омывать себя каждый входящий в церковь для внутреннего очищения[1149].

Примерно с IX века, когда перестали строить церкви с просторными притворами, сосуд для омовения перенесли в саму церковь и закрепили у входа, уподобив его по форме медному морю во дворе священников при храме Соломона[1150]. Этот символический обычай легко мог привести к суеверным представлениям о магических свойствах святой воды. Даже в псевдо-Апостольских постановлениях святая вода названа «средством, изгоняющим болезни, наводящим страх на злых духов, лекарством для тела и души, средством очищения от грехов». И хотя выражения эти в первую очередь относились к воде таинства крещения, символу рождения свыше, народ с легкостью мог отнести их и к освященной воде вообще. В Римской католической церкви освящение воды[1151] совершается вечером пасхального воскресенья; в Греко-русской — три раза в год.

2. Собственно ХРАМ[1152], СВЯТИЛИЩЕ[1153] или НЕФ церкви[1154], ковчег Нового Завета. Эта часть тянулась от входных дверей к ступеням алтаря, иногда рядом с ней шло два или четыре боковых нефа, в зависимости от размеров церкви, и предназначалась для основной части мирян, верующих и крещеных. Мужчины сидели справа, в южной части (в мужском нефе), женщины — слева, в северной части (в женском нефе), или, в восточных странах, где представители разных полов разделялись более строго, — в верхних галереях[1155]. Монахи и монахини, а также выс-

---

[1147] *Flentes, hiemantes.*

[1148] Κρήνη, *cantharus, phiala.*

[1149] В Чис. 19:2 и далее; 31:19 и далее (см. также Евр. 9:13) уже упоминается вода очищения или «отделения» (LXX: ὕδωρ ῥαντισμοῦ), приготовленная с добавлением пепла сожженной рыжей телицы и очищавшая все, что было осквернено прикосновением к мертвому телу. Позже иудеи придерживались очень строгих правил на этот счет: никто не мог войти в храм или синагогу или совершать какой-либо акт поклонения, молитвы или жертвоприношения, не очистившись водой, 1 Цар. 16:5; 2 Пар. 30:17, поэтому синагоги строили рядом с источником воды. Фарисеи очень мелочно и педантично относились к этим омовениям; см. Мф. 15:2; Мк. 7:3; Лк. 11:38. Тот же самый обычай символического очищения перед поклонением мы находим у древних египтян, персов, брахманов (которые считали, что вода из Ганга обладает спасительным воздействием), греков и римлян, а также у мусульман. У входа в каждую турецкую мечеть стоит большой сосуд, используемый в этих целях.

[1150] 3 Цар. 7:23-26; 2 Пар. 4:2-5.

[1151] *Benedictio fontis.*

[1152] Ναός, наос.

[1153] Ἱερόν.

[1154] Ναῦς, *navis ecclesiae*, «церковный корабль». Многие объясняют это выражение смешением греческого ναός с ναῦς и *navis*. Слово *navis* начинает использоваться в таком значении только в XI — X веке. Более точный английский эквивалент — *long-room* или зал.

[1155] Называемых ἑπερῶα, галереи наверху, вдоль боковых стен. Помимо этого, женские места были защищены от любопытных или сладострастных взглядов мужчин деревянными решетками. Златоуст говорит, *Homil. 74 in Matth.*: «Раньше этих решеток, конечно же, не существовало, ибо во Христе нет ни мужчины, ни женщины (Гал. 3:28), и во времена апостолов мужчины и женщины были вместе и в согласии. Но тогда мужчины были еще мужчинами, а женщины — женщинами; сейчас женщины дошли до уровня блудниц, а мужчины — жеребцов в период случки». Печальный отзыв о моральном и религиозном состоянии людей в то время!

шие гражданские чины, особенно императоры со своим семейством, обычно имели особые почетные места в полукруглых нишах по обе стороны от алтаря.

По центру главного нефа находилась кафедра или амвон[1156], а позже — два *аналоя*, слева — *для Евангелия*, справа — *для Посланий*, откуда чтец или диакон читали фрагменты Писания. Проповедь не всегда произносилась с кафедры, но чаще либо со ступеней алтаря, либо с горнего места, позади алтарного престола[1157].

Между аналоями и престолом находился *odeum*[1158], клирос, место для певцов, а справа и слева — сидения для священников низших чинов (анагностов или чтецов, экзорцистов, аколуфов). Эта часть нефа (солея) несколько возвышалась, хотя и не так высоко, как алтарные хоры, и потому она называлась нижними хорами, и туда вели ступени (*gradus*). В восточных церквях хоры и неф слабо разделены и вместе образуют наос (ναός), или церковный зал; в западных же церквях хоры и святилище объединены под названием *cancelli*, алтарная часть.

3. СВЯТОЕ-СВЯТЫХ[1159], или собственно ХОРЫ[1160], также называемые *высокими*[1161], в отличие от так называемых нижних, или АЛТАРНАЯ ЧАСТЬ. Она предназначалась для священников и для приношения даров евхаристии. Ни один мирянин, кроме императора (на Востоке), не имел права туда входить. Алтарная часть имела форму полукруга или раковины, апсиды[1162], и находилась в восточном конце церкви, напротив входной двери, так как свет, к которому должны быть обращены лицом христиане, приходит с востока[1163]. Она была отделена от остальной части церкви ограждением или решеткой[1164], а также завесой или священными вратами, в Греческой церкви называемыми *иконостасом*, «расписной стеной», потому что они были покрыты священной живописью[1165]. В Восточной церкви алтарь по-прежнему закрывается завесой, тогда как на Западе завеса уступила место невысокой балюстраде.

---

[1156] Ἄμβων, от ἀναβαίνω, *ambo, pulpitum, suggestus*. Отсюда английское *pulpit*, в то время как соответствующее немецкое *Kanzel* происходит от *cancelli*.

[1157] Βῆμα, *exedra*.

[1158] Ὠδεῖον. Позже певцы обычно располагались в галереях или на верхних ярусах.

[1159] Τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, τὰ ἄδυτα, ἱερατεῖον, *sacrarium, sanctuarium*.

[1160] Χορός, βῆμα (*ascensus*, возвышение, бема).

[1161] Отсюда термины *высокая месса, высокий алтарь*.

[1162] Поэтому они назывались также κόγχη, *конхи*, «раковины».

[1163] Так что уже в то время направление с востока на запад стало священным для строительства церквей. Но были и исключения. Сократ, *H. E.*, v, 22, отмечает, как особенность антиохийской церкви, что алтарь там был не в восточном конце, а в западном (οὐ γὰρ πρὸς ἀνατολὰς τὸ θυσιαστήριον, ἀλλὰ πρὸς δύσιν ὁρᾷ).

[1164] Ἀμφίθυρα, κιγκλίδες, *cancelli*, откуда английское *chancel*.

[1165] Евсевий упоминает в описании церкви епископа Павлина в Тире, *H. E.*, x, 4, изящно сделанную решетку, а Афанасий — завесу. Роспись на завесе действительно восходит уже к IV веку, так как Епифаний в *Ep. ad Joann. Hierosolymit.* выступает против расписной завесы, использовавшейся в одном из палестинских селений. Решетка дошла до нашего времени в виде «расписной стены» или иконостаса (εἰκονόστασις) Русской православной церкви. Справа на нем изображен Христос, слева — Дева Мария, и проделано три двери (средняя называется царскими вратами, потому что, помимо главного священника, входить в нее для причастия мог только император, она украшена с особым великолепием); нередко на нем присутствует золотое солнце с тысячей лучей, за которым при открытии во время богослужения становится виден алтарь, или гора Сион с многочисленными храмами и крепостными стенами, или сеть золотых гирлянд из цветов и плодов, среди которых часто выделяются виноградные лозы, вероятно, указывающие на вино причастия.

В центре алтарной части стоял *престол*[1166], или собственно алтарь — обычно стол, а иногда ящик с крышкой. Сначала он был деревянным, потом, начиная с VI века, каменным или мраморным, или даже серебряным и золотым. За ним находилась стена и нависающий куполообразный балдахин[1167], над которым обычно был закреплен крест. Престол был полым внутри и служил для хранения реликвий мучеников; если это было возможно, он помещался непосредственно над мощами или могилой мученика, вероятно, на основании отрывка из Откровения: «Я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели»[1168]. Часто под церковью строилась подземная часовня или крипта[1169], чтобы церковь стояла на могиле святого, и в то же время — для сохранения памяти о поклонении первых христиан в подземельях во времена гонений.

Таким образом, престол имел двойное значение — могилы (и в то же время памятника новой, высшей форме жизни) и места жертвоприношения. Это явно было самое святое место во всей церкви, которому было подчинено все остальное (тогда как в протестантизме на первый план выступают кафедра и слово Божье, а алтарь и таинства отступают на задний план). Поэтому престол великолепно украшался дорогими тканями, крестом, а в более поздний период — распятием, горящими свечами, символизирующими Христа как свет миру[1170] и предварительно освященными для церковного использования[1171], роскошным экземпляром Священного Писания или молитвенника, но прежде всего — дарохранительницей, или маленьким ковчегом для хранения освященной гостии, при изготовлении которого немецкие камнерезы и скульпторы Средних веков еще продемонстрируют свое чудесное искусство.

Боковые алтари стали использоваться только при Григории Великом. Игнатий[1172], Афанасий, Григорий Назианзин и Августин знали только об одном алтаре в церкви. В Греческой церкви боковых алтарей нет до сих пор. Введение таких боковых алтарей, которые находятся не в алтарной части, а прямо в нефе церкви, связано с развитием поклонения мученикам и реликвиям.

---

[1166] *Altare, mensa sacra,* θυσιαστήριον, ἁγία τράπεζα. Напрестольный покров (*palla, pallia, индития*) закрывает всю его верхнюю часть. Его не следует путать с *corporale* (εἴλητον, *илитон, воздух*, от εἰλέω, *involvo*), которым покрывались облатки, помещенные на алтаре.

[1167] Πύργος, *башня*; κιβώριον (происхождение точно не установлено), *ciborium, umbraculum* — *киворий, сень*. Впоследствии киворием стал называться пирамидальный ковчег (или дарохранительница, *tabernaculum*), предназначавшийся для хранения Тела Христова. Вместе с киворием-навесом постепенно вышел из употребления и сосуд для хранения Тела Христова в форме голубя (называемый περιστήριον).

[1168] Отк. 6:9. В Греческой и Римской церкви каждый престол должен содержать в себе какие-нибудь реликвии.

[1169] Κρυπταί, *memoriae, confessiones, testimonia.*

[1170] Этот обычай, без сомнения, пришел в христианскую церковь из иудаизма; в иерусалимском храме, как и в скинии до него, постоянно горел светильник, в соответствии с Божьим указанием, Исх. 27:30 и далее. Вероятно, в ранней церкви использовались светильники. Но свечи употреблялись уже во времена Златоуста, особенно для освещения алтаря, в то время как светильники обычно зажигали в часовнях и перед образами святых.

[1171] В Римской церкви это освящение происходит 2 февраля, или на сороковой день после Рождества, когда Мария представила Господа в храме и пожилой Симеон пророчески назвал младенца Иисуса «светом к просвещению язычников», в Сретенье Господне, или в день очищения святой Девы.

[1172] Он даже уподобляет (*Ep. ad Philad.* c. 4) единство церковного епископата единичности алтаря в церкви: Ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος.

Слева от алтарного престола находился *жертвенник* (*prothesis*, *предложение*)[1173], на котором готовились дары причастия и который до сих пор используется в Греческой церкви; справа — *сакристия*[1174], где священники переодевались и куда они удалялись для уединенной молитвы. За престолом у полукруглой стены (под престольным изображением Христа, если такое было в церкви) стояло *епископское кресло*[1175], горний престол или горнее место, возвышавшееся над всей церковью. По сторонам от него, полукругом, находились места пресвитеров. Только священникам было дозволено принимать причастие внутри алтарного ограждения[1176].

## §106. *Архитектурный стиль. Базилики*

См. работы о базиликах: P. SARNELLI (*Antica Basilicografia*. Neapoli, 1686), CIAMPINI (Rom., 1693), GUTTENSOHN & KNAPP (*Monumenta di Rel. christ., ossia raccolta delle antiche chiese di Roma*. Rom., 1822 sqq. 3 vols.; также на немецком, München, 1843), BUNSEN (*Die Basiliken des christlichen Roms*. München, 1843, комментарий к предыдущему труду), VON QUAST (Berl., 1845), и ZESTERMANN (*Die antiken und die christlichen Basiliken*. Leipz., 1847).

История строительства церковных зданий, от простых базилик IV века до совершенных готических соборов XIII — XIV веков, показывает, подобно истории других христианских искусств и наук, как постепенно иудейские и языческие формы преображались под воздействием христианских принципов. Церковь получила наследство от многих народов, но только постепенно смогла освободить это наследство от его греховных искажений, пропитать его своим духом и подчинить его своим целям, ибо она выполняет свою миссию *через* человеческую свободу, а не *вопреки* ей и не изменяет народы магическим образом, а законным образом воспитывает их.

История западной архитектуры богаче. Восток удовлетворился византийским стилем и более строго придерживался формы круглых храмов, баптистериев и мавзолеев, в то время как на Западе за римской базиликой последовало появление других стилей.

Стиль древнейших христианских церквей не заимствовался у языческих храмов, потому что, не говоря уже об их связи с идолопоклонством, оскорбительной для чувств христиан, по своей форме и устройству они, как мы уже заметили, были совершенно непригодны для христианского поклонения. Примитивная христианская архитектура следовала стилю базилик, поэтому и сами церковные строения в таком стиле стали называться базиликами. Некоторые современные исследователи[1177] отрицают связь между христианскими и языческими базиликами, которая до сих пор признавалась и в поддержку которой высказывались лучшие знатоки вопроса[1178], и утверждают, что христианские базилики имеют совершенно независимый характер. Это совершенная правда, если говорить о

[1173] Πρόθεσις, *oblationarium*.

[1174] *Sacristia, sacrorum custodia, salutatorium*, etc. Тж. σκευοφυλάκτιον, διακονικόν, скевофилакий (сосудохранительница) или диаконник (ризница).

[1175] Θρόνος, *cathedra*.

[1176] До Амвросия императорам разрешалось сидеть внутри алтарной части, но Амвросий, с одобрения Феодосия, упразднил этот обычай и выделил императорам особое место во главе собрания, сразу же за ограждением. Созомен, *H. E.*, vii, 25.

[1177] Zestermann (1847), Krauser (1851).

[1178] Bunsen, Schnaase, Kugler, Kinkel, Quast и др.

внутреннем предназначении и символическом смысле зданий, которые были созданы исключительно христианами. Насколько мы знаем, ни одна судебная или торговая базилика не была превращена в христианскую церковь[1179]. Но в том, что касается внешней архитектурной формы, то здесь, без сомнения, наблюдается сходство, и мы не видим причин, по которым церковь не могла использовать эту классическую форму.

Базилики[1180], или царские залы, были общественными судебными и торговыми зданиями, простыми, но красивыми, в форме вытянутого прямоугольника, и состоявшими из главного зала, или главного нефа, двух, а часто и четырех боковых нефов[1181], отделенных от центральной части колоннадами и более низких. Люди собирались здесь для ведения дел и развлечения. В конце зала, напротив входа, находилась полукруглая, несколько возвышенная ниша (апсида, трибуна) с арочным сводом и полукруглым куполом, в которой сидели судьи и адвокаты и где заключались сделки. Иногда под полом судилища размещалось нечто вроде камеры для обвиняемых в преступлении.

В истории архитектуры также действуют законы возмездия. И когда крест из символа слабости превратился в почетный знак победы, то и базилика, в которой Сам Христос и бесчисленное количество мучеников были осуждены на смерть, стала местом поклонения Распятому. Судное место стало алтарем, сидение претора за ним — креслом епископа, скамьи судей — местами пресвитеров, зал для заключения сделок и торговли — местом поклонения верующих, подземная темница — криптой или местом погребения, подземным местом рождения христианского мученика. Были и другие изменения, в первую очередь это введение трансепта, поперечного нефа между апсидой и главным нефом, что придало базилике символическую форму некогда презираемого, а ныне прославленного креста, образовав лежащее распятие. Равносторонний крест назывался *греческим*, а когда его перекладина была короче, чем главный неф, ведущий от входа к алтарю, — *латинским*. Башни, символизирующие устремленность христианской религии к небесам, появились только в IX веке и строились тогда исключительно как колокольни.

Этот стиль в течение IV века быстро распространился на Востоке и на Западе, прежде всего в Риме, где до сих пор сохраняется существенное количество базилик — некоторые в своей древней почтенной простоте, некоторые с более поздними изменениями. Среди них церковь Санта Мария Маддже́ре на Эсквилинском

---

[1179] Отрывок, который цитируется в поддержку противоположного мнения, из благодарственного обращения Авзония к его ученику, императору Грациану, с. 2: «*Forum et basilica olim negotiis plena, nunc votis, votisque pro tua salute susceptis*», исходя из контекста, значит лишь то, что теперь все дома и общественные места полны добрых пожеланий в адрес императора.

[1180] Στοαὶ βασιλικαί. Название происходит от названия высшего городского совета, ἄρχων βασιλεύς, который заседал в подобных зданиях. В церкви, что естественно, это название стало считаться связанным со Христом, высшим Царем и Судьей. Хотя базилики были греческого происхождения, они достигли полного развития в Риме и, собственно говоря, развились из *forum Romanum*. В строгом смысле слова это были *fora* для народа, только крытые и защищенные от дождя и зноя. В Риме их было десять: Basilica Julia, Ulpia, Porcia, Marciana и т. д. Честерман, однако, отрицает связь римской базилики с афинской στοὰ βασίλειος и считает ее возникшей в более поздние времена римского великолепия, когда словом *basilicus* называли все величественное и дорогостоящее.

[1181] Базилики с одним нефом очень редки. Их примеры — языческая базилика в Трире и маленькая церковь Святой Бальбины в Риме, якобы построенная Григорием I в начале VII века.

холме — превосходный пример древней базилики, Сан Джованни ин Латерано (названная так от семейства римских патрициев), древнейшая из главных церквей Рима, посвященная евангелисту Иоанну и Иоанну Крестителю, церковь Святого Павла, за пределами города по дороге в Остию, которая сгорела в 1823 г., но потом была великолепно восстановлена в том же стиле и освящена папой в декабре 1854 г., а также церкви Святого Климента, Святой Агнесы и Святого Лаврентия, за стенами города. Древняя церковь Святого Петра (Basilica Vaticana), построенная на месте мученичества апостола, где располагался цирк Нерона, и снесенная в XV веке (ее остатки существовали вплоть до 1606 г.), превосходила великолепием и богатством все прочие церкви Рима и была восстановлена не в том же стиле, а, как хорошо известно, в итальянском стиле XVI века.

После Рима больше всего древних церковных зданий было в Равенне, и среди них наиболее примечательна большая базилика Святого Аполлинария в Классе (портовый городок в 5 км от самой Равенны, построена около середины VI века). Поперечный неф в ней отсутствует, как и во всех церквях этого города.

В Восточной Римской империи уже при Константине были нередки отклонения от стиля базилики в сторону византийского стиля. Древнейшие здания, более или менее отражающие стиль римской базилики, — это церковь в Тире (строительство началось в 313 г.), разрушенная в Средние века, но известная нам по описанию историка Евсевия[1182]; первая Святая София, построенная Константином в Константинополе, и церкви в Святой Земле, также построенные им и его матерью Еленой, в Мамре или Хевроне, в Вифлееме на месте рождения Христа, на горе Елеонской в память о Вознесении и над Святым Гробом на Голгофе. Юстиниан также строил базилики, для разнообразия, наряду с великолепными церквями в византийском стиле; лучшей из его базилик была церковь Святой Марии в Иерусалиме, созданная в подражание храму Соломона, но полностью разрушенная мусульманами[1183].

## §107. *Византийский стиль*

PROCOPIUS: *De aedificiis Justiniani*. L. i, c. 1-3. CAR. DUFRESNE DOM. DU CANGE: *Constantinopolis Christiana*. Venet., 1729. SALZENBERG UND KORTÜM: *Altchristliche Baudenkmale Constantinopels vom V, bis XII Jahrh.* (40 великолепных иллюстраций). Berlin, 1854.

Второй стиль, используемый в этот период, — византийский, который на Западе оказал некоторое влияние на стиль базилик, а на Востоке вскоре вытеснил его и сохранился в Русской православной церкви по сей день. Он возник в VI веке, во время правления образованного и любящего искусство императора Юстиниана I (527 — 565), в период процветания Константинополя и централизованного церковно-политического деспотизма, во многом похожий на век Людовика XIV во Франции.

Характерные особенности этого стиля — полусферический купол, в центре которого, как символ небесной славы, возвышался греческий или латинский крест. Купол поддерживался массивными колоннами (в отличие от изящных

[1182] В восхвалении Павлина, епископа Тира, *Hist. Eccl.*, x, c. 4.

[1183] Более подробные описания этих церквей см. в иллюстрированном труде Guttensohn and Knapp, *Monumenta di religione christ.*, etc., 1822 – '27, и в комментариях Bunsen, *Die Basiliken des christl. Roms.* München, 1848. Также см. Gottfried Kinkel, *Geschichte der bildenden Künsten bei der christlichen Völkern*, i, p. 61 sqq., и Ferd. von Quast: *Die Basilika der Alten.*

колонн базилик) и превосходил остальные элементы здания своей высотой и великолепием. Он символически соответствовал принципу централизации Византийской империи[1184], но в то же время более явно, чем в плоской базилике, отражал стремление христианского духа оторваться от земли к небесным высотам, которое позже еще более явно будет выражено в заостренных арках и башенках немецких соборов. «Если в базилике всё устремляется вперед, к концу здания, где находятся алтарь и место епископа, и в связи с этим вертикаль не выражена отчетливо, то в купольном строении пространство организовано вокруг просторного центра здания, над которым, неизбежно заставляя взглянуть вверх, до внушающей трепет высоты поднимается величественный главный купол. Базилика представляет в апсиде символ горизонта, из-за которого солнце правды восходит во всей своей славе, тогда как византийское здание представляет в виде купола небесный свод в его возвышенном и впечатляющем величии, но тем самым умаляет значение алтаря и оставляет ему лишь второстепенное место».

Конечно, купол не был чем-то новым. Пантеон в Риме с впечатляющим куполом диаметром 40 м, был построен в эпоху Августа, в 26 г. до Р. Х. Но там купол опирается на скругленную стену, то есть вырастает из земли, в соответствии с характером языческой религии. Византийский же купол покоится на немногих колоннах, соединенных между собой арками, и, как небесный свод, свободно парит над центром церкви, не зажимая пространство стенами.

Вокруг центрального купола[1185] располагаются квадратом четыре купола поменьше, и над каждым из них возвышается величественный позолоченный крест, который в древних церквях стоял на полумесяце, был увешан различными цепями и прикреплен ими к куполу.

Самое благородное и завершенное здание в этом стиле — знаменитый собор Святой Софии в Константинополе, построенный с роскошным азиатским великолепием императором Юстинианом по проекту архитекторов Антемия Тралльского и Исидора Милетского (532 — 537) и посвященный Искупителю[1186], но после турецкого вторжения превращенный в мусульманскую мечеть (Айя София). Он имеет ширину 70 метров и длину 77 метров; купол, поддерживаемый четырьмя гигантскими колоннами, возвышается над алтарем на 51 м, имеет диаметр 33 м и так свободно парит над центром собора, что, по словам византийского придворного биографа Прокопия, кажется, будто он не покоится на земной тверди, а подвешен к небу на золотых цепях[1187]. При строительстве использовались самые

---

[1184] Куртц в своем обширном труде (Kurtz, *Handbuch der K. Gesch.*, 3[d] ed., i, 372) удачно говорит об этом: «Византийское государство, созревшее при Константине и доведенное до совершенства Юстинианом, в политическом аспекте было столь же поразительным, величественным, напыщенным централизованным зданием, как и церковь Святой Софии — в архитектуре. Императорская власть, абсолютная автократия, была центром всей жизни государства, всем управляла, все приводила в движение. А главный купол, возвышающийся над столицей, был прекрасной величественной вершиной, к которой стремятся и которой подчинены все остальные части здания, в великолепии которой они все купаются. Он соответствовал двору и резиденции императора; провинциальные и прочие власти теснились рядом с ним, как подчиненные боковые купола тяготеют к главному».

[1185] *Θόλος*.

[1186] Премудрости, Логосу Божьему, Который в Притчах и Книге Премудрости называется *σοφία*. Отсюда название церкви. В Константинополе до сих существует и маленькая церковь Святой Софии, также построенная Юстинианом.

[1187] В 557 г., на тридцать втором году правления Юстиниана, восточная часть купола обрушилась и уничтожила алтарь вместе с дарохранительницей и амвоном, но была восста-

дорогие материалы: фригийский мрамор с розовыми и белыми прожилками, темно-красный мрамор с Нила, зеленый — из Лаконии, черно-белый пятнистый — с Босфора, золотистый — из Ливии. Когда в куполе отражалось сияние зажженных серебряных люстр и сверху лился вдвое усиленный отражением свет, он вполне походил на небесный купол со многочисленными звездами. Можно понять гордое удовлетворение Юстиниана в день освящения собора, когда он, обходя в торжественной процессии законченное здание, воскликнул: «Я превзошел тебя, Соломон!»[1188] С тех пор собор Святой Софии оставался великим образцом новой греческой архитектуры не только для христианского Востока и Русской церкви, но даже для мусульман при строительстве их мечетей.

На Западе прекрасные памятники византийского стиля есть на Адриатическом побережье в Равенне, ставшей после Гонория (404) резиденцией Западного императора и центром, последним прибежищем древнеримского великолепия и искусства; особенно следует упомянуть церковь Святого Виталия, построенную епископом Максимианом в 547 г.[1189]

На Западе вплоть до IX века в целом сохранялась структура базилики с ее колоннами и антаблементами, а купол и своды были позаимствованы из византийского стиля. От этого союза родился так называемый романский стиль с характерными для него скругленными арками, преобладавший с X по XIII век, а потом, с XIII по XV век, сменившийся готическим стилем с его заостренными арками, великими шедеврами которого стали немецкие соборы. Начиная с XV века в архитектуре преобладали эклектика и смешение, пока в недавнее время не стали предприниматься попытки возродить древний стиль. Восточная церковь, напротив, не отошла от византийского стиля, она практически перестала творить после эпохи Юстиниана. Но, конечно же, нельзя исключать, что Греко-Римская церковь в будущем еще создаст что-нибудь новое.

## §108. *Баптистерии. Часовни и крипты на могилах мучеников*

БАПТИСТЕРИИ, или ФОТИСТЕРИИ,[1190] были предназначены исключительно для крещения и представляли собой отдельный вид церковных построек. В первые века существования церкви крещение производилось в источниках на открытом воздухе или в частных домах. Но когда публичные христианские богослужения стали разрешенными, в IV веке возникли специальные здания для совершения таинства, либо отдельные, либо связанные с церковью (сбоку от главного, западного входа) посредством крытого перехода. Обычно они посвящались Иоанну

---

новлена в 561 г. Похожее несчастье случилось в XII веке вследствие землетрясения и снова в 1346 г. Турки позволили грандиозному строению постепенно прийти в упадок, пока наконец в 1847 — 1849 г. по приказу султана не была предпринята тщательная реставрация под руководством итальянского архитектора Фоссати. В результате были обнаружены прекрасные мозаичные картины, которые были отчасти разрушены, отчасти замазаны из мусульманской ненависти к изображениям и турецкого варварства. Султан велел закрыть их стеклянными пластинами, беленными известью, так что сейчас они в безопасности, пока собор снова не перейдет в руки христиан.

[1188] Νενίκηκά σε Σολομών. См. описания у Евагрия, *Hist. Eccl.*, l. iv, cap. 31; Прокопия, *De aedific.*, i, 1; и в поэме Павла Силенциария: Ἔκφρασις ναοῦ τῆς Σοφίας (метрический перевод ее присутствует в ранее упомянутом труде Salzenberg and Kortüm).

[1189] Об этих византийских церквях см. в Kinkel, *l. c.*, i, p. 100 sqq.; p. 121 sqq., а также в великолепном труде Salzenberg and Kortüm, *Altchristliche Baudenkmale Konstantinopels*, etc.

[1190] Φωτιστήρια, *места просвещения*, так как крещенные в Евр. 6:4 названы «просвещенными».

Крестителю. Необходимость в них возникла отчасти из-за продолжавшего преобладать обычая полного погружения, отчасти из-за того, что количество кандидатов нередко исчислялось сотнями и тысячами. В то время крещение, как правило, производилось только три или четыре раза в год, накануне великих праздников (Пасхи, Пятидесятницы, Богоявления и Рождества) и при участии епископов, тогда как собственно церкви наполнялись молящимися.

Эти здания для крещения имели не вытянутую форму, как базилики, а круглую (как большинство римских храмов) и обычно были увенчаны куполом. В центре их, как в римских банях и купальнях, находилась большая купель для крещения[1191], куда вело несколько ступеней. Она была окружена колоннадой и круглой или многоугольной галереей для зрителей; перед главным входом находился просторный вестибюль, глухие стены которого имели форму прямоугольника или овала. Обычно баптистерии делились на два отделения, для мужчин и для женщин. Внутри они были великолепно украшены, особенно бассейн, где часто присутствовали символические изображения лани, стремящейся к источнику, агнца или крещения Христа Иоанном. Древнейший баптистерий в Константиновской церкви Святого Петра в Риме, вода в который поступала из источника на Ватиканском холме, был украшен великолепной мозаикой, зеленые, золотые и пурпурные цвета которой отражались в воде. Самый знаменитый из сохранившихся баптистериев находится в Латеранской церкви в Риме. Изначальный план его приписывается Константину, но со временем он был подвергнут изменениям[1192].

После VI века, когда крещение взрослых стало редким, стало принято ставить купель для крещения на церковной паперти или в самой церкви, слева от входа, а когда крестить смогли не только епископы, но любой священник, такая купель появилась в каждой церкви. Однако баптистерии продолжали использоваться, и они иногда строились даже в конце Средних веков.

Наконец, после времен Константина стало принято сооружать небольшие ЧАСОВНИ на местах погребения мучеников, посвященные их памяти[1193]. Они в основном использовались для индивидуальных молитв.

Подземные часовни, или КРИПТЫ, были связаны с построенными над ними церквями и напоминали о поклонении в катакомбах во времена гонений. Эти крипты всегда производят очень сильное, повергающее в трепет воздействие, и многие из них весьма интересны с археологической точки зрения.

## §109. *Кресты и распятия*

Jac. Gretser (католик): *De cruce Christi*. 2 vols. Ingolst., 1608. Just. Lipsius: *De cruce Christi*. Antw., 1694. Fr. Münter: *Die Sinnbilder u. Kunstvorstellungen der alten Christen*. Altona, 1825. C. J. Hefele (католик): *Alter u. älteste Form der Crucifixe* (во втором томе его *Beiträge zur Kirchengesch., Archäologie u. Liturgik*. Tübingen, 1864, p. 265 sqq.). Также см. список литературы в т. II, §75 и 77.

---

[1191] Κολομβήθρα, *piscina, fons baptismalis*.

[1192] Предание гласит, что именно здесь императора крестил папа Сильвестр I. Но это, должно быть, ошибка; Константин крестился только на смертном одре в Никомедии. См. выше, §2.

[1193] Отсюда их название μαρτύρια, *martyrum memoriae, confessiones*. Священники при таких часовнях назывались κληρικοὶ μαρτυρίων, *martyrarii*. Название *capellae, капелланы*, впервые появляется в VII — VIII веках, и обычно считается, что оно произошло от плаща (*cappa*, длинный плащ священника с капюшоном) святого Мартина Турского, сохранявшегося как драгоценная реликвия и залог национальной безопасности Франции.

Крест, символ искупления, и крестное знамение, которым осеняли лоб, глаза, рот, грудь и даже предметы одежды, в тот период были универсально распространены. Уже со II века они использовались и в частной жизни христиан, и в публичном богослужении. Ими всячески злоупотребляли в суеверных целях. Прозвище *крестопоклонников*[1194], которое употребляли язычники по отношению к христианам во времена Тертуллиана[1195], во многих отношениях было вполне оправданным. Помимо простых деревянных крестиков в церкви, которая стала государственной, было теперь много крестов серебряных и золотых, усеянных жемчугом и драгоценными камнями[1196].

О том, какую выдающуюся роль, по утверждениям Евсевия, крест играл в жизни Константина, широко известно: крест стал орудием его обращения, крест, который несли пятьдесят человек, дал ему победу над Максенцием и Лицинием, крест был начертан на его знаменах, на оружии его дворцовой стражи, на общественных зданиях, лежал по правую руку его собственной статуи. Вскоре после этого Юлиан обвинил христиан в поклонении дереву креста. «Знак всеобщего презрения, — говорит Златоуст[1197], — знак смертной казни теперь стал желанным для всех и всеми любимым. Мы видим повсюду его победу, встречаем его на домах, на крышах и на стенах, в городах и селах, на рынках, вдоль дорог и в пустынях, в горах и в долинах, на море, на кораблях, на книгах и оружии, на украшениях, над брачным ложем, на пирах, на золотых и серебряных сосудах, выложенный жемчугом, в настенных росписях, на постелях, на телах серьезно больных животных, на телах одержимых [чтобы изгнать болезнь и бесов], на веселых танцах и в братствах аскетов». Существовал обычай изображать крест на окнах и полах и носить его на лбу[1198]. Августин говорит, что знак этот должен был напоминать верующим о призванности следовать за Христом в истинной кротости, через страдания к славе.

Мы должны упомянуть также об использовании других христианских символов, уже из области природы, — изображениях Христа в виде Доброго Пастыря, Агнца, рыбы и тому подобных, которые наблюдались и в предыдущий период[1199].

К концу рассматриваемого периода мы впервые встречаемся с *распятиями*, то есть не просто крестами, а крестами с фигурой распятого на них Спасителя. Переход к распятию мы обнаруживаем в V веке, в образе агнца или даже бюста Христа, прикрепленного к кресту, иногда вверху, иногда внизу[1200]. Позже к кресту стала прикрепляться фигура Христа целиком, и более ранние формы уступили место этой. Трулльский собор в Константинополе (*Quinisextum*, 692) постановил в 32-м каноне: «С этих пор вместо агнца на изображениях будет помещаться человеческая фигура Христа»[1201]. Позже ортодоксальная Восточная церковь за-

---

[1194] *Religiosi crucis.*

[1195] Тертуллиан, *Apolog.*, c. 16.

[1196] Существовало три формы креста: *crux decussata* (так называемый андреевский, потому что, по преданию, именно на таком кресте умер апостол Андрей), *crux commissa* и *crux immissa*, либо равносторонний (греческий), либо с неравными сторонами (римский). См. т. II, §77.

[1197] В своей гомилии о Божественности Христа, §9, tom. i, 571.

[1198] Ἐκτυποῦν τὸν σταυρὸν ἐν τῷ μετώπῳ, *effingere crucem in fronte, postare in fronte*, что не может быть понято просто как осенение лба крестным знамением. См. Neander, iii, 547, note.

[1199] Т. II, §79, 80.

[1200] Кресты такого рода, окрашенные красным, с белым агнцем, были описаны Павлином из Нолы в начале V века, *Epist.* 32: *«Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno»*.

[1201] Κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα. Гефеле (Hefele, *l. c.*, 266 sq.) доказывает, что распятия

претила все скульптурные изображения, в том числе распятия, и признала только живописные изображения Христа и святых. Древние латинские распятия оскорбляли вкус и мешали поклонению, но католическому искусству в период его расцвета удалось соединить в фигуре страдающего и умирающего Искупителя выражение глубочайшего и святейшего мученичества с высочайшим достоинством. В Средние века к распятию часто добавлялась группа: Мария, Иоанн, солдат и кающаяся Магдалина, стоящая на коленях и обнимающая основание креста.

## §110. *Изображения Христа*

Fr. Kugler: *Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin dem Berlin*, 1847, 2 vols.; и другие труды об истории живописи. Также C. Grüneisen: *Die bildliche Darstellung der Gottheit*. Stuttgart, 1828. О спорах по поводу икон см. Maimbourg (католик): *Histoire de l'hérésie de l'Iconoclastes*. Par., 1679 sqq. 2 vols. Dallaeus (кальвинист): *De imaginibus*. Lugd. Bat., 1642. Fr. Spanheim: *Historia imaginum restituta*. Lugd. Bat., 1686. P. E. Jablonski (ум. в 1757): *De origine imaginum Christi Domini*, в *Opuscul.* ed. Water, Lugd. Bat., 1804, tom. iii. Walch: *Ketzergesch.*, vols. x-xi. J. Marx: *Der Bildersturm der byzantinischen Kaiser*. Trier, 1839. W. Grimm: *Die Sage vom Ursprunge der Christusbilder*. Berlin, 1843, L. Gluckselig: *Christus-Archäologie*, Prag, 1863. Hefele: *Beiträge zur Kirchengeschichte*, vol. ii. Tüb., 1861 (Christusbilder, p. 254 sqq.). Mrs. Jameson and Lady Eastlake: *The History of Our Lord as exemplified in Works of Art* (с иллюстрациями). London, 1864; 2nd ed. 1865. 2 vols. Также труды по христианскому искусству и о катакомбах, перечисленные в т. ii, §75 и 82. См. также список литературы в Hase, *Leben Jesu*, p. 79 (5th ed. 1865).

Существование храма Соломона не позволяло христианам усомниться в законности и полезности церковной архитектуры, а вот вторая заповедь, похоже, прямо запрещала христианскую живопись или скульптуру. «У ранней церкви, — пишет современный римско-католический историк[1202], — нет изображений Христа, так как большинство христиан того времени еще считали обязательной заповедь Моисея (Исх. 20:4); более того, не только обращенные иудеи, но и обращенные в христианство язычники запрещали любые изображения. Обращенным иудеям демонстрация и почитание образов, конечно, показались бы святотатством, а для новообращенных язычников это было бы искушение вернуться к идолопоклонству. Кроме того, церковь была обязана, к своей собственной чести, воздерживаться от изображений, особенно от изображения Господа, чтобы не казаться неверующим просто новой разновидностью язычества и поклонения творению. Представление ранних христиан о телесном облике Господа было таким, что у них не возникало искушения и даже малейшего желания создать подобие Христа. Гонимая церковь воспринимала своего Учителя только в облике раба, презренного и внешне непривлекательного, как Раб Божий описан в Ис. 53:2,3».

Первые изображения Христа были еретического и языческого происхождения. Гностическая секта карпократиан поклонялась образам коронованного

появились не впервые после этого собора, но существовали и раньше. Например, Беда Достопочтенный (*Opp.*, ed. Giles, tom. iv, p. 376) рассказывает, что распятие, на одной стороне которого был Распятый, а на другой — змей Моисея, было привезено из Рима в британский монастырь в Вирмуте в 686 г. Григорий Турский (ум. в 596) также в *De gloria martyrum*, lib. i, c. 23, описывает распятие в церкви Святого Генезия в Нарбонне, на котором Распятый был представлен почти совершенно обнаженным (*pictura, quae Dominum nostrum quasi praecinctum linteo indicat crucifixum*). Но это распятие оскорбляло чувства верующих, поэтому было закрыто занавеской по приказу епископа и лишь иногда показывалось народу.

[1202] Hefele, *l. c.*, p. 254.

Христа вместе с изображениями Пифагора, Аристотеля и других мудрецов и утверждала, что Пилат велел изготовить портрет Христа[1203]. В том же самом духе пантеистического поклонения героям император Александр Север (222 — 235) установил в своей домашней часовне для поклонения изображения Авраама, Орфея, Аполлония и Христа.

После Константина первым шагом по направлению к использованию изображений в ортодоксальной церкви было изменение представления о внешнем облике Христа. Гонимая церковь представляла себе Иисуса как смиренного и страдающего Раба, и в этом находила утешение и силы в своих страданиях. Одержавшая же победу церковь воспринимала Господа уже в небесной славе, сидящего по правую руку Отца и правящего Своими врагами. Униженный (но не возвышенный) Христос считался непривлекательным — по меньшей мере, не имеющим «ни вида, ни величия» — вследствие слишком буквального понимания текста о страдающем Божьем Рабе из Ис. 52:14; 53:2,3[1204]. Но потом Он превратился в идеал человеческой красоты: «прекраснее сынов человеческих», «благодать излилась из уст Твоих», — согласно мессианскому истолкованию Пс. 44:3[1205].

Но этого еще было недостаточно, чтобы приступить к изготовлению изображений Христа. Во-первых, не было свидетельств очевидцев о внешности Иисуса; кроме того, представлялось, что человеческое искусство неспособно должным образом представить Того, в Ком объединились полнота Божества и совершенная безгрешная человеческая природа.

Здесь возникли две противоположные тенденции, которые со временем привели к ожесточенным и длительным спорам об образах, пока на Седьмом вселенском соборе в Никее в 787 г. не было санкционировано использование образов и поклонение им, до сих распространенное в церкви.

1. С одной стороны, продолжало существовать предубеждение доникейского периода против живописных или скульптурных изображений из страха впасть в идолопоклонство или низвести христианское восприятие до области сладострастия. Однако обычно это неприятие распространялось лишь на изображения *Христа*; как справедливо замечает Неандер[1206], мы не можем сделать отсюда вывод о неприятии *всех* картин на религиозные темы, ибо с образами Христа были связаны специфические проблемы.

---

[1203] Ириней, *Adv. haer.*, 1, 25, §6: «*Imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato illo in tempore, quo fuit Jesus cum hominibus. Et has coronant et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas, similiter ut gentes, faciunt*». См. также Епифаний, *Adv. haer.*, xxvi, no. 6; Августин, *De haer.*, c. 7.

[1204] Иустин Мученик, *Dial. c. Tryph.*; Климент Александрийский, в нескольких местах в *Paedagogus* и *Stromata*; Тертуллиан, *De carne Christi*, c. 9, и *Adv. Jud.*, c. 14; Ориген, *Contra Cels.*, vi, c. 75. Цельс, в частности, упрекает христиан в таком приниженном представлении об основателе их религии.

[1205] Златоуст, *Homil.* 27 (al. 28) *in Matth.* (tom. vii, p. 371, в новом парижском издании): Οὐδὲ γὰρ θαυματουργῶν ἦν θαυμαστὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ φαινόμενος ἁπλῶς πολλῆς ἔγεμε χάριτος καὶ τοῦτο ὁ προφήτης (Ps. xlv) δηλῶν ἔλεγεν ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων. Отрывок из Исаии (Ис. 53:2) он относит к непривлекательному виду Христа, страдающего на кресте. Так же считает Иероним, тоже относящий Пс. 44 к внешнему облику Иисуса, и говорит о Нем: «*Absque passionibus crucis universis* [*hominibus*] *pulchrior est... Nisi enim habuisset et in vultu quiddam oculisque sidereum, numquam cum statim secuti fuissent apostoli, nec qui ad comprehendendum cum venerant. corruissent (Jno. xviii)*». Иероним, *Ep.* 65, c. 8.

[1206] *Kirchengesch.*, vol. iii, p. 550 (Germ. ed.).

Церковный историк Евсевий решительно высказывался против изображений Христа в письме к императрице Констанции (вдове Лициния, сестре Константина), которая просила у него такой образ. Христос, говорит он, оставил Свой земной облик раба, и Павел призывает нас не цепляться за плотское восприятие[1207]; вечная же слава Его небесного тела не может быть воспринята или изображена человеком; кроме того, вторая заповедь запрещает делать для себя подобие чего-либо сущего на небесах или на земле. Евсевий забрал у одной женщины изображения Христа и Павла, чтобы никто не думал, будто христиане, подобно идолопоклонникам, считают, что их Бог заключен в образах. Верующие должны сосредоточить очи своего ума на Божественности Христа и очистить для этого свои сердца, ибо только чистые сердцем увидят Бога[1208]. Но тот же самый Евсевий рассказывает без какого бы то ни было проявления неодобрения, как Константин в своем христианском рвении велел украсить общественные монументы на форуме новой императорской столицы *символическими* изображениями Христа, то есть фигурами Доброго Пастыря и Даниила в львином рву[1209]. Он также рассказывает нам, что женщина, страдавшая от кровотечения (Мф. 9:20), после своего чудесного исцеления и из благодарности за него воздвигла перед своим домом в Кесарии Филипповой (Панее) две медные статуи — фигуру коленопреклоненной женщины и уважаемого человека (Христа), который протягивает к ней руку, чтобы помочь ей. И Евсевий видел эти статуи своими глазами, когда был в Панее[1210]. Там же он говорит, что видел картины (вероятно, карпократианские), на которых представлены Христос и апостолы Петр и Павел, и замечает, что не стоит удивляться подобному среди бывших *язычников*, которые привыкли подобным образом выражать свою благодарность благодетелям.

Фанатически настроенный Епифаний Кипрский (ум. в 403), похоже, также был противником изображений. Увидев образ Христа или святого[1211] на алтарной завесе в Анаблафе, палестинском селении, он сорвал завесу, поскольку Писания не позволяют вешать в церкви изображение человека, и посоветовал служителям использовать эту ткань как саван для погребения какого-нибудь нищего[1212]. Такой произвол вызвал большое негодование, и Епифанию пришлось возместить селению убыток, купив церкви новую завесу.

2. Преобладавший дух эпохи уже выступал за материальные изображения как мощное подспорье для благочестия и поклонения, особенно среди необразо-

---

[1207] 2 Кор. 5:16.

[1208] См. Harduin, *Collect. concil.*, tom. iv, p. 406. Фрагмент из этого послания Евсевия сохранился среди актов Константинопольского собора иконоборцев 754 г. и в шестом акте Второго Никейского собора 787 г.

[1209] *Vita Const.*, iii, c. 49.

[1210] *Hist. Eccl.*, lib. vii, cap. 18. Филосторгий (vii, 3) говорит, что в течение долгого времени было неизвестно, кого именно изображают статуи из Панеи, но потом у их основания было обнаружено некое лекарственное растение, и они были перенесены в сосудохранительницу. Император Юлиан уничтожил их и заменил собственной статуей, которую разбила молния (Созомен, v, 21). Вероятно, «статуя Христа» была памятником Адриану или какому-нибудь другому императору, а коленопреклоненная женщина символизировала почтение финикийцев к нему. Похожие изображения найдены на монетах, особенно времен Адриана.

[1211] «*Imaginem quasi Christi vel sancti cujusdam*».

[1212] *Epiph. Ep. ad Joann Hierosolym.*, которое Иероним сохранил в латинском переводе. Иконоборческий собор в Константинополе в 754 г. цитирует несколько трудов Епифания против образов, но подлинность этих трудов, однако, сомнительна.

ванных слоев общества; из этого соображения в основном и проистекало использование образов.

Скульптурные изображения никогда не пользовались на Востоке особой популярностью. Греческая церковь запрещает статуи и даже распятия. На Западе в этот период скульптура почти исключительно встречается в виде барельефов и горельефов, особенно на саркофагах, а также как позолоченная резьба из слоновой кости в убранстве церквей. Скульптура, по причине ее тесной связи с физическим материалом, действительно, дальше от христианства, чем другие искусства.

Живопись, напротив, почти повсеместно привлекалась на служение религии — в первую очередь не из художественного побуждения, которое развилось позже, но из практической необходимости иметь конкретное выражение объектов поклонения перед глазами, заменяющее священные книги, которые были доступны только образованным. Эффект живописи был в чем-то родствен тому удовольствию, которое дети получают от рассматривания картинок.

Учителя церкви одобряли и отстаивали необходимость живописных изображений, хотя сами и не нуждались в подобных пособиях. Фактически, более позднее предание прослеживает историю церковной живописи до апостольских времен и называет первым священным иконописцем евангелиста Луку, однако это предание справедливо лишь отчасти: в своем евангелии и Книге Деяний Лука так ярко и точно изобразил Господа, Его мать и Его учеников, что эти евангельские образы несравненно более ценны, чем все другие картины маслом или статуи из мрамора[1213].

Василий Великий (ум. в 379) пишет: «Я исповедаю явление Сына Божьего во плоти, и святую Марию, Мать Божью, которая выносила Его во плоти. Я признаю также святых апостолов, и пророков, и мучеников. Их подобия я почитаю и целую с почтением, ибо они переданы от святых апостолов, и не запрещены, но, напротив, изображаются во всех церквях»[1214]. Его брат, Григорий Нисский, также в своей речи в память о мученике Феодоре восхваляет священную живопись, которая «молчаливо говорит со стен, тем самым делая великое благо». Епископ Павлин из Нолы, повелевший ежегодно выставлять библейские картины по праздникам в церкви Святого Феликса, считал, что благодаря им истории из Библии становятся понятнее для необразованных селян, которые в противном случае ничего не поняли бы, — они запечатляются в их памяти, пробуждают в них святые мысли и чувства, помогают им воздерживаться от всяческих пороков[1215]. Епископ Леонтий из Неаполя Кипрского, в конце VI века написавший апологию христианства против иудеев, говорит в ней по поводу обвинения в идолопоклонстве, что закон Моисея запрещает не использование религиозных образов вообще, но только поклонение им как идолам; в скинии и храме тоже были изображения херувимов и другие фигуры; он выступает сторонником образов прежде всего в силу их благотворного влияния. «Почти по всему миру, — пишет он, — блудники, убийцы, разбойники, пьяницы, идолопоклонники ежедневно приходят в смятение, посмотрев на крест Христов, и это побуждает их

[1213] Иероним, в биографическом очерке о Луке, *De viris illustr.*, с. 7, не упоминает об этом предании (которое возникло не ранее VII века), и называет Луку просто *medicus*, врачом, согласно Кол. 4:4.

[1214] *Epist.* 205. См. также его *Oratio in Barlaam*, *Opp.* i, 515, и похожие высказывания Григория Назианзина, *Orat.* 19 (al. 18).

[1215] Павлин, *Carmen*, ix et x, *de S. Felicis natali.*

отказаться от мира и стараться жить в добродетели»[1216]. Леонтий уже упоминает о чудесном явлении — кровоточащих образах[1217].

Так как достойно изобразить Самого Христа было трудно, и мы уже об этом говорили, первыми сюжетами религиозных картин были сцены Ветхого Завета как прообразные пророчества истории Искупителя. Итак, первый шаг из области природы, откуда были почерпнуты древнейшие символы Христа: агнец, рыба, пастух, — был сделан в сторону дохристианского откровения, а после него был сделан и следующий шаг — в область собственно евангельской истории. Любимыми ветхозаветными сюжетами были: принесение в жертву Исаака — прообраз великой жертвы на кресте; чудо извлечения воды из скалы Моисеем — которое, ср. 1 Кор. 10:4, истолковывалось как относящееся к Самому Христу или, чаще, к рождению Христа из чрева Девы; страдающий Иов — символ Христа в Его величайшем уничижении; Даниил в львином рву — символ Искупителя, Который в подземном мире подчинил Себе сатану и смерть; чудесное избавление пророка Ионы из чрева рыбы — предсказание воскресения[1218]; восхищение Илии — предсказание вознесения Христа.

Около середины V века, когда учение о личности Христа окончательно сформировалось, появились первые изображения Самого Христа, которые предание даже объявляло точными портретами с оригинала[1219]. С этого момента трудности, связанные с изображением Богочеловека, были преодолены и признание образов Христа, особенно Мадонны с Младенцем, стало даже проверкой на ортодоксию, направленной против несторианской ереси абстрактного разделения двух природ во Христе. В VI веке, по свидетельству Григория Турского, образы Христа висели не только в церквях, но и почти во всех частных домах[1220].

Среди изображений Христа можно выделить два конкретных типа, признанных церковью.

1. SALVATOR, Спаситель, с выражением спокойствия и достоинства, а также небесной кротости, без малейшего признака печали. Предание гласит, что таким был портрет, чудесным образом запечатлевшийся на ткани, которую Сам Христос подарил Авгарю, царю Эдессы, по его просьбе[1221]. Оригинал, конечно же, утрачен, а скорее, даже никогда не существовал; это просто мифи-

---

[1216] См. фрагменты этой апологии в 4-м акте Второго Никейского собора и в Neander, iii, 560 (2[d] Germ. ed.), где по данному поводу делается такое непредвзятое замечание: «Мы не сомневаемся, что эти слова Леонтия — просто риторическое преувеличение, однако оно основано на жизненном опыте и на впечатлениях, которые созерцание образов действительно производило на людей».

[1217] Πολλάκις αἱμάτων ῥύσεις ἐξ εἰκόνων γεγόνασι.

[1218] См. Мф. 12:39,40.

[1219] Несториане, ненавидевшие образы, приписывали происхождение икон своему ненавистному оппоненту, Кириллу Александрийскому, и связывали его с монофизитской ересью (Assem., *Bibl. orient.*, iii, 2, p. 401).

[1220] *De gloria martyrum*, lib. i, c. 22.

[1221] Впервые упоминается у армянского историка Моисея Хоренского в V веке, отчасти на основании вымышленной переписки между Христом и Авгарем Уккамой из Эдессы, о которой пишет Евсевий (*H. E.*, i, 13). Говорили, что портрет, принадлежавший Авгарю, в X веке попал в церковь Святой Софии в Константинополе, а потом — в Рим, где его до сих пор можно видеть в церкви Святого Сильвестра. Но Генуя также претендует на обладание оригиналом. Эти два «оригинала» не очень похожи друг на друга и, конечно же, являются лишь копиями. Господин Глюкселиг (Glückselig, *Christus-Archaeologie*, Prag, 1863) недавно попытался восстановить *Edessenum redivivum* на основании большого количества копий.

ческое название византийского типа образа Христа, появившегося после V века и составившего основу для всех изображений Христа вплоть до Рафаэля и Микеланджело. На этих образах Господь представлен в расцвете юношеских сил и красоты с открытым высоким лбом, ясными сияющими глазами, длинным прямым носом, волосами, расчесанными на прямой пробор и несколько рыжеватой бородой.

2. Ecce Homo, «се Человек», — изображение страдающего Спасителя в терновом венце. Эта традиция восходит к преданию о святой Веронике, которая сопровождала Спасителя на Голгофу и дала Ему свое покрывало, чтобы Он вытер пот с лица, а Господь чудесным образом увековечил на ткани Свой лик в терновом венце[1222].

Образы от Авгаря и Вероники считались чудесными, εἰκόνες ἀχειροποίηται, нерукотворными. Помимо этого, предание рассказывает о портретах Христа, сделанных естественным путем, Лукой и Никодимом. Изображение Спасителя в Латеранской часовне *Sancta Sanctorum* в Риме, приписываемое Луке, относится к эдесскому или византийскому типу.

Хотя так называемые подлинные портреты Господа столь различны, мы не удивляемся тем несоответствиям в изображении Христа, о которых упоминали иконоборцы как о доводе против образов. В самом деле, каждый народ создал свое собственное изображение Христа, в зависимости от своих представлений об искусстве и добродетели.

Большое влияние на изображения Христа оказало апокрифическое описание Его внешности в латинском послании Публия Лентула (предполагаемого друга Пилата) к римскому сенату, в котором Христос был представлен как худощавый человек благородной наружности с темными волосами на прямой пробор, высоким лбом, ясными глазами, ртом и носом безупречной формы и рыжеватой бородой[1223]. Более древнее и в чем-то отличающееся описание принадлежит Иоанну Дамаскину или другому автору VIII века: «Христос имел вид величественный, с прекрасными глазами, крупным носом, вьющимися волосами, немного сутулый, в расцвете сил, с черной бородой и желтоватым цветом лица, как и у Его матери»[1224].

Никакое изображение Христа, ни красками, ни в бронзе, ни в мраморе, не способно передать идеал совершенной красоты, который воплотился в Сыне Божьем и Сыне Человеческом. Даже самые величественные произведения искусства — лишь слабое отражение небесного оригинала, но они доказывают, какое мощное влияние на воображение и чувства великих живописцев и скульпторов постоянно оказывает и будет оказывать до конца этого мира живой Христос.

---

[1222] Говорят, что образ от Вероники попал в Рим около 700 г.; он хранится среди реликвий собора Святого Петра, но показывают его не всем. Распространено мнение, в пользу которого высказываются особенно Мабиллон и Папеброк, что имя Вероника возникло вследствие слияния слов *vera icon* (εἰκών), *истинный образ*. В. Гримм считает всю историю с Вероникой латинским вариантом греческой легенды об Авгаре.

[1223] Послание Лентула в его нынешней форме возникло не ранее XI века. См. Gabler, *De αὐθεντίᾳ Epistolae Publii Lentuli ad Senatum R. de J. C. scriptae.* Jenae, 1819, 1822 (2 диссертации).

[1224] *Epist. ad Theoph. imper. de venerandis imag.* (подлинность вызывает некоторые сомнения), у Иоанна Дамаскина, *Opera*, tom. i, p. 631, ed. Le Quien. Третье описание внешности Христа, не содержащее никакой новой информации, встречается в XIV веке у Никифора Каллиста, *Hist. Eccl.*, lib. i, cap. 40.

## §111. *Изображения Мадонны и святых*

Помимо образов Христа, делались и изображения выдающихся персонажей священной истории, особенно благословенной Девы с Младенцем, трех волхвов как трех царей, поклоняющихся Младенцу в яслях[1225], четырех евангелистов, двенадцати апостолов, особенно Петра и Павла[1226], многих мучеников и святых периода гонений, а также уважаемых епископов и монахов более позднего периода[1227].

Согласно преданию, возникшему в VIII веке или позже, евангелист Лука нарисовал портрет не только Христа, но и Марии, а также двух главных апостолов. Еще более поздние легенды приписывают ему авторство целых семи Мадонн, часть которых якобы существуют до сих пор — одна, например, хранится в часовне Боргезе в церкви Мария Маддже в Риме. Древние Мадонны свидетельствуют о попытках представить Деву как идеал женской красоты, чистоты и кротости, а также похожей на ее божественного Сына[1228]. Петра обычно изображают круглоголовым, с кудрявыми волосами и бородой, а Павла — длиннолицым, с лысиной и заостренной бородой; оба часто держат в руках свитки или первый — крест и ключи (от царства небесного), а второй — меч (Слова и Духа).

Такие изображения Христа, святых и библейских событий находят в катакомбах и других местах погребения, на саркофагах и могильных плитах, в частных домах, на чашах и перстнях, а также (несмотря на запрет Эльвирского собора 305 г.)[1229] на стенах церквей, особенно позади алтаря.

Рукописи Библии, литургические сборники, частные дома, даже одежда должностных лиц крупных городов Византийской империи также украшались библейскими картинами. Епископ Астерий из Амасеи в Понте во второй половине IV века выступал против ношения таких «угодных Богу одежд»[1230] и советовал лучше с уважением относиться к живым подобиям Бога и помогать бедным — не носить на себе изображение расслабленного, а навещать больных, не ходить с образом грешницы, стоящей на коленях и обнимающей ноги Иисуса, а оплакивать собственные грехи горькими слезами.

Обычай простирания[1231] перед изображением в знак почтения к представленному на нем святому впервые появляется в Греческой церкви в VI веке. Следовало ожидать, что необразованные люди во многих ситуациях будут путать само изображение с изображенным на нем объектом и приписывать внешней, материальной вещи магическую чудотворную силу, связывая с образами различные суеверные представления. Даже Августин уже жалуется, что среди необразован-

---

[1225] При изображении Младенца Иисуса в яслях почти всегда рисовали осла и вола на основании Ис. 1:3: «Вол знает владетеля своего, и осел — ясли господина своего; а Израиль не знает Меня, Мой народ не разумеет».

[1226] Обычно по обе стороны от Христа. Августин, *De consensu Evangelist.*, i, 16: «*Christus simul cum Petro et Paulo in pictis parietibus*».

[1227] Особенно святого Симеона Столпника. Антиохийцы изображали своего покойного епископа Мелетия на кольцах-печатках, чашах, сосудах и на стенах своих жилищ. См. Златоуста, *Homil. in Miletium.*

[1228] Древнейшие изображения Мадонны с Младенцем были найдены в римских катакомбах; кавалер Де Росси (*Imagini Scelte*, 1863) относит их к III и II веку.

[1229] Conc. Eliberin., или Illiberitin., can. 36: «*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur*». Похоже, этот запрет ограничивался изображениями Самого Христа; в противном случае нам следует понимать, что мученики и святые воспринимались как объекты культа (*cultus*) и поклонения (*adoratio*).

[1230] Ἱμάτια κεχαρισμένα τῷ Θεῷ.

[1231] Προσκύνησις.

ных христиан есть много поклоняющихся образам[1232], но таковых он считает в основном номинальными христианами, не знающими сути Евангелия.

Как произведения искусства, эти примитивные христианские картины и скульптуры не имеют особой ценности. Они гораздо хуже по качеству, чем церковные здания. Они отличаются, скорее, искренностью и чувством, чем красотой и гармонией. Изначально их породило не художественное вдохновение, а практическая потребность, и, по меньшей мере в Греческой империи, их производили в основном монахи. Они вполне соответствовали духу христианства, проникнутому искренностью и возвышенными устремлениями, а не любовью к чувственной красоте, как язычество. Отсюда также отвращение христианского искусства к наготе, скромное прикрытие всего, что может вызвать похоть, и допустимость лишь открытых ладоней, ступней и лиц.

Мы прекрасно знаем, что потом вкусы христиан изменились и даже Христос на кресте и Святой Младенец на груди или на руках Матери мог изображаться обнаженным на том основании, что для чистого все чисто.

Кроме того, во времена Константина древняя классическая живопись и скульптура печальным образом вырождались, но даже и в лучшие свои дни они не могли бы адекватно отразить христианские принципы.

По этой причине нам не следует слишком печалиться об утрате многих древних произведений искусства, которые беспощадно уничтожались в иконоборческих столкновениях последующего периода, как служащие идолопоклонству. В конце Средних веков, когда церковная архитектура достигла высот своего развития, христианское искусство достигло беспрецедентного расцвета в области живописи и скульптуры, намного превзойдя, по меньшей мере в живописи, шедевры древних греков. Скульптура, способная представить человека только в его телесном, ограниченном виде, без проблеска жизни и света в глазах, подобно тени из царства мертвых, вероятно, достигла у древних греков предела совершенства, выше которого не поднялись даже Канова и Торвальдсен. Но живопись, способная изобразить человека в его органической связи с высшим миром и, до некоторой степени, в неизмеримой глубине его души и духа, проявляющихся в выражении лица и глаз, могла достичь совершенства только под влиянием христианского принципа, и образы Христа, созданные Леонардо да Винчи, Фра Беато Анджелико, Корреджо и Альбрехтом Дюрером, а также Мадонна Рафаэля стали ее благороднейшими произведениями, украсившими историю искусства.

## §112. *Священные приношения*

Остается упомянуть об еще одном церковном украшении, уже принятом к этому времени среди язычников и иудеев, — священных приношениях. Например, в Дельфийском храме хранилась богатейшая коллекция даров, таких как оружие, серебряные и золотые сосуды, статуи и т. п. Почти в каждом храме Нептуна висели таблички с обетами, посвященными богу в благодарность за избавление от кораблекрушения[1233]. Похоже, у иудеев тоже были подобные обычаи; в 1 Цар. 21 говорится, что Давид отдал в святилище меч филистимлянина Голиафа. Во дворе священников можно было видеть множество мечей, копий, дорогих сосудов и других ценных вещей.

---

[1232] *De moribus ecclesiae cath.*, i, 75: «*Novi multos esse picturarum adulatores*». Манихеи обвиняли всю католическую церковь в поклонении образам.

[1233] См. Гораций, *Ars poet.*, v. 20.

Константин украсил алтарную часть иерусалимской церкви богатыми дарами из золота, серебра и драгоценных камней. Созомен сообщает нам[1234], что Кирилл, епископ Иерусалима, во время голода продал сокровища и священные дары церкви и что потом кто-то узнал в платье одной актрисы одеяние, некогда подаренное церкви.

Особая разновидность таких приношений, а именно, в память о чудесных исцелениях[1235], появилась в V веке; по крайней мере, она впервые упоминается Феодоритом в восьмой речи о мучениках: «Просящие с верой получают то, о чем они просят, что доказывают их священные дары, свидетельствующие об исцелении. Некоторые приносят ноги, другие руки, из золота и серебра, и эти дары показывают, что люди избавились от этих зол, в знак чего, исцелившись, принесли это». Данный обычай укоренялся вместе с поклонением святым и в Средние века стал почти универсальным. Исцелившийся от болезни считал себя обязанным принести дар благодарности святому, к которому взывал в своей немощи. Родители, ребенок которых благополучно переживал лихорадку, связанную с появлением у него зубов, приносили святой Аполлонии (которой, по преданию, слуга палача сломал все зубы клещами) дары в виде восковых челюстей. Подобным образом святому Юлиану приносили щедрые дары за удачные путешествия, а святому Губерту — за благополучное избавление от опасностей, связанных с охотой, но больше всех одаривали Деву Марию. Почти во все церкви или часовни, где есть чудотворный образ Богоматери, народ до сих пор приносит множество золотых и серебряных подарков в честь удачных возвращений и выздоровлений.

## §113. *Церковная поэзия и музыка*

J. Rambach: *Anthologie christl. Gesänge aus allen Jahrh. der christl. Kirche*. Altona, 1817 – '33. H. A. Daniel: *Thesaurus hymnologicus*. Hal., 1841 – '56, 5 vols. Edélestand du Méril: *Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle*. Paris, 1843. C. Fortlage: *Gesänge der christl. Vorzeit*. Berlin, 1844. G. A. Königsfeld u. A. W. v. Schlegel: *Altchristliche Hymnen u. Gesaenge lateinisch u. Deutsch*. Bonn, 1847. Второй сборник Konigsfeld, Bonn, 1865. E. E. Koch: *Geschichte des Kirchenlieds u. Kirchengesangs der christl., insbesondere der deutschen evangel. Kirche*. 2d ed. Stuttgart, 1852 f. 4 vols. (i, 10-30). F. J. Mone: *Latein. Hymnen des Mittelalters* (на основании рукописей), Freiburg, 1853 – '55. (Vol. i — гимны о Боге и ангелах; ii — о Марии; iii — о святых). Bässler: *Auswahl Alt-christl. Lieder vom 2-15ten Jahrh*. Berlin, 1858. R. Ch. Trench: *Sacred Latin Poetry, chiefly lyrical, selected and arranged for use; with Notes and Introduction* (1849), 2d ed. improved, Lond. and Cambr., 1864. Ценные гимнологические труды, J. M. Neale (из колледжа Сэквилль, Оксфорд): *The Ecclesiastical Latin Poetry of the Middle Ages* (в Henry Thompson, *History of Roman Literature*, Lond. and Glasgow, 1852, p. 213 ff.); *Mediaeval Hymns and Sequences*, Lond., 1851; *Sequentiae ex Missalibus*, 1852; *Hymns of the Eastern Church*, 1862, несколько статей в *Ecclesiologist*; а также латинская диссертация *De Sequentiis*, в *Essays on Liturgiology*, etc., p. 359 sqq. (См. также J. Chandler: *The Hymns of the Primitive Church, now first collected, translated, and arranged*, Lond., 1837.)

Поэзия и ее сестра-двойняшка музыка — самые возвышенные и духовные виды искусства, намного более родственные гению христианства и намного более полезные для поклонения и совершенствования верующих, чем архитектура, живопись и скульптура. Они используют слово и звук, а потому более непосредственно взывают к духу, чем изобразительные искусства, использующие камень и краски, и более адекватно выражают все богатство мира мысли и чувств. В

[1234] *H. E.*, iv, 25.

[1235] Ἐκτυπώματα.

Ветхом Завете, как прекрасно известно, они были неотъемлемыми составляющими богослужения, но то же самое наблюдалось во все века и почти во всех ответвлениях христианской церкви.

Из разных жанров религиозной поэзии самый древний и самый важный — гимн. Его богатая история заключает в себе глубочайшие выражения христианского опыта. Но полного расцвета он достиг в евангельской церкви, на немецком и английском языке, где, как и Библия, он впервые воистину стал принадлежать людям, а не только священнику и хору.

Гимн, в более узком смысле слова, относится к лирической поэзии, или поэзии, описывающей чувства, в отличие от эпической и драматической. Он также отличается от других форм лирики (оды, элегии, сонета, кантаты и т. д.) своей религиозной природой, популярной формой и пригодностью для пения. Гимн — это популярная духовная песня, в которой здоровые христианские чувства выражены в благородной, простой, всем понятной форме и которая пригодна для декламации и пения с целью назидания всего собрания верующих. Поэтому он не должен содержать ничего, что противоречило бы Писанию, учениям церкви, общехристианскому опыту и духу поклонения. Любой христианин может присоединиться к пению *Gloria in Excelsis* или *Te Deum*. Классические гимны, которых, впрочем, сравнительно немного, стоят выше различий между конфессиями и разрешают несогласия, рожденные человеческими мнениями, с помощью небесной гармонии. В этом они похожи на псалмы, в которых ежедневно находят питание и утешение все ответвления воинствующей церкви. Они представляют расцвет христианской жизни в субботнем облачении красоты и священного восторга. Они находят отклик во всех благочестивых сердцах и, как ежедневно восходящее солнце и ежегодно возвращающаяся весна, обладают непреходящей свежестью и силой. Воистину, их благотворная добродетель увеличивается с возрастом, как у лечебных трав, воздействие которых становится сильнее, если их дольше толочь. Они — подлинные благодетели сражающейся церкви, ангелы-хранители, посланные для укрепления наследников спасения. Хороший сборник гимнов — это лучший источник назидания после Священного Писания.

Псалтирь — древнейший христианский сборник гимнов, унаследованный церковью от древнего завета. Явление Мессии на земле положило начало истории христианской поэзии, рождение которой ознаменовали бессмертные песни Марии, Елисаветы, Симеона и небесного воинства. Религия и поэзия сочетались в Евангелии. В посланиях мы также находим следы ранних христианских песен в ритмических цитатах, которые явно взяты не из Ветхого Завета[1236]. Мы знаем из послания Плиния Старшего к Траяну, что христиане в начале II века славили Христа как своего Бога в песнях, а из более позднего источника нам известно, что таких песен было множество[1237].

Несмотря на это, от периода гонений до нас не дошло полностью ни одного религиозного гимна, кроме гимна Климента Александрийского, обращенного к Божественному Логосу, — который, впрочем, не может быть назван гимном и, вероятно, никогда не предназначался для публичного использования, — а также

---

[1236]Например, Еф. 5:14, где либо Святой Дух внушает апостолу стихи, либо (осмеливаюсь предположить) ранее упомянутый воплощенный *Свет* представлен (διὸ λέγει) как произносящий следующие строфы: Ἔγειρε ὁ καθεύδων, / Καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν / Καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. См. также Отк. 4:8; 1 Тим. 3:16; 2 Тим. 2:11; а также мою книгу *History of the Apostolic Church*, §141.

[1237]См. Евсевий, *H. E.*, v, 28.

Утреннего гимна[1238] и Вечернего гимна[1239] в Апостольских постановлениях, из которых особенно первый, так называемый *Gloria in Excelsis*, как распространение славословия на небесное воинство, до сих пор звучит во всех частях христианского мира. После них следует *Te Deum* в его оригинальной восточной форме, или Καθ' ἑκάστην ἡμέραν, который древнее эпохи Амвросия. *Ter Sanctus* и несколько древних литургических молитв также могут считаться стихотворными творениями. Ибо гимн — это, по сути, просто молитва в праздничном одеянии поэтического вдохновения, и лучшие литургические молитвы — это поэтические произведения. Размер и рифма в них не обязательны.

На этой плодотворной библейской и древнехристианской основе развилась гимнология древнекатолической церкви, которая представляет первый этап развития гимнологии и из которой вытекает гимнология средневековая, а затем и евангельская протестантская, с несколькими стадиями их развития.

## §114. *Поэзия Восточной церкви*

См. третий том DANIEL, *Thesaurus hymnologicus* (греческий раздел готовил *R. Vormbaum*); труды J. M. NEALE, упоминаются в §113; статья *Greek Hymnology* в *Christian Remembrancer*, April, 1859, London; также литургические труды, упоминаемые в §98.

Нам следовало бы ожидать, что Греческая церковь, которая шла впереди во всех областях христианского учения и культуры и получила от Древней Греции столь богатое поэтическое наследство, будет задавать тон и в церковных песнопениях. Это верно только в очень ограниченной степени. *Gloria in Excelsis* и *Te Deum*, без сомнения, являются самыми ценными образцами священной поэзии, дошедшими до нас от древней церкви, и оба они, первый целиком, второй — отчасти, восточного происхождения и восходят, вероятно, к III или II веку[1240]. Но, помимо этих гимнов в ритмической прозе, Греческая церковь в первые шесть веков не произвела в этой области ничего, что имело бы долговременную ценность или использовалось бы повсеместно[1241]. В течение долгого времени она почти исключительно пользовалась псалмами Давида, которые, по словам Златоуста, пелись в начале, середине и конце христианских собраний; и, в оппозицию еретическим предпочтениям, даже неприязненно относилась к церковному использованию небогодухновенных песен. Вслед за гностиками до них, ариане и аполлинаристы использовали религиозную поэзию и музыку как популярный способ распространения своих заблуждений, чем вызвали недоверчивое отношение к этим видам искусства, хотя злоупотребления никогда не должны мешать праведному использованию. Лаодикийский собор, около 360 г., даже запретил

---

[1238] Ὕμνος ἑωθινός, начинается со слов: Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, в *Const. Apost.*, vii, 47 (al. 48), и в Daniel, *Thesaur. hymnol.*, iii, p. 4.

[1239] Ὕμνος ἑσπερινός, начинается со слов: Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης, см. Daniel, iii, 5.

[1240] Так называемый *Hymnus angelicus*, основанный на Лк. 2:14, — греческого происхождения и использовался как утренний гимн, что доказано в Daniel, *Thesaurus hymnol.*, tom. ii, p. 267 sqq. В слегка видоизмененной форме он присутствует в Апостольских постановлениях, l. vii, 47 (al. 48), в знаменитом Александрийском кодексе Библии и других местах. По меньшей мере части так называемого гимна Амвросия, или *Te Deum*, являются греческими, см. Daniel, *l. c.*, p. 276 sqq.

[1241] Мы не можем согласиться с анонимным автором статьи в «Christian Remembrancer», April, 1859, p. 282, который ставит Козьму из Маюмы на один уровень с Адамом Сен-Викторским, Иоанна Дамаскина — с Ноткером, Андрея Критского — со святым Бернаром, а Феофана и Феодора Студита — с лучшими авторами секвенций XI — XII веков.

использовать в церкви все небогодухновенные или «частные гимны»[1242], а Халкидонский собор 451 г. подтвердил это постановление.

Но были и исключения. Златоуст считал, что губительному влиянию арианских гимнов в Константинополе можно эффективно противодействовать с помощью позитивного противоядия торжественных антифонов и славословий во время процессий. Григорий Назианзин сочинял ортодоксальные гимны в древнем размере, но из-за спекулятивно-богословского характера и отсутствия народного духа эти гимны так и не стали использоваться церковью. То же самое можно сказать и о произведениях Софрония Иерусалимского, который воспевал главные церковные праздники в анакреонтических строфах, Синезия Птолемаидского (около 410), который сочинял философские гимны, Нонна из Панополя Египетского, который сделал переложение Евангелия от Иоанна гекзаметром, Евдоксии, супруги императора Феодосия II, и Павла Силенциария, государственного деятеля при Юстиниане I, от которого до нас дошло несколько эпиграмм и интересное поэтическое описание церкви Святой Софии, составленное к ее освящению. Анатолий, епископ Константинополя (ум. в 458), — единственный поэт этого периода, которому в какой-то степени удавалось писать церковные гимны и произведения которого были пригодны для народного использования[1243].

Сирийская церковь первой из всех восточных церквей начала создавать и допускать к применению в ходе публичного богослужения популярную ортодоксальную поэзию в противодействие еретической поэзии гностика Вардесана (около 170) и его сына Гармония. ЕФРЕМ СИРИН (ум. в 378) создал большое количество известных гимнов на сирийском языке, а его достойными преемниками стали Исаак, пресвитер из Антиохии, в середине V века, и особенно Иаков, епископ Саруга в Месопотамии (ум. в 521)[1244].

После V века Греческая церковь отказалась от предубежденного отношения к поэзии и создала множество священных, хотя и практически неизвестных на Западе, песнопений для публичного поклонения.

В истории греческой церковной поэзии, как и в истории латинской, мы можем выделить три этапа: 1) формирование, когда происходил постепенный отказ от классических размеров и создавался своеобразный стиль, примерно до 650 г.; 2) совершенствование, до 820 г.; и 3) упадок, до 1400 г. или до падения Константинополя. Первый период, прекрасный, как некоторые из од Григория Назианзина и Софрония Иерусалимского, не оставил почти никакого следа в греческих молитвенниках. Период процветания греческой поэзии совпадает с периодом споров об иконах, а самые выдающиеся поэты того времени были их защитниками; среди них выделялся Иоанн Дамаскин, которому выпала двойная честь считаться величайшим из богословов и величайшим из поэтов Греческой церкви.

---

[1242] Can. 59: Οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Под этим, без сомнения, следует понимать запрет не только на еретические, но и, как видно из контекста, любые внебиблейские гимны, сочиненные людьми, в отличие от κανονικὰ βιβλία τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.

[1243] Нил (Neale, *Hymns of the Eastern Church*, p. 3 sqq.) приводит несколько таких гимнов в свободном метрическом переложении. См. ниже.

[1244] Есть несколько специальных трактатов по сирийской гимнологии: AUGUSTI: *De hymnis Syrorum sacris*, 1814; HAHN: *Bardesanes Gnosticus, Syrorum primus hymnologus*, 1819; ZINGERLE: *Die heil. Muse der Syrer*, 1833 (с немецким переводом Ефрема). См. также JOS. SIX. ASSEMANI: *Bibl. orient.*, i, 80 sqq. (с латинскими переводами), и DANIEL, *Thes. hymnol.*, tom. iii, 1855, pp. 139-268. Сирийские гимны для *Thesaurus* подготовил L. SPLIETH, который приводит их с немецким переводом Zingerle. Английский перевод есть в H. BURGESS: *Select metrical Hymns and Homilies of Ephraem S.*, Lond., 1853, 2 vols.

Таким образом, расцвет греческой поэзии относится к более позднему периоду нашей истории. Но так как она, по крайней мере, возникла в V веке, мы дадим здесь краткое описание ее своеобразного характера.

Древнейшие поэты Греческой церкви, особенно Григорий Назианзин в IV веке и Софроний Иерусалимский в VII веке, писали классическими размерами, совершенно неподходящими для выражения христианских идей и церковного песнопения, поэтому их произведения постепенно перестали использоваться[1245]. Рифма не получила распространения в Греческой церкви. Вместо нее была заимствована метрическая или гармоническая проза у еврейской поэзии и древних христианских гимнов Марии, Захарии, Симеона и ангельского воинства. Анатолий Константинопольский (ум. в 458) первым отказался от тирании классического размера и пошел новым путем. Основные особенности греческого стихосложения следующие[1246].

Первая строфа, которая служит образцом для дальнейших, называется *Hirmos*, ирмос, так как тянет остальные за собой. Следующие строфы называются *Troparia* (тропари или куплеты), они разделены запятыми для легкости пения, без внимания к смыслу. Некоторое количество *troparia*, от трех до двадцати или более, образуют *Ode*, которая соответствует латинской *секвенции*, введенной примерно в то же время монахом Ноткером из Сант-Галлена. Каждая ода основана на ирмосе и завершается тропарем, восхваляющим Святую Деву[1247]. Оды обычно писались (вероятно, по примеру таких псалмов, как Пс. 24; 111; 118) в виде акростиха, иногда в алфавитном порядке. Девять од образуют *Canon*[1248]. Более древние оды о великих событиях воплощения, воскресения и вознесения иногда отличаются возвышенным характером, но более поздние, длинные, прославляющие неизвестных мучеников, чрезвычайно прозаичны, скучны и полны элементов, чуждых Евангелию. Даже лучшие гимнологические произведения Востока не обладают той здоровой простотой, естественностью, пылом и глубиной, которые свойственны многим латинским и евангельским протестантским гимнам.

Главные церковные поэты Востока — АНАТОЛИЙ (ум. в 458), АНДРЕЙ КРИТСКИЙ (660 — 732), ГЕРМАН I (634 — 734), ИОАНН ДАМАСКИН (ум. ок. 780), КОЗЬМА Иерусалимский, прозванный Песнопевцем (780), ФЕОФАН (759 — 818), ФЕОДОР Студит (826), МЕФОДИЙ I (846), ИОСИФ Студит (830), МИТРОФАН из Смирны (ум. в 900), ЛЕВ VI (886 — 917) и ЕВФИМИЙ (ум. в 920).

Греческая церковная поэзия содержится в литургических сборниках, особенно в двенадцати томах *Menaea*, соответствующих латинскому бревиарию и вклю-

---

[1245] См. несколько од Григория, Евфимия и Софрония в Daniel, *Thes.*, tom. iii, p. 5 sqq. Он приводит также гимн Климента Александрийского (ὕμνος τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ), ὕμνος ἑωθινός и ὕμνος ἑσπερινὸς, III века.

[1246] Подробности см. в трудах Нила, которыми мы в основном руководствуемся в том, что касается восточной гимнологии, а также в ранее упомянутой статье из «Christian Remembrancer» (возможно, также написанной Нилом).

[1247] Поэтому последний тропарь называется *Theotokion*, от θεοτόκος, эпитет Девы Марии. *Stauro-theotokion* славит Марию у подножия креста.

[1248] Κανών. Нил говорит (*Hymns of the East. Ch.*, Introd., p. xxix): «Канон состоит из девяти од — каждая ода содержит любое количество тропарей, от трех до более чем двадцати. Од должно быть девять потому, что в Писании девять песней восхваления (εἰς τὸν Ὄρθρον), по образцу которых строится каждый канон. Первая из них — песнь Моисея после перехода через Чермное море; вторая — Моисея во Второзаконии (Вт. 33); третья — Анны; четвертая — Аввакума; пятая — Исаии (Ис. 26:9-20); шестая — Ионы; седьмая — трех отроков, Дан. 3:24-45 {по переводу с неканоническими книгами}; восьмая — *Benedicite*, девятая — *Magnificat* («Величит душа») и *Benedictus* («Благословен Господь»)».

чающих в себя по большей части поэтические или полупоэтические оды, написанные ритмической прозой[1249]. Эти сокровища, накапливавшиеся девять веков, использовались почти исключительно Восточной церковью, и на самом деле там есть не очень много золотых крупиц, пригодных для всеобщего использования. Нил недавно совершил удачную попытку воспроизвести на современном английском языке и сделать доступными наиболее ценные гимны Греческой церкви, с существенными сокращениями[1250].

Мы приводим несколько фрагментов из переведенных Нилом гимнов святого Анатолия, патриарха Константинополя, участника Халкидонского собора (451). Первый из них — рождественский гимн, который по-гречески начинается словами Μέγα καὶ παράδοξον θαῦμα.

*Великое и могущественное чудо*
*Становится залогом праздника:*
*Дева носит Младенца,*
*И честь Девы остается чиста.*

*Слово воплотилось,*
*Но остается превознесенным:*
*И херувимы поют с небес,*
*Отвечая пастухам.*

*И мы вместе с ними торжественно*
*Снова повторяем гимн:*
*«Слава в вышних Богу,*
*Мир людям на земле!»*

*Пока блистательные воинства ангелов*
*Так воспевают вашего Царя,*
*Ликуйте, долы и горы!*
*Океаны, рукоплещите!*

*Он пришел искупить всех,*
*И все будут Ему поклоняться,*
*Младенцу, рожденному в Вифлееме,*
*Спасителю и Господу!*

*Теперь идолы погибнут,*
*Заблуждения исчезнут,*
*И Христос будет править вовеки,*
*Господь наш и Бог.*

---

[1249] Нил (*l. c.*, p. xxxviii) говорит о восточном требнике: «Эти три тысячи страниц — как бы ни назывались там строфы — представляют собой каноны и оды, все эти *Troparia, Idiomela, Stichera, Stichoi, Contakia, Cathismata, Theotokia, Triodia, Stauro-theotokia, Catavasiai* — и прочие. Девять десятых восточного требника — поэтические». Помимо этого, мы находим поэтические отрывки и в других литургических книгах: *Paracletice* или *Великий осьмогласник* (Октоих), в восьми частях (на восемь недель и воскресений), малый «Осьмогласник», «Триодь» (на период великого поста) и «Пентекостарий» (на пасхальный период). Нил (p. xli) подсчитал, что все эти тома заняли бы как минимум 5000 печатных страниц в четвертую долю листа мелким шрифтом в две колонки, и 4000 из них были бы поэтическими. Он выражает удивление по поводу «откровенного неведения об этой богословской сокровищнице, накапливавшейся не менее девяти веков, в котором предпочитают пребывать английские церковные ученые». Мы уважаем ценность этих поэтических и богословских сокровищ, однако немногие согласятся с ученым англиканином, энтузиастом и поклонником Восточной церкви.

[1250] В предисловии Нил говорит о своих переводах: «Я полагаю, что это в буквальном смысле слова единственные английские переводы фрагментов из сокровищницы восточных гимнов. Вряд ли в римском требнике есть какой-нибудь гимн первого или второго сорта, который не был бы переведен: у нас есть по шесть — восемь вариантов перевода некоторых из них. О восемнадцати же томах греческой церковной поэзии англоязычный читатель в настоящее время может судить лишь по моей маленькой книжке».

Еще один христианский гимн того же автора, начинающийся со слов ἐν Βηθλεέμ[1251]:

*В Вифлееме Он родился!*
*Творец всего, вечный Бог!*
*Он открывает врата Эдема,*
*Царь веков! Огненный меч*
*Позволяет войти туда в славе;*
*Отделяющая нас стена разрушена, силы*
*Земли и Неба теперь едины;*
*Ангелы и люди вновь вступают в древний союз,*
*Чистые присоединяются к чистым,*
*Счастливо это единство! Теперь чрево Девы,*
*Как престол херувимов,*
*Содержит Того, Кто ничем не ограничен;*
*Носит Его, перед Которым*
*Трепещут серафимы! носит Того, Кто грядет,*
*Чтобы излить на мир*
*Свою вечную любовь во всей полноте!*

Еще один гимн о Христе, успокаивающем шторм, ζοφερᾶς τρικυμίας, в воспроизведении Нила:

*Свирепыми были завывания ветра,*
*Темна была ночь;*
*Весла усердно работали;*
*Белая пена сверкала;*
*Мореплаватели дрожали;*
*Опасность была близка;*
*Потом Бог от Бога сказал:*
*— Не бойтесь! Это Я.*

*Волны высотой с гору,*
*Склонитесь!*
*Вой эвроклидона,*
*Успокойся!*
*Нет никакой опасности —*
*Да уйдет печаль —*
*Там, где Свет от Света говорит:*
*— Не бойтесь! Это Я.*

*Иисус, Избавитель!*
*Приди ко мне;*
*Успокой жизненное море*
*На моем пути!*
*Когда буря смерти*
*Свирепствует, все сметая,*
*Прошепчи, о Истина из истин:*
*— Не бойтесь! Это Я.*

## §115. *Латинская поэзия*

Латинские гимны IV — XVI веков имеют больше значения, чем греческие. Их меньше по количеству, но они замечательны в плане безыскусной простоты и истины, а также в богатстве, силе и полноте мысли, в чем более родственны протестантскому духу. С объективно церковным характером в них сочетаются большая глубина чувства и большее субъективное осмысливание и переживание спасения, чем в греческих, а соответственно, в них больше теплоты и пыла. В

[1251] Из «Christian Remambrancer», *l. c.*, p. 302. См. также Neale, *Hymns of the Eastern Church*, p. 13.

этом плане они образуют переходный этап к евангельским гимнам, в которых наиболее прекрасно и глубоко выражено личное наслаждение Спасителем и Его благодатью искупления. Лучшие латинские гимны благодаря римскому бревиарию стали использоваться повсеместно, а их переводы прижились и в протестантских церквях. В основном они посвящены великим фактам спасения и основным учениям христианства. Но многие из них восхваляют также Марию и мучеников и испорчены различными суевериями.

В Латинской церкви, как и в Греческой, еретики дали полноценный толчок к развитию поэтической деятельности. Оба патриарха латинской церковной поэзии на Западе, Иларий и Амвросий, были одновременно и защитниками ортодоксии против нападок ариан.

Гений христианства оказал влияние, отчасти освобождающее, отчасти преображающее, на латинский язык и стихосложение. Поэзия в ее юношеском порыве подобна бурному горному потоку, не знающему преград и сокрушающему все препятствия; но в более зрелой своей форме она становится более сдержанной и более свободной в самоограничении; ее движение становится размеренным, управляемым, сочетается с периодическими остановками. Таков ритм, доведенный до совершенства в поэзии Греции и Рима. Но законы стихосложения не должны были сдерживать новый христианский дух, требовавший новой формы выражения. Латинская церковная поэзия обладает собственным языком, собственной грамматикой, собственной интонационностью и собственной красотой, и даже превосходит классическую латинскую поэзию в плане свежести, силы и мелодичности. Ей пришлось отбросить все мифологические выдумки и черпать более чистое и богатое вдохновение из священной истории и библейской поэзии, а также героического века христианства. Но сначала ей пришлось пройти через состояние варварства, как и романским языкам юга Европы в переходный период их формирования из древнего латинского. Мы наблюдаем влияние юной и полной надежд религии Христа на латинский язык, переживающий вторую молодость, вновь расцветающий и облекающийся новой красотой; мы видим, как старые слова приобретают новое, более глубокое значение, возрождаются, как возникают новые слова. Во всем этом есть нечто оскорбительное для классического вкуса, но выгоды было не меньше, чем потерь. Когда христианство победило в Римской империи, классическая латынь быстро приближалась к полному упадку и исчезновению, но с течением времени из ее праха возникло новое творение.

Классическая система интонационности (просодии) постепенно ослабела, и метрическое, основанное на долготе звуков стихосложение сменилось тоническим, основанным на ударении. Неизвестная древним в качестве системы или правила рифма, появившаяся в середине или конце стиха, придавала песне лирический характер и сближала ее с музыкой. Гимны должны были исполняться в церкви. Сначала эта поэзия с ударениями и рифмами была очень несовершенной, но она лучше подходила к свободному, глубокому и пылкому духу христианства, чем стереотипный, жесткий и холодный размер языческой классики[1252]. Количественная, долготная характеристика представляет со-

[1252] Архиепископ Тренч (*Sacred Latin Poetry*, 2d ed., Introd., p. 9) пишет: «Началась борьба между формой и духом, между древней языческой формой и новым христианским духом — последний старался освободиться от ограничений и уз, которые навязывала ему первая; она была для него не помощью и подспорьем, какими должна быть форма, но препятствием и слабостью — не свободой, а самым стесняющим рабством. Новое вино

бой более или менее произвольную и искусственную основу стихосложения, тогда как ударение, или выделение одного слога в многосложном слове, естественно и характерно для народной поэзии, а также привычно для слуха. Амвросий и его последователи, обладавшие чутьем, выбрали для своих гимнов двустопный ямб — наименее метрический и наиболее ритмический из всех древних размеров. Тенденция к благозвучной рифме шла рука об руку с предпочтением акцентированного ритма, и это проявляется в неумелых еще произведениях Илария и Амвросия, но более полно — у Дамаса, которого можно назвать отцом этого улучшения.

Рифма не является изобретением ни варварским, ни цивилизованным, но встречается практически у всех народов, во всех языках, независимо от степени развития культуры. Как и размер, она проистекает из естественного эстетического чувства соразмерности, благозвучия, завершенности и периодического повтора[1253]. Она встречалась даже в древнейшей народной поэзии республиканского Рима, например, у Энния[1254]. Нередко она встречается в прозе, даже у Цицерона, а особенно у святого Августина, которому нравятся изысканные аллитерации и глагольные противопоставления, такие как *patet* и *latet*, *spes* и *res*, *fides* и *vides*, *bene* и *plene*, *oritur* и *moritur*. Дамас Римский ввел это средство выражения в священную поэзию[1255]. Но только в священной латинской поэзии Средних веков рифма стала правилом, а в XII — XIII веке она достигла совершенства у Адама Сен-Викторского, Хильдеберта, святого Бернара, Бернара из Клюни, Фомы Аквинского, Бонавентуры, Фомы Челанского и Иакова Бенедетти (Якопоне из Тоди, автор *Stabat mater*), — но прежде всего, конечно же, в не имеющем равных грандиозном гимне о суде, который продолжает производить сильное впечатление в первую очередь из-за искренности содержания, но и благодаря неподражаемому мастерству в музыкальном отношении к гласным. Я имею в виду не что иное, как *Dies irae* францисканского монаха Фомы Челанского (около 1250), — гимн, который вызывает изумление при каждом новом прочтении и который невозможно адекватно перевести ни на один из современных языков. У Адама Сен-Викторского также, в XII веке, встречаются непревзойденные рифмы. Приведем описание евангелиста Иоанна (из поэмы *De S. Joanne evangelista*), которое Олсхаузен выбрал в качестве эпиграфа к своему комментарию на четвертое еван-

---

продолжало бродить в старых мехах, пока не разорвало их, но само не пролилось и не погибло, а было собрано в более благородные сосуды, более подходящие для него — новые, как и их содержимое». В пример этого процесса освобождения Тренч приводит Пруденция, который в целом еще следует законам просодии, но весьма вольно.

[1253] См. замечательные слова Тренча, *l. c.*, p. 26 sqq., о важности рифмы. Мильтон, ослепленный любовью к классической древности, называет рифму (в предисловии к «Потерянному раю») «изобретением варварского века, для более выразительной подачи жалких тем и хромого размера; вещь тривиальная и не доставляющая истинного музыкального наслаждения слуху здравомыслящего человека». Тренч отвечает на это неуравновешенное суждение, указывая на рифмованные оды и сонеты самого же Мильтона как на «благороднейшие лирические произведения английской литературы».

[1254] «Забавно, — говорит Дж. М. Нил (*The Eccles. Lat. Poetry of the Middle Ages*, p. 214), — что, отказавшись от чуждых законов, которые латиняне так долго славили, христианские поэты по сути просто возродили, но в более вдохновенной форме, древние мелодии республиканского Рима — *рифмованные* баллады, которыми наслаждались люди, сражавшиеся с самнитами, вольсками и Ганнибалом».

[1255] В своем *Hymnus de S. Agatha*, см. Daniel, *Thes. hymnol.*, tom. i, p. 9, и Fortlage, *Gesänge christl. Vorzeit*, p. 365.

гелие и которое Тренч объявляет самой прекрасной строфой латинской церковной поэзии:

*Volat avis sine meta*
*Quo nec vates nec propheta*
*Evolavit altius:*
*Tam implenda*[1256], *quam impleta*[1257],
*Nunquam vidit tot secreta*
*Purus homo purius.*

Размер латинской поэзии — разнообразный, часто ему трудно дать определение. Гаванти[1258] считает, что существовало шесть основных видов стиха:

1. *Iambici dimetri*, двустопный ямб (пример: «*Vexilla regis prodeunt*»).

2. *Iambici trimetri*, трехстопный ямб (*ternarii vel senarii*, пример: «*Autra deserti teneris sub annis*»).

3. *Trochaici dimetri*, двустопный хорей («*Pange, lingua, gloriosi corporis mysterium*», евхаристический гимн Фомы Аквинского).

4. *Sapphici, cum Adonico in fine*, сапфический стих, завершающийся адонием (пример: «*Ut queant axis resonare fibris*»).

5. *Trochaici*, хорей (пример: «*Ave maris stella*»).

6. *Asclepiadici, cum Glyconico in fine*, асклепиадов стих, завершающийся гликонием (пример: «*Sacris solemniis juncta sint gaudia*»).

В рассматриваемый нами период преобладает двустопный ямб, у Илария и Амвросия без исключений.

## §116. *Латинские поэты и гимны*

Поэты рассматриваемого периода, кроме Пруденция, — все священники, и лучшие из этих поэтов — выдающиеся богословы, отличившиеся в первую очередь в этом последнем занятии, а не в поэтическом творчестве.

ИЛАРИЙ, епископ Пуатье (поэтому именуемый Пиктавийским, умер в 368), западный Афанасий в арианских спорах, по свидетельству Иеронима[1259], является первым автором гимнов в Латинской церкви. Во время ссылки во Фригию и Константинополь он ознакомился с арианскими гимнами и после возвращения начал писать ортодоксальные гимны для использования в Западной церкви. Таким образом, он стал основателем латинской гимнологии. Он написал прекрасный утренний гимн, *Lucis largitor splendide*, гимн в честь Пятидесятницы, *Beata nobis gaudia*, и, возможно, латинский вариант знаменитого *Gloria in Excelsis*. Ему приписывается множество гимнов, но часто авторство вызывает сомнения, особенно в тех случаях, где уже присутствует регулярная рифма, как в гимне в честь Богоявления:

*Jesus refulsit omnium*
*Pius redemptor gentium.*

Мы приводим в пример первые три строфы его утреннего гимна, который часто переводился на немецкий и английский языки[1260]:

---

[1256] Апокалипсис.

[1257] Евангельская история.

[1258] *Thesaur. rit sacr.*, цитируется в вышеупомянутом гимнологическом труде Königsfeld and A. W. Schlegel, p. xxi, первый сборник.

[1259] *Catal. vir. illustr.*, c. 100. См. также: Исидор Севильский, *De offic. Eccles.*, l. i, и Overthür, в предисловии к изданию трудов Илария.

| | |
|---|---|
| *Lucis largitor splendide,* | *О славный Отец света,* |
| *Cuius serene lumine* | *От Чьего сияния, спокойного и ясного,* |
| *Post lapsa noctis tempora* | *Когда убегают часы ночи,* |
| *Dies refusus panditur:* | *Разливается сверкающий рассвет.* |
| *Tu verus mundi Lucifer,* | *Ты воистину несешь свет миру, —* |
| *Non is, qui parvi sideris,* | *Не свет того малого древнего светила,* |
| *Venturae lucis nuntius* | *Которое возвещает в начале утра* |
| *Augusto fulget lumine:* | *Восшествие нашего более мрачного света,* |
| *Sed toto sole clarior,* | *Но того, которое ярче полуденного жара.* |
| *Lux ipse totus et dies,* | *Ты — самое полное сияние дня,* |
| *Interna nostri pectoris* | *И самые глубины нашего существа* |
| *Illuminans praecordia.* | *Ты освещаешь Своей благодатью.* |

Амвросий, знаменитый епископ Милана, живший несколько позже (ум. в 397), до сих пор считается родоначальником латинских церковных песен в силу количества и ценности созданных им гимнов. Он стал примером для подражания у своих последователей. Его слава как создателя гимнов была так велика, что слова *Ambrosianus* и *hymnus* некогда были почти синонимами. Его гимны отличаются силой веры, благородным достоинством, возвышенной, хотя и грубоватой простотой, проникновенностью, подлинным церковным и литургическим духом. Размер еще неровный, рифма появляется только в зачатке; в этом отношении, конечно, его гимны стоят гораздо ниже, чем более мягкие и богатые произведения Средних веков, более приятные для слуха и души. Это алтарь из неполированного, грубого камня. В них великие предметы веры представлены с кажущейся холодностью, им поклоняются издалека, но страсть в них есть, хотя и скрытая, и огонь сурового энтузиазма пылает, хотя и не на поверхности. Многие из них имеют не только поэтическую, но историческую и богословскую ценность, как свидетельства в пользу ортодоксии и против арианства[1261].

Из всех гимнов, которые приписывают Амвросию[1262] (от тридцати до сотни), только двенадцать, по мнению бенедиктинских издателей его трудов, действительно принадлежат ему, а остальные являются более или менее успешными подражаниями неизвестных авторов. Нил сокращает количество подлинно Амвросиевых гимнов до десяти, исключая оттуда все, где регулярно используется рифма, а также все, которые не являются метрическими. Среди подлинных — утренний гимн, *Aeterne rerum conditor*[1263] («Боже, Творец всего сущего от века»); вечерний гимн, *Deus creator omnium*[1264] («Боже, Творец всяческих...»); и гимн в честь Адвента, или Рождественский, *Veni, Redemptor gentium* («Гряди, Искупитель народов»). Последний справедливо считается лучшим. Его часто переводят на современные языки[1265], и мы даем его в качестве примера:

---

[1260] Латинский текст состоит из 8 строф. См. Daniel, *Thesaur. hymnol.*, tom. i, p. 1.

[1261] Тренч усматривает в гимнах Амвросия, и не без причины (*l. c.*, p. 86), «скалистую твердость, древнеримский стоицизм, преображенный и прославленный более благородной христианской отвагой, который выступил против мира и в конечном итоге одолел его». Фортлаг рассуждает похожим образом в своем прекрасном описании латинских гимнов, *l. c.*, p. 4 f., см. также Daniel, *Cod. Lit.*, iii, p. 282 sq.

[1262] Daniel, ii, pp. 12-115.

[1263] Подлинность этого гимна несомненна, так как его дважды цитирует современник и друг Амвросия, Августин, *Confess.*, ix, 12, и Retract., i, 12, а также потому, что он весьма похож на отрывок из Гексамерона Амвросия, xxiv, 88, где те же мысли выражены в прозе. Не так несомненна подлинность других утренних гимнов Амвросия, *Aeterna coeli gloria* и *Splendor paternae gloriae.*

[1264] Другой вечерний гимн, *O lux beata Trinitas*, приписываемый Амвросию (в римском бревиарии и в Daniel, *Thesaur.*, i, 36), вряд ли был им написан: в нем уже присутствует такая же рифма, какую мы находим в гимнах Фортуната.

*Veni, Redemptor gentium,*
*Ostende partum Virginis;*
*Miretur omne saeculum:*
*Talis partus decet Deum.*

*Non ex virili semine,*
*Sed mystico spiramine,*
*Verbum Dei factum est caro,*
*Fructusque ventris floruit.*

*Alvus tumescit Virginis,*
*Claustrum pudoris permanet,*
*Vexilla virtutum micant,*
*Versatur in templo Deus.*

*Procedit e thalamo suo,*
*Pudoris aulæ regiæ,*
*Geminae Gigas substantiae,*
*Alacris ut currat viam*[1266].

*Egressus ejus a Patre,*
*Regressus ejus ad Patrem,*
*Excursus usque ad inferos*
*Recursus ad sedem Dei.*

*Aequalis aeterno Patri,*
*Carnis tropaeo*[1267] *cingere,*
*Infirma nostri corporis*
*Virtute firmans perpeti.*

*Praesepe jam fulget tuum,*
*Lumenque nox spirat novum,*
*Quod nulla nox interpolet,*
*Fideque jugi luceat.*

*Гряди, Искупитель народов,*
*Рожденный от Девы Пречистой;*
*Пусть мир изумится подлунный,*
*Узрев Твой Божественный образ.*

*Не мужеским плотским хотеньем,*
*Но веяньем Духа Святого*
*Соделалось Плотию Слово*
*И плодом Девичьего чрева.*

*Се, чрево наполнилось Девы,*
*Но девства затворы не пали;*
*Блистают знамена победно, —*
*В Ней Бог пребывает, как в храме!*

*Покинув с великою славой*
*Чертог целомудренной Девы, —*
*Пречистое лоно Девичье, —*
*Ты стал ради нас человеком.*

*Христе, от Отца изошедший,*
*К Нему возвратившийся в славе,*
*Нисшедший до самого ада,*
*Восшедший к престолу Господню,*

*Соравный Отцу! Ты облекся*
*В трофей человеческой плоти*
*И наши тела исцеляешь*
*Великим победным деяньем.*

*Се, ясли Твои воссияли,*
*И ночь новый свет озаряет:*
*Он верою полнит всю Церковь,*
*Тьма ада его не сокроет.*

Самый знаменитый гимн, которого одного было бы достаточно, чтобы обессмертить имя миланского епископа, — это славословие Амвросия *Te Deum laudamus*. Он, вместе с *Gloria in Excelsis*, как мы уже отмечали, является наиболее ценным наследием древнекатолической церковной поэзии. Во всех частях христианского мира его будут читать и петь с верой до конца времен. Древнее предание гласит, что Амвросий сочинил его в честь крещения святого Августина, в соавторстве с ним; якобы они оба, без предварительной договоренности, по очереди пели его слова перед собранием, словно под действием Божьего вдохновения. Но биограф Амвросия Павлин ничего о подобном не сообщает, а более поздние исследования показывают, что этот возвышенный христианский псалом, как и *Gloria in Excelsis*, является свободным переложением и развитием более древ-

[1265] Особенно см. прекрасный немецкий текст, John Frank: *Komm, Heidenheiland, Lösegeld*, который, скорее, является вольным переложением, чем переводом. Другой английский перевод (сокращенный) см. в *The Voice of Christian Life in Song*, p. 97:

*Redeemer of the nations, come;*
*Pure offspring of the Virgin's womb,*
*Seed of the woman, promised long,*
*Let ages swell Thine advent song.*

[1266] {В латинском тексте буквально: «Великан в Своей двойной сущности, Устремляющийся пробежать предуготованное поприще»}. Здесь присутствует намек на «великанов» Быт. 6:4, которые, как считалось в ранней церкви, обладали двойной природой, будучи потомками «сынов Божьих», то есть ангелов, и «дочерей человеческих», и пророчески напоминали этим о двойной природе Христа, в соответствии с мистическим толкованием Пс. 18:6. См. также: Амвросий, *De incarnat. Domini*, c. 5.

[1267] О различных прочтениях: *tropaeo*, *trophaeo* и *stropheo* или *strophio* (*strophium* = «cingulum aureum cum gemmis»), — см. Daniel, tom. i, p. 14.

него греческого гимна в прозе, отдельные фрагменты которого присутствуют в Апостольских постановлениях и других местах[1268].

Амвросий ввел также в Милане новый способ пения, с сообразным использованием греческих симфоний и антифоний и народных мелодий. *Cantus Ambrosianus* (амвросианский распев) вскоре вытеснил предыдущую манеру монотонной декламации псалмов и молитв без музыкальных акцентов и изменения тона голоса. Он распространился по большей части западных церквей как способ песнопения на собраниях. Потом он пришел в упадок, был улучшен и упрощен папой Григорием Великим (григорианский хорал) и уступил место так называемому *Cantus Romanus*, или *choralis*.

Говорят, что Августин, величайший богослов среди отцов церкви (ум. в 430), обладавший душой поэта, сочинил гимн в честь воскресения, *Cum rex gloriae Christus*, гимн во славу рая, *Ad perennis vitae fontem mens sitivit arida*, и другие. Но возможно, он просто снабдил возвышенными поэтическими образами и мыслями, рассеянными по его прозаическим трудам, особенно в «Исповеди», как *materia carminis*, поэтов более позднего периода, таких как Петр Дамиани, епископ Остии (XI век), который поэтически пересказал рассуждения Августина о небесном блаженстве[1269].

Дамас, епископ Римский (ум. в 384), друг Иеронима, также сочинил несколько священных песен и считается изобретателем рифмованных гимнов[1270].

---

[1268] Например, начало одного утреннего гимна, из Александрийского кодекса Библии, вошло в *Te Deum* дословно:

| | |
|---|---|
| Καθ' ἑκάστην ἡμέραν εὐλογήσω σε, | *Per singulas dies benedicimus te,* |
| Καὶ αἰνέσω τὸ ὄνομά σου εἰς τὸν αἰῶνα | *Et laudamus nomen tuum in saeculum* |
| Καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. | *Et in saeculum saeculi.* |
| Καταξίωσον, κύριε, καὶ τὴν ἡμέραν ταύτην | *Dignare, Domine, die isto* |
| Ἀναμαρτήτους φυλαχθῆναι ἡμᾶς. | *Sine peccato nos custodire.* |

См. подробные критические исследования об этом гимне в Daniel, *l. c.*, vol. ii, p. 289

[1269] Этот прекрасный гимн, *De gloria et gaudiis Paradisi*, присутствует в приложении к шестому тому бенедиктинского издания *Opera Augustini*, в Daniel, *Thesaurus*, tom. i, p. 116, в Trench, *Collection*, p. 315 sqq., и других местах. Как и все гимны о Новом Иерусалиме, он основан на описании святого Иоанна из заключительных глав Апокалипсиса. Существует прекрасный перевод этого гимна на немецкий язык (автор Königsfeld) и на английский (автор Wackerbarth), часть его приводится в Neale, *Mediaeval Hymns and Sequences*, p. 59. В целом гимн очень хорош, но не вполне может сравниться с длинной поэмой Бернара из Клюни (XII века) о презрении к миру, которая проникнута той же ностальгией по небесам и которую Нил (p. 58) справедливо называет самым прекрасным из средневековых гимнов — как *Dies irae* он называет самым возвышенным, а *Stabat Mater* — самым патетическим. В оригинале не более 5000 строк. Нил дает замечательный перевод заключительной части начиная с *«Hic breve vivitur»*, и фрагмент этого перевода, *«To thee, O dear, dear Country»* (p. 55), вполне достоин занять место в наших молитвенниках. Из этого и подобных средневековых источников (*«Urbs beata Jerusalem»* и другие) родился знаменитый английский гимн *«O mother dear, Jerusalem!»* (31 строфа), который часто приписывают шотландскому священнику XVII века Дэвиду Дикинсону и который воистину стал матерью многих английских гимнов о Новом Иерусалиме. (См. о нем монографии: H. Bonar, Edinb., 1852, и W. C. Prime: *«O Mother dear, Jerusalem»*, New York, 1865.) Августину также приписывают гимн *O gens beata coelitum*, описывающий блаженство обитателей небес, и *Quid, tyranne! quid miraris?* — о борьбе против тирании греха.

[1270] Иероним (*De viris ill.*, c. 103) говорит о нем: *«Elegans in versibus componendis ingenium habet, multaque et brevia metro edidit»*. Нил вообще не упоминает о Дамасе. Дэниэл (Daniel, *Thes.*, i, pp. 8 and 9) приводит только два его гимна, *Hymnus de S. Andrea* и *Hymnus de S. Agatha*, последний — с регулярной рифмой, начинается так:

*Martyris ecce dies Agathae*
*Virginis emicat eximiae,*
*Christus eam sibi qua sociat*
*Et diadema duplex decorat.*

Келий Седулий, родом из Шотландии или Ирландии, пресвитер, живший в первой половине V века, сочинил гимны *Herodes, hostes impie* и *A solis ortus cardine*, а также большие поэмы.

Марк Аврелий Климент Пруденций (ум. в 405), адвокат и императорский губернатор в Испании при Феодосии, последние годы жизни посвятил религиозному созерцанию и созданию священной поэзии. Он является родоначальником более пылкой и страстной испанской школы. Бентли называет его Горацием и Вергилием христиан, Нил — «князем раннехристианских поэтов». Пруденций, без сомнения, — самый одаренный и плодовитый из древнекатолических поэтов. Он владел классическим стихосложением, но прекрасно умел облечь новые идеи и чувства христианства в новое одеяние. Его поэмы неоднократно издавались[1271]. Иногда это длинные дидактические или эпические произведения, написанные гекзаметром и обладающие большой исторической ценностью[1272]; есть также сборники эпических поэм, такие как *Cathemerinon*[1273] и *Peristephanon*[1274]. Отрывки из последнего использовались в церковном богослужении. Самые известные гимны Пруденция — *Salvete, flores martyrum*, в память об избиении младенцев в Вифлееме[1275], и великая погребальная песнь, *Jam moesta quiesce querela*, описывающая древнее поклонение в пустынях и катакомбах, о которой Хердер говорит, что никто не может читать ее без сердечного волнения[1276].

Мы должны упомянуть еще двух поэтов, творчество которых образует переход от древнекатолической к средневековой церковной поэзии.

Венантий Фортунат, итальянец по рождению, друг королевы Радегунды (которая жила отдельно от мужа и руководила монастырем), популярный во Франции поэт и, ко времени своей смерти (около 600), епископ Пуатье, написал одиннадцать книг поэм на разные темы, эпос о жизни святого Мартина Турского и богословский труд в оправдание августиновского учения о Божьей благодати. Он первым стал использовать рифму с некоторой степенью мастерства и регулярности, хотя еще достаточно вольно, так что многие его рифмы — просто аллитерации согласных или повторения гласных[1277]. Он первым освоил четырехстопный хорей — размер, который, с различными модификациями, позже стал славой

---

[1271] Например, Th. Obbarius, Tub., 1845; Alb. Dressel, Lips., 1860.

[1272] *Apotheosis*, прославление Божественности Христа против ее оппонентов (1063 строки); *Harmatigenia*, о происхождении греха (966 строк); *Psychomachia*, о борьбе добра и зла в душе (915 строк); *Contra Symmachum*, об идолопоклонстве, и другие.

[1273] Καθημερινῶν = *Diurnorum* (мы назвали бы это «Христианским днем», по аналогии с «Христианским годом» Кебла), гимны к отдельным часам дня.

[1274] Περὶ στεφάνων, «О венцах», четырнадцать гимнов о многих мучениках, которые унаследовали венец вечной жизни. Многие из них невыносимо скучны и отличаются дурным вкусом.

[1275] *De SS. Innocentibus*, из двенадцатой книги *Cathemerinon*, в *Prudentii Carmina*, ed. Obbarius, Tüb., 1845, p. 48, в Daniel, tom. i, p. 124, и в Trench, p. 121.

[1276] Завершение десятого *Cathemerinon*, использовался древней церковью как погребальный гимн. Его переводили на немецкий язык Weiss, Knapp, Puchta, Königsfeld, Bässler, Schaff (в *Deutsches Gesangbuch*, no. 468) и другие. Тренч (Trench, p. 281) называет его «венцом славы поэзии Пруденция». Такого величия он нигде больше не достигал. Нил в трактате о латинской церковной поэзии, *l. c.*, p. 22, приводит перевод нескольких его частей, сохраняя размер оригинала, но без рифмы: *«Each sorrowful mourner be silent! / Fond mothers, give over your weeping! / None grieve for those pledges as perished: / This dying is life's reparation»* {Замолчите, плачущие и скорбящие! / Любящие матери, перестаньте рыдать! / Никто да не печалится о них, как о погибших: / Эта смерть — возвращение к жизни}. Есть и другой перевод, E. Caswall: *«Cease, ye tearful mourners»*.

[1277] Такие, как *prodeunt — mysterium, viscera — vestigia, fulgida — purpura*, и т. д.

средневековой гимнологии. Пруденций уже использовал его раз или два, но Фортунат первым сгруппировал его в строфы. Его самые известные композиции — гимны о страстях: *Vexilla regis prodeunt* и *Pange, lingua, gloriosi proelium (lauream) certaminis*, которые, с некоторыми изменениями, вошли в римский бревиарий[1278]. *Vexilla regis* исполняется в страстную пятницу перед шествием, когда на алтарь несут освященную гостию. Оба гимна поются на праздниках обретения креста и крестовоздвижения[1279]. Любимый католический гимн, посвященный Марии, *Ave maris stella*[1280], иногда приписывается ему, но появился гораздо позже.

Мы приведем в качестве примера знаменитый гимн Фортуната о страстях, сочиненный около 580 г.

**Vexilla Regis Prodeunt**[1281]

*Vexilla regis prodeunt,*
*Fulget crucis mysterium,*
*Quo carne carnis conditor*
*Suspensus est patibulo*[1282].

*Quo vulneratus insuper*
*Mucrone diro lanceae,*
*Ut nos lavaret crimine*
*Manavit unda et sanguine.*

*Impleta sunt quae concinit*
*David fideli carmine*
*Dicens: in nationibus*
*Regnavit a ligno Deus.*

*Arbor decora et fulgida*
*Ornata regis purpura,*
*Electa digno stipite*
*Tam sancta membra tangere.*

*Beata cuius brachiis*
*Pretium pependit saeculi,*
*Statera facta saeculi*
*Praedamque tulit tartaris*[1283].

*Царские знамена устремляются вперед,*
*Крест сияет мистическим светом,*
*Где Он, сотворивший нашу плоть, во плоти*
*Принял наш приговор, уплатил за нас выкуп.*

*Где за нас окрасилось кровью копье,*
*И жизнь потоком излилась из Его бока,*
*Чтобы омыть нас драгоценной кровью,*
*Откуда потекла вода, смешанная с кровью.*

*Исполнилось все, о чем говорил Давид*
*В древней истинно пророческой песне.*
*Он говорил: среди народов*
*Бог воцарился и одержал победу на древе.*

*О древо красоты! Древо света!*
*О древо, окрашенное в царский пурпур!*
*Избери среди верующих*
*Тех, чьи святые члены найдут покой.*

*На чьих дорогих руках, широко раскинутых,*
*Покоилась вся тяжесть выкупа за мир,*
*Чтобы искупить человечество*
*И лишить грабителя награбленной добычи!*

Гораздо менее значимо поэтическое творчество Григория I (590 — 604), последнего из отцов церкви и первого из средневековых пап. Ему приписывалось много гимнов, происхождение которых точно не выяснено и которые включены в бревиарий. Лучший из них — воскресный гимн *Primo dierum omnium*[1284].

Гимны — самые прекрасные цветы поэзии древней церкви. Но, помимо них, возникало много эпических и дидактических поэм, особенно в Галлии и Испа-

[1278] В Daniel, *Thes.*, i, p. 160 sqq., приводятся обе формы, оригинальная и из римского бревиария.

[1279] Тренч не приводит их в своем сборнике, а вместо них включает в него несколько менее ценных поэм Фортуната, *De cruce Christi* и *De passione Domini*, написанные гекзаметром.

[1280] Daniel, i, p. 204.

[1281] Текст оригинала приводится в Daniel, i, p. 160. Перевод Нила, из *Hymnal of the English Ecclesiological Society* и *Mediaeval Hymns*, p. 6. В нем опущена вторая строфа, как в римском бревиарии.

[1282] В римском бревиарии две последние строки звучат так: «*Qua vita mortem pertulit / Et morte vitam protulit*».

[1283] *Brev. Rom.*: «*Tulitque praedam tartari*».

[1284] Daniel, *Cod.*, i, p. 175 sqq. Прекрасный английский перевод этого гимна см. в Neale, *l. c.*, p. 233.

нии, где шла борьба с вторжениями варваров и население пыталось сохранить связь с древней культурой. ЮВЕНК, испанский пресвитер времен Константина, сочинил первый христианский эпос, евангельскую историю в четырех книгах (3226 строк), подражая Вергилию, но поэтические достоинства этого труда в лучшем случае средние. Намного превосходит его по таланту ПРУДЕНЦИЙ (ум. в 405); помимо уже упомянутых гимнов, он написал несколько дидактических, эпических и полемических поэм. СВЯТОЙ ПОНТИЙ ПАВЛИН, епископ Нолы (ум. в 431), посвященный в тайны муз поэтом Авзонием[1285], друг Августина и Иеронима, написал около тридцати поэм, проникнутых духом благочестия; лучшая из них посвящена празднику святого Феликса, его покровителя. ПРОСПЕР АКВИТАНСКИЙ (ум. в 460), мирянин и друг Августина, создал дидактическую поэту против пелагиан и несколько эпиграмм; АВИТ, епископ Вьенны (ум. в 523), — эпос о сотворении мира и происхождении зла; АРАТОР, придворный Юстиниана, а потом иподиакон Римской церкви (около 544), — переложение Книги Деяний героическим стихом, в двух книгах, около 1800 строк. Заслуги КЛАВДИАНА МАМЕРТА[1286], БЕНЕДИКТА ПАВЛИНА, ЭЛПИДИЯ, ОРОНТИЯ и ДРАКОНТИЯ менее важны.

---

[1285] Авзоний уступил пальму первенства этому своему ученику, написав о стихах Павлина:

*Cedimus ingenio, quantum praecedimus aevo:*
*Assurget Musae nostra camoena tuae.*

[1286] Не путать с Клавдием Клавдианом из Александрии, самым одаренным латинским поэтом конца IV — начала V века. Приписываемые его перу христианские идиллии, послания и эпиграммы, вероятно, были написаны Клавдианом Мамертом из Вьенны (см. H. Thompson, *Manual of Rom. Lit.*, p. 204, и J. J. Brunet, *Manual du libraire*, tom. iii, p. 1351, of the 5th ed. Par., 1862), ибо Клавдий Клавдиан был язычником, что видно из явного свидетельства Павла Орозия и Августина (*De Civit. Dei*, v, p. 26: «*Poeta Claudianus, quamvis a Christi nomine alienus*», и т. д.), а также из его собственных эпиграмм, *In Jacobum, magistrum equitum*, где он с презрением отзывается о христианской вере.

ГЛАВА IX

# БОГОСЛОВСКИЕ СПОРЫ И ФОРМИРОВАНИЕ СОБОРНОЙ ОРТОДОКСИИ

## §117. *Значение периода для формирования учения. Влияние древней философии*

Никейская и халкидонская эпоха — период формирования и утверждения соборной церковной ортодоксии, то есть учений о Святой Троице и о воплощении и богочеловеческой личности Христа, по поводу которых Греческая, Латинская и евангельские церкви до сих пор соглашаются, в отличие от еретиков ариан, аполлинаристов, несториан и евтихиан. Помимо этих учений о Троице и о Христе были разработаны и доведены до сравнительно законченной формы антропология и сотериология, особенно учения о грехе и благодати, — но только в Латинской церкви, так как Греческая почти не принимала участия в пелагианских спорах.

Важность этих учений, величие отцов церкви, которые разрабатывали их, и значение результатов привели к тому, что рассматриваемый нами период занимает в истории богословия первое место после апостольского. Никогда, за исключением эпохи Реформации в XVI веке, по поводу учения не велось таких пылких и искренних споров, не проявлялся такой живой интерес к нему. Теперь церковь обладала древней философией и ученостью Римской империи и применяла их для развития и оправдания христианской веры. Споры возглавляли учителя церкви, таланты которых были велики, а благочестие отличалось ревностью о Христе; это были не просто начитанные люди, но уважаемые богословы, цельные натуры, великие не только в мыслях, но и в деяниях и страстях. Для них богословие было священным делом, которому они посвятили свои сердца и жизни[1287], и мы можем сказать о них то же, что Евсевий сказал об Оригене: «Их жизнь была такой же, как их слово, а их слово — таким же, как их жизнь».

Богословские споры были основной интеллектуальной деятельностью в то время, они сотрясали фундамент церкви и империи. Ревностному стремлению к истине сопутствовали немалое количество *odium* и *rabies theologorum*, масса богословских страстей, а богословские страсти — обычно самые глубокие и яростные, ведь религия касается вечных интересов человека.

---

[1287] Или, как говорит о подлинном богослове Григорий Назианзин, у них созерцание предшествовало действию, а действие — созерцанию, πρᾶξις (религиозный образ жизни) ἐπίβασις θεωρίας (*actio gradus est ad contemplationem*), *Oratio* xx, 12 (ed. Bened. Paris, tom. i, p. 383).

Ведущими героями в этих спорах были, конечно же, епископы и священники. Бок о бок с ними бились монахи, настоящая армия, фанатично воюющая за победу ортодоксии, а нередко — и за победу ереси. Императоры и гражданские должностные лица тоже вмешивались в богословские дискуссии, но по большей части в ущерб их свободному, самостоятельному развитию, ибо они воспринимали богословские споры как политические и пытались подчинить их решение придворным и светским интересам того времени. В Константинополе во время арианских споров все слои общества, в том числе служащие, ростовщики, старьевщики, рыночные торговки и беглые рабы принимали активнейшее участие в рассуждениях о единосущии и подчиненности ипостасей, о том, рожден был Христос или не рожден[1288].

Созерцательное мышление в Восточной церкви сочеталось с глубокой религиозной искренностью и некоторой долей мистицизма, и в то же время — с греческим любопытством и любовью к дискуссиям, которые позже, скорее, помешали, чем способствовали ее внутреннему развитию. Григорий Назианзин, живший в Константинополе в разгар арианских споров, описывает расколы и враждебность, возникшие из-за этой склонности к полемике между родителями и детьми, мужьями и женами, старыми и молодыми, хозяевами и рабами, священниками и мирянами. «Дошло до того, что весь рынок гудит от разговоров о еретиках, каждый пир полон разговоров на эти темы, доводящих до тошноты, любое веселье превращается в скорбь, любое похоронное шествие лишается торжественности из-за этих ссор; даже женские покои, прибежище простоты, встревожены, и цветы скромности сокрушены этими преждевременными спорами»[1289]. Златоуст, как в более поздний период — Меланхтон, сильно пострадал от богословских споров того времени.

История никейской эпохи ясно показывает, что Божья церковь несет небесное сокровище в земных сосудах. Реформация XVI века также представляла собой неустанную борьбу, в которой многие руководствовались нечистыми личными и политическими мотивами разного рода и даже лучшие из участников часто нарушали апостольскую заповедь говорить истину с любовью. Но нам не следует забывать, что страстный и нетерпимый догматизм того времени был основан на моральной искренности и сильной вере, так что он намного превосходит равнодушную терпимость, которая легкомысленно относится к истине и нередко приводит к самой ожесточенной нетерпимости в вере. (Вспомните Великую французскую революцию). Нет сомнений в том, что Божественное Провидение продолжает всем руководить среди этих разнузданных конфликтов, и победа истины представляется тем более великой, чем более свирепым было заблуждение. Бог использует для достижения Своих целей разных людей, и даже греховные страсти служат на благо. Дух истины вел церковь через шум и неистовость споров и в конечном итоге всегда одерживал победу.

Вселенские соборы часто превращались в поле боя, на котором ортодоксия сражалась за победу. Доктринальные постановления этих соборов отражают ре-

---

[1288] Об этом, как очевидец, рассказывает Григорий Нисский (не Назианзин, как указывает Дж. Х. Куртц, ошибочно цитируя Неандера, в своей обширной *K. Gesch.*, i, ii, p. 99), *Orat. de Deitate Filii et Spiritus S.* (*Opera*, ii, p. 898, ed. Paris, 1615). В этом плане он сравнивает своих соотечественников с афинянами, всегда готовыми узнать что-то новое.

[1289] *Orat.* xxvii, 2 (*Opera*, tom. i, p. 488). См. также *Orat.* xxxii (tom. i, p. 581); *Carmen de vita sua*, vers. 1210 sqq. (tom. ii, p. 737 sq.).

зультаты самых серьезных обсуждений по проблемам Троицы и личности Христа, и до сих пор церковь не смогла пойти дальше этих решений.

Греческая церковь создавала богословие и христологию, а Латинская посвятила себя антропологии и сотериологии. Первая, верная греческому национальному духу, рассуждала в теоретическом, диалектическом, импульсивном и беспокойном ключе; вторая, в соответствии с особенностями римского характера, действовала практично, традиционно, единообразно, последовательно и упорно. Первая следовала примеру Оригена и Александрийской школы, вторая — за Тертуллианом и Киприаном и достигла своих богословских высот в лице Иеронима и Августина. Умозрительная направленность Греческой церкви проявляется даже в ее проповедях, в которых нередко говорится о количестве миров, об идее материи, о разных видах высших духов, об отношениях между тремя ипостасями Бога и тому подобных трудных для понимания вещах. Латинская церковь тоже была склонна к исследованиям (что мы видим из примера Тертуллиана и Августина), принимала активное участие в восточных спорах о Троице и о Христе и внесла решающий вклад в победу ортодоксии благодаря своему авторитету. Греческая церковь почти исчерпала свои творческие силы в этой великой борьбе, оказалась равнодушна к более глубокому представлению о грехе и благодати, разработанному Августином, и после Халкидонского собора сильно сдала в богословском отношении, впав в схоластический формализм и праздное украшательство учений.

Четвертый и пятый века — классический период расцвета патристического богословия и христианской греко-римской цивилизации. Во второй половине V века Западная Римская империя, со всеми ее литературными сокровищами, попала в бурю великого переселения народов, чтобы обрести новый, более возвышенный, романо-германский облик при Карле Великом. В Восточной империи знания охранялись лучше, и более тесная связь с древностью поддерживалась за счет сохранения греческого языка. Но так как в Восточной церкви не было Средневековья, у нее не было и Реформации.

Преобладающей философией отцов церкви был платонизм — постольку, поскольку он был совместим с духом христианства. Взгляды богословов-теоретиков Востока, особенно школы Оригена, а на Западе — Амвросия и особенно Августина сформировались под влиянием платонизма.

Замечательное сочетание платонизма с христианством, не без ущерба для последнего, представлено системой магического символизма в трудах псевдо-Дионисия, которые не могли быть написаны ранее V века, хотя ложно приписывались Дионисию Ареопагиту, упоминаемому в Книге Деяний (Деян. 17:34); их автор принадлежит к поздней школе неоплатоников, представителем которой в Афинах был Прокл (ум. в 485). Основная идея этих трудов Дионисия (о небесной иерархии, о церковной иерархии, об именах Бога, о мистическом богословии, о десяти буквах) — двойная иерархия, небесная и земная, каждая из которых состоит из трех триад, посредников между человеком и неизреченным, трансцендентным, надсущностным Богом. Эта идея — пережиток аристократического духа древнего язычества, она образует связующее звено с иерархической организацией церкви и объясняет большую важность и популярность, которую приобрела система псевдо-Дионисия, особенно в мистическом богословии Средних веков[1290].

---

[1290] См. Engelhardt: *Die angeblichen Schriften des Areop. Dionysius übersetzt und erklärt*, 1823, 2 Parts; Ritter: *Geschichte der christl. Philosophie*, Bd. ii, p. 515; Baur: *Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit*, ii, 207 f., и его *Geschichte der Kirche*, IV — VI век, p. 59 ff.; Joh.

У Синезия Киренского платонизм также перевешивает христианство. Он был учеником Ипатии, знаменитой женщины-философа из Александрии, и в 410 г. был избран епископом Птолемаиды, столицы Пятиградия. Перед тем как занять этот пост, он честно объявил, что не откажется от своих философских мнений, хотя на публике будет соглашаться с популярными верованиями. Феофил Александрийский, один из основных гонителей поклонников Оригена, родоначальника христианского платонизма, согласился с этим сомнительным положением. И Синезий стал епископом, но часто жалел о том, что отказался от своих любимых исследований ради ответственного и влекущего за собой трудные обязанности епископского места. В его гимнах христианское учение о Троице смешивается с платоническим представлением о Боге, а Спаситель — с божественным Гелиосом, ежедневный заход и восход которого символизировал для него сошествие Христа в ад и вознесение на небеса. Желание души освободиться от уз материи занимает у него место скорби о грехах и жажды спасения[1291].

Когда богословие приобрело схоластический характер и стало больше интересоваться диалектическими формами, чем живыми идеями, повысился интерес к философии Аристотеля. Начиная с Иоанна Филопона, 550 г., и в течение всего Средневековья, вплоть до протестантской Реформации, она была главной философией Католической церкви. Это была схоластическая философия, в то время как мистицизм больше симпатизировал платонической системе.

Влияние двух этих великих философий на богословие было либо благотворным, либо вредным, в зависимости от того, занимал принцип христианства ведущее или подчиненное место. Обе эти системы — теистические (в основе своей — монотеистические) и благоприятствуют духу искреннего и глубокого размышления. Платонизм с его идеальными, поэтическими представлениями стимулирует, оплодотворяет, вдохновляет и возвышает разум и воображение, но легко приводит к заблуждениям гностицизма и сумеркам мистицизма. Философия Аристотеля с ее здравым реализмом и четкими логическими разграничениями воспитывает разум, учит диалектической практике, помогает рассматривать предмет логично, систематически и методически, но может привести к бесплодному формализму. На самом деле, христианство само по себе является высочайшей из философий, равно как вера — высочайшим из разумов, и христианство подчиняет себе прочие философии, а также искусства и науки, согласно сформулированному Павлом принципу: «Всё ваше»[1292].

## §118. *Источники богословия. Писание и предание*

См. список литературы в т. I, §75 и 76. См. также: Евсевий: *Hist. Eccl.*, iii, 3; vi, 25 (о состоянии канона в никейскую эпоху); Leander van Ess (католик): *Chrysostomus oder Stimmen der Kirchenväter für's Bibellesen*. Darmstadt, 1824.

---

Huber: *Die Philosophie der Kirchenväter*, pp. 327-341; а также статья K. Vogt, в Herzog, *Encycl.* iii, p. 412 ff.

[1291] См. Clausen: *De Synesio philosopho*, Hafn., 1831; Huber: *Philos. der Kirchenväter*, pp. 315-321; Baur: *Church Hist. from the fourth to the sixth century*, p. 52 ff., W. Möller, в Herzog, *Encycl.*, vol. xv, p. 335 ff.

[1292] О влиянии философии на отцов церкви см. Ritter, *Geschichte der christl. Philosophie*; Ackermann, and Baur: *Ueber das Christliche im Platonismus*; Huber, *Philosophie der Kirchenväter* (Munich, 1859); Neander, *Dogmengeschichte*, i, p. 59 sqq.; Archer Butler, *Lectures on Ancient Philosophy*; Shedd, *History of Christian Doctrine*, vol. i, ch. 1 (Philosophical Influences in the Ancient Church); Alb. Stöckl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mainz, 1865, 2 Bde.

VINCENTIUS LIRINENSIS (ум. ок. 450): *Commonitorium pro cathol. fidei antiquitate et universitate Adv. profanas omnium haer. novitates*; издавалось часто, например, Baluzius (1663 и 1684), Gallandi, Coster, Kluepfel (с вступлением и примечаниями), Viennae, 1809, также Herzog, Vratisl., 1839; также вместе с *Opera Hilarii Arelatensis*, Rom., 1731, и *Opera Salviani*, Par., 1669, также в Migne, *Patrologia*, vol. 50, p. 626 sqq.

Отношение церкви к источникам христианского богословия, правилам веры и практики остается тем же, что и в предыдущий период, только более подробно разрабатываются детали[1293]. Божественное Писание, Ветхий и Новый Заветы, противопоставляются человеческим произведениям, а устное предание, или живая вера католической церкви, переданная от апостолов, — различным мнениям еретических сект. То и другое вместе составляют один непогрешимый источник и правило веры. То и другое являются средствами передачи одной сущности — спасительного откровения Бога во Христе. Разница в форме и задаче заключается в том, что церковное предание определяет канон, дает ключ к верному толкованию Писания и бережет от еретических злоупотреблений. Для того чтобы объяснить, как древняя церковь представляла себе отношения между Писанием и преданием, можно привести в пример отношения между главным законом страны (таким как римский закон, кодекс Наполеона, обычное право Англии, конституция Соединенных Штатов) и судами, которые объясняют суть закона и делают выбор между разными его толкованиями. Например, Афанасий, отец ортодоксии, всегда основывает свои выводы на Писании и взывает к авторитету предания лишь для доказательства того, что он правильно понимает и объясняет священные книги. Католическая вера, говорит он, — это то, что Господь *дал*, апостолы *проповедовали*, а отцы церкви — *хранили*; на этом основана церковь, и тот, кто отходит от этой веры, не может называться христианином[1294].

Итог вероучительного предания запечатлен в так называемом АПОСТОЛЬСКОМ СИМВОЛЕ ВЕРЫ, который сначала существовал в разных формах, но после начала IV века приобрел ту римскую форму, которая теперь повсеместно используется. В Греческой церкви он после 325 г. был вытеснен НИКЕЙСКИМ СИМВОЛОМ ВЕРЫ, в котором более полно представлено учение о Божественности Христа. Ни один из этих символов по сути не идет дальше того, чему учили апостолы, и ни один не содержит специфических греческих или римских учений.

Следовательно, хотя древнекатолическое учение о Писании и предании близко к римско-католическому, их не следует путать. Римско-католическое учение выдает одно и другое за идентичные по сути, и Римская церковь основывает на предании многие учения и обычаи, такие как учение о семи таинствах, о мессе, о чистилище, о папстве и о непорочном зачатии Марии, которые не имеют под собой оснований в Писании. Против этого выступает евангельская церковь, утверждая, что Священное Писание, как письменное Божье откровение, совершенно и достаточно — хотя она не отрицает и ценности предания, или церковного сознания, для толкования Писания и допускает в церковном обучении использование книг символического характера. По протестантскому мнению, предание не

---

[1293] См. т. I, §75 и 76.

[1294] *Ad Serap. Ep.* i, cap. 28 (*Opera*, tom. i, pars ii, p. 676): Ἴδωμεν... τὴν τῆς ἀρχῆς παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἣν ὁ μὲν κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν, καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν. Войт (Voigt, *Die Lehre des Athanasius*, &c., p. 13 ff.) даже объявляет Афанасия защитником основного принципа протестантизма — принципа высшего авторитета и достаточности Писания, которое само помогает себя истолковывать; Мелер же пытается объявить его защитником римско-католических принципов. И тот, и другой неправы, отстаивая свои предубеждения в ущерб исторической правде.

равно Писанию, но подчинено ему, и ценность его зависит от степени соответствия последнему. Только Писание является *norma fidei*, правилом веры, а учение церкви — это лишь *norma doctrinae*, правило учения. Протестантизм уделяет больше внимания частному суждению и свободному исследованию в истолковании Писания, чем Римская или даже никейская церковь[1295].

1. Ситуация со Священным Писанием.

В конце IV века еще не существовало единого мнения об *объеме канона* или о *количестве* книг, которые следует признавать богодухновенными и авторитетными.

Иудейский канон, или еврейская Библия, был признан всеми, а апокрифы, прибавленные в греческом переводе, Септуагинте, обычно считались лишь книгами, пригодными для чтения в церкви[1296], то есть занимающими промежуточное положение между каноническими и собственно апокрифическими (безымянными, псевдоэпиграфическими) произведениями. Это справедливо, ибо вошедшие в Септуагинту так называемые второканонические книги, обладающие большой исторической ценностью и заполняющие пробел между Ветхим Заветом и Новым, появились, когда пророчество уже прекратилось, то есть они не могут считаться богодухновенными и не цитируются Христом или апостолами[1297].

Из Нового Завета во времена Евсевия повсеместно признавались каноническими четыре евангелия, Деяния, тринадцать посланий Павла, Первое послание Иоанна и Первое послание Петра[1298], в то время как апостольское происхождение Послания к евреям, Второго и Третьего посланий Иоанна, Второго послания Петра, Послания Иакова и Послания Иуды многими не признавалось, а насчет Книги Откровения бытовали сомнения в связи с ее содержанием[1299]. В том, что касается ветхозаветных апокрифов, Восточная церковь дольше не принимала решения, но к середине IV века семь спорных книг Нового Завета были в ней повсеместно признаны и включены в списки канонических книг, составленные Афанасием, Григорием Назианзином, Амфилохием Иконийским, Кириллом Иерусалимским и Епифанием, кроме некоторых случаев, когда Апокалипсис опускался.

В Западной церкви канон обоих заветов сформировался к концу IV века благодаря авторитетным решениям Иеронима (который, впрочем, колебался между критическими сомнениями и принципом предания), а особенно Августина, который решительно следовал александрийскому канону Септуагинты и преобладающему преданию в том, что касалось спорных соборных посланий и Книги Откровения, хотя иногда он сам склонен был считать ветхозаветные апокрифы *второ*каноническими книгами, или носящими второстепенный характер. Собор в Гиппоне (393) и третий (по другим подсчетам — шестой) собор в Карфагене в

---

[1295] См. об этом подробнее в соответствующих разделах трудов о символическом и полемическом богословии, а также в Schaff, *Principle of Protestantism*, 1845.

[1296] Βιβλία ἀναγινωσκόμενα (*libri ecclesiastici*), в отличие от κανονικά или κανονιζόμενα, канонических, с одной стороны, и от ἀπόκρυφα, апокрифических, — с другой. Так пишет Афанасий.

[1297] Вероятно, в Евр. 11:35 и далее действительно присутствует ссылка на 2 Мак. 6, но между исторической ссылкой и явной цитатой, авторитетно введенной ἡ γραφὴ λέγει, есть большая разница.

[1298] Поэтому они назывались ὁμολογούμενα.

[1299] Поэтому они назывались ἀντιλεγόμενα, что не следует путать с ἀπόκρυφα и νόθα. В Новом Завете нет апокрифов в строгом смысле слова. Апокрифические евангелия, деяния и апокалипсисы в любом случае сильно отличаются от апостольских и никогда не были включены в канон. Ветхозаветные апокрифы были невинными, это были более поздние иудейские произведения, о происхождении которых известно мало, но содержание которых полезно и назидательно.

397 г. под влиянием Августина, который присутствовал на обоих, зафиксировал католический канон Священного Писания, включая апокрифы Ветхого Завета, и запретил читать в церквях другие книги, кроме деяний мучеников в их памятные дни. Эти два африканских собора, в которых участвовал Августин[1300], объявили каноническими сорок четыре книги Ветхого Завета в следующем порядке: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисус Навин, Судей, Руфь, две книги Самуила, две книги Царей, две книги Паралипоменон, Иов, Псалтирь, пять книг Соломона, двенадцать малых пророков, Исаия, Иеремия, Даниил, Иезекииль, Товит, Иудифь, Есфирь, две книги Ездры, две Маккавейские книги. Новозаветный же канон был таким, каким пользуемся мы.

Но это решение заморской церкви еще подлежало ратификации, и согласие Римской епархии было выражено тогда, когда Иннокентий I и Геласий I (414) повторили тот же самый список библейских книг.

Этот канон оставался без изменений вплоть до XVI века и был санкционирован Трентским собором на четвертом его заседании.

Протестантизм сохранил новозаветный канон Римской церкви[1301], но, в соответствии с ортодоксальным иудейским и древнехристианским мнением, исключил оттуда ветхозаветные апокрифы[1302].

Наиболее выдающиеся из отцов церкви решительнейшим образом заявляют о полной *богодухновенности* и непогрешимом *авторитете* Священного Писания и советуют внимательно читать его даже мирянам. Особенно Златоуст. Но необразованность масс и громадная стоимость книг привели к тому, что по большей части народ мог слушать Слово Божье только во время публичного богослужения. Свободное частное изучение Библии подавлялось преобладавшим духом иерархии. Конечно, чтение Библии не могло быть запрещено, но уже существовало предубеждение, что это книга для священников и монахов. Только намного позже, с изобретением книгопечатания, возникновением духа протестантской свободы и учреждением народных школ, Библия действительно стала народной книгой, какой была задумана изначально, и сегодня библейские общества распространяют ее, печатая и распределяя за один год больше копий, чем было произведено за все Средневековье или даже за все пятнадцать веков до начала Реформации.

Древних *рукописей* Библии, восходящих к IV веку и сохранившихся до сих пор, очень мало, в них множество разнообразных ошибок и пропусков, и проблема критического восстановления оригинального текста пока не решена и может быть решена лишь относительно по причине отсутствия оригиналов произведений апостолов.

---

[1300] *De doctr. Christ.*, l. ii, c. 8.

[1301] Широко известные сомнения Лютера по поводу некоторых *antilegomena*, особенно Послания Иакова, Послания к евреям и Откровения, — это лишь частные мнения, которые позже были поддержаны отдельными лютеранскими богословами, такими как Филиппи и Кахнис, но не влияют на учение церкви.

[1302] Более подробная история канона может быть прочитана в исторических и критических введениях к Библии. Помимо соответствующих разделов в трудах подобного рода, см. также Lardner, *Credibility of the Gospel History*; Kirchhofer, *Quellensammlung* (1844), и следующие специальные трактаты: Thiersch, *Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der N. T'tlichen Schriften*, 1845; Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, 1847; Oehler, *Kanon des A. Ts.*, в Herzog, *Encyklopädie*, vol. vii, pp. 243-270; Landerer, *Kanon des Neuen Testaments*, ibid., pp. 270-303; также большую статью *Canon of Scripture*, в W. Smith, *Dictionary of the Bible* (London and Boston, 1860), vol. i, pp. 250-268.

Древнейшие и самые важные рукописи, написанные унциальными буквами, — это Синайская (впервые обнаруженная Тишендорфом в 1859 г. и опубликованная в 1862 г.), Ватиканская (в Риме, неполная) и Александрийская (в Лондоне); также сильно пострадавший кодекс Ефрема Сирина в Париже и неполный Кембриджский кодекс. Из этих и немногих других унциальных кодексов мы в основном и берем самый древний текст Библии. Второстепенные источники — это цитаты у отцов церкви, древнейшие переводы, такие как сирийская Пешитта и латинская Вульгата, и более поздние рукописи[1303].

Вера, которая основана не на букве, а на живом духе христианства, не может быть введена в заблуждение недостатками рукописей древних и новых переводов Библии — они лишь побуждают ее к новым, более глубоким исследованиям.

Распространение церкви среди всех народов Римской империи и даже среди варваров на ее границах сделало необходимым *перевод* Писания на разные языки. Самым важным из этих переводов и самым используемым стала латинская *Вульгата*, выполненная Иеронимом на основании более древней *Италы*, а позже, несмотря на многочисленные ошибки, поставленная Римской церковью на один уровень с оригиналом. Отцы церкви очень редко были знакомы с еврейским языком; Септуагинты считалось достаточно, и даже знание греческого встречалось в Латинской церкви все реже после вторжений варваров и раскола с Востоком, так что Библия на языках оригинала стала тайной за семью печатями и оставалась таковой вплоть до пробуждения учености в XV веке.

В *толковании* Писания высоко ценилась система аллегорического разъяснения и импозиции (дополнения), которая часто доходила до самых произвольных домыслов, особенно в Александрийской школе, к которой относились величайшие теоретики-богословы никейской эпохи. Этой системе противостояла Антиохийская школа, основанная Лукианом (ум. в 311), представителями которой были Диодор из Тарса, Феодор Мопсвестийский, а особенно Иоанн Златоуст и Феодорит. Они были сторонниками более здравого грамматического и исторического толкования и проводили четкое разграничение между человеческим и божественным в Писании. Поэтому Феодор навлек на себя подозрение, а потом и осуждение Греческой церкви.

Среди латинских отцов церкви наблюдается похожая разница между методами толкования Писания — достаточно сравнить глубокие и живые воззрения Августина с грамматическо-археологической ученостью и догматической поверхностностью Иеронима.

2. Священное Писание признавалось всеми как высший авторитет и непогрешимое правило веры. Но так как Писание истолковывалось по-разному и еретики также опирались на него для подтверждения своих мнений, то отцы церкви рассматриваемого нами периода, подобно Иринею и Тертуллиану до них, обращались не только к Писанию, но и к ПРЕДАНИЮ, дошедшему до них от апостолов через непрерывную цепь епископов. Вместе с преданием Писание составляло священный закон; в нем сочетались мудрость и благочестие католической церкви, органичного тела верующих, и оно судило об истинном смысле закона. Для того чтобы понять Библию, надо ее объяснить либо частным образом, либо на основании всеобщей христианской веры.

---

[1303] Полную информацию на эту тему можно найти в введениях к Новому Завету, к критическим изданиям Нового Завета, среди которых наиболее важны издания Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Alford. См. особенно восьмое издание Тишендорфа, начатое в 1865 г., в котором применяются все возможные критические пособия.

В строгом смысле слова единственный непогрешимый толкователь Писания — Святой Дух, его Автор. Но считается, что Святой Дух посылается только ортодоксальной церкви, а не еретическим и схизматическим сектам и что Он выражает Свое мнение самым ясным и авторитетным образом через собрание ортодоксальных епископов и вселенские соборы. «Еретики, — говорит Иларий, — все цитируют Писание, но не понимают его смысла, ибо те, кто вне церкви, не могут понять слово Божье». Еретики думают, что следуют Писанию, в то время как на самом деле они следуют собственным заблуждениям, которые вкладывают в Писание, вместо того чтобы извлекать свои мнения из него.

Даже Августин, который из всех отцов церкви наиболее близок к евангельскому протестантизму, в данном вопросе выступает сторонником католического принципа в знаменитой максиме, обращенной против манихеев: «Я не поверил бы в Евангелие, если бы меня не принуждал к этому авторитет вселенской церкви». Но он сразу же добавляет: «Бог запрещает мне не верить в Евангелие»[1304].

Но существуют разные предания, не говоря уже о разных пониманиях католического предания. Отсюда возникает потребность в критерии, который определял бы, какое предание истинно, а какое — ложно. Полупелагианин Викентий, монах и священник из монастыря на Лирине, Южная Галлия (ум. в 450)[1305], о котором мало что известно помимо упоминаемого здесь факта, выдвинул принцип, ознаменовавший начало новой эпохи в решении данной проблемы и с тех пор остававшийся стандартным для Римской церкви: мы должны придерживаться того, «во что верили *везде, всегда* и *все*»[1306].

---

[1304] «*Ego vero evangelio non crederem, nisi me Catholicae ecclesiae commoveret autoritas... Sed absit ut ego Evangelio non credam. Illi enim credens, non invenio quomodo possim etiam tibi* [*Manichaeus*] *credere. Apostolorum enim nomina, quae ibi leguntur, non inter se continent nomen Manichaei*». *Contra Epist. Manichaei, quam vocant fundamenti*, cap. 6 (ed. Bened., tom. viii, p. 154). Смысл этого аргумента — доказать, что манихеи не имеют права на Писание и что одна только лишь Католическая церковь по праву владеет Библией и истолковывает ее. Но этим же самым аргументом злоупотребляли, когда впоследствии его ставили на службу римско-католическим принципам. Между спорами древнекатолической церкви с манихейством и спорами римско-католической церкви с протестантизмом есть громадная разница.

[1305] Лерин или Лирин (ныне Сен-Онора) — один из групп маленьких островков в Средиземном море, сначала принадлежавших Римской Галлии, а потом — Франции. В V веке там была семинария, в которой учились французские монахи и священники, такие как Фауст Регийский, Иларий Арелатский, Сальвиан и другие.

[1306] *Commonit.*, cap. 2 (в Migne, *Patrolog.*, vol. 50, p. 640): «*In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod* ***ubique, quod semper, quod ab omnibus*** *creditum est*». *Commonitorium* был составлен, как мы узнаем из предисловия и из гл. 42, примерно через три года после вселенского собора в Эфесе, то есть около 434 г., под ложным именем Перегрина; для автора это было пособие, помогающее всегда иметь под рукой основные положения церковного предания, для борьбы с еретиками. Бароний называет его «*opus certe aureum*», а Беллармин — «*parvum mole et virtute maximum*». Изначально он состоял из двух книг, но рукопись второй книги была украдена у автора, который потом добавил краткое содержание обеих книг в конце первой (с. 41-43). Воссий, кардинал Норисий (*Historia Pelagiana*, I, ii, c. 11), Наталис Александр, Гефеле и Шмидт считают этот труд полемическим и направленным против строгого августинианства, на которое Греческая церковь, конечно, не может претендовать, так что три критерия католичности отсутствуют. В самой книге есть достаточно веские доводы в пользу того, что Викентий принадлежал к полупелагианской школе, возникшей в Марселе и Лерине. Вероятно, он также является автором *Vincentianae objectiones*, против учения Августина о предопределении. См. о Викентии в Tillemont, *Mémoires*, tom. xv, pp. 143-147; в статье *Vincentius v. L.*, автор H. Schmidt, в Herzog, *Encykl.*, vol. xvii, pp. 211-217; а также в очерке C. J. Hefele (католик), в его *Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik*, vol. i, p. 146 ff. (Tüb., 1864).

Здесь мы имеем трехчастный тест на церковную ортодоксию: католичность места, времени и количества, или всеобщее распространение, древность учения и общее с ним согласие[1307]; иначе говоря, положение веры должно прослеживаться до апостольской эпохи, присутствовать во всех христианских странах и среди всех верующих. Но этот принцип может быть применен только к нескольким основополагающим положениям религии откровения и ни к одной из специфически римских догм, а также, чтобы разумно его применять, следует говорить не обо «всех верующих», а о большинстве. В том, что касается *consensus omnium*, собственно включающем в себя два остальных принципа, сам Викентий проводит некоторое ограничение, говоря, что речь идет о *большинстве священников*[1308]. К голосу народа ни он, ни римская система вообще в вопросах веры не прислушивались. Однако по поводу некоторых важных учений не существует даже *consensus patrum*, — например, по поводу учений о свободе воли, предопределении, искуплении. Некоторая свобода частного мнения обязательна для развития мысли и предшествует формированию всех положений веры в церкви. Даже Викентий ясно говорит о постепенном познании истины церковью, хотя, конечно, новые шаги не противоречат прежним, подобно тому как человек или дерево остаются прежними, только проходят через разные этапы развития[1309].

Викентий проявляет в своем труде совершенно католический дух и тенденции, у него нет ни малейшего представления о свободном протестантском изучении Писания. С другой стороны, он нетерпимо относится к новым учениям. Он хотел бы превратить предание не в независимый источник познания и правило веры, стоящее бок о бок со Священным Писанием, но только в средство правильного толкования Писания, препятствующее еретическим злоупотреблениям. Критерий древности учения, на котором он настаивает, предполагает апостольское происхождение, то есть соответствие духу и сути Нового Завета. Церковь, говорит он, охраняет то, что ей доверено, она ничего не изменяет, не убавляет и не прибавляет. Ее единственная задача — придавать форму, укреплять и хранить древнее. Новшества — дело еретиков, а не ортодоксальных верующих. Канон Писания полон и более чем достаточен[1310]. Но, так как еретики тоже ссылаются на него, для истолкования необходимо прибегать в авторитету церкви, и здесь мы должны следовать принципам всеобщности, древности и согласия[1311]. В обычае католиков, говорит он в том же труде, доказывать истинность веры двумя способами: во-первых, опираясь на авторитет Священного Писания, во-вторых — на предание католической церкви; не потому, что одного канона недостаточно, но потому, что существует много разных толкований и искажений смысла Писания[1312].

---

[1307] Как говорит сам Викентий, *Universitas, antiquitas, consensio.* См. также с. 27.

[1308] *«Consensio omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum»*, etc. *Common.*, с. 2 (в Migne, p. 640).

[1309] Cap. 23 (в Migne, vol. 50, p. 667 sqq.).

[1310] Cap. 2: *«Quum sit perfectus Scripturarum Canon et sibi ad omnia satis superque sufficiat»*, etc. Cap. 29.

[1311] *«Hoc facere curabant... ut divinum canonem secundum universalis ecclesiae traditiones et juxta catholici dogmatis regulas interpretentur, in qua item catholica et apostolica ecclesia sequantur necesse est universitatem, antiquitatem, consensionem». Commonit.*, cap. 27 (в Migne, vol. 50, p. 674). См. также с. 2-4.

[1312] Cap. 29 (в Migne, vol. 50, p. 677): *«Non quia canon solus non sibi ad universa sufficiat, sed quia verba divina, pro suo plerique arbitratu interpretantes, varias opiniones erroresque concipiant»*, etc.

В том же духе высказывается и папа Лев I: «Не позволено отходить ни в едином слове от учения евангелистов и апостолов и думать иначе о Священном Писании, чем так, как учили благословенные апостолы и наши отцы»[1313].

Католический принцип предания утверждался все больше и больше, по мере того как авторитет отцов церкви и соборов рос, а теоретические исследования Священного Писания приходили в упадок. Постепенно предание заняло на практике не менее важное место, чем Писание, а то и возвысилось над последним. Оно мешало свободным исследованиям и вело к строгой, неподвижной и нетерпимой ортодоксии, объявившей еретиками таких людей, как Ориген и Тертуллиан. Но с другой стороны, принцип опоры на предание, несомненно, обладал полезной силой сохранения истины и спас суть учения древней церкви от замутняющего и запутывающего влияния языческого варварства, наводнившего христианский мир.

## *I. Споры о Троице*

### Общая литература об арианских спорах

I. Источники: с *ортодоксальной* стороны большинство отцов церкви IV века; особенно догматические и полемические труды Афанасия (*Orationes c. Arianos; De decretis Nicaenae Synodi; De sententia Dionysii; Apologia c. Arianos; Apologia de fuga sua; Historia Arianorum*, и т. д., все в tom. i, pars i, ii бенедиктинского издания), Василия (*Adv. Eunomium*), Григория Назианзина (*Orationes theologicae*), Григория Нисского (*Contra Eunom.*), Епифания (*Ancoratus*), Илария (*De Trinitate*), Амвросия (*De Fide*), Августина (*De Trinitate, Contra Maximinimum Arianum*), Руфина и греческих историков церкви.

С *еретической* стороны: фрагменты из произведений Ария (Θάλεια и два послания, к Евсевию из Никомедии и Александру из Александрии), сохранившиеся в цитатах у Афанасия, Епифания, Сократа и Феодорита; см. Fabricius: *Biblioth. gr.*, viii, p. 309. *Fragmenta Arianorum*, около 388 г., в Angelo Mai: *Scriptorum veterum nova collect.* Rom., 1828, vol. iii. Фрагменты «Истории церкви» арианина Филосторгия, 350 — 425 г.

II. Труды: Tillemont (католик): *Mémoires*, etc., tom. vi, pp. 239-825, ed. Paris, 1699, также ed. Ven. (в основном внешняя история). Dionysius Petavius (иезуит, умер в 1652): *De theologicis dogmatibus*, tom. ii, где в восьми книгах рассматривается тема Божественной Троицы; и отчасти toms. iv-v, где в шестнадцати книгах описано воплощение Слова. Это неполный, но самый разработанный труд Римской церкви по истории учения; впервые он был издан в Париже, 1644 – '50, в пяти томах, потом в Амстердаме, 1700 (в 6 томах), и в Венеции, 1757 (ed. Zacharia), последнее издание — Passaglia and Schrader, Rome, 1857. J. M. Travasa (католик): *Storia critica della vita di Ario.* Ven., 1746. S. J. Maimburg: *Histoire de l'Arianisme.* Par., 1675. John Pearson (епископ Честера, умер в 1686): *An Exposition of the Creed* (вторая статья), 1689, 12th ed. Lond., 1741, после этого часто издавалось, Dobson, Burton, Nichols, Chevalier, etc. George Bull (англиканский епископ из Сент-Дэвида, умер в 1710): *Defensio fidei Nicaenae.* Ox., 1685 (*Opp. Lat.* fol. ed. Grabe, Lond., 1703. *Complete Works*, ed. Burton, Oxf., 1827, и еще одно издание в 1846, том 5, в двух частях, и на английском языке в *Anglo-Catholic Library*, 1851). Автор этого классического труда пытается, с великой ученостью, выявить положения Никейского символа веры у всех *до*никейских отцов церкви, так что труд этот скорее относится к истории предыдущего периода. Dan. Waterland (архидиакон Миддлсекса, умер в 1730, следующий после Булла по учености англиканский защитник никейской веры): *Vindication of Christ's Divinity*, 1719 ff., в Waterland, *Works*, ed. Mildert, vols. i, ii, iii. Oxf., 1843. (Несколько проницательных очерков и проповедей в защиту учения о Троице против высокого арианства доктора С. Кларка и доктора Уитби). Chr. W. F. Walch: *Vollständige Historic der Ketzerei-*

---

[1313] *Epist.* 82 *ad Episc. Marcianum Aug.* (*Opera*, tom. i, p. 1044, ed. Ballerini, и в Migne, liv, p. 918): «*Quum ab evangelica apostolicaque doctrina ne uno quidem verbo liceat dissidere, aut aliter de Scripturis divinis sapere quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt*», etc.

*en*, etc. 11 vols. Leipzig, 1762 ff. Vols. ii-iii (написано очень подробно и чрезвычайно сухо). GIBBON: *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ch. xxi. A. MOHLER (католик): *Athanasius der Grosse u. die Kirche seiner Zeit*. Mainz (1827); 2d ed. 1844 (Bk. ii-vi). J. H. NEWMAN (некогда возглавлял последователей Пьюзи, потом стал католиком): *The Arians of the Fourth Century*. Lond., 1838; 2d ed. (без изменений), 1854. F. CHR. BAUR: *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung in ihrer geschichtl. Entwicklung*. 3 vols. Tübingen, 1841 – '43. Vol. i, pp. 306-825 (до Халкидонского собора). См. также его *Kirchengesch. vom 4ten his 6ten Jahrh.* Tüb., 1859, pp. 79-123. JS. A. DORNER: *Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi*. 1836, 2d ed. 2 vols. Stuttg., 1845 – '53. Vol. i, pp. 773-1080 (английский перевод — W. L. Alexander и D. W. Simon, в Clark, *Foreign Theol. Library*, Edinb., 1861). R. WILBERFORCE (некогда архидиакон в Ист Райдинге, потом католик): *The Doctrine of the Incarnation of our Lord Jesus Christ*. 4th ed. Lond., 1852. Епископ KAYE: *Athanasius and the council of Nicaea*. Lond., 1853. C. JOS. HEFELE (католик): *Conciliengeschichte*. Freib., 1855 ff. Vol. i, p. 219 ff. ALBERT PRINCE DE BROGLIE (католик): *L'église et l'empire romain, au IV siècle*. Paris, 1856 – '66, 6 vols. Vol. i, p. 331 sqq.; vol. ii, 1 sqq. W. W. HARVEY: *History and Theology of the Three Creeds*. Lond., 1856, 2 vols. H. VOIGT: *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien*. Bremen, 1861. A. P. STANLEY: *Lectures on the History of the Eastern Church*. 2d ed. 862 (репринт — New York). Sects. ii-vii (скорее яркий, чем аргументированный труд). См. также соответствующие разделы в историях церкви: FLEURY, SCHROCKH (vols. v-vi), NEANDER, GIESELER, и в историях доктрины: MÜNSCHER — COLLN, BAUMGARTEN — CRUSIUS, HAGENBACH, BAUR, BECK, SHEDD.

## §119. *Арианские споры до Никейского собора*, 318 — 325 г.

Арианские споры в первую очередь связаны с проблемой Божественности Христа, но, конечно же, они затрагивают и вопрос Божественности Святого Духа, то есть в целом тайну Святой Троицы и воплощения Бога, стоящие в самом центре христианского откровения. Учение о Троице появилось не как нечто абстрактное, но в неразрывной связи с учением о Божественности Христа и Святого Духа. Если это последнее учение истинно, то Троица логически необходима для сообразования с библейским монотеизмом; иначе говоря, если Бог — един и если Христос и Святой Дух, отличные от Отца, тем не менее, обладают божественной сущностью, то Бог должен быть триединым. Хотя в самом Священном Писании очень немного текстов, которые могли бы использоваться в подтверждение учения о Троице и само название Троица в нем совсем отсутствует. Об истинности данного учения живо свидетельствуют множество фактов, от Бытия до Откровения, которые являют нам Бога как Творца, Искупителя и Святителя, не говоря уже о том, что оно вытекает из Божественности Христа и Святого Духа.

Церковь всегда верила в эту Троицу откровения и исповедовала свою веру, крестясь во имя Отца, Сына и Святого Духа. С самого начала было понятно, что это Божье откровение должно быть основано на неком имманентном различии в Божьей сущности. Но для того, чтобы вера в него стала ясной и четкой, чтобы исповедь при крещении превратилась в учение, потребовалось три века тяжкого и усердного интеллектуального труда. В никейскую эпоху умы сражались за учение о Божественности Христа и против него, и от этого зависело, устоит или падет божественность христианства.

Споры по поводу этого основополагающего вопроса сотрясали Римскую империю и Восточную и Западную церкви более пятидесяти лет, они стали причиной созыва двух первых вселенских соборов, в Никее и Константинополе. Наконец ортодоксальное учение победило, и в 381 г. были сформулированы положения, в которые до сих пор верят во всех ортодоксальных церквях.

Внешняя история арианских споров, об основных особенностях которых мы сейчас будем говорить, может быть разделена на три этапа.

1. С начала споров до временной победы ортодоксии на Никейском соборе, 318 — 325 г.

2. Арианская и полуарианская реакция и ее победа после смерти Констанция, 325 — 361 г.

3. Окончательная победа и завершение Никейского символа веры, до Константинопольского собора, 381 г.

Арианство родилось внутри католической церкви, было осуждено как ересь на Никейском соборе, но потом, в разных формах, на какое-то время утвердилось в церкви, пока Второй вселенский собор не изгнал его навсегда. Потом оно утратило значение как политико-богословская сила, но еще двести лет продолжало существовать как некатолическая секта среди германских народов, обращенных в христианство в период арианского господства.

Корни арианских споров мы находим отчасти в противоречивых элементах христологии великого Оригена, отражающих несовершенство христианского мышления в III веке, отчасти же — в противоречиях между александрийским и антиохийским богословием. Ориген, с одной стороны, говорил о вечности и других божественных качествах Христа, что логически ведет к ортодоксальному учению о единосущии, поэтому в его поддержку выступали даже Афанасий, два каппадокийских Григория и Василий. С другой же стороны, ревностно желая обнаружить разницу между божественными ипостасями, Ориген ясно учил разнице в сущностях Отца и Сына[1314] и подчиненности Сына, как второго или второстепенного Бога, стоящего ниже Отца[1315], тем самым создав отправную точку для арианской ереси. Вечное порождение Сына от воли Отца, по Оригену, являлось наделением божественной, но вторичной сущностью, и эта идея в руках менее верующего и глубокого Ария, который со своей более строгой логикой не допускал посредников между Богом и творением, выродилась до понятия первого творения.

Но в целом арианство по духу было гораздо ближе антиохийской школе, чем александрийской. Сам Арий считал себя учеником Лукиана Антиохийского, который поддерживал еретические взгляды Павла Самосатского о Троице и на время был отлучен от церкви, но потом добился всеобщего уважения и принял мученичество при Максимине.

Александр, епископ Александрии, также использовал учение Оригена о вечном порождении Сына (позже ему учили также Афанасий и Никейский символ веры, но в более глубоком плане, понимая как порождение от *воли* Отца личности *той же* сущности, что и *сущность* Отца, а не личности *другой* сущности), и вывел из него учение об омоусии, или единосущии Сына с Отцом.

Арий[1316], пресвитер того же города после 313 г., которого описывают как высокого, худощавого, образованного, искусного, строгого и обаятельного человека, но при этом гордого, хитрого, беспокойного и склонного к спорам, уделял слишком большое внимание словам Оригена о подчиненном положении Христа. Он обвинил Александра в савеллианстве и учил, что Христос, действительно бывший Творцом мира, Сам был творением Бога, то есть не божественным в полном смысле слова[1317].

---

[1314] Ἑτερότης τῆς οὐσίας, или τοῦ ὑποκειμένου. *De Orat.* c. 15.

[1315] Поэтому он называет Логос δεύτερος Θεός, или Θεός (без артикля, см. Ин. 1:1), в отличие от Отца, Который есть абсолютный Бог, ὁ Θεός, или αὐτόθεος, *Deus per se*. Он также называет Отца корнем (ῥιζα) и источником (πηγή) всего Божества. См. т. II, §187, 188. Redepenning: *Origenes*, ii, 304 sq., и Thomasius: *Origenes*, p. 118 sq.

[1316] Ἄρειος.

Спор между сторонниками двух этих мнений разразился около 318 или 320 г. Арий и его последователи, как отрицающие подлинную Божественность Христа, были смещены с должностей и отлучены от церкви собором, который состоялся в Александрии в 321 г. и в котором принимало участие около сотни египетских и ливийских епископов. Несмотря на это Арий продолжал созывать религиозные собрания своих многочисленных последователей, а когда его изгнали из Александрии, он начал распространять свое учение в Палестине и Никомедии и изложил его в увлекательном произведении, полупоэтическом, полупрозаическом, под названием «Пир» (Θάλεια), фрагментарно сохранившемся у Афанасия. Несколько епископов, особенно Евсевий из Никомедии и Евсевий Кесарийский, который либо разделял его взгляды, либо считал его невиновным, поддержали его. Александр выпустил ряд окружных посланий ко всем епископам против отступников и ексуконтиан[1318]. Епископы ополчались против епископов, провинции — против провинций. Скоро спор, по причине важности темы и рвения группировок, охватил всю церковь и превратил весь христианский Восток в поле богословской битвы.

Константин, первый император, который вмешался в религиозные проблемы христианства и делал это из политического, монархического интереса, ради единства империи и религии, сначала был склонен считать их спор пустой словесной борьбой и попытался примирить партии дипломатическими способами, посредством посланий и личного ходатая, пожилого епископа Осия из Испании, но тщетно. Разногласия, связанные с богословскими и религиозными принципами, невозможно уладить с помощью таких политических мер, как компромисс. Они должны продолжаться до окончательной победы одной из сторон, чтобы истина одержала верх или (временно) потерпела поражение. Затем, по «божественному вдохновению» и, вероятно, по совету друживших с ним епископов[1319], он созвал Первый вселенский собор, представлявший всю церковь империи, который должен был принять окончательное решение об отношениях Христа и Бога, а также о некоторых менее важных дисциплинарных вопросах, таких как время празднования Пасхи и раскол Мелетия в Египте.

## §120. *Никейский собор*, 325 г.

### Источники

(1) Двадцать канонов, доктринальный символ веры, постановления Никейского собора и несколько посланий епископа Александра Александрийского и императора Константина (все собраны на греческом и латинском языке в Mansi: *Collect. sacrorum Conciliorum*, tom. ii, fol. 635-704). Официальных протоколов обсуждения тогда не велось; записывались только *уже принятые* постановления, а потом подписывались всеми (см. Евсевий, *Vita Const.*, iii, 14). Все более поздние рассказы о многотомных документах собора — чистая выдумка (см. Hefele, i, p. 249 sqq.).

(2) Рассказы очевидцев, особенно Евсевий, *Vita Const.*, iii, 4-24 (поверхностное, весьма арианское, восхваление императора Константина). «История церкви» Евсевия, которая дол-

---

[1317] Но это явно противоречит мнению Оригена, который называл Христа посредником между несотворенным Отцом и творением. *Contra Cels.*, iii, 34.

[1318] Οἱ ἐξ οὐκ ὄντων. Так он называл ариан, которые утверждали, что Сын Божий был сотворен ἐξ οὐκ ὄντων, из ничего.

[1319] По крайней мере, у Руфина сказано, *H. E.*, i, 1: *«Ex sacerdotum sententia»*. Вероятно, наибольшее влияние в этом вопросе, как и в других, на императора оказали Осий и Евсевий Кесарийский. Об инициативе папы в созыве Никейского собора в древних документах ничего не сказано.

жна была бы завершиться рассказом о Никейском соборе, доходит только до 324 г. Афанасий: *De decretis Synodi Nic.; Orationes iv contra Arianos; Epist. ad Afros*, и другие исторические и антиарианские трактаты в tom. i-ii его *Opera*, ed. Bened., наиболее важный из них — также в первом томе Thilo, *Bibliotheca Patrum Graec. dogmat.* Lips., 1853. (английский перевод в *The Oxford Library of the Fathers.*)

(3) Более поздние рассказы. Епифаний: *Haer.* 69; Сократ: *H. E.*, i, 8 sqq.; Созомен: *H. E.*, i, 17 sqq.; Феодорит: *H. E.*, i, 1-13; Руфин: *H. E.*, i, 1-6 (или lib. x, если принимать во внимание перевод из Евсевия). Геласий Кизический (около 476): *Commentarius actorum Concilii Nicaeni* (греческий и латинский текст в Mansi, tom. ii, fol. 759 sqq.; он утверждает, что основывается на древних рукописях, но приведенные у него речи вымышлены). См. также четыре коптских фрагмента в Pitra: *Spicilegium Solesmense*, Par., 1852, vol. i, p. 509 sqq., и сирийские фрагменты в *Analecta Nicaena*. Фрагменты, касающиеся Никейского собора. Сирийский текст приведен на основании древней рукописи, под редакцией H. Cowper, Lond., 1857.

Литература

Из историков, упомянутых в §119, следует особо отметить: Tillemont (католик), Walch, Schrockh, Gibbon, Hefele (i, pp. 249-426), A. de Broglie (vol. ii, ch. iv, pp. 3-70), Stanley. Помимо них см. Ittig: *Historia concilii Nicaeni*, Lips., 1712. Is. Boyle: *A historical View of the Council of Nice, with a translation of Documents*, New York, 1856 (в «Истории церкви» Евсевия издания Crusé). Eugene Revillout: *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques*. Paris, 1881. В трудах об арианстве и об Афанасии есть рассказы о Никейском соборе. О *Никейском символе веры* и соответствующей литературе см. Schaff: *Creeds of Christendom*, vol. i, 12 sqq., 24 sqq.; также статью Ad. Harnack, в Herzog$^2$, vol. viii (1881), 212-230, сокращенный вариант в Schaff — Herzog (1886), ii, 1648 sqq. См. также §65 и 66, выше, где об этом уже говорилось в связи с другими вселенскими соборами.

Никея, само название которой говорит о победе, была вторым по значению городом Вифинии, всего в 30 км от императорской резиденции Никомедии, куда легко было добраться по суше и по морю из всех районов империи. Сейчас это жалкая турецкая деревушка Изник[1320], в которой лишь грубое изображение в одинокой церкви Святой Марии напоминает о событии, обеспечившем этому населенному пункту почетное место в мировой истории.

Здесь в 325 г., на двадцатый год своего правления (отсюда праздник *vicennalia*), император собрал епископов империи, отправив им пригласительные письма. Он предоставил им все удобства и щедро оплатил из государственной казны расходы на их пребывание в Никее и возвращение домой. Каждый епископ должен был взять с собой двух пресвитеров и трех слуг[1321]. Путешествовали они то в общественных почтовых каретах, то верхом на лошадях, мулах или ослах, то пешком. Многие прибыли с намерением обратиться к императору как помощнику в разрешении их личных споров, но император велел сжечь все их ходатайства непрочитанными и только призвал враждующие стороны к примирению и согласию.

---

[1320] То есть Εἰς Νίκαιαν, как Стамбул — Истамбул, от εἰς τὴν πόλιν. Сегодня в Изнике живет лишь около полутора тысяч человек.

[1321] Текст императорского пригласительного письма не сохранился. Евсевий пишет, *Vita Const.*, iii, 6, что император послал весьма уважительные письма епископам всех стран, призывая их как можно скорее прибыть в Никею (σπεύδειν ἀπανταχόθεν τοὺς ἐπισκόπους γράμμασι τιμητικοῖς προκαλούμενος). Арий также был приглашен (Руфин, *H. E.*, i, 1). Приглашая епископа Сиракуз на Арелатский собор (это приглашение приведено у Евсевия, *H. E.*, x, с. 5), император Константин велит ему взять с собой двух священников и трех слуг и обещает возместить расходы на путешествие. Без сомнения, то же самое было сделано и при созыве Никейского собора. См. Евсевий, *V. Const.*, iii, 6, 9.

Общее количество собравшихся епископов было не более трехсот восемнадцати[1322], то есть примерно одна шестая всех епископов империи, которых было не менее тысячи восьмисот (тысяча в греческих провинциях, восемьсот в латинских), и вполовину меньше, чем участвовало в Халкидонском соборе. Вместе с пресвитерами, диаконами и другими участниками их, вероятно, было от полутора до двух тысяч. Была представлена большая часть восточных провинций, тогда как от Латинской церкви прибыло только семь делегатов: Осий из Кордовы — от Испании, Никасий из Дижона — от Франции, Цецилиан из Карфагена — от Северной Африки, Домн из Стридона — от Паннонии, Евсторгий из Милана и Марк из Калабрии — от Италии, пресвитеры Виктор, или Вит, и Викентий — от Рима, как представители пожилого папы Сильвестра I. Присутствовали также персидский епископ Иоанн и готский епископ Феофил, предшественник и учитель Ульфилы, переведшего Библию на готский.

Вероятно, формальные заседания, которым предшествовали предварительные споры между ортодоксами, арианами и философами, начались около Пятидесятницы или после прибытия императора 14 июня. Завершились они 25 июля, в годовщину восшествия Константина на престол, но участники не покидали город до 25 августа[1323]. Похоже, что проводились они то в церкви или в каком-то общественном здании, то в доме императора.

Формальное открытие собора сопровождалось торжественным выходом императора, который Евсевий, льстя ему, описывает так[1324]: «Когда все епископы вошли в центральное здание царского дворца, по бокам которого приготовили очень много мест, каждый занял свое место в подобающем смирении и молча ждал прибытия императора. Придворные вошли друг за другом, но только те, которые исповедовали веру во Христа. О приближении императора возвестил назначенный сигнал, все поднялись со своих мест, и император явился, как небесный вестник Бога[1325], покрытый золотом и драгоценными камнями, славный видом, очень высокий и стройный, полный красоты, силы и величия. К его внешним украшениям добавлялись духовные украшения благочестия, скромности и кротости, которые можно было заметить из его опущенного взгляда, пылающего лица, его движений и походки. Дойдя до золотого трона, приготовленного для него, он остановился и сел только тогда, когда епископы подали ему знак. После него они все снова заняли свои места».

---

[1322] Согласно Афанасию (*Ad Afros*, с. 2, и в других местах), Сократу (*H. E.*, l. 8), Феодориту (*H. E.*, i, 7) и общепризнанному мнению. Число 318, по-гречески обозначаемое буквами ΤΙΗ, мистически истолковывалось как указание на крест (Т) и священное имя Иисуса (ΙΗσοῦς). Оно также связывалось (Амвросий, *De fide*, i, 18) с 318 слугами Авраама, отца верующих (Быт. 14:14). Но Евсевий говорит лишь о 250 епископах (πεντήκοντα καὶ διακοσίων ἀριθμόν) или несколько большем количестве; однако там присутствовало также неопределенное число священников, диаконов и аколуфов (*Vit. Const.*, iii, 8). Более поздние арабские рассказы о более чем двух тысячах епископов, вероятно, связаны с путаницей епископов и священников вообще. Вероятно, к концу собрания количество участников возросло, так что могут быть правы и Евсевий, говорящий о 250, и Афанасий, говорящий о 318. В существующих латинских списках подписавшихся приводятся имена лишь двухсот двадцати четырех епископов и помощников епископов, многие из них искажены вследствие ошибок переписчиков и разнятся в разных копиях. См. список из древнего коптского монастыря в Pitra, *Spicilegium Solesmense* (Par., 1852.), tom. i, p. 516 sqq.; также Hefele, *Conciliengesch.*, i, 284.

[1323] О разных датировках см. в Hefele, l. c., i, p. 261 sqq. Брольи (Broglie, ii, 26) считает, что император прибыл раньше, 4 или 5 июня.

[1324] *Vita Const.*, iii, 10. Перевод немного сокращен.

[1325] Οἷα Θεοῦ τις οὐράνιος ἄγγελος.

Как разительно отличалось положение церкви теперь от ее положения в период гонений, закончившийся так недавно! Как изменились мнения епископов, некогда страшившихся римского императора как худшего из врагов церкви, а теперь приветствовавших того же императора в его полуварварском наряде как ангела Божьего с небес и предоставлявших ему, даже не крещенному, почетное председательское место на высшем собрании церкви!

После краткого приветственного обращения епископа, сидевшего по правую руку императора, под которым, скорее всего, следует понимать Евсевия Кесарийского, император кротким голосом на официальном языке империи, латинском, произнес вступительную речь, которая тут же была переведена на греческий, и гласила[1326]:

> Мое высочайшее желание, друзья мои, чтобы мне было позволено насладиться вашим собранием. Я должен поблагодарить Бога за то, что вдобавок ко всем прочим благословениям Он явил мне это, величайшее из всех: видеть всех вас собравшимися здесь в согласии и единодушии. Пусть никакой коварный враг не лишит нас этого счастья, и, после того, как тирания врага Христа [Лициния и его армии] побеждена с помощью Искупителя, грешный бес не станет преследовать Божий закон новыми богохульствами. Я считаю, что несогласия в церкви страшнее и мучительнее любой другой войны. Когда я, с Божьей помощью, победил своих врагов, я считал, что теперь остается только благодарить Бога, радуясь вместе с теми, кого я освободил. Но потом я услышал о ваших спорах, убедился, что этой проблемой никак нельзя пренебрегать, и, желая оказать вам услугу, созвал вас без промедления. Но я буду считать свое желание исполненным только тогда, когда увижу, как все умы объединятся в мирном согласии, которое вы, помазанники Божьи, проповедуете всем. Не медлите же, друзья мои, не медлите, служители Божьи; откажитесь от всех раздоров, расторгните узы несогласия, следуя законам мира. Так вы совершите дело, наиболее угодное Богу, и доставите мне, вашему товарищу по служению[1327], величайшую радость.

После этого обращения он уступил слово (церковным) председателям собора[1328], и началось обсуждение. Император, однако, принимал в нем активное участие и оказывал заметное влияние на его ход.

Среди отцов церкви, участвовавших в соборе, было много неизвестных посредственностей, но были и выдающиеся, уважаемые люди. Евсевий Кесарийский был самым ученым из них; молодой архидиакон Афанасий, сопровождавший епископа Александра Александрийского, выделялся рвением, умом и красноречием. Некоторые участники, будучи исповедниками, еще носили на своих телах шрамы от ран, полученных во имя Христа в период гонений: Пафнутий из Верхней Фиваиды, Потамон из Гераклеи, у которого был выколот правый глаз, и Павел из Неокесарии, которого пытали раскаленным железом при Лицинии и искалечили обе руки. Другие отличались исключительной аскетической святостью и даже совершали чудеса — например, Иаков Низибийский, который много лет жил отшельником в лесах и пещерах и питался корнями и листьями, как дикий зверь, и святой Спиридон с Кипра, святой покровитель Ионических островов, даже после рукоположения оставшийся простым пастухом. Из восточных епископов Евсевий Кесарийский, а из западных — Осий из Кордовы[1329] оказывали на импера-

---

[1326] Согласно Евсевию, l. c., iii, c. 12. Созомен, Сократ и Руфин также приводят речь императора немного иначе, но суть соответствует.

[1327] Τῷ ὑμετέρῳ συνθεράποντι.

[1328] Παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις, пишет Евсевий, iii, 13. О проблеме председательства на вселенских соборах мы уже говорили в §65.

[1329] Афанасий всегда называет его «великим», ὁ μέγας.

тора наибольшее влияние. Вероятно, они сидели рядом с ним и председательствовали на собраниях, поочередно с епископами Александрии и Антиохии.

В том, что касается отношения к богословским проблемам, собор с самого начала разделился на три партии[1330].

Ортодоксальная партия, твердо отстаивавшая Божественность Христа, сначала была в меньшинстве, но на ее стороне были наиболее талантливые и влиятельные участники. Во главе ее стояли епископы (или «папы») Александр Александрийский, Евстафий Антиохийский, Макарий Иерусалимский, Маркелл Анкирский, Осий из Кордовы (придворный епископ), а прежде всего — александрийский архидиакон Афанасий, который, хотя был невысок, молод и, согласно более поздней практике, не имел бы права заседать и выступать на соборе, проявил больше всех рвения и проницательности и зарекомендовал себя как будущий глава ортодоксальной партии.

На стороне ариан, или евсевиан, было, вероятно, двадцать епископов, под руководством влиятельного епископа Евсевия из Никомедии (позже Константинополя), близкого к императорской семье, и пресвитера Ария, который прибыл на собор по приказу императора и которого часто просили изложить свои взгляды[1331]. К ней относились также Феогнис из Никеи, Марий из Халкидона и Менофант из Эфеса — таким образом, в ней удивительным образом оказались епископы нескольких городов, где проходили вселенские соборы.

Соборное большинство, глашатаем которого был знаменитый историк Евсевий Кесарийский, заняло среднее положение между правыми и левыми, но ближе к правым, и в конце концов оно перешло на сторону последних. Многие из этих людей обладали ортодоксальным чутьем, но недостаточной проницательностью; другие были учениками Оригена или предпочитали простые библейские выражения схоластической терминологии; у третьих не было твердых убеждений, поэтому они легко поддавались убеждениям сильнейшей партии или действовали из внешних соображений.

Ариане первыми предложили символ веры, который был отвергнут с шумным неодобрением и разорван в клочки, после чего восемнадцать человек, подписавшихся под ним (кроме Феоны и Секунда, оба из Египта), вышли из партии Ария.

Потом историк церкви Евсевий, от имени средней партии, предложил древний палестинский символ веры, очень похожий на Никейский, в котором Божественность Христа признавалась в общебиблейских терминах, но не было того слова, из-за которого велись все споры: ὁμοούσιος, *consubstantialis, единосущный*. Император уже видел и одобрил этот символ веры, и даже арианское меньшинство было готово принять его.

Но последнее обстоятельство казалось правым весьма подозрительным. Им нужен был такой символ веры, который ариане не смогут подписать, и особенно они настаивали на слове *homo-usios*, которое ариане ненавидели и объявляли несоответствующим Писанию, савеллианским и материалистическим[1332]. Импе-

---

[1330] Древние и римско-католические историки (а также A. de Broglie, *l. c.*, vol. ii, p. 21) обычно признают существование только двух — ортодоксального большинства и еретического меньшинства. Но из позиции Евсевия Кесарийского, характера его вероисповедания и последующей истории спора видно, что существовала и средняя, полуарианская партия. Афанасий, который обычно не вдается в тонкости мнений своих оппонентов, также обвиняет Евсевия Кесарийского и других подписавшихся под Никейским символом веры в неискренности, однако они не были собственно арианами, скорее полуарианами.

[1331] Руфин, i, 5: «*Evocabatur frequenter Arius in concilium*».

ратор понял, что формулировка Евсевия не будет принята, а так как ему, ради мира, было необходимо почти единогласное решение, он отдал свой голос за спорное слово.

Тогда выступил Осий из Кордовы, объявивший, что подготовленный символ веры прочтет диакон (позже епископ) Гермоген из Кесарии, секретарь синода. По сути это был знаменитый Никейский символ веры, о нескольких добавлениях и пропусках мы поговорим позже. Символ несколько обрывочен по причине того, что собор интересовался лишь выходом из непосредственно сложившейся ситуации. Его участники собирались лишь утвердить учение об истинной Божественности Сына. Божественность Святого Духа, хотя она и неизбежно предполагается, особо не обсуждалась, поэтому синод удовлетворился фразой: «И (мы верим) в Святого Духа»[1333]. Константинопольский собор расширил статью о Святом Духе. К утверждающей части Никейского вероисповедания добавляется осуждение арианской ереси, которое позже было опущено из принятой формулы символа.

Почти все епископы подписались под символом веры, первый — Осий, а после него — два римских пресвитера от имени своего епископа. Это первый пример подписания подобного документа в христианской церкви. Евсевий Кесарийский тоже подписал его после дня размышлений и отстаивал это решение в послании к своей епархии. Евсевий из Никомедии и Феогнис из Никеи подписали символ веры, но не формулу осуждения, за что были смещены с должности и временно изгнаны, но потом согласились со всеми постановлениями собора. Арианский историк Филосторгий, которому, впрочем, верить нельзя[1334], обвиняет их в неискренности, в том, что они, якобы по совету императора, заменили слово ὁμο-ούσιος (*едино*сущный) полуарианским словом ὁμοι-ούσιος (*подобо*сущный). Только два египетских епископа, Феона и Секунд, упорно отказывались подписываться и были изгнаны вместе с Арием в Иллирию. Книги Ария были сожжены, его последователи заклеймлены как враги христианства[1335].

Это был первый случай, когда еретиков постигло *гражданское* наказание. И это было начало длинного ряда гражданских преследований за любое отклонение от церковной веры. До объединения церкви с государством самой страшной карой было отлучение от церкви. Теперь еретиков стали отправлять в ссылку, а

---

[1332] Сам Афанасий, впрочем, не уделяет большого внимания этому термину и редко использует его в своих богословских разъяснениях; его больше волновала суть, чем названия. Слово ὁμοούσιος, от ὁμος и οὐσία, не является изобретением Никейского собора и, уж конечно, не Константина, но возникло в богословском языке раньше и встречается даже у Оригена и гностиков, хотя в Библии его просто нет, как и слова *Троица*.

[1333] Доктор Шедд, следовательно, неправ, когда говорит, *Hist. of Chr. Doctrine*, vol. i, p. 308: «Перед Никейским собором стояла проблема формулировки учения о Троице во всей его *полноте*; внесение в символ веры *всех* данных Писания о единстве и триединстве». Это было сделано только на Константинопольском соборе 381 г., а в строгом смысле слова — не ранее появления более позднего *Symbolum Athanasianum*.

[1334] Даже Гиббон (гл. xxi) не доверяет этому историку: «В глазах ортодоксов то, что пишет Филосторгий, недостоверно из-за его арианства; в глазах рациональных критиков [как будто ортодоксы обязательно должны судить некритично и иррационально!] — из-за его пристрастности, предубеждений и невежества».

[1335] Иероним (*Adv. Lucifer*, c. 20; *Opera*, ed. Vallars, tom. ii, p. 192 sqq.) утверждает на основании слов пожилых, живых еще свидетелей, что Арий и его сторонники были прощены даже до завершения собора. Сократ также говорит (*H. E.*, i, c. 14), что Арий был возвращен из ссылки раньше Евсевия и Феогниса, но ему запрещено было жить в Александрии. Однако эти отдельные упоминания невозможно согласовать между собой и, вероятно, они связаны с какой-то путаницей.

потом и казнить, потому что все преступления против церкви стали считаться преступлениям против государства и общества.

О двух других проблемах, решенных Никейским собором, — проблеме Пасхи и раскола Мелетия, — мы уже говорили в соответствующих разделах. Собор выпустил двадцать канонов по вопросам дисциплины. Символ веры и каноны были оформлены в виде книги и снова подписаны епископами. Собор составил послание к египетским и ливийским епископам, в котором излагалось решение трех основных проблем; император также послал несколько эдиктов к церквям, в которых он объявлял постановления собора богодухновенными и обязательными к выполнению, как государственные законы. 29 июля, в двадцатую годовщину его восшествия на престол, Константин устроил для участников собора великолепный пир в своем дворце, и Евсевий (слишком чувствительный к мирскому великолепию) объявляет этот пир символом правления Христа на земле; император щедро вознаградил епископов и отпустил их с подобающими напутствиями и рекомендательными письмами к властям всех провинций, которые им предстояло пересекать по дороге домой.

Так закончился Никейский собор. Это первый и самый уважаемый из всех вселенских синодов и, после апостольского собора в Иерусалиме, самый значительный и прославленный из всех христианских соборов. Афанасий называет его «истинным памятником и символом победы над всякой ересью»; Лев Великий, как и Константин, объявил его постановления богодухновенными, а его каноны — вечнодействующими; Греческая церковь ежегодно отмечает (в воскресенье перед Пятидесятницей) специальный праздник в память о нем. Позже появилось много апокрифических проповедей и легенд, прославляющих его, и Геласий Кизический в V веке набрал их целый том[1336].

Никейский собор — самое важное событие IV века, и его бескровная интеллектуальная победа над опасным заблуждением имела гораздо большее значение для развития истинной цивилизации, чем все кровавые победы Константина и его преемников. Он связан с целой эпохой в истории учения, на нем были подведены итоги всех предыдущих споров о Божественности Христа и Его воплощении и в то же время было задано направление для развития соборной ортодоксии в течение следующих веков. Никейский символ веры, в расширенной форме, которая была ему придана на Втором вселенском соборе, — единственный из всех символов веры, который, за исключением добавленного позже *filioque*, признается Греческой, Латинской и евангельскими церквями и который до сих пор, по истечении полутора тысяч лет, читают и поют каждое воскресенье во всех странах цивилизованного мира. Апостольский символ веры действительно чаще используется на Западе — благодаря своей простоте и более популярной форме он лучше подходит для катехетических и литургических целей, но в Восточной церкви он не укоренился, и еще меньше там распространен Афанасьевский символ веры, который превосходит Никейский в плане логической точности и полноты. На застывшей лаве выросла лоза, приносящая сладкие плоды. Бурные

---

[1336] Стэнли вплетает в ткань своего повествования о соборе некоторые из этих чудесных легенд; они переданы точно и образно, вследствие чего история интересна, как роман, правда, в ущерб историческому достоинству. Скромный Спиридон по пути на собор совершил поразительный подвиг: он воскресил двух своих мулов, которых обезглавили епископы-соперники, желая помешать сельскому епископу добраться до Никеи и повредить делу ортодоксии своим невежеством, но в темноте перепутал головы, и приставил голову белого мула — бурому, и наоборот! Согласно другому варианту этой нелепой легенды, мулов обезглавили коварные ариане.

страсти и человеческие слабости, сопровождавшие Никейский собор, миновали, но вера в вечную Божественность Христа осталась, и, пока жива эта вера, Никейский собор будут вспоминать с уважением и благодарностью.

## §121. *Арианская и полуарианская реакция*, 325 — 361 г.

Победа Никейского собора над взглядами большинства епископов была кажущейся. Конечно, на нем была воздвигнута мощная крепость, в которой защитники божественной сущности Христа могли укрыться от нападок еретиков. В этом плане он был очень важен и обеспечил окончательную победу веры. Но некоторые епископы неохотно подписались под словом *homo-ousion*, либо из уважения к императору, либо, в лучшем случае, оставив за собой право на более широкое прочтение; при изменении обстоятельств они легко могли перейти на другую сторону. Впервые споры стали вестись открыто, так что арианство вышло на политическую сцену и стало бороться за власть. Последовал период великих волнений, в течение которого проводился собор за собором, утверждались все новые символы веры, провозглашались все новые анафемы. Язычник Аммиан Марцеллин говорит о соборах при Констанции: «Дороги заполнились епископами, скачущими галопом», — и даже Афанасий упрекал священников в том, что они неустанно странствуют по империи в поисках истинной веры, вызывая смех и презрение у неверующего мира. Нетерпимостью и склонностью к насилию ариане превосходили ортодоксов, и споры по поводу выбора епископов нередко заканчивались кровопролитием. Вмешательство императорских властей только подлило масла в огонь, помешав естественному развитию богословской дискуссии.

Личная история Афанасия тесно связана с доктринальными спорами. Он полностью посвятил себя делу, которое защищал. Вопрос о том, законным или нет было его смещение, практически всегда решался в соответствии с тем, признавался или нет Никейский символ веры.

Евсевий из Никомедии и Феогнис из Никеи, со всем своим влиянием, выступили против защитников *омоусии*. Евсевий Кесарийский, занимавший промежуточное положение между Афанасием и Арием, сестра императора Констанция, ее отец-исповедник и туманное вероисповедание Ария склоняли самого Константина к тому, чтобы думать об Арии с большей благосклонностью и вернуть его из ссылки. Но он, как и раньше, считал себя согласным с ортодоксальными взглядами и Никейским символом веры. Настоящего смысла спора он так и не понял. Афанасий, ставший епископом Александрии и главой никейской партии после смерти Александра, в апреле 328 г.[1337], отказался возвращать еретику его прежний сан, был осужден и смещен по ложным обвинениям двумя арианскими соборами, в Тире под председательством историка Евсевия, и в Константинополе, в 335 (или 336) г., после чего император сослал его в Трир, в Галлии, в 336 г., как смущавшего покой церкви.

Вскоре после этого Арий, формально освобожденный от обвинения в ереси Иерусалимским собором (335), был торжественно принят обратно в Константинопольскую церковь. Но вечером перед запланированным шествием из императорского дворца в церковь Апостолов (336) он внезапно умер в возрасте более восьмидесяти лет от чего-то похожего на приступ холеры, когда справлял нужду.

---

[1337] Согласно сирийскому предисловию к сирийскому тексту праздничных посланий Афанасия, впервые изданному Куретоном в 1848 г. Прежде ученые считали, что Александр умер на два года раньше. См. Hefele, i, p. 429.

Многие сочли эту смерть Божьим судом; другие решили, что враги отравили его; третьи объясняли ее чрезмерной радостью Ария по поводу его триумфа[1338].

После смерти Константина (337), который незадолго до нее принял крещение от арианина Евсевия Никомедийского, Афанасий был возвращен из ссылки (338) Константином II (ум. в 340). Народ с большим энтузиазмом приветствовал его, «даже более радостно, чем императора»[1339]. Несколько месяцев спустя (339) он возглавлял собор в Александрии, в котором участвовало почти сто епископов и который призван был отстоять никейское учение. Но это была временная победа.

На Востоке арианство преобладало. Констанций, второй сын Константина Великого, правитель Востока, с фанатической нетерпимостью склонялся к нему вместе со своим двором. Евсевий Никомедийский был сделан епископом Константинополя (338), он возглавлял ариан и более умеренную, хотя и менее последовательную полуарианскую партию, которые сообща выступали против Афанасия и ортодоксального Запада. Поэтому их называли также *евсевианами*[1340]. Афанасий был смещен во второй раз и укрылся у Римского епископа Юлия (339 или 340), который осенью 341 г. провел собор с участием более пятидесяти епископов в защиту ссыльного и для осуждения его оппонентов. В целом Западная церковь склонялась к никейской ортодоксии и чтила Афанасия как мученика, пострадавшего за истинную веру. *Антиохийский* синод, приуроченный евсевианами к освящению церкви в 341 г.[1341], напротив, издал двадцать пять канонов, которые всеми были приняты как ортодоксальные и действующие, но в то же время подтвердил низложение Афанасия и подписал четыре символа веры, которые не были арианскими, но не содержали и ортодоксальной формулировки, особенно пресловутого *homoousion*[1342].

Итак, между Востоком и Западом существовал явный конфликт.

Для того чтобы прекратить раздоры, два императора, Констанций на Востоке и Констант на Западе, созвали общий собор в *Сардике*, в Иллирии, в 343 г.[1343] Здесь преобладала никейская партия и римское влияние[1344]. Папу Юлия представляли два итальянских священника. Испанский епископ Осий председательствовал. Никейское учение здесь было подтверждено, а также было принято двенадцать канонов, некоторые из них очень важны для дисциплины и авторитета Римской епархии. Но арианствующие восточные епископы, недовольные присутствием на соборе Афанасия, отказались участвовать в заседаниях. Они устроили альтернативный собор в соседнем городе *Филиппополе* и подтвердили поста-

---

[1338] См. Афанасий, *De morte Arii Epist. ad Serapionem* (*Opera*, tom. i, p. 340). Он полагался на информацию, которую предоставил священник его церкви Макарий, находившийся в то время в Константинополе.

[1339] Так утверждает Григорий Назианзин. Вернулся он, согласно праздничным посланиям Афанасия, 23 ноября 338 г.

[1340] Οἱ περὶ Εὐσέβιον.

[1341] Поэтому его называют собором *in encoeniis* (ἐγκαινίοις) или *in dedicatione*.

[1342] Это явное противоречие между ортодоксальными канонами и полуарианскими вероисповеданиями привело к возникновению различных гипотез, связанных с этим Антиохийским синодом. См. Hefele, i, p. 486 sqq.

[1343] Не в 347 г., как считалось раньше. См. Hefele, i, 515 sqq.

[1344] Всего в Сардикийском соборе принимало участие сто семьдесят епископов (так говорит Афанасий), из которых девяносто восемь были с Запада и семьдесят шесть — с Востока, то есть евсевиане. Созомен и Сократ, напротив, утверждают, что участников было триста. Подписанные акты собора утрачены, сохранился только список имен пятидесяти девяти епископов у Илария.

новления Антиохийского собора. Таким образом, несогласия в церкви только усилились, а не ослабели.

Констанций был вынужден, по просьбе брата, восстановить Афанасия в должности в 346 г., но после смерти Константа (350) он созвал один за другим три синода в поддержку умеренного арианства; один — в Сирмии, в Паннонии (351), один — в Арле, в Галлии (353), и один — в Милане, в Италии (355); он навязал исполнение постановлений этих соборов Западной церкви, смещал и изгонял епископов, которые не слушались его, таких как Либерий Римский, Осий из Кордовы, Иларий из Пуатье, Люцифер из Калариса; и прогнал Афанасия из Александрийского собора во время богослужения с помощью пяти тысяч вооруженных солдат, заменив его необразованным и жадным арианином Георгием из Каппадокии (356). Эти насильственные меры были применены им под влиянием придворных епископов и Евсевии, последней жены Констанция, ревностной арианки. Даже в ссылке верные последователи никейской веры подвергались различным видам насилия и оскорблениям. Поэтому Афанасий, Иларий и Люцифер страстно критикуют Констанция, сравнивают его с фараоном, Саулом, Ахавом, Валтасаром, называют бесчеловечным зверем, предтечей антихриста и даже самим антихристом.

Итак, арианство стало преобладать по всей Римской империи, хотя и не в своей первоначальной, более строгой форме, а в более мягком варианте, в виде учения о *подобосущии*, противопоставленного как никейскому *единосущию*, так и африканскому *иносущию* (*hetero-ousion*).

Даже папский престол был осквернен ересью в это арианское междуцарствие; после смещения Либерия его преемником был избран диакон Феликс II — вследствие «коварства антихриста», как выражается Афанасий[1345]. Многие римские историки по этой причине считают его антипапой. Но в римские церковные книги этот Феликс включен, и не только как законный папа, а даже как святой, ибо, в соответствии с легендой, возникшей намного позже, он был казнен Констанцием, которого называл еретиком. Его память отмечают 29 июля. Рассказы о дальнейшей судьбе Либерия весьма разнообразны. Римский народ желал возвращения Либерия, и тот, устав от ссылки, вынужден был стать отступником, подписав арианское или по крайней мере арианствующее вероисповедание, и вступить в церковное общение с евсевианами[1346]. При этом условии он был восстановлен на папском престоле и был с энтузиазмом встречен жителями Рима (358). Он умер в 366 г. в ортодоксальной вере, от которой отрекся из слабости, но не из убеждения.

---

[1345] См. выше, §72.

[1346] Отступничество Либерия подтверждается ясными свидетельствами большинства ортодоксальных отцов церкви, Афанасия, Илария, Иеронима, Созомена и других, а также тремя посланиями самого Либерия, которые Иларий приводит в своем шестом фрагменте и сопровождает некоторыми замечаниями. Иероним пишет в своей «Хронике»: «*Liberius, taedio victus exilii, in haereticam pravitatem subscribens Romam quasi victor intravit*». См. также его *Catal. script. eccl.*, с. 97. Вероятно, он подписал так называемую третью Сирмийскую формулировку, то есть сборник полуарианских постановлений, принятый на третьем соборе в Сирмии в 358 г. Гефеле (i, 673), рассматривая ситуацию со своей католической точки зрения, говорит в его оправдание лишь, что он отрекся от никейского *слова* (ὁμοούσιος), но не от никейской *веры*. Но так как именно термин ὁμοούσιος был причиной стольких раздоров, да и сам Либерий позже называл его «оплотом против всякой арианской ереси» (Сократ, *H. E.*, iv, 12), то мы не можем принять оправдание Гефеле как удовлетворительное.

Даже почти столетний епископ Осий из Кордовы был подвергнут императором длительному заключению и грубому обращению, хотя и подписался (как утверждают Афанасий и Созомен) — а не составил ее (как говорит Иларий) — под арианской формулировкой второго собора в Сирмии, 357 г., но вскоре после этого раскаялся в своем отступничестве и незадолго до смерти осудил арианскую ересь.

Казалось, что никейская ортодоксия сокрушена. Но теперь еретическое большинство, победившее своего общего врага, начало спорить между собой. Оно разделилось на две группировки. Правое крыло, евсевиане или полуариане, представителями которых были Василий Анкирский и Григорий Лаодикийский, утверждали, что Сын воистину был не *единосущен* (ὁμο-ούσιος), но *подобосущен* (ὁμοι-ούσιος) Отцу. Сюда относились многие из тех, кто в глубине души соглашался с Никейским символом веры, но либо был настроен против Афанасия, либо усматривал в термине ὁμο-ούσιος савеллианство, так как богословие еще не определило четко разницу между сущностью (οὐσία) и личностью (ὑπόστασις), так что *омоусия* легко могла быть перепутана с единством личности. Левое крыло, или решительные ариане, под руководством Евдоксия Антиохийского, его диакона Аэция[1347] и особенно епископа Евномия Кизического из Мисии[1348] (по имени которого их называли также *евномианами*), учило, что Сын был *иносущен* Отцу (ἑτεροούσιος), и даже *неподобен* Ему (ἀνόμοιος), и сотворен из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων). Благодаря своим стандартным терминам они заслужили также имена *гетероусиан, аномеев* и *ексуконтиан.*

Ряд соборов был посвящен обсуждению внутренних противоречий антиникейской партии; два в *Сирмии* (второй в 357; третий в 358), один в *Антиохии* (358), один в *Анкире* (358), двойной собор в *Селевкии* и *Римини* (359), один в *Константинополе* (360). Но спор не был решен. Был предложен компромисс — вообще не упоминать слова οὐσία, заменив его на ὅμοιος, *подобие*, так как ни ὁμοιούσιος, *подобосущный*, ни ἀνόμοιος, *неподобный*, не удовлетворяли ни одну из партий. Констанций напрасно старался прекратить споры, применив свою императорско-епископскую власть. Его смерть в 361 г. создала возможность для второй и окончательной победы никейской ортодоксии.

## §122. *Окончательная победа ортодоксии и Константинопольский собор*, 381 г.

Юлиан Отступник терпел все христианские партии, надеясь, что они уничтожат друг друга. Поэтому он возвратил из изгнания ортодоксальных епископов. Даже Афанасий вернулся, но скоро снова был сослан, как «враг богов», и вновь возвращен Иовианом. На некоторое время раздоры христиан между собой затихли ввиду общей борьбы с возрожденным язычеством. Арианские споры вошли в свое естественное русло. Истина снова стала звучать, и никейский дух вновь проявил свое влияние. Постепенно он победил, сначала в Латинской церкви, которая провела несколько ортодоксальных синодов в Риме, Милане и Галлии, а

[1347] Ортодоксы и полуариане ненавидели его и называли ἄθεος. Он был выдающимся диалектиком, врачом и богословом из Антиохии и умер около 370 г. в Константинополе.

[1348] Он был учеником и другом Аэция и популяризировал его учение. Он умер в 392 г. О нем см. в Klose, *Geschichte u. Lehre des Eunomius*, Kiel, 1833, и Dorner, *l. c.*, vol. i, p. 853 sqq. Дорнер называет его диаконом, но при посредничестве епископа Евдоксия Константинопольского (а ранее Антиохийского) он получил епископство в Кизике уже в 360 г., до того, как возглавил арианскую партию. Феодорит, *H. E.*, l. ii, c. 29.

потом — в Египте и на Востоке, под мудрым и энергичным руководством Афанасия, а также благодаря красноречию и произведениям трех великих каппадокийских епископов, Василия, Григория Назианзина и Григория Нисского.

После смерти Афанасия в 373 г. арианство на время снова победило в Александрии и творило всяческие насилия по отношению к ортодоксам.

В Константинополе Григорий Назианзин, начиная с 379 г., с большим успехом трудился в маленькой общине, которая единственная оставалась верна ортодоксальной вере в период арианского владычества. В домашней часовне, носящей значимое имя *Anastasia* (церковь Воскресения), он произносил свои знаменитые речи о Божественности Христа, благодаря которым заслужил прозвище *Богослова* и навлек на себя преследования.

Свирепый фанатизм арианского императора Валента (364 — 378), направленный против полуариан и последователей Афанасия, сблизил две эти партии. Его преемник Грациан был ортодоксом и вернул ссыльных епископов.

Партия еретиков была уже сломлена интеллектуально и морально, когда на престол взошел император Феодосий I, или Великий, испанец по происхождению, воспитанный в никейской вере. Во время его долгого и могущественного правления (379 — 395) ортодоксия одержала окончательную внешнюю победу в Римской империи. Вскоре после своего воцарения (380) он выпустил знаменитый эдикт, в котором требовал от всех своих подданных исповедовать ортодоксальную веру и угрожал карой еретикам. Прибыв в Константинополь, он сделал Григория Назианзина патриархом вместо Демофила (который честно заявил, что не отречется от своих еретических убеждений) и изгнал ариан, после сорока лет их господства, из всех церквей столицы.

Для того чтобы придать этим принудительным мерам вид законности и восстановить единство в церкви и во всей империи, Феодосий собрал Второй вселенский собор в Константинополе в мае 381 г. Этот собор, после ухода тридцати шести полуарианских македониан или духоборов, состоял всего из ста пятидесяти епископов. Латинская церковь вообще не была представлена[1349]. Председательствовали по очереди Мелетий (который умер вскоре после открытия собора), Григорий Назианзин, а после его отказа — Нектарий Константинопольский. Предпочтение Константинопольского патриарха Александрийскому объясняется в третьем каноне собора, приписывающем епископу Нового Рима почетное место после епископа Древнего Рима. Император присутствовал на открытии заседаний и с уважением относился к епископам.

На этом соборе не было принято нового символа веры, но был подтвержден Никейский символ, с несколькими незначительными изменениями и важными добавлениями о Божественности Святого Духа, против македониан, или духоборов[1350]. В этой улучшенной форме Никейский символ веры был признан всеми, хотя в Греческой церкви — без более позднего латинского добавления, *filioque*.

---

[1349] В древнейших латинских переводах постановлений собора среди подписавших упоминаются три римских легата, Пасхазий, Лукентий и Бонифаций (Mansi, t. vi, p. 1176), но, очевидно, это произошло из-за смешения этого собора с Четвертым вселенским, 451 г., где присутствовали эти делегаты. См. Hefele, ii, p. 3, 393. Утверждение Барония, что на самом деле собор созвал папа Дамас, также связано со смешением Первого Константинопольского собора со вторым, 382 г.

[1350] По-видимому, эти изменения и дополнения к Никейскому символу веры были придуманы не на Втором вселенском соборе, но примерно за десять лет до него, ибо Епифаний в своем *Ancoratus*, написанном в 374 г., приводит два похожих символа веры, которые уже использовались на Востоке, причем более краткий буквально совпадает с Констан-

В семи подлинных канонах собора осуждались ереси евномиан или аномеев, ариан или евдоксиан, полуариан или духоборов, савеллиан, маркеллиан и аполлинаристов, а также решались проблемы дисциплины.

Император ратифицировал постановления собора и уже в июле 381 г. выпустил закон, согласно которому во всех церквях должны были стоять епископы, которые верят в равную Божественность Отца, Сына и Святого Духа и пребывают в церковном общении с указанными ортодоксальными епископами. Публичное поклонение еретиков было запрещено.

Итак, арианство и родственные ему заблуждения были навсегда уничтожены в Римской империи, хотя похожие мнения продолжали возникать, в отдельных случаях и в другой связи[1351].

Но среди различных варварских племен Запада, особенно в Галлии и Испании, которые приняли христианство от Римской империи в период возвышения арианства, это учение сохранилось еще на два века. Среди готов оно существовало до 587 г., среди свевов в Испании — до 560 г., среди вандалов, которые завоевали Северную Африку в 429 г. и жестоко преследовали католиков, — до их изгнания Велизарием в 530 г., среди бургундов — до их включения во Франкскую империю в 534 г., среди лангобардов — до конца VI века. Эти варвары, впрочем, придерживались арианства скорее случайно, чем из убеждения, и вряд ли представляли себе разницу между ним и ортодоксальным учением. Аларих, первый покоритель Рима, Генсерих, завоеватель Северной Африки, Теодорих Великий, король Италии и герой «Саги о Нибелунгах», были арианами. Первый тевтонский перевод Библии был сделан арианским миссионером Ульфилой.

## §123. *Богословские принципы, связанные со спором. Его значение*

Здесь следует сопоставить упомянутые выше труды, особенно Петавия (tom. sec. *De sanctissima Trinitate*) и Мелера (*Athanasius*, третья книга) из католиков, и Баура, Дорнера и Войта из протестантов.

Теперь мы обратимся к внутренней истории арианского спора, развития антагонистических идей. Сначала отметим некоторые общие точки зрения, с которых должна рассматриваться эта тема.

---

тинопольским (c. 119, ed. Migne, tom. iii, p. 231), а более длинный (c. 120) содержит больше сведений о Святом Духе, и в обоих есть анафема. Гефеле (Hefele, ii, 10) опускает более краткий и более важный вариант.

[1351] Джона Мильтона и Исаака Ньютона нельзя называть арианами в собственном смысле слова. Их взгляды об отношениях Сына и Отца похожи на взгляды Ария, но дух и система их идей совершенно иные. Великий труд епископа Булла (Bull, *Defensio fidei Nicaenae*), впервые напечатанный в 1685 г., был направлен против социнианских и арианских представлений, бытовавших в Англии, но на основании исторических аргументов из доникейских отцов церкви. Вскоре после этого высокое арианство было возрождено и умело защищалось с помощью экзегетических, патристических и философских аргументов Уистоном, Уитби и особенно доктором Сэмюэлем Кларком (ум. в 1729) в его трактате *Scripture Doctrine of the Trinity* (1712), вызвавшем длительные споры; доктор Уотерленд выступил в ответ с сильнейшей с диалектической точки зрения (хотя неровной и неупорядоченной в плане метода) защитой никейского учения на английском языке. Этот спор о Троице, один из наиболее продуктивных и важных в истории английского богословия, очень кратко и поверхностно освещен в великих трудах доктора Баура (vol. iii, p. 685 ff.) и Дорнера (vol. ii, p. 903 ff.), но их недостаток восполнил профессор Патрик Фейербейрн в приложении к английскому переводу Dorner, *History of Christology, Divis. Secd.*, vol. iii, p. 337 ff.

Поверхностному и рационалистическому наблюдателю эта великая борьба может показаться спором из-за метафизических тонкостей, бесполезной ссорой из-за слов, вращающейся вокруг греческой йоты. Но она касается самой сути христианства и обязательно должна была, в большей или меньшей степени, повлиять на все остальные положения веры. Разные мнения споривших сторон об отношениях Христа с Отцом касались общего вопроса, воистину ли божественно христианство, есть ли оно высшее откровение и настоящее искупление или же это просто относительная истина, которая может быть вытеснена более совершенным откровением.

Так воспринимает этот спор даже доктор Баур, которого отличает более глубокое понимание философского и исторического значения конфликтов в истории христианского учения, чем у других историков-рационалистов. «Основная проблема, — пишет он, — заключалась в следующем: есть ли христианство высшее и абсолютное Божье откровение, действительно ли Сын Божий, Сущая и абсолютная Личность Бога, соединяется с человеком, то есть человек через Сына становится воистину единым с Богом и вступает в такое общение с сущностью Бога, что делает его прощение и спасение совершенно несомненными. Именно так воспринимал спор Афанасий, всегда завершавший свои возражения против арианского учения главным аргументом: вся суть христианства, вся реальность искупления, все, что делает христианство совершенным спасением, было бы пустым и бессмысленным, если бы Тот, Кто должен объединить человека с Богом в реальное единство бытия, Сам был бы не абсолютным Богом или единосущным абсолютному Богу, но только творением среди других творений. Бездонная пропасть, отделяющая творение от Творца, остается непреодолимой; на самом деле нет реального посредника между Богом и человеком, если между ними стоит только сотворенная, смертная сущность или такой посредник и искупитель, каким ариане воспринимали Сына Божьего, по сути отличного от Бога — не рожденного от сущности Бога и вечного, но сотворенного из ничего и существующего во времени. Как отличительный характер учения Афанасия заключается в его попытке воспринять отношения между Отцом и Сыном, а через них — отношения между Богом и человеком как единство и общность сущности, так суть арианского учения говорит о разделении, абстрактно противопоставляя сначала Отца и Сына, а потом — Бога и человека как вечное и смертное. Если по Афанасию христианство есть религия единства Бога и человека, то по Арию суть христианского откровения заключается лишь в осознании человеком разницы, отделяющей его, вместе со всем смертным, от абсолютного бытия Бога. Возникает вопрос, зачем же нужно такое христианство, если вместо того, чтобы приблизить человека к Богу, оно лишь закрепляет пропасть между Богом и человеком?»[1352]

Арианство было религиозно-политической войной духа мира против духа христианского откровения. Дух мира триста лет преследовал церковь извне, а теперь под именем христианства старался вынудить ее свести Христа до временного и сотворенного, а христианство — до уровня естественной религии. Арианство подменяло истинного божественного Искупителя сотворенным полубогом, подобным обожествленному Геркулесу. Оно исходило из человеческого разума, Афанасий — из божественного откровения; каждый использовал другой источник знания как подчиненный и дополнительный. Первое было деистическим и рационалистическим, последний — теистическим и сверхъестественным в духе

[1352] *Die christliche Kirche vom 4-6ten Jahrhundert*, 1859, p. 97 sq.

и результатах. Первое делало критерием истины разумность, второй — соответствие Писанию. В первом случае основным мотивом был интеллектуальный интерес, во втором — интерес моральный и религиозный. Но Афанасий был в то же время более способным и глубоким мыслителем, чем Арий, который ограничивался дедуктивными рассуждениями и диалектическими формулами[1353].

С этим отличием тесно связано другое. Арианство было переплетено со светской политической властью и придворными интригами; оно представляло имперско-папский принцип, и время его преобладания при Констанции было периодом самого произвольного и насильственного вмешательства государства в права церкви. Афанасий же, которого так часто смещали императоры и который так смело высказывался о Констанции, отстаивал лично не только ортодоксию, но и независимость церкви от светской власти и в этом отношении был предшественником Григория VII, пошедшего наперекор германскому имперскому принципу.

Если арианство приспосабливалось к изменчивой политике двора и распалось на разные школы и секты, утратив императорскую поддержку, то никейская вера, как и ее великий защитник Афанасий, при всех внешних переменах оставалась верна себе и шла вперед только благодаря естественному внутреннему росту. Афанасий не обращает внимания на различия между арианами и полуарианами, но относит всех их к одной категории врагов католической веры[1354].

---

[1353] Баур, Ньюмен (*The Arians*, p. 17) и другие связывают арианство с философией Аристотеля, а Афанасия — с платонизмом; Петавий же, Риттер, в некоторой степени Войт (*l. c.*, p. 194) и другие справедливо указывают на обратную связь и считают арианское представление о Боге происходящим из платонизма или неоплатонизма. Эта разница во мнениях показывает, что подобное сопоставление скорее путает, чем помогает. Конечно, эмпирическая, рациональная, логическая тенденция арианства больше похожа на аристотелевскую, чем на платоновскую; в этом прав Баур. Но логика и диалектика Аристотеля может быть использована и на благо католической ортодоксии, что показывает средневековая схоластика; с другой стороны, платоновский идеализм, ставший мостом к вере для Иустина, Оригена и Августина, может привести ко всевозможным гностическим и мистическим заблуждениям. Все зависит от того, становится ли отправной точкой и основной руководящей силой богословской системы откровение и вера — или философия и разум. См. также наблюдения доктора Дорнера, возражающего доктору Бауру, в его *Entwicklungsgesch. der Christologie*, vol. i, p. 859, note.

[1354] Я не могу удержаться и не процитировать поразительное высказывание Джорджа Банкрофта (George Bancroft), некогда бывшего проповедником-унитарием, о значении арианских споров и громадном влиянии учения Афанасия на внешнее развитие подлинно христианской цивилизации. В своей речи о развитии человечества, произнесенной перед Историческим обществом Нью-Йорка в 1854 г. (*The Progress of the Human Race*, New York, 1854, p. 25 f.), он говорит: «Тщетно беспокойная гордость Ария старалась превратить христиан в язычников и сделать их союзниками императорского деспотизма, предпочесть веру, основанную на авторитете и не подтверждаемую внутренним свидетельством, а не ясное откровение (которое миллионы могут увидеть, почувствовать и через которое они могут познать божественную славу), подставить вместо веры в вечное присутствие Бога с человеком представление, созданное по языческому образцу, о сверхчеловеческом, но смертном существе, умалить величие и святость Божьего Духа, говоря о Нем как о рожденном во времени. Разум выступил против этих попыток подчинить освобождающую добродетель истины ложным поклонением и произволом, партия суеверия была изгнана. Тогда лунная Астарта закатилась, и Осириса больше не видели в Мемфисских рощах, послышался треск разрушающихся храмов политеизма, и вместо них наступило согласие, поддерживающее счастливый союз Небес и Земли. После того как люди претерпели столько скорбей во время печального конфликта, продолжавшегося столетиями, ради низвержения прошлого и возрождения общества, осознание воплощенного Бога принесло мир в лоно человечества. Эта вера освободила раба, сокрушила узы женщины, искупила пленных, возвысила униженных, вознесла угнетенных, утешила опечаленных, одинаково вдохновляла и героев мысли, и бесчисленные массы. Попранные народы держались за нее как за гарантию будущего освобождения, и она так

## §124. *Арианство*

Учение АРИАН, или евсевиан, аэциан, евномиан, как их называли по именам их вождей, или эксуконтиан, гетероусиан и аномеев, как их называли по их характерным терминам, в сущности, было следующим.

Один лишь Отец есть Бог. Следовательно, Он один не был рожден, Он один вечен, мудр, благ и неизменен; непреодолимая пропасть отделяет Его от мира. Он не мог сотворить мир непосредственно, а только через Своего Посредника, Логоса. Сын Божий предвечен[1355], Он существовал до всякого творения, Он выше всех созданий, занимает среднее положение между Богом и миром, Он — Творец мира, совершенный образ Отца и исполнитель всех Его замыслов, поэтому, в метафорическом смысле, может быть назван Богом, Логосом и Премудростью[1356]. С другой стороны, Он сам — творение, так сказать, первое творение Бога, через которое Отец вызвал к жизни все остальные творения; Он был сотворен из ничего[1357] (не из сущности Бога) волей Отца до начала времени; поэтому Он не вечен, но Его существование имеет начало, и было время, когда Его не было[1358].

Арианство, таким образом, возвышается над евионизмом, социнианством, деизмом и рационализмом в том, что утверждает личное предсуществование Сына до возникновения миров, которые Он сотворил; но соглашается с вышеупомянутыми системами в том, что низводит Сына до уровня творения, а это, конечно же, предполагает Его существование во времени и смертность. Сначала арианство приписывало Ему и неизменность[1359], но потом решило, что Он изменяется, как любое творение[1360]. Это противоречие можно разрешить (если нужно), проведя разграничение между моральной и физической неизменностью; Сын по природе Своей (φύσει) изменяется, но остается благим (καλός) по доброй воле. Арий, лишивший Сына божественной сущности[1361], не мог приписывать Ему божественных качеств в строгом смысле слова; он ограничил Его существование, силу и знание, и явно утверждал, что Сын не знает Отца в совершенстве, а значит, не может в совершенстве явить Его. Сын по сути отличен от Отца[1362] и — как позже более решительно заявляли Аэций и Евномий, — не подобен Отцу[1363]; это несходство в какой-то мере распространяется на все моральные и метафизические атрибуты и качества[1364]. Догмат о божественной сущности Христа, как казалось Арию, обязательно вел к савеллианству или гностическим мечтам об эманации. Что же касается человеческой природы Христа, то Арий считал Его лишь обладавшим человеческим телом, но не разумной душой, и в этом вопросе Аполлина-

---

наполняла сердце величайшего из поэтов Средневековья — вероятно, величайшего поэта всех времен, — что он ревностно молился о возможности узреть в глубокой и ясной сущности вечного света тот свет отраженной славы, в котором был явлен человеческий облик».

[1355] Πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων.

[1356] Θεός, λόγος, σοφία.

[1357] Ποίημα, κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων. Отсюда имя эксуконтиане.

[1358] Ἀρχὴν ἔχει — οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ — ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.

[1359] Ἀναλλοίωτος, ἄτρεπτος ὁ υἱός.

[1360] Τρεπτὸς φύσει ὡς τὰ κρίσματα.

[1361] Οὐσία.

[1362] Ἑτεροούσιος τῷ πατρί.

[1363] Ἀνόμοιος κατ᾽ οὐσίαν. Отсюда имя Ἀνόμοιοι, аномеи.

[1364] Ἀνόμοιος κατὰ πάντα.

рий пришел к такому же выводу, хотя и из ортодоксальных предпосылок и с намерением отстоять единство божественной личности Христа.

Дальнейшее развитие арианства не создало ничего по-настоящему нового, но, скорее, выявило множество непоследовательностей и противоречий. Например, Евномий, для которого ясность была критерием истины, утверждал, что откровение все прояснило и человек может познать Бога в совершенстве, в то время как Арий даже Сыну отказывает в совершенном знании об Отце или о Себе. Негативный и рационалистический элемент вышел на поверхность, и споры превратились в метафизическую войну, лишенную реального религиозного смысла. Восемнадцать артикулов веры, которые арианство и полуарианство породили в период между Никейским и Константинопольским соборами, — это листья без цветов и ветви без плодов. Арианская ересь естественным образом приходила в упадок, пережила этап социнианства и достигла рационализма, в котором Христос считается просто человеком, лучшим из своего рода.

Сейчас перейдем к доводам, которые приводились в поддержку этого заблуждения и против него.

1. *Экзегетические* доводы ариан основывались на тех отрывках Писания, в которых Христос каким-то образом относился к категории творения[1365], или в которых говорилось, что воплощенный (не предвечный и не божественный) Логос рос, чего-то не знал, уставал, печалился, испытывал другие меняющиеся человеческие привязанности и состояния[1366], или которые учат подчиненному положению Сына по отношению к Отцу[1367].

Афанасий иногда слишком легко отметает эти аргументы, говоря, что данные отрывки относятся только к *человеческой* природе Иисуса. Когда, например, Господь говорит, что не знает часа и дня последнего суда, это касается только Его человеческой природы. Ибо как мог бы Господь небес и земли, сотворивший дни и часы, не знать подобного?! Афанасий обвиняет ариан в иудейском представлении, что божественное и человеческое несовместимо. Иудеи говорят: как мог Христос, если Он был Богом, стать человеком и умереть на кресте? Ариане говорят: как мог Христос, бывший человеком, быть в то же время Богом? Мы, заявляет Афанасий, христиане; мы не будем побивать Христа камнями, когда Он

---

[1365] Например, Пр. 8:22-25 (см. также Сир. 1:4; 24:8 и далее), где воплощенная Премудрость (то есть Логос) говорит (по Септуагинте): Κύριος ἔκτισέν με [евр. קָנָנִי, Вульгата *possedit me*] ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με, κ. τ. λ. Представляется, что этот отрывок доказывает два предположения Ария: что Отец сотворил Сына и что Он сделал это с целью сотворить через Него мир (εἰς ἔργα αὐτοῦ). Деян. 2:36: Ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός. Евр. 1:4: Κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων. Евр. 3:2: Πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν. Ин. 1:14: Ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. Тж. Флп. 2:7-9. Конечно, последние два отрывка не могут быть доказательством, так как в них говорится о воплощении Сына Божьего, а не о Его предвечном существовании и сущности. Больше подходит знаменитый отрывок: πρωτότοκος πάσης κτίσεως, Кол. 1:15, из которого ариане делали вывод, что Сам Христос есть κτίσις Бога, то есть первое творение из всех. Но πρωτότοκος — не синоним πρωτόκτιστος или πρωτόπλαστος; напротив, самим этим термином Христос отделяется от творения и характеризуется как Творец, Хранитель и Конец творения. Творение не может стать источником жизни всего сотворенного. Следовательно, это выражение значит «рожденный прежде всего творения», то есть прежде, чем что-либо было сотворено. Текст указывает на разницу между вечным порождением Сына от сущности Отца — и сотворением мира из ничего во времени Сыном. Но между μονογενής и πρωτότοκος существует разница, на которую указывает сам Афанасий: первое касается отношений Сына с Отцом, второе — Его отношений с миром.

[1366] Например, Лк. 2:52; Евр. 5:8,9; Ин. 12:27,28; Мф. 26:39; Мк. 13:52 и др.

[1367] Например, Ин. 14:28: Ὁ πατήρ μείζων μού ἐστιν. Это место также относится не к предвечному существованию Христа, а к Его уничиженному состоянию Богочеловека.

говорит о Своей вечной Божественности, и не оскорбимся, когда Он обращается к нам на языке человеческой немощи. Но Святой Дух учит нас провозглашать именно двойственную природу Христа: Он, как Логос и образ Отца, был вечно воистину божественным, а потом стал человеком ради нашего спасения. Когда Афанасий не может отнести такие термины, как «сделался», «был сотворен», «стал», к человеческой природе Христа, он воспринимает их в переносном значении: «выступил как», «показал себя», «представился»[1368].

В качестве утверждающего экзегетического довода против ариан Афанасий цитирует всем известные тексты, в которых о Христе говорится как о Боге, обладающем божественными качествами, божественным достоинством и совершающем божественные деяния, и подробно рассказывать здесь об этих текстах нет необходимости.

Конечно, экзегетика Афанасия, как и всех отцов церкви, если рассматривать ее с точки зрения современного грамматического, исторического и критического метода, содержит множество аллегорических причуд и софистических уязвимостей. Но в целом она гораздо глубже и истиннее, чем еретическая.

2. *Богословские* доводы в пользу арианства в основном негативные и рационалистические. Они говорят, что противоположная точка зрения неразумна, непримирима с монотеизмом и идеей Божественности Бога, ведет к савеллианству или гностическим заблуждениям. Действительно, Маркелл Анкирский, один из самых ревностных защитников никейского омоусианства, впал в савеллианское отрицание трех ипостасей[1369], но большинству никейских отцов церкви удалось с безошибочным чутьем держаться между Сциллой савеллианства и Харибдой троебожия.

Афанасий возражал на богословские доводы ариан с большим диалектическим умением; он выявил внутренние противоречия и философскую абсурдность их позиции. Арианство учит двум богам, несотворенному и сотворенному, высшему и вторичному богу, то есть впадает в языческий политеизм. Оно утверждает, что Христос — просто творение, однако при этом Он — и Творец мира, как будто творение может стать источником жизни, происхождения и конца всего сущего! Оно говорит, что Христос существовал до возникновения мира, но отрицает Его вечность, однако время принадлежит этому миру и было сотворено только вместе с ним[1370], а до того существовала только вечность. Предполагается, что время существовало до сотворения предвечного Христа, то есть Сам Бог су-

---

[1368] Εκτισε и ἐθεμελίωσε в Пр. 8:22 и далее, на которых ариане ставили особый акцент и о которых Афанасий довольно много говорит в своей второй проповеди против ариан, относятся, по его мнению, не к сущности Логоса (с Которым обе стороны отождествляли *σοφία*), но к воплощению Логоса и возрождению человечества через Него; он ссылался на Еф. 2:10: «Мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела». Что касается гораздо более важного отрывка, Кол. 1:15, то Афанасий дает правильное по сути толкование в своей *Expositio fidei*, cap. 3 (ed. Bened., tom. i, 101): πρωτότοκον εἰπὼν [Παῦλος] δηλοῖ μὴ εἶναι αὐτὸν κτίσμα, ἀλλὰ γέννημα τοῦ πατρὸς ξένον γὰρ ἐπὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ τὸ λέγεσθαι κτίσμα. Τὰ γὰρ πάντα ἐκτίσθησαν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ, ὁ δὲ υἱὸς μόνος ἐκ τοῦ πατρὸς ἀϊδίως ἐγεννήθη· διὸ πρωτότοκός ἐστι πάσης κτίσεως ὁ Θεὸς λόγος, ἄτρεπτος ἐξ ἀτρέπτου.

[1369] О Маркелле Анкирском см. далее, §126.

[1370] «*Mundus non factus est in tempore, sed cum tempore*», — говорит Августин, хотя я сейчас не могу найти это место {«нет никакого сомнения, что мир сотворен не *во* времени, но *вместе со* временем» — «О граде Божием», кн. 11, гл. 6}. Время — форма последовательного существования всего творения. Арий воистину мог сказать: время появилось вместе с Сыном, как первым из творений. Но он не сказал этого, а объявил время возникшим до Сына.

ществует во времени, а это противоречит абсолютному бытию Бога. Арианство утверждает, что Бог неизменен, но, вместе с вечным порождением Сына, отрицает и вечное Отцовство, то есть предполагает изменение Божьей сущности[1371]. Афанасий обвиняет ариан в дуализме и язычестве, обвиняет их в разрушении всего учения о спасении. Ибо если Сын — творение, человек остается удаленным от Бога, как прежде; никакое творение не может искупить другие творения и объединить их с Богом. Если Христос — не Бог, то и мы тем более не можем стать сопричастными Божьей природе и детьми Бога[1372].

## §125. *Полуарианство*

ПОЛУАРИАНЕ[1373], или сторонники подобосущия[1374] Отца и Сына, колебались в теории и на практике между никейской ортодоксией и арианской ересью. Их учение производит впечатление не внутреннего примирения противоположностей, которые на самом деле были непримиримы, но дипломатического умолчания, временного компромисса, *juste milieu*. Они настаивали на идее подчиненности Сына Отцу больше, чем кто-либо из отцов церкви никейского периода, но настало время ясно и четко сформулировать их идеи.

Это учение содержится в вероисповедании, предложенном на Никейском соборе Евсевием Кесарийским, но отвергнутом, а также в символах веры, принятых соборами в Антиохии и Сирмии с 340 по 360 г. В богословском отношении лучшим представителем полуарианства был сначала Евсевий Кесарийский, наиболее близко державшийся к теориям Оригена, которым восхищался, а позже — Кирилл Иерусалимский, который подошел ближе к ортодоксии никейской партии.

Главный термин полуарианства — *homoi-ousion*, в отличие от *homo-ousion* и *hetero-ousion*. Система полуарианства учит, что Христос — не творение, Он так же вечен, как Отец, но обладает не той же, а лишь подобной сущностью и подчинен Ему. Она соглашается с Никейским символом веры в том, что утверждает вечное порождение Сына и отрицает Его сотворение, но, как и арианство, она отрицает единосущие Его Отцу. Поэтому ни одну из противоборствующих партий эта система не удовлетворяла, и обе обвиняли ее в логической непоследовательности. Афанасий и его друзья, критикуя полуариан, утверждали, что можно говорить о подобии качеств или отношений, но не сущностей — они либо идентичны, либо различны. Можно сказать, что один человек подобен другому не по сущности, но по внешности и облику. Если Сын, как соглашались полуариане, — из сущности Отца, значит, Он должен быть единосущным с Ним. Ариане же, в равной мере критиковавшие полуариан, заявляли: нет среднего положения между вечным и сотворенным; если один только Бог Отец не был сотворен, значит, все остальное, в том числе Сын, сотворено, а следовательно, Он другой сущности и не подобен Отцу.

---

[1371] Меньше веса имеет возражение, выдвинутое Александром Александрийским: так как Сын есть Логос, то арианский Бог до сотворения Сына должен был быть ἄλογος, неразумной сущностью.

[1372] См. вторую проповедь против ариан, cap. 69 ff.

[1373] Ἡμιάρειοι.

[1374] Ὁμοιουσιαστοί. *Евсевианами* называли ариан и полуариан, которые в течение какого-то времени объединились как политическая партия под руководством Евсевия Никомедийского (не Кесарийского) против сторонников Афанасия и Никейского символа веры.

Полуарианство, на которое давили с двух сторон, не могло существовать долго. Уже до Константинопольского собора большая часть его представителей перешла на сторону ортодоксии[1375].

## §126. *Возрождение савеллианства. Маркелл и Плотин*

I. Евсевий Кесарийский: две книги против Маркелла (κατὰ Μαρκέλλου) и три книги *De ecclesiastica theologia* (после его *Demonstratio evang.*). Иларий: *Fragmenta*, 1-3. Василий Великий: *Epist.* 52. Епифаний: *Haeres.* 72. Rettberg: *Marcelliana*. Gött., 1794 (сборник отрывков из трудов Маркелла).

II. Montfaucon: *Diatribe de causa Marcelli Ancyr.* (в *Collect. nova Patr.*, tom. ii. Par., 1707). Klose: *Geschichte u. Lehre des Marcellus u. Photinus*. Hamb., 1837. Mohler: *Athanasius der Gr.* Buch iv, p. 318 sqq. (старается оправдать Маркелла, как делает и Неандер). Baur: *l. c.*, vol. i, pp. 525-558. Dorner: *l. c.*, i, pp. 864-882. (Оба против ортодоксии Маркелла). Hefele: *Conciliengesch.*, i, 456 sq. et passim. Willenborg: *Ueber die Orthodoxie des Marc.* Münster, 1859. Theod. Zahn: *Marcellus von Ancyra*. Gotha, 1867. (Цан представляет Маркелла как ортодокса по сути и соглашавшегося с Иринеем, но старающегося выработать более простое и удовлетворительное представление об истине, чем позволяло состояние богословия того века. Неандер — Neander, *Dogmengesch.*, i, 275 — предлагает похожее мнение). W. Moller: статья *Marcellus* в Herzog$^2$, vol. ix (1881), 279-282. (Отчасти возражает Цану). E. S. Ffoulkes, в Smith and Wace, iii, 808-813. (Ничего не говорит о Цане и других немецких авторах).

Прежде чем мы перейдем к изложению ортодоксального учения, следует обратить внимание на одно заблуждение, связанное с Троицей, возникшее в ходе споров вследствие чрезмерного рвения борющихся против арианской теории о подчиненности Сына Отцу и приведшее к противоположной крайности.

Маркелл, епископ Анкиры в Галатии, друг Афанасия и один из лидеров никейской партии, в большом полемическом труде против арианства и полуарианства, написанном вскоре после Никейского собора, так настаивал на учении о единосущии Христа, что это оказалось во вред разграничению ипостасей Отца и Сына, и, по меньшей мере в формулировках, он впал в некую утонченную форму савеллианства[1376]. Для того чтобы спасти полноту Божественности Христа и Его равенство с Отцом, он отрицал Его предвечность как ипостаси. Восток и Запад не сошлись во мнениях по поводу ортодоксальности Маркелла, споры продолжаются и среди современных ученых. Полуарианский собор в Константинополе (335) сместил его и поручил Евсевию Кесарийскому написать опровержение его труда, а Римский папа Юлий и ортодоксальный собор в Сардике (343), ослепленные его двусмысленными заявлениями, его прошлыми заслугами и его тесной связью с Афанасием, отстаивали его ортодоксию и восстановили его на посту епископа. Альтернативный синод в Филиппополе, напротив, подтвердил его осуждение. Наконец, говорят, что сам Афанасий, который всегда отзывался о Маркелле с большим уважением, выступил против него[1377]. Константинопольский собор 381 г. объявил даже крещение маркеллиан и фотиниан недействительным[1378].

---

[1375] Булл отзывается о полуарианстве весьма пренебрежительно (l. iv, 4, 8, vol. v, pars ii, p. 779): «*Semi-Arianus, et semi-Deus, et semi-creatura perinde monstra et portenta sunt quae sani et pii omnes merito exhorrent. Filius Dei aut verus omnino Deus, aut mera creatura statuatur necesse est; aeternae veritatis axioma est inter Deum et creaturam, inter non factum et factum, medium esse nihil*». Похожего мнения придерживается Уотерленд (Waterland: *A Defence of some Queries relating to Dr. Clarke's Scheme of the Holy Trinity, Works*, vol. i, p. 404).

[1376] Имеется в виду его труд περὶ ὑποταγῆς, *De subjectione Domini Christi*, основанный на 1 Кор. 15:28.

Маркелл желал держаться веры в истинную Божественность Христа, не будучи обвиненным в субординационизме. Он заявлял, что ариане правы, когда говорят: никейское учение о *вечном порождении* Сына предполагает подчиненное положение Сына, что несовместимо с Его вечностью. Поэтому он совсем отказался от этого учения и стал относить слова *Сын, образ, первенец, рожденный* не к вечным метафизическим отношениям, а к воплощению. Таким образом, он строго разграничил Логос и Сына, и это πρῶτον ψεῦδος данной системы. До воплощения, учил он, не было Сына Божьего, но только Логос, а под этим он понимал — по крайней мере, так представляет Евсевий, — безличную силу, разум, присущий Богу, неотделимый от Него, вечный, *нерожденный*, подобно разуму человека. Этот Логос хранил молчание (то есть был бессловесным) в Боге до сотворения мира, но потом вышел из Бога как творческое слово и сила, δραστικὴ ἐνέργεια πράξεως Бога (не как ипостась). Эта сила — принцип творения, ее кульминация — воплощение, но после завершения дела искупления она снова возвращается к Богу, в состояние покоя. Сын, завершив дело искупления, возвращает Свое царство Отцу и снова покоится в Боге, как было вначале. Следовательно, сыновство — временное состояние, которое начинается с пришествия Христа как человека, а заканчивается Его прославлением и возвращением к Богу. Маркелл говорит не о реальном Богочеловеке, а о чрезвычайном наделении Божьей силой человека Иисуса. В этом отношении обвинение в самосатской ереси, выдвинутое против него Константинопольским собором 335 г., в некоторой степени справедливо, хотя исходил он из предпосылок, совершенно отличных от предпосылок Павла Самосатского[1379]. Его учение о Святом Духе и Троице неудовлетворительно. Он действительно говорит о распространении неделимой божественной монады в триаду, но в савеллианском плане, и отрицает три ипостаси или личности.

Фотин, сначала диакон в Анкире, потом — епископ Сирмия в Паннонии, пошел дальше своего учителя Маркелла. Он также исходил из строгого разграничения понятий Логоса и Сына[1380], отвергал идею вечного порождения и сделал божественное во Христе безличной силой от Бога. Но если Маркелл, с савеллианской точки зрения, отождествлял Сына с Логосом по сущности и переносил на Него божественные качества, которыми обладает Логос, то Фотин, наоборот, подобно Павлу Самосатскому, считал, что Иисус возвысился до божественного достоинства с уровня Его человеческой природы за счет морального совершенствования и моральных заслуг, так что Его Божественность была результатом развития.

Поэтому Фотин был осужден как еретик несколькими соборами на Востоке и на Западе начиная с полуарианского собора в Антиохии в 344 г. Он умер в изгнании в 366 г.[1381]

---

[1377] Иларий, *Fragm.* ii, n. 21 (p. 1299, ed. Bened.), пишет, что Афанасий уже в 349 г. отказался от церковного общения с Маркеллом.

[1378] Они подразумеваются под οἱ ἀπὸ τῆς Γαλατῶν χώρας ἐρχόμενοι в седьмом каноне Второго вселенского собора. Маркелл и Фотин были оба из Анкиры, Галатия. См. также Hefele, *Conciliengeschichte*, vol. ii, p. 26.

[1379] Дорнер (*l. c.*, 880 sq.) говорит о Маркелле, что его савеллианство проистекает из некой разновидности евионизма.

[1380] Он называет Бога λογοπάτηρ, ибо, по его мнению, Бог есть одновременно Отец и Логос. Савеллий использовал выражение υἱοπάτηρ, отрицая личные различия между Отцом и Сыном, Фотин же вместо этого употребляет слово λογοπάτηρ, потому что считает: в Боге вечно пребывает λόγος, а не υἱός.

[1381] О Фотине смотри: Афанасий, *De syn.* 26; Епифаний, *Haer.* 71; Иларий, *De trinit.*, vii, 3-7, etc.; Baur, *l. c.*, vol. i, p. 542 sqq.; Dorner, *l. c.*, i, p. 881 sq.; Hefele, *l. c.*, i, p. 610 sqq.

## §127. *Никейское учение о единосущии Сына и Отца*

См. список литературы в §119 и 120, особенно четыре проповеди Афанасия против ариан и другие антиарианские трактаты этого отца ортодоксии.

Никейское, омоусианское или афанасьевское учение наиболее ясно и влиятельно было представлено в Востоке Афанасием, в лице которого оно стало плотью и кровью[1382]; после него следует упомянуть Александра Александрийского, Маркелла Анкирского (который потом впал в савеллианство), Василия и двух Григориев из Каппадокии, а на Западе — Амвросия и Илария.

Главный момент никейского учения в споре с арианами — это единосущие Сына Отцу; оно выражено в статье (первоначального) Никейского символа веры: «[Мы верим] в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божьего; Который рожден единородным от Отца; то есть от сущности Отца, Бог от Бога и Свет от Света, Бог истинный от Бога истинного, рожденный, не сотворенный, единосущный с Отцом»[1383].

Термин ὁμοούσιος, *единосущный*, — конечно, не более библейский[1384], чем термин *Троица*[1385]; он уже использовался ранее, хотя и в других значениях, как языческими авторами[1386] и еретиками[1387], так и ортодоксальными отцами церкви[1388]. Он был оплотом против ариан и полуариан, якорем, удерживавшим церковь среди штормов в период между Первым и Вторым вселенским собором[1389].

---

[1382] Особенно большую роль сыграли его четыре проповеди против ариан, написанные в 356 г.

[1383] Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογενῆ τοῦτ' ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ καὶ φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, к. т. λ.

[1384] Хотя Θεὸς ἦν ὁ λόγος Иоанна (Ин. 1:1) и τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ Павла (Флп. 2:6) близки к этому. В самом деле, последний отрывок, с наречным ἴσα, скорее указывает на божественное *существование*, чем на *бытие* или *сущность*, на которые более правильно было бы указать с помощью τὸ εἶναι ἴσον Θεῷ или ἰσόθεος. Но последнее тоже соответствовало бы богословию Павла. Иудеи использовали форму мужского рода ἴσος, хотя и в полемическом смысле, когда имели в виду, что, раз Он назвал Себя в первую очередь и исключительно Сыном Божьим, отсюда логически следует, что Он объявил Себя равным Богу, Ин. 5:18: Ὅτι... πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν Θεὸν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ. В Вульгате переведено: *aequalem se faciens Deo.*

[1385] Слово τριὰς, *trinitas*, по отношению к Богу впервые появляется у Феофила Антиохийского и Афинагора во II веке и у Тертуллиана в III веке. Вероисповедания должны формулироваться не в тех же выражениях, что Писание, — в противном случае они не значат ничего или значат все сразу, — потому что они представляет собой *толкование* Писания и призваны предотвратить возникновение ложных учений.

[1386] Bull, *Def. fidei Nic.*, *Works*, vol. v, p. i, p. 70: «Ὁμοούσιον *a probatis Graecis scriptoribus id dicitur, quod ejusdem cum altero substantiae, essentiae, sive naturae est*». Далее он цитирует отрывки из светских писателей. Так, например, Порфирий говорит, *De abstinentia ab esu animalium*, lib. i, n. 19: Εἴγε ὁμοούσιοι οἱ τῶν ζώων ψυχαὶ ἡμετέραις, то есть *siquidem animae animalium sunt ejusdem cum nostris essentiae.* Аристотель (в цитате у Оригена) говорит о единосущии всех звезд, ὁμοούσια πάντα ἄστρα, *omnia astra sunt ejusdem essentiae sive naturae.*

[1387] Сначала гностиком Валентином: Ириней, *Adv. haer.*, l. i, cap. 1, §1, §5 (ed. Stieren, vol. i, 57, 66). В последнем отрывке говорится, что человек — ὑλικός и, как таковой, весьма похож на Бога, но не единосущен Ему, παραπλήσιον μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοούσιον τῷ Θεῷ. Манихеи называли человеческую душу, в соответствии со своей теорией эманации, ὁμοούσιον τῷ Θεῷ. Агапий, у Фотия (*Bibl. Cod.* 179), называет даже солнце и луну, в пантеистическом смысле, ὁμοούσια Θεῷ. Савеллиане использовали слово «троица», но противопоставляли его разделению на личности.

[1388] Ориген делает вывод об ὁμοούσιον Сына из образного описания ἀπαύγασμα, Евр. 1:3. Его ученики отказались от этого термина на Антиохийском соборе, 264 г., потому что еретик

Сначала термин использовался для опровержения ересей; он отрицал, как неоднократно указывает Афанасий, что Сын был каким-то образом сотворен или создан и может изменяться[1390]. Но потом омоусия стала утверждающей проверкой на ортодоксию, означая, в терминах Никейского собора, ясно и недвусмысленно, истинную и сущностную Божественность Христа в противовес всем теориям о кажущейся и половинчатой Божественности или о простом подобии Богу. Та же самая божественная, вечная, неизменная сущность, которая изначально была в Отце, присутствует, в вечности, посредством порождения, в Сыне; как вода поступает из истока в русло или как свет солнца присутствует в его луче и не может быть отделен от него. Поэтому Господь говорит: «Я в Отце, и Отец во Мне»; «Видевший Меня видел Отца»; «Я и Отец — одно». Таков смысл выражения «Бог от Бога», «Бог истинный от Бога истинного». Христос в Своей божественной природе полностью единосущен Отцу, равно как в Своей человеческой природе — полностью единосущен человеку; несмотря на это, Он — отдельная личность по отношению к Отцу, как и по отношению к людям. В этом смысле Василий пользуется термином ὁμοούσιος, выступая против савеллиан, отрицающих личную самостоятельность ипостасей Троицы: одна и та же вещь не может быть единосущна сама себе, но одна вещь единосущна другой[1391]. В самом деле, единосущие среди людей предполагает наличие разных личностей, наделенных одной и той же природой, а значит, данный термин может также указывать и на единство сущности среди ипостасей Троицы.

Но в рассматриваемом нами случае личное отличие Сына от Отца не должно доводиться до дуализма сущностей одного рода; омоусия, напротив, должна пониматься как идентичность или *количественное* единство сущности, в отличие от просто родового единства. В противном случае мы придем к дуализму или троебожию. Никейское учение не отходит от монотеистических оснований и стоит между савеллианством и троебожием, хотя следует признать, что значение терминов οὐσία и ὑπόστασις время от времени колебалось, и связь между единосущием и количественным единством Божьей сущности была прояснена только

---

Павел Самосатский извратил его значение, называя οὐσία общий источник, из которого произошли изначально три божественные личности. Но в конце III века слово снова было введено в употребление в церкви Феогностом и Дионисием Александрийским, что доказывает Афанасий, *De Decr. Syn. Nic.*, c. 25 (ed. Bened., i, p. 230). Евсевий, *Ep. ad Caesarienses*, c. 7 (у Сократа, *H. E.*, i, 8, и Афанасий, *Opera*, i, 241) говорит, что некоторые древние епископы и авторы, ученые и прославленные (τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς), употребляли слово ὁμοούσιον по отношению к Богу Отцу и Сыну. Тертуллиан (*Adv. Prax.*) использовал соответствующее латинское выражение *unius substantiae* применительно к ипостасям святой Троицы.

[1389] Каннингем (Cunningham, *Hist. Theology*, i, p. 291) говорит об ὁμοούσιος: «Количество людей, которые придерживались сути никейского учения, но возражали против используемой в нем фразеологии, было очень невелико [?] — поэтому зло было незначительно; преимущества же от обладания определенной фразеологией и ее использования были бесценны, это позволило исключить всех, кто поддерживал заблуждения, собрать вместе *почти всех* защитников истины и поднять некое знамя, вокруг которого в конце концов собралась вся ортодоксальная церковь, когда завершился период путаницы и смятения, вызванный арианскими уловками и арианскими гонениями».

[1390] Афанасий, *Epist. de Decretis Syn. Nicaenae*, cap. 20 (i, p. 226); c. 26 (p. 231); и в других местах.

[1391] Василий Великий, *Epist.* lii, 3 (tom. iii, 146): Αὕτη δὲ ἡ φωνὴ καὶ τὸ τοῦ Σαβελλίου κακὸν ἐπανορθοῦται ἀναιρεῖ γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰσάγει τελείαν τῶν προσώπων τὴν ἔννοιαν (*tollit enim hypostaseos identitatem perfectamque personarum notionem inducit*) οὐ γὰρ αὐτὸ τί ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἑτέρῳ (*non enim idem sibi ipsi consubstantiale est, sed alterun alteri*).

в последующую эпоху. Афанасий настаивает на том, что единство Божьей сущности неделимо, что есть только один Бог[1392]. Он часто приводит примеры, как до него делал Тертуллиан: отношения между огнем и его сиянием[1393] или между истоком и рекой, хотя не следует забывать, что подобные примеры недостаточно проясняют отношения. «Мы не должны, — говорит он, — воспринимать слова Ин. 14:10: "Я в Отце и Отец во Мне", так, словно Отец и Сын — две разные взаимопроникающие и взаимодополняющие сущности, как два тела в одном сосуде. Отец полон и совершенен, и Сын — вся полнота Божества»[1394]. «Мы не должны воображать, — говорит он в другом месте, — что в Боге есть три разделенные сущности[1395], как у людей, чтобы не изобрести многих богов подобно язычникам; но, как поток, рождающийся из истока и неотделимый от него, имеет две формы и два имени. Отец не есть Сын, и Сын не есть Отец, ибо Отец есть Отец Сына, а Сын есть Сын Отца. Как исток не есть поток и поток не есть исток, но оба они — одна и та же вода, которая течет из истока в поток, так и Бог изливается, без разделения, от Отца в Сына. Поэтому Господь говорит: Я пришел от Отца и пришел через Отца. Но Он всегда с Отцом, Он — в лоне Отца, и лоно Отца никогда не освобождается от Бога Сына»[1396].

Сын — от сущности Отца, не посредством разделения или уменьшения, но посредством простой и совершенной передачи Себя. Это передача Богом Себя в вечной любви представлена в образе *порождения*, передана с помощью библейских слов *Отец* и *Сын*, *единородный*, *первенец*[1397]. Вечное порождение — это внутренний процесс в сущности Бога; Сын — имманентный отпрыск этой сущности, в то время как сотворение — акт Божьей воли, и творение пребывает вне Творца и отлично от Него по сущности. Сын, как человек, сотворен[1398]; как Бог, Он несотворен[1399]; Он рожден[1400] в вечности от нерожденного[1401] Отца. В связи с этим Афанасий упоминает отрывок о Единородном Сыне, сущем в недре Отчем[1402].

---

[1392] *Orat.*, iv. *contra Arianos*, c. 1 (tom. i, p. 617): Ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον... μία ἀρχὴ θεότητος καὶ οὐ δύο ἀρχαί, ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστίν.

[1393] *Orat.* iv, *c. Arianos*, c. 10 (p. 624): Ἔστω δὲ παράδειγμα ἀνθρώπινον τὸ πῦρ καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀπαύγασμα (*ignes et splendor ex eo ortus*), δύο μὲν τῷ εἶναι [это неточно и в строгом понимании могло бы привести к двум οὐσίαι] καὶ ὁρᾶσθαι, ἓν δὲ τῷ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀδιαίρετον εἶναι τὸ ἀπαύγασμα αὐτοῦ.

[1394] *Orat.* iii, *c. Arian.*, c. 1 (p. 551): Πλήρης καὶ τέλειός ἐστιν ὁ πατὴρ, καὶ πλήρωμα θεότητός ἐστιν ὁ Υἱός.

[1395] Τρεῖς ὑποστάσεις [здесь, как часто в никейскую эпоху, это синоним οὐσίαι] μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς. Афанасий, *Expos. Fidei* или Ἔκθεσις πίστεως, cap. 2 (*Opera*, ed. Bened., i, p. 100).

[1396] *Expositio Fidei*, cap. 2: Ὡς γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πηγὴ ποταμὸς, οὐδὲ ὁ ποταμὸς πηγὴ, ἀμφότερα δὲ ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν ὕδωρ τὸ ἐκ τῆς πηγῆς μετεχευόμενον, οὕτως ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν θεότης ἀῤῥεύστως καὶ ἀδιαιρέτως τυγχάνει, κ. τ. λ.

[1397] Πατὴρ, υἱὸς, μονογενὴς υἱός (часто встречается у Иоанна), πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Кол. 1:15). Уотерленд (Waterland, *Works*, i, p. 368) говорит об этом моменте никейского учения, «что без явного заявления о вере в *вечное порождение* можно было обойтись: достаточно было доказать вечное существование λόγος как *реально существующей личности, в Отце и от Отца*, и вера в предыдущий момент обеспечена. Такова была проблема, и в ней — все остальное».

[1398] Γενητός (не путать с γεννητός), ποιητός, *factus*. См. Ин. 1:14: Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

[1399] Ἀγένητος, οὐ ποιηθείς, *non-factus*, *increatus*; не путать с ἀγέννητος, *non-genitus*, которое относится только к Богу Отцу.

[1400] Γεννητός, или, как в Никейском символе веры, γεννηθείς, *genitus*.

[1401] Ἀγέννητος, *non-genitus*. Эта терминология очень часто встречается у Афанасия, особенно в *Orat.* i *contra Arianos* и в его *Epist. de decretis Syn. Nic.*

Порождение и сотворение, таким образом, — совершенно разные идеи. Порождение — это имманентный, обязательный и постоянный процесс, свойственный сущности Самого Бога, вечное сообщение Отцом Своей сущности Сыну; сотворение — это направленный вовне, свободный, разовый акт Божьей воли, вследствие которого иная и временная сущность возникает из ничего. Вечное отцовство и сыновство в Боге — совершенный прообраз подобных отношений на земле. Но божественное порождение отличается от человеческого рождения не только абсолютной духовностью, нематериальностью процесса, но и тем, что оно не производит *новой* сущности того же рода; рожденный по сущности идентичен рождающему, ибо Божья сущность, по причине Своей цельности, неспособна делиться, а по причине Своей безграничности — неспособна расти[1403]. Порождение, собственно, вообще не касается сущности, а только разницы ипостасей. Сын рожден не как Бог, но как Сын не по Своей *natura*, а по Своей ἰδιότης, по Своей отличности и по Своим отношениям с Отцом. Божья сущность никогда не порождает и не порождается. То же самое касается *processio* Святого Духа, которая касается не сущности, а только личности Духа. В человеческом порождении отец старше сына, а в Божьем порождении, которое происходит не во времени, но вечно, нет такой вещи, как старшинство ипостасей. На вопрос, существовал ли Сын *до* Его порождения, Кирилл Александрийский ответил: «Порождение Сына не предшествовало Его существованию, Он существовал вечно и вечно существовал посредством порождения». Сын так же обязателен для бытия Отца, как Отец — для бытия Сына.

Обязательность вечного порождения, о которой мы говорим, не мешает его свободе, но лишь отрицает его произвольность и случайность и обеспечивает его укорененность в сущности Самого Бога. Бог, чтобы быть Отцом, должен от вечности порождать Сына, тем самым воспроизводить Себя, но Он делает это не в подчинение чуждому закону, но по Своему собственному закону и по Своей воле. Афанасий действительно утверждает, с одной стороны, что Бог порождает Сына не по Своей воле[1404], а по Своей природе[1405], но, с другой стороны, он не считает, что Бог порождает Сына *при отсутствии* воли на это[1406], по принуждению или по неосознанной необходимости. Таким образом, правильно понимаемое порождение — это акт одновременно сущности и воли. Августин называет Сына «волей от воли»[1407]. В Боге свобода и необходимость совпадают.

---

[1402] Ин. 1:18: Ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν (постоянные или вечные отношения, не ἦν) εἰς (движение, в отличие от ἐν) τὸν κόλπον τοῦ πατρός. См. также Афанасий, *Epist. de decr. S. N.*, c. 22 (tom. i, p. 227): Τί γὰρ ἄλλο τὸ ἐν κόλποις σημαίνει, ἢ τὴν γνησίαν ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ γέννησιν.

[1403] Епископ Джон Пирсон (John Pearson) в своем известном труде *An Exposition of the Creed* (Art. ii, p. 209, ed. W. S. Dobson, New York, 1851) так объясняет этот момент никейского учения: «В человеческом порождении сын обладает той же природой, что и отец, но это не тот же человек, ибо, хотя сущность его в некотором роде та же, они не единосущны; сила порождения, зависящая от первого благословения чадородия, *плодитесь и размножайтесь*, должна действовать посредством умножения, так что каждый сын становится другим человеком. Но божественная сущность, которая из-за своей простоты неделима, а в силу своей безграничности не способна умножаться, так передается, что не умножается; поэтому Тот, Кто происходит от такой передачи, не только обладает той же природой, но и есть тот же Бог. Отец — Бог, и Слово — Бог; Авраам был человек, и Исаак был человек, но Авраам был одним человеком, а Исаак — другим, в то время как Отец и Слово — один и тот же Бог».

[1404] Μὴ ἐκ βουλήσεως.

[1405] Φύσει.

[1406] Ἀβουλήτως и ἀθελήτως.

[1407] *Voluntas de voluntate. De trinit.* xv. 20.

Способ Божьего порождения — тайна и должен быть тайной. Конечно же, следует избегать всяких человеческих представлений о нем; об этом следует думать лишь в моральном и духовном плане. Вечное порождение, воспринимаемое как интеллектуальный процесс, — это вечное самопознание Бога; если свести его к этическим терминам, то это вечная и абсолютная любовь в ее движении и работе внутри себя самой.

Говоря о единосущии Сына Отцу, Афанасий в своих четырех проповедях против ариан обильно цитирует Писание. Доказательства из Писания он ставит выше всех прочих аргументов, и все остальные аргументы основывает на них — то практически, исходя из идеи искупления, то теоретически, исходя из представления о Боге.

Христос избавил нас от проклятия и власти греха, примирил нас с Богом и сделал сопричастными вечной, божественной жизни; поэтому Он Сам должен быть Богом. Или от противного: если бы Христос был творением, Он не мог бы искупить другие творения от греха и смерти. Предполагается, что искупление как таковое — чисто божественное дело, как и сотворение[1408].

Исходя из идеи Бога Афанасий утверждает: отношения Отца не случайны, и они не возникают во времени — в противном случае Бог не был бы неизменным[1409]; они так же присущи природе Бога, как качества вечности, мудрости, благости и святости; следовательно, Он должен быть Отцом от вечности, что приводит нас к вечному порождению Сына[1410]. Божественное отцовство и сыновство — прототип аналогичных отношений на земле. Как нет Сына без Отца, так нет и Отца без Сына. Бесплодный Отец — это противоречие, Он был бы подобен темному свету или сухому источнику. Отсутствие же творения, напротив, не умаляет совершенства Творца, ибо Он всегда властен сотворить что-либо, если желает[1411]. Сын — это собственная внутренняя сущность Отца, в то время как творение находится вне Бога и зависит от Его волеизъявления[1412]. Более того, Бог не может быть неразумным (ἄλογος), без мудрости и силы, а согласно Писанию (с чем соглашались сами ариане), Сын есть Логос, премудрость и сила, Слово Божье, Которым было все сотворено. Как свет возникает от огня и неотделим от него, так неотделимо Слово от Бога, Премудрость от Премудрого, Сын от Отца[1413]. Следовательно, Сын был в начале, то есть в начале вечного Божьего бытия, в

---

[1408] См. особенно вторую проповедь против ариан, с. 69 sqq.

[1409] *Orat.* i *contra Arianos*, c. 28 (p. 433): Διὰ τοῦτο ἀεὶ πατὴρ καὶ οὐκ ἐπιγέγονε (accidit) τῷ Θεῷ τὸ πατήρ, ἵνα μὴ καὶ τρεπτὸς εἶναι νομισθῇ. Εἰ γὰρ καλὸν τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα, οὐκ ἀεὶ δὲ ἦν πατήρ, οὐκ ἀεὶ ἄρα τὸ καλὸν ἦν ἐν αὐτῷ. Хотя на это можно возразить, что воплощение Логоса и постоянное принятие человеческой природы в общение с божественным явно привели к определенному изменению в Божестве.

[1410] *Orat.* ii, *c. Arianos*, c. 1 sqq. (p. 469 sqq.); *Orat.* iii, c. 66 (p. 615), и другие места.

[1411] Последний довод не вполне приемлем с формально логической точки зрения, ибо может существовать разница между идеальным и реальным отцовством, как и между идеальным и реальным творчеством; с другой стороны, вполне можно было бы возвести представления о сущностном всемогуществе к представлениям о вечности творения и вместе с Гегелем сказать: без мира Бог не был бы Богом. Но если смотреть с теоретической и этической точки зрения, эта разница допустима, и в доводе Афанасия есть некая истина: Отцу нужен Сын для Его собственного самоосознания, которое невозможно при отсутствии объекта. Бог по сути есть любовь, что реализуется в отношениях между Отцом и Сыном и в общении с Духом: *Ubi amor ibi trinitas.*

[1412] *Orat.* i, c. 29 (p. 433): Τὸ ποίημα ἔξωθεν τοῦ ποιοῦντός ἐστιν... ὁ δὲ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι διὸ καὶ τὸ μὲν ποίημα οὐκ ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι, ὅτε γὰρ βούλεται ὁ δημιουργὸς ἐργάζεται, τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται, ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης.

[1413] См. четвертую проповедь против ариан, cap. 1 sqq. (p. 617 sqq.).

самом начале начал, в вечности. Он Сам называет Себя единым с Отцом, и Павел славит Его как Бога, благословенного вовеки[1414].

Наконец, Христос не мог бы быть объектом поклонения, каким Он представлен в Писании и всегда считался в церкви, если бы не был божественным. Поклоняться творению — идолопоклонство.

Если внимательно изучить страстные, сильные, красноречивые и вдумчивые полемические труды Афанасия и его соратников и сравнить их с туманными, бесплодными, почти исключительно отрицающими заявлениями и поверхностными доводами их оппонентов, становится ясно, что при всех экзегетических и диалектических недостатках защитников ортодоксии на их стороне был громадный перевес утверждающей истины, авторитета Священного Писания, серьезных размышлений и преобладающей веры в предание ранней церкви[1415].

Дух и тенденция никейского учения — назидательные; оно возвеличивает Христа и христианство. Арианское заблуждение холодно и бессердечно, оно низводит Христа до уровня творения и старается подменить истинное богослужение языческим обожествлением творения. Вот почему вера в истинную и сущностную Божественность Христа до сих остается живой, в то время как неразумная арианская выдумка о полубожестве, которое сотворило мир, но и само при этом было сотворенным, давно уже изжила себя[1416].

## §128. *Учение о Святом Духе*

Решение Никейского собора прежде всего касалось божественной сущности Христа. Но в более широкий круг проблем, охваченных арианскими спорами, входила и Божественность Святого Духа, зависящая от Божественности Сына. Церковь всегда связывала *веру* в Святого Духа с верой в Отца и Сына, но считала *учение* о Святом Духе лишь приложением к учению об Отце и Сыне, пока логическое развитие процесса не привело к тому, что Божественности и личности Святого Духа стало уделяться равное внимание с Отцом и Сыном, как равноправной ипостаси Троицы.

---

[1414] Слово Θεός в известном отрывке, Рим. 9:5, упоминается у Афанасия как относящееся ко Христу, например, *Orat.* i *contra Arianos*, c. 11; *Orat.* iv, c. 1; так же и у других отцов церкви (Ириней, Тертуллиан, Киприан, Ориген, Златоуст), а также у деятелей Реформации и большинства ортодоксальных толкователей. Это толкование наиболее соответствует контексту и вообще христологии Павла, который говорит о Христе как об образе Бога, обладателе божественной жизни и славы во всей полноте, объекте поклонения (Флп. 2:6; Кол. 1:15 и далее; Кол. 2:9; 2 Кор. 4:4; Еф. 5:5; 1 Тим. 3:16; Тит. 2:13); Павел, как и Иоанн, Ин. 1:1, мог бы назвать Его Θεός в предикативном смысле, то есть обладающим божественной сущностью, в отличие от ὁ Θεός с артиклем.

[1415] Мы говорим о преобладающей *вере*; мы не отрицаем, что богословские *знания* и *формулировки* учения о Троице были пока неопределенными и нечеткими во многих отношениях. Ученый епископ Булл попытался доказать, возражая иезуиту Петавию, что доникейские отцы церкви учили о Божественности Сына тому же самому, что и никейские. См. предисловие к его *Defensio fidei Nicaenae*, ed. Burton, Oxf., 1827, vol. v. Pars. 1, p. ix: «*De summa rei, quam aliis persuadere volo, plane ipse, neque id temere, persuasus sum, nempe, quod de Filii divinitate contra Arium, idem re ipsa (quanquam aliis fortasse nonnunquam verbis, alioque loquendi modo) docuisse Patres ac doctores ecclesiae probatos ad unum omnes, qui ante tempora synodi Nicaenae, ab ipsa usque apostolorum aetate, floruerunt*». Но настаивать на этом можно только за счет искусственного и насильственного толкования многих отрывков, что ведет к механическому и безжизненному представлению об истории. См. также замечания Каннингема: W. Cunningham, *Historical Theology*, vol. i, p. 269 ff.

[1416] Дорнер (*l. c.*, i, p. 883) справедливо говорит: «Не только современному разуму, но и здравому смыслу вообще кажется абсурдным, наивным, суеверным считать, что Творцом может быть полубог, смертное, сотворенное создание».

Ариане называли Святого Духа первым творением Сына, то есть подчиненным Сыну, как Сын — Отцу. Арианская троица, таким образом, не была имманентной и вечной; она появилась во времени и была ступенчатой, состояла из несотворенного Бога и двух сотворенных полубогов. Полуариане здесь, как и везде, приближались к ортодоксальному учению, но отвергали единосущие Духа и говорили о Его сотворенности. Особенно настаивал на этом МАКЕДОНИЙ, умеренный полуарианин, которого арианская партия изгнала с епископского престола Константинополя. Его последователи, придерживавшиеся ложного учения о Святом Духе, стали после 362 г. называться МАКЕДОНИАНАМИ[1417], а также ДУХОБОРАМИ[1418] и ТРОПАМИ[1419].

Даже среди сторонников никейской ортодоксии в течение какого-то времени преобладала неуверенность насчет учения о третьей ипостаси Святой Троицы. Некоторые считали Духа безличной силой или качеством Бога, другие в лучшем случае не шли дальше сказанного в Писании. Григорий Назианзин, который со своей стороны верил в единосущие Святого Духа с Отцом и Сыном и учил ему, в 380 г. сделал примечательное признание[1420]: «Из наших мудрецов некоторые считают Святого Духа влиянием, другие — творением, третьи — Самим Богом[1421], а четвертые не знают, что думать, из уважения, как они говорят, к Священному Писанию, не говорящему на сей счет ничего определенного. Вот почему они колеблются между поклонением Святому Духу и отказом от поклонения Святому Духу[1422] и выбирают средний путь, который на самом деле нехорош». Василий в 370 г. старательно избегает упоминаний о Святом Духе как о *Боге*, хотя и с намерением привлечь слабых. Иларий Пиктавийский верил, что Дух, проникающий в Божьи тайны, должен быть божественным, но не мог найти в Писании ни одного места, где Он был бы назван Богом, и полагал, что следует удовлетвориться верой в *существование* Святого Духа, которому учит Писание и которое подтверждается сердцем[1423].

Но церковь не могла удовлетвориться верой в две ипостаси. Формула крещения и апостольское благословение, а также традиционные славословия с упоминанием Троицы ставят Святого Духа на один уровень с Отцом и Сыном и требуют, чтобы божественное триединство основывалось на единосущии. Божественная триада не терпит неравенства сущностей, смешения Творца с творением. Афанасий хорошо понимал это и выступал за решение о единосущии Святого Духа, против духоборов или тропов[1424]. Так же поступали Василий[1425], Григорий Назианзин[1426], Григорий Нисский[1427], Дидим[1428] и Амвросий[1429].

---

[1417] Μακεδονιανοί.

[1418] Πνευματόμαχοι.

[1419] Τροπικοί. Это название, вероятно, появилось потому, что они объясняли как тропы (фигуральные выражения) или метафоры те места Писания, из которых ортодоксы делают вывод о Божественности Святого Духа. См. Афанасий, *Ad Serap. Ep.* i, c. 2 (tom. i, pars ii, p. 649).

[1420] *Orat.* xxxi, *De Spiritu sancto*, cap. 5 (*Op.*, tom. i, p. 559, и в Thilo, *Bibliotheca P. Gr. dogm.*, vol. ii, p. 503).

[1421] Τῶν καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο [τὸ πνεῦμα ἅγιον] ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ Θεόν.

[1422] Οὔτε σέβουσιν, οὔτε ἀτιμάζουσι.

[1423] *De trinitate*, ii, 29; xii, 55.

[1424] В четырех посланиях к Серапиону, епископу Тмуитскому, написанных в 362 г. (*Ep. ad Serapionem Thmuitanum episcopum contra illos qui blasphemant et dicunt Spiritum S. rem creatam esse*), в его *Opera*, ed. Bened., tom. i, pars ii, pp. 647-714; также в Thilo, *Biblioth. Patr. Graec. dogmatica*, vol. i, pp. 666-819.

[1425] *De Spiritu Sancto ad S. Amphilochium Iconii episcopum* (*Opera*, ed. Bened., tom. iii, и в Thilo, *Bibl.*, vol. ii, pp. 182-343).

[1426] *Orat.* xxxi *De Spiritu Sancto* (*Opera*, tom. i, p. 556 sqq., и в Thilo, *Bibl.*, vol. ii, pp. 497-537).

Это учение победило на соборах в Александрии (362), в Риме (375), и наконец в Константинополе (381), и стало обязательной составляющей соборной ортодоксии.

Соответственно, в Константинопольском символе веры было сделано следующее добавление к Никейскому: «И в Святого Духа, Который есть Господь и Податель жизни, Которому мы поклоняемся и славим вместе с Отцом, Который говорил через пророков»[1430]. Это добавление стало провозглашением единосущия Святого Духа Отцу и Сыну, хотя еще не на словах, но по факту, и наделением Его божественным достоинством и правом на поклонение.

Экзегетические доказательства, которые никейские отцы церкви приводили в поддержку Божественности Святого Духа, в основном таковы. Святой Дух нигде в Писании не причисляется к творениям или ангелам, но помещается в Самом Боге, Он вечен, как Бог, и знает Божьи тайны (1 Кор. 2:11,12). Он наполняет вселенную и вездесущ (Пс. 138:7), в то время как творения, и даже ангелы, находятся в каких-то определенных местах. Он принимал активное участие в сотворении мира (Быт. 1:3), наполнял Моисея и пророков. От Него исходит божественное деяние рождения свыше и освящения (Ин. 3:5; Рим. 1:4; 8:11; 1 Кор. 6:11; Тит. 3:5-7; Еф. 3:16; 5:17,19 и т. д.). Он — источник всех даров церкви (1 Кор. 12). Он пребывает в верующих, как Отец и Сын, и делает их причастными божественной жизни. Хула против Святого Духа — ужасный грех, который не может быть прощен (Мф. 12:31). Лгать перед Святым Духом значит лгать перед Богом (Деян. 5:3,4). В формуле крещения (Мф. 28:19) и апостольском благословении (2 Кор. 13:13) Святой Дух ставится на один уровень с Отцом и Сыном, однако Он отличен от Них Обоих; следовательно, Он должен быть воистину божественным, но в то же время — отдельной, сознающей Себя Личностью[1431]. Святой Дух — источник освящения, Он объединяет нас с божественной жизнью, то есть Сам должен быть божественным. Божья Троица не терпит в Себе ничего сотворенного и изменчивого. Как Сын рожден от Отца в вечности, так и Дух исходит от Отца через Сына. (То, что Святой Дух исходит *от Сына*, — это вывод, который был позже сделан Латинской церковью из представлений о единосущии Сына, и никейским отцам церкви он неизвестен).

Различие между порождением и исхождением не было четко определено. Августин называет и то, и другое неизреченным и необъяснимым[1432]. Учение о

---

[1427] *Orat. catech.*, c. 2. См. также Rupp, *Gregor v. Nyssa*, p. 169 sq.

[1428] *De Spiritu S.*, перевод Иеронима.

[1429] *De Spiritu S.* libri 3.

[1430] Похожие добавления к Никейскому символу веры уже делались ранее. Так, Епифаний в своем *Ancoratus*, с. 120, написанном в 374 г., приводит Никейский символ веры, уже повсеместно используемый, со следующим упоминанием о Святом Духе: Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα πιστεύομεν, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ, καὶ κηρύξαν ἐν τοῖς προφήταις καὶ καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, λαλοῦν ἐν ἀποστόλοις, οἰκοῦν ἐν ἁγίοις οὕτως δὲ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ, ὅτι ἐστὶ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα Θεοῦ, πνεῦμα τέλειον, πνεῦμα παράκλητον, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον καὶ πιστευόμενον. Его более краткий символ веры, *Anc.*, с. 119 (в Migne, tom. iii, 231), даже дословно совпадает с Константинопольским, но к обоим он добавляет анафематствование из Никейского символа веры.

[1431] Известный отрывок о трех свидетелях на небесах, 1 Ин. 5:7, не упоминается никейскими отцами церкви, и это веский довод в пользу мнения, что в то время он отсутствовал в рукописях Библии.

[1432] «*Ego distinguere nescio, non valeo, non sufficio, propterea quia sicut generatio ita processio inenarrabilis est*».

Святом Духе не было окончательно сформировано в этот период, в отличие от учения о Христе, и в нем было много недостатков.

## §129. *Никейский и Константинопольский символы веры*

Сейчас мы сравним Никейский и Константинопольский символы веры, в которых подводятся итоги долгих споров. Мы заключили в скобки части первого символа, которые опущены во втором, и выделили курсивом добавления.

НИКЕЙСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ, 325 г.[1433]

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ· γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ· τοῦτ' ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς· Θεὸν ἐκ Θεοῦ καὶ[1435] φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ· γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ· δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, καὶ[1436] ἐνανθρωπήσαντα· παθόντα[1437] καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς[1438] οὐρανοὺς[1439], ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκρους.

НИКЕЙСКО-КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ, 381 г.[1434]

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ· τὸν ἐκ τοῦ πατρός γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων· φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ· δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα τε ὑπέρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρίναι ζῶντας καὶ νεκροὺς· οὗ τῆς Βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

---

[1433] Он присутствует, вместе с похожим евсевианским (палестинским) вероисповеданием, в знаменитом послании Евсевия Кесарийского к его епархии (*Epist. ad suae parochiae homines*), которое приводится Афанасием в конце его *Epist. de decretis Nicaenae Synodi* (*Opera*, tom. i, p. 239, и в Thilo, *Bibl.*, vol. i, p. 84 sq.); также, с некоторыми изменениями, у Феодорита, *H. E.*, i, 12, и Сократа, *H. E.*, i, 8. Созомен опускает его (*H. E.*, i, 10) из уважения к *disciplina arcani*. *Symbolum Nicaenum* приводится также, с несущественными вариациями, Афанасием в его послании к императору Иовиану, с. 3, и Геласием Кизическим, *Lib. Synod. de Concil. Nicaeno*, ii, 36. О незначительных вариациях текста см. в Walch, *Bibl. symbol.*, p. 75 sqq., и A. Rahn, *Bibliothek der Symbole*, 1842. См. также сопоставление символов веры никейской эпохи в приложении к Pearson, *Exposition of the Creed*.

[1434] Присутствует в актах Второго вселенского собора, во всех сборниках (Mansi, tom. iii, 566; Harduin, i, 814). Вероятно, он не восходит непосредственно к собору и не написан лично Григорием Нисским или Григорием Назианзином, которым его иногда приписывали, но добавления, которые отличают его от Никейского символа, по сути уже существовали в разных формах (например, в *Symbolum Epiphanii* и *Symb. Basilii Magni*) и формировались постепенно, в ходе споров. Поразительно, что о нем не упоминают, как об отличном от Никейского, ни Григорий Назианзин в своем *Epist.* 102 к Кледонию (tom. ii, 93, ed. Paris, 1842), ни Третий вселенский собор в Эфесе. С другой стороны, он дважды цитируется Халкидонским собором, дважды упоминается в постановлениях, то есть был торжественно санкционирован. См. Hefele, ii, 11, 12.

[1435] Kai; отсутствует у Афанасия (*De decretis*, etc.).

[1436] Καὶ отсутствует у Афанасия; у Сократа и Геласия это слово есть.

[1437] Геласий добавляет ταφέντα, *был похоронен*.

[1438] У Афанасия без артикля.

[1439] Al. καί.

| | |
|---|---|
| Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. | Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ προσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν. |
| [Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι[1440] ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν· καὶ· πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν· καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο· ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας[1441] φάσκοντας εἶναι· ἢ κτιστὸν, ἢ τρεπτὸν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ· ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ[1442] ἐκκλησία]. | |
| Веруем в единого Бога, Отца Всемогущего, Творца всего сущего, видимого и невидимого. | Веруем в единого Бога Отца Всемогущего, Творца *неба и земли и* всего видимого и невидимого. |
| И в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божьего, рожденного от Отца [единородного, то есть от сущности Отца, Бога от Бога и] Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу; Которым все сотворено [на небе и на земле]; Который для нас, людей, и ради нашего спасения сошел, и воплотился, и соделался человеком; Он страдал, и на третий день воскрес снова, и взошел на небо; оттуда Он грядет судить живых и мертвых. | И в единого Господа Иисуса Христа, *единородного* Сына Божия, рожденного Отцом *прежде всех миров* (*aeons*)[1443]; Свет от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, единосущного Отцу, Которым было все сотворено; Который ради нас, людей, и ради нашего спасения сошел *с неба*, и воплотился *Духом Святым от Девы Марии*, и стал человеком; *был распят за нас при Понтии Пилате*, *и* страдал, и *был погребен*; и в третий день воскрес, *согласно Писанию*; и восшел на небо, *и сидит по правую руку Отца*; и оттуда придет *снова в славе*, судить живых и мертвых; *и царству Которого не будет конца.*[1444]. |
| И в Святого Духа. | И в Святого Духа, *Господа, Подателя жизни, Который исходит от Отца, Который вместе с Отцом и Сыном достоин поклонения и прославления, Который говорил через пророков. — И в единую Святую Вселенскую и Апостольскую Церковь; и признаём одно крещение для отпущения грехов; уповаем на воскресение мертвых и на жизнь грядущего мира.* Аминь.[1445]. |

[1440] Афанасий опускает ὅτι.

[1441] Здесь *ипостась* и *сущность* упоминаются как взаимозаменяемые понятия, хотя Василий и Булл стараются доказать, что это разные вещи. См. доводы в пользу противоположного мнения в Petavius, *De trinit.*, l. iv, c. 1 (p. 314 sqq.). Руфин, i, 6, переводит: «*Ex alia subsistentia aut substantia*».

[1442] Афанасий опускает ἁγία и ἀποστολική, у Феодорита есть оба предиката, у Сократа — ἀποστολική, у всех — καθολική.

[1443] Это добавление появляется уже в символах веры Антиохийского собора 341 г.

[1444] Это добавление, в сущности, присутствует в Антиохийских символах веры 341 г., оно направлено против Маркелла Анкирского, Савеллия и Павла Самосатского, которые учили, что единение Божьей силы (ἐνέργεια δραστική) с человеком Иисусом прекратится, когда наступит конец света, так что Сын и Его царство не вечны. См. Hefele, i, 438, 507 sq.

[1445] Похожие добавления про Святого Духа, вселенскую церковь, крещение и вечную жизнь есть в более древних символах веры: Кирилла Иерусалимского, Василия и двух символах Епифания. См. выше, §128, и приложение к книге Пирсона о символах веры, p. 594 ff.

[И те, кто говорит: было время, когда Его не было, и: Его не было до того, как Он был сотворен, и: Он был сотворен из ничего, или из другой сущности или вещи, или что Сын Божий сотворен, изменяется или может изменяться — тех осуждает Святая Вселенская и Апостольская Церковь].

Тщательное сравнение показывает, что Константинопольский символ веры существенно лучше Никейского как в отсутствии анафематствования в конце, так и в присутствии догматов о Святом Духе, церкви и пути спасения. Добавление *по Писанию* также важно, как признание этого божественного и непогрешимого наставления в истине. В целом он более полон и уравновешен, чем Никейский, и в этом отношении больше похож на Апостольский символ веры, который тоже начинается с сотворения мира и заканчивается воскресением и вечной жизнью и лишен полемических диссонансов; но Апостольский символ веры намного проще по строению, то есть более пригоден для использования в собрании, чем любой другой.

Константинопольский символ веры в течение какого-то времени существовал бок о бок с Никейским, а после Халкидонского собора 451 г., на котором он впервые был принят формально, постепенно вытеснил Никейский. С тех пор он обычно носил имя Никейского символа веры. Но первоначальный Никейский символ до сих пор используется некоторыми схизматическими частями Восточной церкви.

Латинская церковь приняла улучшенный Никейский символ веры от Греческой, но допустила в догмате о Святом Духе знаменитое дополнение *filioque*, которое впервые было сделано на Толедском соборе 589 г. и впоследствии вызвало споры между двумя церквями.

## §130. *Никейское учение о Троице. Соответствующая терминология*

Учение о божественной сущности и личности Святого Духа дополнило никейское учение о Троице; теперь мы должны будем более внимательно рассмотреть это учение.

Основополагающий и емкий догмат о Троице обеспечил единство и полнокровность христианского восприятия Бога; в этом плане он, как никакое другое учение, представляет христианство вообще. Он образует оплот против языческого политеизма с одной стороны и иудейского деизма и абстрактного монотеизма с другой. Он помогает избежать заблуждений и соединяет истину этих двух противоположных понятий. Григорий Нисский говорит: мы возражаем язычникам, говоря о единосущии, и возражаем иудеям, говоря о разнице ипостасей. Мы не отвергаем отличия вообще, но только те отличия, которые разрушают единство бытия, как языческий политеизм; мы не отвергаем и единство, но отвергаем только такое, которое отрицает различия и полноту существования ипостасей. Ортодоксальное учение о Троице, кроме того, стало истинной золотой серединой между савеллианством и троебожием, которые оба учили существованию божественной триады, но в ущерб в первом случае — личностным различиям, а во втором — единосущию. Оно оказало полноценное регулирующее влияние на другие учения. Оно преодолело все теории эманации, укрепило христианское представление о сотворении, проведя строгое разграничение между тем, что происте-

кает из сущности Бога и едино с Ним, подобно Сыну и Духу, и тем, что обладает иной сущностью. Оно объяснило действие и движение знания и любви в Божьей сущности без оригеновской гипотезы о вечном сотворении. Утвердив истинную Божественность Искупителя и Освятителя, оно утвердило и божественный характер дела искупления и освящения.

Никейские отцы церкви не считали, что полностью объяснили все тайны Троицы. Они прекрасно понимали, что любое человеческое знание, особенно в том, что касается этой глубочайшей и важнейшей догмы, недостаточно. Любые рассуждения о божественном упираются в тайну и доходят до предела необъяснимого, перед которым мысль вынуждена склониться в смиренном почтении. «Человек, — говорит Афанасий, — может увидеть лишь бахрому на одежде триединого Бога; остальное херувимы закрывают своими крылами». В своем послании к монахам, написанном около 358 г., он признает, что чем больше исследует эту тайну, тем больше она ускользает от его понимания[1446], и он восклицает вместе с псалмопевцем: «Дивно для меня ведение Твое, — высоко, не могу постигнуть его!»[1447]. Августин говорит в одном месте: «Если бы нас попросили дать определение Троицы, мы могли бы только сказать, чем она не является»[1448]. Но хотя мы и не можем ответить на все «как» и «почему» нашей веры, христианин все же может и должен знать, во что он верит и во что не верит, и должен быть убежден в фактах и истинах, которые образуют суть его веры.

Основные положения ортодоксального учения о Троице таковы.

1. Есть только *одна* божественная *сущность*[1449]. Отец, Сын и Дух — одной сущности, единосущны[1450]. Они слиты друг с другом, нераздельны и не могут восприниматься отдельно друг от друга. В этом плане никейское учение абсолютно монотеистично или монархично в отличие от троебожия, которое есть лишь новая разновидность языческого политеизма.

Термины *сущность* (οὐσία) и *природа* (φύσις) в философском смысле обозначают не личность или индивидуальность, а *род* или *вид*; не *unum in numero*, но *ens unum in multis*. Все люди обладают одной сущностью, одной человеческой природой, хотя как личности или индивидуумы они очень различны[1451]. Термин *homoousion* в строго грамматическом плане отличается от *monoousion* или *toutoousion*, как и от *heteroousion*, и означает не количественную тождественность, но единство сущности или общность природы у нескольких существ. Он явно используется именно в таком значении в Халкидонском символе веры, где сказано, что Христос «единосущен (*homoousios*) Отцу в том, что касается Божественности, и единосущен нам [хотя индивидуально отличен от нас] в том, что касается человеческой природы». Никейский символ веры ясно не говорит о единичности

---

[1446] *Ep. ad Monachos* (*Opera*, tom. i, p. 343).

[1447] Пс. 138:6.

[1448] *Enarrat. in PS.*, xxvi, 8. Иоанн Дамаскин (*Expos. fidei*) почти повторяет признание Сократа, говоря: единственное, что мы можем узнать о Божьей природе, — это то, что она не может быть познана. Конечно, такие признания следует воспринимать *cum grano salis*.

[1449] Οὐσία, *substantia*, *essentia*, φύσις, *natura*, τὸ ὄν, τὸ ὑποκείμενον. См. Petavius, *De Trinitate*, lib. iv, c. 1 (ed. Par., tom. ii, p. 311): «*Christiani scriptores... οὐσίαν appellant non singularem individuamque, sed communem individuis substantiam*». Слово ὑποκείμενον, однако, иногда используется как эквивалент πρόσωπον.

[1450] Ὁμοούσιοι. О важности этого см. выше и §127.

[1451] «Мы, люди, — говорит Афанасий, — состоим из тела и души, все мы μίας φύσεως καὶ οὐσίας, но разные личности».

или численном единстве божественной сущности (разве что в первой статье, «Мы верим в *единого* Бога»), ибо для никейских отцов церкви важнее было выступить против арианства, защитив Божественность и единосущие Сына и Святого Духа Отцу. Так что если мы будем настаивать на разнице между *homoousion* и *monoousion* и при этом откажемся обращать внимание на те многие многие места у них, где с не меньшей уверенностью говорится о *monarchia*, или численном единстве Божества, мы могли бы обвинить их в троебожии[1452].

Однако единосущие Божественной Троицы — это не только родовое тождество, но и *количественное* единство; не просто *unum in specie*, но также *unum in numero*. Три ипостаси относятся к божественной сущности не как три человека к одному роду — не как Авраам, Исаак и Иаков или Петр, Иоанн и Павел к роду человеческому; они — единственный и единый Бог. Божественная сущность абсолютно неделима в силу Своей целостности и она не может распространяться и передаваться, так как безгранична — в то время как телесная субстанция может делиться, а человеческая природа — умножаться посредством порождения себе подобных. Три божественные сущности ограничивали бы и исключали друг друга, а следовательно, не были бы безграничными и абсолютными. Полнота единой и неделимой сущности Бога со всеми Его качествами присутствует во всех ипостасях Троицы, хотя в каждой из них — по-своему: в Отце как изначальный принцип, в Сыне — через вечное порождение, в Духе — через вечную передачу. Церковь учит не *одной* Божьей сущности *и* трем ипостасям, а *одной* сущности *в* трех ипостасях. Отец, Сын и Дух не могут восприниматься как три отдельные индивидуальности, но слиты друг с другом и образуют единство[1453].

---

[1452] Кадуорт (Cudworth) в своем великом труде *The Intellectual System of the Universe*, vol. ii, p. 437 ff., тщательно пытается доказать, что Афанасий и никейские отцы церкви действительно говорили о трех божественных сущностях, подчиненных друг другу. Но он не принимает во внимание того факта, что терминология в то время была еще весьма неопределенной, также как и разница между *οὐσία* и *ὑπόστασις*.

[1453] См. отрывки из Августина и других отцов церкви, цитируемые в §126. «Ипостаси Троицы, — говорит Р. Хукер (R. Hooker, *Eccles. Polity*, b. v, ch. 56, vol. ii, p. 315, Keble's edition) в духе никейской ортодоксии, — это не три отдельные сущности, обладающие *общей* природой, а это *одна* сущность, которая *сама по себе неповторима*; но они все трое обладают ею, только разные способы этого обладания делают их различными между собой. Таким образом, Отец присутствует в Сыне, и Сын в Нем, Они Оба — в Духе, и Дух — в Них. Поэтому потомство Отца, которое есть Сын, вечно остается в Отце; Отец также вечно пребывает в Сыне, никак не отделяясь от Него в силу единства и единичности сущности. Сын в Отце — как свет в свете, из которого он проистекает, не отделяясь; Отец в Сыне — как свет в том же самом свете, который порождает луч и не оставляет его. Так как в данном отношении вечное бытие Сына — от Отца, Чье вечное бытие есть жизнь, Он живет Отцом». В подобном духе Каннингем говорит, объясняя никейское учение о Троице (*Hist. Theology*, i, p. 285): «Единство божественной природы, как отличное от природы творения, может быть только качественным, а не количественным единством, и этой природой может обладать более чем одно Божество, однако в Писании ясно сказано о количественном единстве Бога и, конечно же, это исключает представление о существовании нескольких разных существ, обладающих одной божественной природой. По сути, Писание учит нас, что единой божественной природой обладает только одна сущность, отсюда можно сделать ясный вывод: если Отец обладает божественной природой и если Сын, хотя Он и отдельная личность, также обладает божественной природой, то Отец и Сын должны быть одной сущности, или, скорее, — так как подобное вряд ли можно назвать выводом или следствием — учение о единосущии Сына Отцу есть выражение и воплощение одной великой истины, разные составляющие которой подкреплены авторитетным заявлением Писания, а именно: что Отец и Сын, являющиеся разными личностями в единстве Бога, Оба в равной мере обладают божественной природой, как отличной от сотворенной. Когда еще не существовало никакого творения, когда Бог еще не творил из ничего, Сын уже существовал и обладал божественной природой. Если

Многие отрывки из никейских отцов церкви, без сомнения, отдают тритеизмом, но нейтрализуются другими, которые, взятые по отдельности, можно было бы назвать савеллианскими; так что их положение следует считать средним между двумя крайностями. Позже Иоанн Филопон, последователь Аристотеля и монофизит из Александрии, живший в середине VI века, был обвинен в троебожии, потому что не проводил разграничения между φύσις и ὑπόστασις и считал Троицу обладающей тремя природами, тремя сущностями и божествами, по количеству личностей[1454].

2. В этой единой божественной сущности есть *три личности*[1455], или, лучше говоря, *ипостаси*[1456], то есть разных способа существования[1457] одного и того же

---

это истинно и если Бог истинно един во всех отношениях, то истинно и еще одно положение — ибо оно в точности соответствует принятому значению слов, нынешнему способу выражать эту мысль, — что Отец и Сын так же одинаковы по сущности, как равны во власти и славе».

[1454] О троебожии и учении Иоанна Филопона и Иоанна Скифопольского, которое дошло до нас только во фрагментах, см. особенно Baur, *Lehre von der Dreieinigkeit*, etc., vol. ii, pp. 13-32. В английской церкви заблуждение троебожия было вновь возрождено деканом Шерлоком (Sherlock, *Vindication of the Doctrine of the Holy and ever Blessed Trinity*, 1690). Он утверждал, что, за исключением взаимного осознания друг друга, которым не обладают сотворенные духи, три божественные личности — это «три различных безграничных ума» или «три разумных существа». Ему возражали Саут, Уоллис и другие. См. Patrick Fairbairn, *Appendix* к английскому переводу Dorner, *History of Christology*, vol. iii, p. 354 ff. (Edinburgh, 1863).

[1455] Πρόσωπα, *personae*. Этот термин очень часто встречается в Новом Завете, иногда в значении *личность*, иногда — *лицо, внешность, наружность*. Этимологически (от πρός и ἡ ὤψ, *глаз, лицо*) оно значит *лицо*, в строгом смысле слова; потом, в более общем плане, — *облик*; также *маска, персонаж* (драмы); наконец — *лицо* в грамматическом плане. Подобным образом латинское слово *persona* (от *sonus, звук*) означает *маску* римского актера, через которую доносился (*personuit*) его голос; потом самого *актера*; потом — любой вымышленный или реальный *персонаж*; и наконец, человека, *личность*, разумное существо. Савеллиане использовали это слово в смысле *лик* или *персонаж*; тритеисты — в грамматическом смысле. Из-за двойственности значения данного слова предпочтителен термин *ипостась*, хотя иногда он тоже неадекватен. См. словари, и особенно Petavius, *De trinit.*, lib. iv. Доктор Шедд также предпочитает слово *ипостась* и замечает, vol. i, p. 371: «Этот термин (*persona*), хотя он и самый распространенный в английском языке и, возможно, в протестантском учении о Троице вообще, не так хорошо подходит для передачи смысла понятия, как греческое ὑπόστασις. Он отдает савеллианством, потому что недостаточно ясно выражает *единосущие* Бога. Отец, Сын и Дух — не просто аспекты или лики Бога. Латинское слово *persona* обозначало маску, которую актер надевал для представления, и указывало на персонаж, который он играл в данный момент. Хотя те, кто использует подобные термины, конечно же, вкладывают в них полноценный и здравый смысл и, конечно же, воистину верят в Троицу, тем не менее для отражения вечных и неотъемлемых различий в ипостасях Бога непригодны термины, указывающие на временные сценические отличия, и в целях научности ими пользоваться не стоит, хотя бедностью человеческого языка и можно оправдать применение популярных и образных выражений».

[1456] Ὑποστάσεις, *subsistentiae*. См. Евр. 1:3. (Другие места Нового Завета, где используется это слово, — Евр. 3:14; 11:1; 2 Кор. 9:4; 11:17 — сюда не относятся). Ὑποστάσεις и соответствующее латинское *sub-stantia* в строгом смысле означают *основание*, а затем уже — *сущность, субстанцию*; они синонимичны οὐσία, *essentia*, и, как мы уже говорили, они часто использовались как взаимозаменяемые даже у Афанасия и в анафематствовании в конце первого Никейского символа веры. Но постепенно (согласно Петавию, после Александрийского собора 362 г.) в церковной терминологии возникло различие между этими терминами; в особенности этому способствовал труд Григория Нисского, *De differentia essentiae et hypostaseos* (tom. iii, p. 32 sqq.). См. также Petavius, *l. c.*, p. 314 sqq.

[1457] Τρόποι ὑπάρξεως — выражение, в которое, однако, можно вложить савеллианский смысл.

неделимого и нераздельного целого, которое в Писании называется Отцом, Сыном и Святым Духом[1458].

Эти различия — не просто разные атрибуты, силы или виды деятельности Бога и не просто субъективные аспекты, в которых Он представляется человеческому уму; каждая ипостась выражает всю полноту Божества со всеми Его качествами, и три ипостаси состоят в отношениях взаимного познания и любви. Отец передает Сыну саму Свою жизнь, а Дух являет узы союза и общения между Ними. Сын говорит с Отцом и, как Богочеловек, даже молится Ему, то есть относится к Нему как одна личность к другой; Он называет Святого Духа «другим Утешителем», Которого Он пошлет от Отца, то есть отзывается о Нем как о третьей личности[1459].

Здесь ортодоксальное учение отходит от савеллианства или модализма, которые, действительно, тоже объявляли Отца, Сына и Духа отдельными друг от друга, но только считали Их разными выражениями и формами проявления единого Бога.

С другой стороны, как мы уже замечали, термин *личность* не должен здесь восприниматься так, как принято у людей — будто три ипостаси равняются трем разным людям или трем сознательным и отдельным существам. Идея личности в Троице находится посредине между просто проявлением — или ликом, личиной, что вело бы савеллианству, — и идеей независимой, ограниченной человеческой личности, что привело бы к троебожию. Иначе говоря, ортодоксальная Троица избегает как *моноусианской* или унитарианской Троицы, то есть тройного проявления аспектов одного и того же бытия, — так и *триусианской* или тритеистской Троицы из трех различных и отдельных сущностей[1460]. Каждая

---

[1458] Этот вопрос о *трех* личностях Бога не следует путать с современной проблемой *личностного характера* Бога вообще. Никейские отцы церкви настаивали на трех ипостасях, возражая против абстрактного монархианства и савеллианства, тогда как личностность Бога выдвигается христианским теизмом против пантеизма, который делает личные отношения человеческой души с Богом невозможными. Шлейермахер, который как философ явно склонялся к пантеизму, признал (в примечании к своему *Reden über die Religion*), что поклонение и молитва всегда предполагают и требуют личностности Бога. Философское возражение о том, что личность обязательно предполагает ограничение со стороны других личностей, а это противоречит абсолютности Бога, неприемлемо: мы можем представить себе абсолютную личность так же, как абсолютный разум и абсолютную волю, которой, однако, возможно приписать власть самоограничения не как слабость, но как совершенство. Ортодоксальная вера в три личности не противоречит этой личностности, но дает ей полноту жизни.

[1459] Ин. 14:16: Ἄλλον παράκλητον, см. также Ин. 5:26; 15:26: Ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ πατρός — ясное разграничение Духа, Сына и Отца.

[1460] См. у Петавия, который очень подробно обсуждает терминологию никейских отцов, связанную с Троицей. См. также J. H. Newman, *The Arians*, etc. p. 208: «Слово *личность*, которое мы осмеливаемся использовать, говоря об этих трех разных проявлениях Всемогущего Бога, данных нам по Его воле, в философском смысле слишком широко. По сути, примененное к нам самим, оно означает *индивидуальное мыслящее лицо*, что соответствует греческому ὑπόστασις, или *сущность*. С другой стороны, если мы сведем его к его этимологическому значению *persona* или πρόσωπον, то есть *характер*, очевидно, оно будет означать гораздо меньше, чем в учении Писания, которое мы желаем им подтвердить, — тогда оно означало бы просто внешние проявления Высшей Сущности по отношению к нам, которые носят случайный и изменчивый характер. Утверждения Откровения в таком случае заключены между внутренним и внешним представлением о Божественной Сущности, между тритеизмом и тем, что обычно называется унитаризмом». Доктор Шедд (*History of Christian Doctrine*, vol. i, p. 365) пишет: «Учение о соединенности ипостасей в сущности Бога повествует о бытии столь необычном и уникальном, что человеческий ум практически не получает содействия от сравнений и аналогий,

личность обладает одной и той же неделимой божественной сущностью, но и индивидуальными особенностями и отношениями, которые отличают одну личность от другой. Слово *личность* используется здесь только за отсутствием более адекватного термина. Наше представление о Боге более истинно и глубоко, чем наша терминология, а сущность и характер Бога намного превосходит наши самые возвышенные идеи[1461].

Никейские отцы церкви и Августин попытались, как уже делали Тертуллиан и Дионисий Александрийский, привести аналогии из области творения, чтобы объяснить Троицу. Они сравнивали ее с солнцем, лучом и светом; истоком, потоком и водой; корнем, стеблем и плодом; цветами радуги[1462]; душой, разумом и духом[1463]; памятью, разумом и волей[1464]; а также идеей любви, и это лучший пример, так как Бог есть любовь[1465]. Конечно, как доказательства такие образы недостаточны, и, если уделять им слишком большое внимание, они могут привести к заблуждениям. Например, солнце, луч и свет неравноправны, но два последних — скорее качества или эманации первого. *«Omne simile claudicat»*[1466]. Однако аналогии здесь полезны: они помогают опровергнуть обвинение в неразумности, выдвигаемое против учения, которое на самом деле обладает высшей разумностью и которое в разных формах признавалось величайшими философами от Платона до Шеллинга и Гегеля, хотя часто формы эти совершенно не соответствовали Писанию. Нет сомнений, что во всем творении присутствует некий образ Троицы, особенно же он проявляется в жизни человека, сотворенного по образу Бога, — в отношениях тела, души и духа, в способностях мышления, чувств и воли, в природе самоосознания[1467] и природе любви[1468].

---

помогающих ему в остальных случаях. Ипостась — это реальная сущность, прочная и устойчивая форма существования, а не просто эманация, или энергия, или проявление; но она промежуточна между сущностью и качествами. Она не идентична сущности, потому что трех сущностей нет. Она не идентична качествам, ибо все три ипостаси в равной мере обладают всеми божественными качествами... Поэтому человеческому разуму приходится усваивать представление о виде существования совершенно неповторимого *sui generis*, и никакое привычное сравнение или аналогия в этом не помогает».

[1461] Августин говорит, *De trinitate*, lib. vii, cap. 4 (§7, ed. Bened. Venet., tom. viii, fol. 858): *«Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur»*.

[1462] Василий и Григорий Нисский.

[1463] Ψυχὴ, ἐνθύμησις, πνεῦμα, Григорий Назианзин.

[1464] Августин, *De trinit.*, x, c. 11 (§18), tom. viii, fol. 898: *«Haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique non tres substantiae sunt, sed una substantia»*.

[1465] Августин, ib. viii, 8 (f. 875): *«Immo vero vides trinitatem, si caritatem vides»*; ix, 2 (f. 879): *«Tria sunt, amans, et quod amatur, et amor»*. И в другом месте: *«Tres sunt, amans, amatus, et mutuus amor»*.

[1466] Сами отцы церкви прекрасно понимали это и признавали, что пользовались примерами только для облегчения понимания. Иоанн Дамаскин (*De fide orthod.*, l. i, c. 8; *Opera*, tom. i, p. 137) пишет: «Невозможно найти среди творения такой образ, чтобы он представлял в себе природу Святой Троицы без какого бы то ни было отличия. Ибо разве может вещь сотворенная, и составная, и изменчивая, и ограниченная, и тленная ясно передать сверхъестественную божественную сущность, лишенную всех этих недостатков?» См. также примечания Мосгейма к Cudworth, vol. ii, 422 f. (Lond. ed. of 1845).

[1467] Тройственная природа самоосознания проявляется в процессе объективного восприятия своего «я» и познания себя в этой объективности в соответствии с логическим законом тезиса, антитезиса и синтеза, или единства мыслящего субъекта и его мысли. Этот спекулятивный аргумент был разработан Лейбницем, Гегелем и другими немецкими философами и применяется также доктором Шеддом, *Hist. of Christian Doct.*, i, p. 366 ff., note. Но эта аналогия ведет в лучшем случае к *савеллианской*, а не к ортодоксальной теории трех личностей.

3. Каждая божественная ипостась обладает Своей *особенностью*, отличительными качествами, как бы характерной индивидуальностью, которая обозначена греческим словом ἰδιότης[1469] и латинским *proprietas*[1470]. Это качество не надо путать с атрибутами, ибо божественные атрибуты — вечность, вездесущие, всемогущество, мудрость, святость, любовь и так далее, относятся к божественной *сущности*, и ими обладают в равной мере все божественные ипостаси. *Idiotes*, напротив, — это особенности самой *ипостаси*, и они не могут передаваться от одной ипостаси к другой.

Особенность первой ипостаси — отцовство, то есть нерожденная сущность[1471]; второй — сыновство, или рождение от Отца[1472]; Святого Духа — Его исхождение от Отца[1473]. Иначе говоря: Отец нерожден, но рождает; Сын несотворен, но рожден; Святой Дух исходит от Отца (и, согласно латинскому учению, также от Сына). Но эти различия касаются, как мы уже говорили, только ипостасей и не влияют на божественную сущность, единую для всех Их, которая не рождает и не рождена, не исходит и не посылается.

4. Божественные личности пребывают друг в друге, проникают друг в друга и образуют постоянное *взаимодействие* и *движение* внутри божественной сущности; Господь говорит: «Я в Отце и Отец во Мне»; «Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела»[1474]. Это совершенное пребывание друг в друге и общение между ипостасями позже стало определяться (Иоанном Дамаскиным и схоластами) с помощью терминов ἐνύπαρξις, περιχώρησις[1475], *inexistentia, immanentia, inhabitatio, circulatio, permeatio, intercommunio, circumincessio*[1476].

---

[1468] Этическая связь идеи Троицы с идеей любви впервые появляется у Августина, а в недавнее время о ней писали Сарторий, И. Мюллер, Ж. П. Ланге, Мартенсен, Либнер, Шоберлейн и другие. Она вытекает из сущности Бога, Который есть любовь, из отношений Отца с Сыном и «общения» Святого Духа и, конечно же, содержит в себе глубокие истины; но, если воспринимать ее строго, она ведет к представлению только о *двух* разных *личностях* и отношениях между ними, слишком много говоря об Отце и Сыне и слишком мало — о Святом Духе.

[1469] Также ἴδιον. Григорий Нисский называет эти характерные отличия γνωριστικαὶ ἰδιότητες, *особые отличительные признаки*. Термины ἰδιότης и ὑπόστασις иногда использовались как синонимы. Слово ἰδιότης, женского рода (от ἴδιος), *особенность, своеобразность*, конечно же, не следует путать с ἰδιώτης, мужского рода, которое также происходит от ἴδιος, но означает *частное лицо*, потом, как производное, *несведущего человека* или *неуча*, и наконец, *безумца, идиота*.

[1470] *Proprietas personalis*; также *character hypostaticus*.

[1471] Ἀγεννησία, *paternitas*.

[1472] Γεννησία, γέννησις, *generatio, filiatio*.

[1473] Ἐκπόρευσις, *procesio*; также ἔκπεμψις, *missio*; оба термина из Ин. 15:15 (πέμψω... ἐκπορεύεται) и подобных отрывков, которые, впрочем, касаются собственно не вечных особенностей Троицы, а Ее исторического явления в земной истории. Григорий Назианзин говорит: Ἴδιον πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.

[1474] Ин. 14:10: Ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα; Ин. 14:11: Ἐγω ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί. В строгом смысле слова эта особенность тоже касается не вечных отношений, а пребывания Отца в историческом, воплощенном Христе.

[1475] От περιχωρέω (с εἰς), *циркулировать, переходить, обходить, progredi, ambulare*. См. также Petavius, *De trinit.*, lib. iv, c. 16 (tom. ii, p. 453 sqq.), и *De incarnatione*, lib. iv, c. 14 (tom. iv, p. 473 sqq.). Этому явно учат и никейские отцы церкви, особенно Афанасий в своей третьей проповеди против ариан, c. 3 sqq., и в других местах, говоря об отношениях Сына и Отца, хотя, насколько мне известно, он нигде не использует слова περιχώρησις. Григорий Назианзин использует глагол περιχωρεῖν (не существительное), говоря о жизненном взаимопроникновении двух природ во Христе. Гиббон, который презрительно повествует о никейских спорах (гл. xxi), называет περιχώρησις или *circumincessio* «отдаленнейшим и мрачнейшим закоулком всей богословской пропасти» и не пытается

5. Никейское учение уже содержит, по сути, разграничение между двумя Троицами: *имманентной*[1477], которая существовала от вечности, и *явленной*[1478], хотя официально это разграничение было сформулировано гораздо позже. Ибо рождение Сына и исхождение Духа, — это, согласно учению, вечный процесс. Представления и практические потребности христианского разума начинаются, строго говоря, с явленной Троицы, Троицы откровения в трехчастном поступательном деянии сотворения, искупления и сохранения мира, и только от этого откровения наш разум восходит ко внутреннему бытию Троицы — на том основании, что Бог явил Себя таким, каков Он есть, и нет противоречия между Его природой и исходящим от Него словом откровения. Вечное существование Сына и Духа — основание для исторического откровения, через которое Они созидают наше спасение. Писание в основном рассказывает о Троице откровения и только намекает на сущность Троицы, например, во вступлении к Евангелию от Иоанна, где говорится о вечных различиях между Богом и Логосом. Но никейские богословы в силу склонности греческого ума к метафизике иногда слишком углублялись в теоретическую область — в туманные рассуждения о присущих Богу вечных отношениях и слишком мало думали о практических фактах спасения.

6. Никейские отцы церкви по-прежнему учат, как и их предшественники, некоему *субординационизму*, который, как может показаться, противоречит учению о единосущии. Но мы должны различать субординационизм сущности (οὐσία) и субординационизм ипостаси — в плане ранга и достоинства[1479]. Первый они отрицали, второй утверждали. Сущность Бога едина, абсолютно совершенна и не допускает градаций. Отец, Сын и Дух обладают одной и той же божественной сущностью, но не в координации и соположении, а в порядке подчинения. Отец обладает сущностью изначально и ни от кого, кроме Себя; Он — первый Божественный субъект, Которому единственному принадлежит абсолютность бытия, поэтому Он называется Богом по преимуществу[1480], принципом, источником, корнем Божества[1481]. Сын, напротив, обладает Своей сущностью от Отца, то есть вторичным, производным образом. «Отец больше Сына». Первый не рожден, второй рожден; Сын — от Отца, но Отец — не от Сына; отцовство в данном

---

даже хоть как-то объяснить эту мысль. Протестантские богословы былых лет определили περιχώρησις как «*immanentia, h. e. inexistentia mutua et singularissima, intima et perfectissima inhabitatio unius personae in alia*». См. Joh. Gerhard, *Loci theologici*, tom. i, p. 197 (ed. Cotta).

[1476] От *incedo*, указывает на постоянное внутреннее *движение* Троицы, *circumfusio* или *mutua commeatio, et communicatio personarum inter se*. Петавий (во втором и четвертом томе своего труда), Кадуорт (Cudworth, *Intellectual System of the Universe*, vol. ii, p. 454, ed. of Harrison, Lond., 1845) и другие вместо этого говорят о *circuminsessio*, от *sedeo*, что, скорее, указывает на *взаимоупокоение* ипостасей друг в друге, *inexistentia* или *mutua existentia personarum*. Это слово, скорее, соответствует греческому ἐνύπαρξις {*взаимонахождению*}, чем περιχώρησις {*взаимоперехождению*}.

[1477] *Ad intra*, τρόπος ὑπάρξεως.

[1478] *Ad extra*, τρόπος ἀποκαλύψεως.

[1479] Ὑποταγὴ τάξεως καὶ ἀξιώματος.

[1480] Ὁ Θεός и αὐτόθεος, в отличие от Θεός. Уотерленд Waterland, *Works*, vol. i, p. 315) отмечает в связи с этим: «Титул ὁ Θεός, понимаемый в том же смысле, что αὐτόθεος, относился, как и должен был, в первую очередь к Отцу, поскольку именно им определяется *личный* характер первой ипостаси Святой Троицы. Это не более чем признание прерогатив Отца как Отца. Но он может также обозначать любую из ипостасей, которая воистину и по сути есть Бог, поэтому его вполне можно отнести и к Сыну: иногда так и делается, хотя и не столь же часто, как в случае с Отцом».

[1481] Ἡ πηγὴ, ἡ αἰτία, ἡ ῥίζα τῆς θεότητος: *fons, origo, principium*.

случае первично, а сыновство вторично. Такая же подчиненность еще в большей степени характерна для Святого Духа. Никейские отцы церкви считали, что идею божественного единства проще сохранить, если представлять Отца, несмотря на наличие Троицы, монадой, откуда выходят Сын и Дух и куда Они возвращаются.

Наиболее понятно об этой субординации говорит Иларий Пиктавийский, защитник никейского учения на Западе[1482]. Уже знакомые нам сравнения с истоком и потоком, солнцем и светом, которые Афанасий часто использует, по примеру Тертуллиана, также ведут к идее о зависимости Сына от Отца[1483]. Даже Никейско-константинопольский символ веры выступает в ее пользу, так как в нем Сын называется Богом *от* Бога, Светом *от* Света, Богом истинным *от* Бога истинного. Ибо если личность является чем-то или имеет что-то от другой, она имеет это не сама по себе. Но данное выражение можно понять более правильно — и фактически иногда никейские отцы церкви позднего периода делают это — называя Сына и Духа отличающимися от Отца только как ипостаси, в то время как сущность Божества — общая для всех трех личностей и все они вечны.

Теория подчиненности Сына Отцу подтверждалась такими отрывками Писания, как: «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), так и Сыну *дал* (ἔδωκε) иметь жизнь в Самом Себе»[1484]; «Все *предано* (πάντα μοι παρεδόθη) Мне Отцом Моим»[1485]; «Отец Мой более Меня»[1486]. Но эти и подобные места относятся к историческим, земным отношениям Отца с воплощенным Логосом в Его уничиженном состоянии или к возвышению человеческой природы до сопричастности божественной сл аве и власти[1487], а не к вечным метафизическим отношениям Отца и Сына.

В этом отношении, как и в учении о Святом Духе, никейская система нуждается в дальнейшем развитии. Логическая последовательность учения о единосущии Сына Отцу, которому никейские отцы церкви уделяли такое внимание, со временем преодолеет эти приходящие в упадок пережитки доникейского субординационизма[1488].

---

[1482] *De trinit.*, iii, 12: «*Et quis non Patrem potiorem confitebitur, ut ingenitum a genito, ut Patrem a Filio, ut eum qui miserit ab eo qui missus sit, ut volentem ab eo qui obediat? Et ipse nobis erit testis: Pater major me est. Haec ita ut sunt intelligenda sunt, sed cavendum est, ne apud imperitos gloriam Filii honor Patris infirmet*». Подобным образом Иларий называет все атрибуты Сына исходящими от Отца. См. также Иларий, *De Synodis, seu de fide Orientalium*, pp. 1178, 1182 (*Opera*, ed. Bened.), а также третий и восемнадцатый каноны Сирмийского собора 357 г.

[1483] См. соответствующие отрывки из Афанасия, Василия и Григориев в Bull, *Defensio*, sect. iv (pars ii, p. 688 sqq.). Даже Иоанн Дамаскин, которым завершается продуктивный период греческого богословия, продолжает учить тому же субординационизму, *De orthod. fide*, i, 10: Πάντα ὅσα ἔχει ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει, καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι.

[1484] Ин. 5:26,27.

[1485] Мф. 11:27; см. также Мф. 28:18.

[1486] Ин. 14:28. Кадуорт (Cudworth, *l. c.*, ii, 422) соглашается с несколькими никейскими отцами церкви в том, что этот отрывок касается именно *Божественности* Христа — ибо превосходство вечного Бога над смертным человеком — вовсе не новость, чтобы о нем говорить особо. Мосгейм в ученом примечании к Кадуорту *in loco* возражает против обоих толкований, и прав в этом. Ибо Христос говорит здесь не о Своей *богочеловеческой личности* вообще, а о Своем состоянии *уничижения*.

[1487] Ин. 17:5; Флп. 2:9-11.

[1488] Все уважаемые ученые после Петавия признают субординационизм никейского учения о Троице; например, Булл, который в четвертом (а не третьем, как говорит Гиббон) разделе своей знаменитой *Defensio fidei Nic.* (*Works*, vol. v, pars ii, pp. 685-796) довольно

## §131. *Посленикейское учение Августина о Троице*

Августин: *De trinitate*, libri xv, начат в 400 и закончен около 415 г.; также его антиарианские труды: *Contra sermonem Arianorum; Collatio cum Maximino Arianorum episcopo; Contra Maximinum haereticum*, libri ii (все в его *Opera omnia*, ed. Bened., Venice, 1733, tom. viii, pp. 626-1004; также в Migne, Par., 1845, tom. viii, pp. 683-1098).

Если Греческая церковь остановилась на никейской формулировке учения о Троице, то Латинская церковь продолжила развивать его, движимая глубоким и благочестивым теоретическим талантом Августина в начале V века, и важнейшей ступенью в этом развитии было формирование Афанасьевского символа веры. Из всех отцов церкви после Афанасия Августин оказал величайшее содействие в формировании этого догмата, а его рассуждения оказали больше влияния на схоластическое богословие и богословие Реформации, чем все остальные идеи никейских богословов. Августин пошел дальше Никейского символа веры в следующих моментах.[1489]

1. Он уничтожил пережитки субординационизма, более ясно и четко объявив о единосущии трех ипостасей и о количественном единстве их сущности[1490]. Однако Августин также признавал, что Отец стоит выше Сына и Духа в следую-

---

подробно рассуждает о подчиненности Сына Отцу и ради идеи идентичности никейского и доникейского учения доказывает, что все ортодоксальные отцы церкви и до, и после Никейского собора единодушно сходились на субординационистских позициях, «*uno ore docuerunt naturam perfectionesque divinas Patri Filioque competere non callateraliter aut coördinate, sed subordinate; hoc est, Filium eandem quidem naturam divinam cum Patre communem habere, sed a Patre communicatam; ita scilicet ut Pater solus naturam illam divinam a se habeat, sive a nullo alio, Filius autem a Patre; proinde Pater divinitatis, quae in Filio est, origo se principium sit*», etc. Так, Уотерленд, защищая ортодоксальное учение о Троице от Сэмюэля Кларка, утверждает, что такое превосходство Отца не противоречит вечному и обязательному существованию, единосущию и безграничному совершенству Сына. Среди современных историков Неандер, Гизелер, Баур (*Lehre von der Dreieinigkeit*, etc., i, p. 468 ff.) и Дорнер (*Lehre von der Person Christi*, i, p. 929 ff.) приходят к тем же результатам. Но если Баур и Дорнер (хотя и с разных точек зрения) признают в этом недостаток никейского учения, который должен быть преодолен последующим развитием учения церкви, то ведущие англиканские богословы, Кадуорт (*Intellectual System*, vol. ii, p. 421 ff.), Пирсон, Булл, Уотерленд (а среди американских богословов доктор Шедд) считают никейский субординационизм истинным, соответствующим Писанию и окончательным вариантом учения о Троице и не принимают во внимание Августина, который пошел дальше. Канис (*Der Kirchenglaube*, ii, p. 66 ff.) считает, что Писание идет дальше никейских отцов церкви в подчинении Сына и Духа Отцу.

[1489] Учение Августина о Троице подробно обсуждается в Baur, *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit*, etc., vol. i, pp. 826-888. Августин не знал греческий язык в совершенстве, поэтому не был очень хорошо знаком с трудами никейских отцов церкви, но больше полагался на собственные идеи. См. его признания в *De trinit.*, l. iii, cap. 1 (tom. viii, f. 793, ed. Bened. Venet., по которому я всегда цитирую Августина в этом разделе, хотя и указываю на другую нумерацию глав в других изданиях).

[1490] *De trinit.*, l. vii, cap. 6 (§11), tom. viii, f. 863: «*Non major essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul, quam solus Pater, aut solus Filius; sed tres simul illae substantiae* [здесь эквивалент ὑποστάσεις] *sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis: quod animalis homo non percipit*». Ibid. (f. 863): «*Ita dicat unam essentiam, ut non existimet aliud alio vel majus, vel melius, vel aliqua ex parte divisum*». Ibid., lib. viii, c. 1 (fol. 865): «*Quod vero ad se dicuntur singuli, non dici pluraliter tres, sed unam ipsam trinitatem: sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus; et bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus; et omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus; nec tamen tres Dii, aut tres boni, aut tres omnipotentes, sed unus Deus, bonus, omnipotens ipsa Trinitas*». Lib. xv, 17 (fol. 988): «*Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus S. Deus, et simul unus Deus*». *De Civit. Dei*, xi, cap. 24: «*Non tres Dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens*». См. также Афанасьевский символ веры, vers. 11.

щем: Отец один не исходит ни от кого, но абсолютно изначален и независим, Сын же рожден от Него, а Дух исходит от Него, причем исходит от Него в высшем смысле, нежели исходит от Сына[1491]. Мы можем говорить о трех людях, обладающих одной природой, однако личности Троицы — это не три отдельно существующих индивида. Божественная сущность — не абстрактная родовая природа, общая для всех, но конкретная, живая реальность. Один и тот же Бог есть Отец, Сын и Дух. Все деяния Троицы — совместные деяния. Поэтому можно говорить о воплощении Бога, как и о воплощении Сына, и богоявления Ветхого Завета, обычно приписываемые Логосу, могут быть также приписаны Отцу и Святому Духу.

Если ортодоксальное учение о Троице лежит посредине между савеллианством и тритеизмом, то Августин скорее склоняется к савеллианской стороне. Это видно в аналогиях из области человеческого духа, в которых он видит отражение тайны Троицы и с помощью которых объясняет ее с особым удовольствием и тонкой психологической проницательностью, хотя и со скромным осознанием того, что аналогии не поднимут завесы, а только сделают ее местами более прозрачной. Он распознает в человеке бытие, которое соответствует Отцу, знание или сознание, которое соответствует Сыну, и волю, которая соответствует Святому Духу[1492]. Похожую троичность он находит в отношениях разума, слова и любви, а кроме того, также в триаде отношений памяти, разума и воли или любви, которые различны, однако объединены в одной человеческой природе (и при этом, конечно же, представляют только одну человеческую личность)[1493].

2. Августин учил, что Святой Дух исходит *от Сына*, как и от Отца, хотя в основном от Отца. Это следовало из совершенного единосущия ипостасей и подкреплялось несколькими местами Писания, где говорится о Сыне, посылающем Духа[1494]. Он представлял также Святого Духа как любовь и общение между

---

[1491] *De trinit.*, l. xv, c. 26 (§47, fol. 1000): «Pater solus non est de alio, *ideo solus appellatur ingenitus, non quidem in Scripturis, sed in consuetudine disputantium... Filius autem de Patre natus est: et Spiritus Sanctus de Patre* principaliter, *et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit*».

[1492] *Confess.*, xiii, 11: «*Dico haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim, et novi, et volo; sum sciens, et volens; et scio esse me, et velle; et volo esse, et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat qui potest*». Это же сравнение он повторяет в несколько иной форме в *De Civit. Dei*, xi, 26.

[1493] *Mens, verbum, amor*; *memoria, intelligentia, voluntas* или *caritas*; так как *voluntas* и *caritas* для него по сути одно и то же: «*Quid enim est aliud caritas quam voluntas?*». Опять же: *amans, amatus, mutuus amor*. Об этих и подобных аналогиях, которые мы уже упоминали в §130, см. также Августин, *De Civit. Dei*, l. xi, c. 24; *De trinit.* xiv, xv; также критику в Baur, *l. c.*, i, p. 844 sqq.

[1494] Ин. 15:26: Ὁ παράκλητος, ὃν ἐγω πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός; также Ин. 16:7: Πεμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς; ср. с Ин. 14:26: Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνοματί μου. Августин ссылается также на Ин. 20:22, где Христос вдыхает Святого Духа в Своих учеников, *De trinit.*, iv, c. 20 (§29), fol. 829: «*Nec possumus dicere quod Spiritus S. et a Filio non procedat, neque enim frusta idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec video quid aliud significare voluerit, cum sufflans in faciem discipulorum ait: "Accipite Spiritum S".*». *Tract.* 99 *in Evang. Joh.* §9: «*Spiritus S. non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creatuam, sed simul de utroque procedit*». Но в конечном итоге, по его мнению, Дух *в основном* исходит от Отца: de patre *principaliter*. *De trinit.*, xv, c. 26 (§47). Более того, Августин считает исхождение Духа от Сына даром Отца, включенным в наделение Сына жизнью. См. *Tract.* 99 *in Evang. Joh.* §8: «*A quo habet Filius ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus Sanctus: ac per hoc Spiritus Sanctus ut etiam de Filio procedat sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre*».

Отцом и Сыном, как узы, которые Их объединяют и которые соединяют верующих с Богом[1495].

Никейско-константинопольский символ веры утверждает лишь, что Дух исходит *a Patre*, хотя и не в исключительном смысле, а, скорее, в противовес духоборам — чтобы указать на столь же непосредственные отношения Духа с Отцом, сколь непосредственными являются отношения с Ним Сына. Дух не сотворен Сыном, но вечно исходит непосредственно от Отца, как Сын от вечности рожден от Отца. Все исходит от Отца при посредничестве Сына и совершается Святым Духом. Афанасий, Василий и Григории придерживались этого взгляда, не отрицая исхождения Духа от Сына. Некоторые греческие отцы церкви, Епифаний[1496], Маркелл Анкирский[1497] и Кирилл Александрийский[1498], считали Духа исходящим от Отца и Сына, тогда как Феодор Мопсвестийский и Феодорит не допускали зависимости Духа от Сына.

Постепенно мнение Августина стало признано всеми на Западе. Его придерживались Боэций, Лев Великий и другие[1499]. Оно даже включено в Никейский символ веры Толедским собором 589 г. посредством добавления *filioque* вместе с анафемой против его оппонентов, под которыми, однако, понимаются не греки, а ариане.

Здесь до сих пор кроется основное противоречие между учениями Греческой и Латинской церквей, хотя споры об этом начались только в середине IX века при патриархе Фотии (867)[1500]. Доктор Уотерленд так кратко определяет смысл спора[1501]: «Греки и латиняне вели много длительных споров об *исхождении*. Следует отметить одно: хотя *древние*, на авторитет которых опирались обе партии, часто говорили, что Святой Дух исходит *от Отца*, не упоминая о Сыне, они никогда не говорили, что Он исходит *только* от Отца, так что *современные* греки явно изменили сам этот догмат — по крайней мере, его *формулировку*, если не реальный смысл и значение. Что же касается латинян, то они говорили, что *древние* никогда не осуждали этого их учения, а *многие* из них даже открыто

---

[1495] *De trinit.* xv, c. 17 (§27) fol. 987: «*Spiritus S. secundum Scripturas sacras nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum, et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem*». Без сомнения, *Бог* есть любовь, но в особом смысле это можно сказать о Святом Духе. *De trinit.* xv, c. 17 (§29), fol. 988: «*Ut scillicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud caritas, sed substantia ipsa sit caritas et caritas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu S., et tamen proprie Spiritus S. caritas nuncupetur*».

[1496] *Ancor.* §9: Ἆρα Θεὸς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα. Но он также неявно упоминает: ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ υἱοῦ.

[1497] Хотя и савеллианском смысле.

[1498] В своем анафематствовании против Нестория он осуждает также тех, кто не считает Святого Духа исходящим от Христа. Феодорит отвечал: если имеется в виду, что Дух единосущен Христу и исходит от Отца, мы согласны; но если имеется в виду, что Дух существует через Сына, то это нечестивое мнение. См. Neander, *Dogmengesch.*, i, p. 822.

[1499] См. отрывки в Hagenbach, *Dogmengeschichte*, vol. i, p. 267 (Engl. ed., H. B. Smith, New York, 1861), и в Perthel, *Leo der G.*, p. 138 ff. Лев Великий пишет, например, в *Serm.* lxxv, 2: «*Huius enim beata trinitatis incommutabilis deitas una est in substantia indivisa in opere, concors in voluntate, par in potential aequalis in gloria*».

[1500] Об этих спорах см. J. G. Walch, *Historia Controversiae Graecorum Latinorumque de Processione Spir. S.*, Jen., 1751. Также John Mason Neale, *A History of the Holy Eastern Church*, Lond., 1850, vol. i, 1093. Стэнли (A. P. Stanley, *Eastern Church*, p. 142) называет этот спор, некогда пылавший столь долго и яростно, «прекрасным примером борьбы вымерших противоречий».

[1501] *Works*, vol. iii, p. 237 f.

подтверждали его; и что восточные церкви пустились в осуждение в первую очередь из-за того, что без согласования с ними что-то было добавлено к символу веры *вселенского собора*, а не из-за несогласия с самим *учением*; и что те греческие церкви, которые осуждают это учение как еретическое, сталкиваются с необходимостью признавать практически то же самое, но только используют другие выражения; и что в самом Писании ясно сказано: Святой Дух исходит по меньшей мере *через Сына*, если и не *от Него*, что по сути то же самое».

Эти доктринальные разногласия между Греческой и Латинской церковью, сколь бы незначительными они ни казались на первый взгляд, характеризуют их обе и указывают на разницу между консервативным и неподвижным богословием Востока после великих вселенских соборов и подвижным, продолжающим систематизацию богословием Запада. Конечно, можно подвергать сомнениям разумность изменения древней и всеми признанной формулировки символа веры, но следует признать, что Никейский символ веры подвергся и нескольким другим изменениям, которые воплощены в Константинопольском символе веры и были приняты греками так же, как и латинянами. Но если говорить о *Filioque*, то в этом случае с Восточной церковью, создавшей Никейский символ веры, не посоветовались, да и когда Карл Великий впервые сообщил епископу Римскому об этом добавлении, тот выступил против такого новшества. Преемники же епископа Римского согласились с нововведением, и протестантские церкви приняли Никейский символ веры вместе с *Filioque*, однако не особенно углубляясь в изучение данного вопроса. Греческая церковь всегда протестовала против этого добавления со времен Фотия и никогда его не примет. Она проводит четкое разграничение между *исхождением* как вечным и внутренним процессом в самой Святой Троице и *ниспосланием* Духа как актом самораскрытия Троицы во времени. Дух вечно *исходит* только от Отца (хотя и *через* Сына), но Он был *послан* Отцом и Сыном в день Пятидесятницы. Поэтому в первом случае используется форма настоящего времени (Ин. 15:26), а во втором — будущего времени (Ин. 14:26; 15:26). Греческая церковь в центр данного вопроса ставит достоинство и всемогущество Отца, выступающего как единственный источник и корень Божественности, тогда как Латинская церковь не желает уронить достоинство Сына, Который обладает единой сущностью с Отцом, а потому делает вывод о двойном исхождении Духа при двойном ниспослании.

## §132. *Афанасьевский символ веры*

G. Joh. Voss (реформатская церковь): *De tribus symbolis*, diss. ii, 1642, также его *Opera Omnia*, Amstel., 1701 (ознаменовала новую эпоху в критических исследованиях). Архиепископ Usher: *De symbolis*. 1647. J. H. Heidegger (реформатская церковь): *De symbolo Athanasiano*. Zür., 1680. Em. Tentzel (лютеранин): *Judicia eruditoram de Symb. Athan. studiose collecta*. Goth., 1687. Montfaucon (католик): *Diatribe in Symbolum Quicunque*, в бенедиктинском издании *Opera Athanasii*, Par., 1698, tom. ii, pp. 719-735. Dan. Waterland (англиканин): *A Critical History of the Athanasian Creed*. Cambridge, 1724, sec. ed. 1728 (в его *Works*, ed. Mildert, vol. iii, pp. 97-270, Oxf., 1843). Dom. M. Speroni (католик): *De symbolo vulgo S. Athanasii*. Dias. i, and ii. Patav., 1750 – '51. E. Kollner (лютеранин): *Symbolik aller christl. Confessionen*. Hamb., vol. i, 1837, pp. 53-92. W. W. Harvey (англиканин): *The History and Theology of the Three Creeds*. Lond., 1854, vol. ii, pp. 541-695. Ph. Schaff: *The Athanasian Creed*, в *Am. Theolog. Review*, New York, 1866, pp. 584-625. (См. также более ранние труды, в хронологическом порядке, в Waterland, *l. c.*, p. 108 ff., и в Köllner).

См. также A. P. Stanley: *The Athanasian Creed*. Lond., 1871. E. S. Ffoulkes: *The Athanasian Creed*. Lond., 1872. Ch. A. Heurtley: *The Athanasian Creed*. Oxf., 1872. (Против Фоулкса). J. R. Lumby: *History of the Creeds*. Cambridge, 1873; 2nd ed. 1880. Utrecht Psalter,

факсимильное издание, опубликовано в Лондоне, 1875. Там содержится древнейшая из рукописей Афанасьевского символа веры. C. A. SWAINSON: *The Nicene and Apostles' Creeds, together with an Account of the Growth and Reception of the Creed of St. Athanasius*. Lond., 1875. (См. также его статью *Creed* в Smith and Wace, i, 711.) G. D. W. OMMANEY: *Early History of the Athan. Creed. An Examination of Recent Theories*. Lond., 1875; 2[d] ed. 1880. Более полное и подробное освещение: SCHAFF, *Creeds of Christendom*, N. York, 4[th] ed., 1884, vol. i, 34-42; vol. ii, 66-72, с факсимиле древнейшей рукописи Афанасьевского символа веры из Утрехтской Псалтири, ii, 555 sq. [Повторное исследование этой рукописи в 1873 г. привело к более критическому рассмотрению темы в целом, которое показало, что Утрехтская Псалтирь относится к IX веку и у нас нет доказательств того, чтобы псевдоафанасьевский символ веры в его нынешней полной форме существовал до эпохи Карла Великого. Утверждения в данном разделе о его более раннем происхождении следует соответствующим образом модифицировать. Добавлено в 1889 г.]

Посленикейское или афанасьевское учение о Троице достигло своего классического выражения в третьем и последнем из вселенских вероисповеданий, называемом *Symbolum Athanasianum* или, по его первому слову, *Symbolum Quicumque*. Дальше этого ортодоксальное учение Римской и евангельских церквей не пошло[1502]. Этот символ веры — шедевр, непревзойденный по своей логической ясности, силе и точности, и если вообще возможно сформулировать в ограниченной диалектической форме и отстоять в борьбе против ереси неисчерпаемые и бездонные тайны веры, которых не знают даже ангелы, то это литургическое богословское вероисповедание выполнило свою задачу. Мы приведем здесь его полностью, предвосхищая раздел о христологических спорах. Мы приведем также параллельные отрывки из Августина и других более древних авторов, которые неизвестный автор символа веры использовал с большим умением и иногда дословно, соединяя их в органичное целое[1503].

| | |
|---|---|
| 1. Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem[1504]. | 1. Любой, кто намерен получить спасение, прежде всего должен придерживаться католической [вселенской, истинно христианской] веры. |
| 2. Quam nisi quisque integram inviolatamque[1505] servaverit, absque dubio[1506] in aeternum peribit. | 2. Кто не сохранит сию веру в целости и неискаженности, неминуемо обречен на вечную гибель. |
| 3. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur[1507]; | 3. Католическая же вера в том, что мы поклоняемся одному Богу в Троице и Троице в единстве; |

[1502] Поразительно, что, несмотря на несомненное историческое значение этого символа веры, Баур в своем трехтомном труде об истории учения о Троице упоминает его лишь вскользь, vol. ii, p. 33, как тщетную попытку примирить в логических категориях суровый и непримиримый антагонизм между идеями единства и триады.

[1503] Латинский текст приводится в основном из тщательно сделанного пересмотра Уотерленда, (*Works*, vol. iii, ch. ix, p. 221 ff.), который также добавляет разные прочтения из лучших рукописей и несколько параллельных отрывков из отцов церкви до 430 г., так как он считает символ составленным до Третьего вселенского собора (431). Мы также сравнили этот текст с текстом Монфокона (в его издании Афанасия) и Уолша (*Christl. Concordienbuch*, 1750). Нумерация стихов отличается начиная со ст. 19. Уотерленд объединяет ст. 19 и 20 в один, как и ст. 25 и 26, 39 и 40, 41 и 42, так что всего получается сорок стихов. Так делает и Монфокон, p. 735 ff. У Уолша сорок четыре стиха.

[1504] См. также Августин, *Contra Maximin. Arian.*, l. ii, c. 3 (*Opera*, tom. viii, f. 729, ed. Venet.): «*Haec est fides nostra, quoniam haec est fides recta, quae etiam catholica nuncupatur*».

[1505] В некоторых рукописях — «inviolabilemque».

[1506] «Absque dubio» отсутствует в *Cod. reg. Paris.*, по утверждению Уотерленда.

[1507] Григорий Назианзин, *Orat.* xxiii, p. 422: «...μονάδα ἐν τριάδι, καὶ τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην».

| | |
|---|---|
| 4. Neque confundentes personas; neque substantiam separantes[1508]. | 4. Не смешивая лиц и не разделяя сущности. |
| 5. Alia est enim persona Patris: alia Filii: alia Spiritus Sancti[1509]. | 5. Ибо одно лицо есть Отец, иное — Сын, иное — Святой Дух. |
| 6. Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas: aequalis gloria, coaeterna majestas[1510]. | 6. Божественность же Отца и Сына и Святого Духа едина, в равной славе и равновечном величии. |
| 7. Qualis Pater, talis Filius, talis (et) Spiritus Sanctus[1511]. | 7. Каков Отец, таков и Сын, таков и Святой Дух. |
| 8. Increatus Pater: increatus Filius: increatus (et) Spiritus Sanctus. | 8. Отец несотворен, Сын несотворен, Святой Дух несотворен. |
| 9. Immensus Pater: immensus Filius: immensus Spiritus Sanctus[1512]. | 9. Отец необъятен, Сын необъятен, Святой Дух необъятен. |
| 10. Aeternus Pater: aeternus Filius: aeternus (et) Spiritus Sanctus[1513]. | 10. Отец вечен, Сын вечен, Святой Дух вечен. |
| 11. Et tamen non tres aeterni: sed unus aeternus. | 11. И все же не три вечных, но Один вечный. |
| 12. Sicut non tres increati: nec tres immensi: sed unus increatus et unus immensus. | 12. И не три несотворенных, не три необъятных, но Один несотворенный и Один необъятный. |
| 13. Similiter omnipotens Pater: omnipotens Filius: omnipotens (et) Spiritus Sanctus. | 13. И как Отец Всемогущий, так и Сын Всемогущий, так и Святой Дух Всемогущий. |
| 14. Et tamen non tres omnipotentes; sed unus omnipotens[1514]. | 14. Но все же не три Всемогущих, а Один Всемогущий. |

---

[1508] Похожее выражение встречается в двух местах в *Commonitorium* Викентия Леринского (ум. в 450): «*Ecclesia vero* ***catholica unam*** *divinitatem in* ***trinitatis*** *plenitudine et* ***trinitatis*** *aequalitatem, in* ***una*** *atque eadem majestate* ***veneratur***, *ut* ***neque*** *singularitas* ***substantiae personarum*** *confundat proprietatem,* ***neque*** *item trinitatis distinctio unitatem* ***separet*** *deitatis*» (cap. 18, 22). См. сравнительные таблицы Монфокона в *Opera Athan.*, tom. ii, p. 725 sq. На основании этой и двух других параллелей Антельми (Anthelmi, *Disquisitio de Symb. Athan.*, Par., 1698) сделал вывод, что автор Афанасьевского символа веры — Викентий Леринский. Но параллелей из Августина гораздо больше, и сам Викентий основывался на трудах Августина.

[1509] Викентий Леринский, cap. 19: «***Alia est persona Patris, alia Patris, alia Spiritus Sancti. Sed Patris et Filii et Spiritus S.*** *non alia et alia, sed* ***una*** *eademque natura*». Похожий отрывок Уотерленд цитирует из *Symbolum Pelagii*.

[1510] Августин, tom. viii, p. 744 (ed. Venet.): «***Patris et Filii et Spiritus Sancti*** *unam virtutem,* ***unam*** *substantiam,* ***unam deitatem, unam majestatem, unam gloriam***».

[1511] Faustini Fid. (цитируется в Waterland): «***Qualis est Pater*** *secundum substantiam,* ***talem genuit Filium***», etc.

[1512] Августин пишет так же, только использует *magnus* вместо *immensus*. См. ниже. *Immensus* по-разному переводится в разных греческих копиях: ἀκατάληπτος, ἄπειρος и ἄμετρος, — откуда следует, что оригинал был написан на латинском языке. Венантий Фортунат в своей *Expositio fidei Catholicae* заявляет: «*Non est mensurabuis in sua natura, quia illocaus est, incircumscriptus, ubique totus, ubique praesens, ubique potens*». Таким образом, это слово указывает на вездесущие. Перевод «непостижим» в *The Anglican Book of Common Prayer* неточен и, вероятно, происходит от греческого варианта ἀκατάληπτος. {Ср. синод. «необъятен» («и тьма не объяла Его», Ин. 1:5), тогда как, например, в английском языке *comprehend*, KJV, можно трактовать двузначно — в современном значении, «не постигла» (т.е. тьма не могла его понять, свет был непостижим), и в исходном, «не объяла» (т.е. свет был необъятен).}

[1513] Августин, *Op.*, tom. v, p. 543: «*Aeternus Pater, coaeternus Filius, coaeternus Spiritus Sanctus*».

[1514] В похожих выражениях — Августин, *De trinit.*, lib. v, cap. 8 (tom. viii, 837 sq.): «***Magnus Pater, magnus Filius, magnus Spiritus S.,*** *non tamen* ***tres magni, sed unus magnus***... *Et* ***bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus S.***; *nec* ***tres boni, sed unus bonus***; *de quo dictum est, "Nemo bonus nisi unus Deus"*... *Itaque* ***omnipotens Pater, omnipotens Filius,***

| | |
|---|---|
| 15. Ita Deus Pater: Deus Filius: Deus (et) Spiritus Sanctus[1515]. | 15. То есть Отец — Бог, Сын — Бог, (и) Святой Дух — Бог. |
| 16. Et tamen non tres Dii; sed unus est Deus[1516]. | 16. Однако это не три Бога, но один Бог. |
| 17. Ita Dominus Pater: Dominus Filius: Dominus (et) Spiritus Sanctus. | 17. То есть Господь Отец, Господь Сын, (и) Господь Святой Дух. |
| 18. Et tamen non tres Domini; sed unus est Dominus[1517]. | 18. Однако это не три Господа; но один Господь. |
| 19. Quia sicut singulatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur[1518]: | 19. Ибо христианская истина убеждает нас признавать каждое лицо в себе Богом и Господом. |
| 20. Ita tres Deos, aut (tres[1519]) Dominos dicere catholica religione prohibemur. | 20. А потому католическая вера запрещает нам говорить, будто бы есть три Бога или же три Господа. |
| 21. Pater a nullo est factus; nec creatus; nec genitus. | 21. Отец ниоткуда не происходил, не был сотворен, не был рожден. |
| 22. Filius a Patre solo est[1520]: non factus; nec creatus; sed genitus. | 22. Сын — только от Отца, не созданный, не сотворенный, но рожденный. |
| 23. Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus; nec creatus; nec genitus (est); sed procedens[1521]. | 23. Святой Дух — от Отца и Сына, не созданный, не сотворенный, не рожденный, но исходящий. |
| 24. Unus ergo Pater, non tres Patres: unus Filius, non tres Filii: unus Spiritus Sanctus, non tres Spiritus Sancti[1522]. | 24. Так что есть один Отец, а не три Отца, один Сын, а не три Сына, один Святой Дух, а не три Святых Духа. |

---

***omnipotens Spiritus S.***; *nec* ***tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens****, "ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria"* (Rom. ix, 36)».

[1515] См. Августин, *De trinit.*, lib. viii, в *Prooem.* к cap. 1: «*Sicut* ***Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus S.***; *et bonus P., bonus F., bonus Sp. S.; et omnipotens P., omnipotens F., omnipotens Sp. S.;* ***nec tamen tres*** *Dii, aut tres boni, aut tree omnipotentes;* ***sed unus Deus****, bonus, omnipotens, ipse Trinitas». Serm. 215 (Opera, tom. v, p. 948): «Unus Pater Deus, unus Filius Deus, unus Spiritus S. Deus: nec tamen Pater et F. et Sp. S.* ***tres Dii, sed unus Deus****». De trinit.* x, c. 11 (§18); «*Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens; consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia*». См. также Амвросий, *De Spiritu S.*, iii, 111: «*Ergo sanctus Pater, sanctus Filius, santus et Spiritus; sed non tres sancti; quia unus est Deus sanctus, unus est Dominus*»; и подобные места.

[1516] См. цитируемый выше отрывок из Августина; также *De trinit.*, l. c, 5 (al. 8): «*Et tamen hanc trinitatem* ***non tres Deos, sed unum Deum***». Похожее место есть у Вигилия из Тапса, *De trinitate*, и в проповеди Кесария Арелатского, которая приписывается Августину (v. 399).

[1517] Августин: «*Non tamen sunt duo Dii et duo Domini secundum formam Dei, sed ambo cum Spiritu suo* ***unus est Dominus****... sed simul omnes* ***non tres Dominos*** *esse Deos, sed unum* ***Dominum Deum*** *dico». Contra Maximin. Arian.*, 1, ii, c. 2, 8 (*Opera*, viii, f. 729).

[1518] В других вариантах: «*Deum ac Dominum*».

[1519] Уотерленд опускает слово *tres*, у Уолша оно есть.

[1520] *Solo* должно отличать Сына от Святого Духа, Который от Отца *и от Сына*; таким образом, здесь уже присутствует латинское учение о двойном исхождении. Поэтому в некоторых греческих копиях выкинуто слово *только*, а в других же оно сохраняется, как проявление непоследовательности.

[1521] Это уже явно латинское учение об исхождении *processio*, которое было бы еще более ясно выражено, если бы здесь говорилось: «*sed ab utroque procedens*». См. также Августин, *De trinit.*, lib. xv, cap. 26 (§47): «*Non igitur ab utroque est* ***genitus****, sed procedit ab utroque amborum* ***Spiritus***». В большинстве греческих копий (см. у Монфокона в *Athan. Opera*, tom. ii, p. 728 sqq.) опущено *et Filio* и написано только ἀπὸ τοῦ πατρός.

[1522] Августин, *Contra Maxim.*, ii, 3 (tom. viii, f. 729): «*In Trinitate quae Deus est,* ***unus est Pater, non duo vel tres; et unus Filius, non duo vel tres; et unus amborum Spiritus, non duo vel tres***».

25. Et in hac trinitate nihil prius, aut posterius: nihil maius, aut minus[1523].

25. И в сей Троице ни один не прежде и не после другого, ни один не больше и не меньше другого.

26. Sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

26. Но все три лица вместе равновечны и соравны.

27. Ita, ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in trinitate et trinitas in unitate veneranda sit[1524].

27. Так что во всем, как ранее уже сказано, следует поклоняться единству в Троице и Троице в единстве.

28. Qui vult ergo salvos esse, ita de trinitate sentiat.

28. И потому так должен думать о Троице тот, кто намерен получить спасение.

29. Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter[1525] credat.

29. Кроме того, для вечного спасения обязательно, чтобы мы также праведно верили в воплощение Господа нашего Иисуса Христа.

30. Est ergo fides recta ut credamus et confiteamur quod[1526] Dominus noster Jesus Christus, Dei Filius, Deus pariter et Homo est.

30. Праведная же вера состоит в том, что мы верим и исповедуем, что наш Господь Иисус Христос, Сын Бога, — Бог и Человек.

31. Deus ex substantia Patris, ante secula genitus, et Homo ex substantia matris, in seculo natus.

31. Бог, от сущности Отца, рожденный прежде миров, и Человек, от сущности Своей матери, рожденный в мире.

32. Perfectus Deus: perfectus Homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.

32. Совершенный Бог, совершенный Человек, состоящий из разумной души и человеческой плоти.

33. Aequalis Patri secundum divinitatem: minor Patre secundum humanitatem[1527].

33. Равный Отцу в том, что касается Его Божественности, но ниже Отца в том, что касается Его человеческой природы.

34. Qui licet Deus sit et Homo; non duo tamen; sed unus est Christus[1528].

34. И хотя Он и Бог, и человек, однако Он — не двое, а один Христос.

35. Unus autem, non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum[1529].

35. Один не за счет превращения Бога в плоть, но посредством превознесения человеческой природы до Бога.

36. Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae[1530].

36. Один в целости не по смешению сущностей, но через единство личности.

37. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et Homo unus est Christus[1531].

37. Ибо, как разумная душа и плоть есть один человек, так Бог и Человек есть один Христос.

---

[1523] Августин, *Serm.* 215, tom. v, f. 948: «***In hac trinitate non est aliud alio majus aut minus, nulla operum separatio, nulla dissimilitude substantiae***». Уотерленд цитирует также похожий отрывок из *Symb. Pelagii*.

[1524] Так у Уотерленда и в англиканской литургии. В лютеранской *Книге согласия* другой порядок: «*trinitas in unitate, et unitas in trinitate*».

[1525] В греческом варианте: ὀρθῶς, или πιστῶς, или βεβαίως.

[1526] Уотерленд пишет *quia*.

[1527] Августин, *Epist.* 137 (цитирует Уотерленд): «***Aequalem Patri secundum Divinitatem, minorem autem Patre secundum carnem, hoc est, secundum hominem***».

[1528] Так же Августин, *Tract. in Joh.*, p. 699: «***Non duo, sed unus est Christus***»; так же Викентий Леринский, *l. c.*: «***Unum Christum Jesum, non duos... unus est Christus***».

[1529] Викентий, *l. c.*, cap. 19: «***Unus autem, non... divinitatis et humanitatis confusione, sed unitate personae... non conversione naturae, sed personae***».

[1530] Августин, tom. v, f. 885: «*Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo:* ***non confusione naturae, sed unitate personae***».

[1531] Августин, *Tract. in Joh.*, p. 699 (цитирует Уотерленд): «***Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro; sic unus est Christus Deus et homo***».

| | |
|---|---|
| 38. Qui passus est pro salute nostra: descendit ad inferos[1532]: tertia die resurrexit a mortuis. | 38. Который пострадал ради нашего спасения, сошел в ад, воскрес снова на третий день из мертвых. |
| 39. Adscendit ad coelos: sedet ad dexteram (Dei) Patris omnipotentis: | 39. Вознесся на небо, восседает по правую руку Бога, Отца Всемогущего. |
| 40. Inde venturus (est), judicare vivos et mortuos. | 40. Откуда придет судить живых и мертвых. |
| 41. Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis; | 41. При пришествии Которого все люди должны снова воскреснуть в своих телах. |
| 42. Et reddituri sunt de factis propriis rationem. | 42. И дадут отчет за собственные дела. |
| 43. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum. | 43. И те, кто делал добро, пойдут в жизнь вечную, а те, кто творил зло, в огонь вечный. |
| 44. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque[1533] crediderit, salvus esse non poterit. | 44. Такова католическая вера, без которой никто, кроме верующего истинно и твердо, не может быть спасен. |

Происхождение этого замечательного произведения окутано тайной. Как и Апостольский символ веры, это, скорее, не труд одного человека, а творение духа церкви. Как Апостольский символ веры представляет веру доникейского периода, а Никейский символ веры — веру никейского периода, так и Афанасьевский символ веры формально выражает посленикейскую веру в тайну Троицы и воплощение Бога. Древнее предание, которое начиная с VIII века приписывало этот символ Афанасию, великому защитнику ортодоксального учения о Троице, давно уже всеми оставлено, так как в произведениях Афанасия и его современников, и даже в актах Третьего и Четвертого вселенских соборов, нет и следа этого символа[1534]. Он вообще не встречается в Греческой церкви до XI или XII века, а несколько рукописей этого периода явно имеют характер переводов, отличаются друг от друга в нескольких местах и, как правило, в них опущена или изменена фраза об исхождении Святого Духа от Отца и Сына (ст. 23)[1535]. Он предполагает посленикейское или августиновское состояние развития учения о Троице и даже учитывает христологические споры V века, хотя и не содержит антинесторианского пробного слова θεοτόκος, *Богоматерь*. Несколько отрывков дословно взяты у Августина, из его труда о Троице, который был завершен не ранее 415 г., а также из *Commonitorium* Викентия Леринского (434) — эти труды не содержат явных цитат из уже существующего символа веры, но они предоставляют материал для построения символов веры. С другой стороны, данный символ веры не содержит аллюзий на монофизитские и монофелитские споры, то есть он не может быть отнесен к более поздней дате, чем 570 г., ибо в этот год Венантий Фортунат из Пуатье написал краткий комментарий к нему.

---

[1532] В некоторых рукописях: *ad infernos* или *ad inferna*. В Апостольском символе веры из Аквилеи у Руфина: *descendit ad infera*.

[1533] В греческих вариантах стоит либо только πιστῶς, либо πιστῶς τε καὶ βεβαίως, либо ἐκ πίστεως βεβαίως πιστεύσῃ.

[1534] Г. Воссий первым доказал, что это предание ошибочно, в своем убедительном трактате 1642 г. Даже римские богословы, такие как Кеснель, Дюпен, Пажи, Тиллемон, Монфокон и Муратори, признают эту ошибочность. Келлнер приводит девятнадцать доказательств против того, что автор символа веры — Афанасий, два или три из которых настолько вески, что он мог бы обойтись без всех остальных. См. самые важные из них в моем трактате о символах, *l. c.*, p. 592 ff.

[1535] Когда этот символ веры стал использоваться в Греческой церкви, этот стих стал опускаться как латинская интерполяция.

Вероятно, данный символ веры возник примерно в середине V века в школе Августина и в Галлии, где он появляется впервые и впервые приобретает церковный авторитет. Но точное имя автора или составителя не может быть обнаружено, и версии, выдвигаемые разными учеными, — всего лишь мнения[1536]. Из Галлии символ распространился по всей Латинской христианской церкви, а позже какие-то его фрагменты проникли и в Греческую церковь в Европе. Различные протестантские церкви формально приняли Афанасьевский символ вместе с Никейским и Апостольским или, во всяком случае, соглашаются в своих книгах о символах с его учением о Троице и о личности Христа[1537].

Афанасьевский символ веры представляет в кратких поучительных статьях и в четких противопоставлениях церковное учение о Троице в противовес унитарианству и тритеизму, а также учение о воплощении и богочеловеческой Личности Христа в противовес несторианству и евтихианству, то есть ясно и точно подводит итоги споров древней церкви о Троице и Христе. Он учит количественному единосущию и триаде личностей в Отце, Сыне и Святом Духе, а также совершенной Божественности и совершенной человечности Христа в одной неделимой личности. В первом случае мы имеем одну сущность или природу в трех личностях, а во втором — две природы в одной богочеловеческой личности.

Кроме того, упоминаемое по тексту символа вечное спасение ставится в зависимость от этой веры. Слова о проклятии в прологе и эпилоге Афанасьевского символа веры оскорбили даже тех, кто был согласен с его содержанием. Но первый Никейский символ веры также содержал анафематствование, которое позже было опущено. Эта анафема относилась прежде всего к ересям, а не к конкретным людям, судьей которым может быть один лишь Бог. В конце концов, задача символа в целом — не заявить, что спасение и проклятие зависят от принятия

---

[1536] См. список этих мнений в Waterland, vol. iii, p. 117, в Köllner и в моем собственном трактате. Большинство высказывается в пользу Вигилия из Тапса, в Африке, 484 г.; другие — в пользу Викентия Леринского, 434 г.; Уотерленд — за Илария Арелатского, около 430 г.; другие же говорят неопределенно, что автор был из Северной Африки, из Галлии или из испанской церкви VI или VII века. Гарви недавно, но необоснованно, отнес его сочинение к 401 г. и заявил, что автором был епископ Виктриций Руанский (*Hist. and Theol. of the Three Creeds*, vol. ii, p. 583 f.). Он полагает, что Августин цитирует данный символ веры, но этот отец церкви нигде не упоминает о существовании подобного символа; напротив, автор символа берет несколько фрагментов из *De Trinitate* Августина, также как из Викентия Леринского и других источников. См. примечания к символу веры выше и мой трактат, p. 596 ff.

[1537] О согласии книг евангельской церкви с Афанасьевским символом см. в моем трактате, p. 610 ff. Лютер называет его самым весомым и великим произведением церкви со времен апостолов. В английской церкви его до сих пор поют или декламируют в соборах. Протестантская епископальная церковь Соединенных Штатов, напротив, исключила его из своей Книги общих молитв. (Все, что говорится здесь о происхождении и времени возникновения Афанасьевского символа веры, следует сверять с обновленными данными, изложенными автором в его труде *Creeds*, i, 36. Последние исследования не позволяют нам считать его составленным раньше VIII или VII века. Первый комментарий к нему приписывается Венантию Фортунату, 570 г., но его подлинность вызывает сомнения, ее отрицают Гизелер, Фоулкс и другие. Большинство англиканских авторов последнего периода, в том числе Стэнли, Свейнсон и Ламбли, приписывают символ неизвестному автору из Галлии, жившему между 750 и 850 г., вероятно, во время правления Карла Великого [ум. в 814]. Харди и Оммени выступают за более раннюю дату. Проблема еще не решена окончательно. Символ состоит из двух частей, одна из которых посвящена Троице, а другая — воплощению, и позже некто третий объединил эти части вместе. Вторая часть была найдена отдельно во фрагменте проповеди о воплощении в Трире, в рукописи середины VIII века, впервые опубликованной профессором Свейнсоном в 1871 г. и снова — в 1875 г.)

или отвержения какого-либо богословского документа или человеческого восприятия и представления истины, а провозгласить, что спасает сама вера в явленную нам истину, в живого Бога, Отца, Сына и Духа, и в Иисуса Христа, Богочеловека и Спасителя мира, даже если понимание этой истины в наших ограниченных земных условиях весьма относительно. Что же касается осуждения, то к нему ведет неверие, ибо Господь сказал: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет». В конкретных жизненных ситуациях христианское смирение и милосердие, конечно же, требуют соблюдения крайней осторожности, оставляя право окончательного суда за всеведущим и справедливым Богом.

Афанасьевский символ веры завершает ряд соборных символов, которые признаются всем ортодоксальным христианским миром — с той лишь оговоркой, что протестанты считают их обладающими не абсолютным, а лишь относительным авторитетом и сохраняют за человеком право свободно исследовать и далее развивать все церковные учения на неистощимом основании непогрешимого Слова Божьего.

## *II. Споры об Оригене*

I. Епифаний: *Haeres.* 64. Несколько посланий Епифания, Феофила Александрийского и Иеронима (Иероним, *Epp.* 51, 87 — 100, ed. Vallarsi). Полемические труды Иеронима и Руфина об ортодоксии Оригена (Rufini *Praefatio ad Orig. περὶ ἀρχῶν*; и *Apologia s. invectivarum in Hieron.*; Hieronymi *Ep.* 84 *ad Pammachium et Oceanum de erroribus Origenis; Apologia Adv. Rufinum*, libri iii, написанная в 402 — 403 г., и т. д.). Палладий: *Vita Johannis Chrysostomi* (в Chrysost., *Opera*, vol. xiii, ed. Montfaucon). Сократ: *H. E.*, vi, 3-18. Созомен: *H. E.*, viii, 2-20. Феодорит: *H. E.*, v. 27 sqq. Фотий: *Biblioth. Cod.* 59. Mansi: *Conc.*, tom. iii, fol. 1141 sqq.

II. Huetius: *Origeniana* (*Opera Orig.*, vol. iv, ed. De la Rue). Doucin: *Histoire des mouvements arrivés dans l'église au sujet d'Origène.* Par., 1700. Walch: *Historie der Ketzereien.* Th. vii, p. 427 sqq. Schröckh: *Kirchengeschichte*, vol. x, 108 sqq. См. также монографии Редепенинга (Redepenning) и Томасия (Thomasius) об Оригене; также Neander: *Der heil. Joh. Chrysostomus.* Berl., 1848, 3d ed., vol. ii, p. 121 sqq. Hefele (католик): *Origenistenstreit*, в *Kirchenlexicon*, Wetzer and Welte, vol. vii, p. 847 sqq., и *Conciliengeschichte*, vol. ii, p. 76 sqq. O. Zöckler: *Hieronymus.* Gotha, 1865, p. 238 ff.; 391 ff.

### §133. *Споры об Оригене в Палестине. Епифаний, Руфин и Иероним*, 394 — 399 г.

В промежутке между арианскими и несторианскими спорами разгорелся косвенным образом связанный с первыми яростный, хотя и ограниченный узким кругом лиц спор об ортодоксии Оригена. Этот спор никак не повлиял на формирование учения церкви, но оказал влияние на историю богословия и засвидетельствовал, что искренняя ревность ортодоксии находит выражение, с одной стороны, в устремленности к чистоте веры, а с другой — в узколобой нетерпимости ко всякой свободе рассуждений. Осуждение Оригена нанесло жестокий удар по богословской науке Греческой церкви и осудило ее на застой, механическую верность преданию и формализм. Мы по возможности ограничимся освещением общеинтересных моментов спора, опуская особо неприятные и унизительные его подробности, личные оскорбления и клевету.

Привилегия великих первопроходцев — приводить в движение умы человеческих масс, пробуждать страстную симпатию и антипатию, выступать в качестве стимулирующей и формирующей силы не только для своего, но и для после-

дующих поколений. Сами их заблуждения часто оказываются более полезными, чем традиционная ортодоксия недумающего человека, потому что они проистекают из честного поиска истины и побуждают к новым исследованиям. Одним из таких умов был ОРИГЕН, самый ученый и способный богослов доникейского периода, Платон или Шлейермахер Греческой церкви. Уже при жизни его своеобразные, по большей части платонические, взгляды вызвали неприятие, а для продвинутой ортодоксии более позднего времени они не могли не показаться опасно еретическими. Мефодий Тирский (ум. в 311) первым раскритиковал учения Оригена о сотворении и воскресении, в то время как Памфилий (ум. в 309) из мест заключения написал апологию Оригена, которую позже завершил Евсевий. Имя Оригена было связано с арианскими спорами и использовалось обеими партиями, причем не без злоупотреблений. Вопрос об ортодоксии великого покойного богослова стал некоторым образом жизненно важным вопросом дня, и интерес к нему возрастал по мере того, как возрастало стремление к чистоте учения и ужас перед всяческой ересью.

В ходе рассмотрения проблемы возникло три партии: свободные, прогрессивные ученики, слепые последователи и слепые оппоненты[1538].

1. Истинные, независимые последователи Оригена извлекли из его произведений много наставлений и вдохновляющих моментов, не воспринимая их буквально, и, двигаясь с ногу с требованиями времени, добились более ясного понимания конкретных догматов христианства, чем сам Ориген, не теряя уважения к его памяти и выдающимся заслугам. Такими людьми были Памфилий, Евсевий Кесарийский, Дидим Александрийский и, в более широком плане, Афанасий, Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский; среди же латинских отцов церкви — Иларий и, изначально, Иероним, который позже присоединился к оппонентам Оригена. Григорий Нисский и, возможно, также Дидим придерживались даже учения Оригена об окончательном спасении всех разумных творений.

2. Слепые и раболепные последователи, неспособные воспринять свободный дух Оригена, придерживались его учения буквально, верили во все его незрелые и ошибочные утверждения, уделяли им больше внимания, чем сам Ориген, и доводили их до крайности. Такая механическая верность учителю всегда ведет к отступничеству от его духа, который сохраняет жизненность, только если постоянно возрастает в знании. К этому классу относились египетские монахи с Нитрийских гор, и особенно четверо из них: Диоскор, Аммоний, Евсевий и Енфимий, очень ученые и известные под именем «высокие братья»[1539].

3. Оппоненты Оригена — некоторые из невежества, другие по узости мышления и отсутствию понимания — отвергали его рассуждения как источник самых опасных ересей и в его лице осуждали в то же время всякую свободу богословских дискуссий, без которой невозможно развитие знания и без которой не появилась бы на свет и сама никейская догма. Сюда относились египетские монахи из Скитской пустыни во главе с Пахомием, которые, выступая против мистицизма и спиритуализма оригенствующих монахов Нитрии, настаивали на грубо чувственном восприятии божественного и даже заслужили имя антропоморфитов. Римская церковь, почти не знавшая об Оригене до арианских споров, в целом относилась к нему с сильным предубеждением как к неразумному и опасному автору.

---

[1538] Похожие партии также возникали по отношению к Лютеру, Шлейермахеру и другим великим богословам и философам.

[1539] Ἀδελφοὶ μακροί, по причине их физического роста.

Возглавил крестовый поход против идейных мощей Оригена епископ ЕПИФАНИЙ из Саламина (Констанции) на Кипре (ум. в 403). Это был честный, стремящийся к благу и уважаемый своими современниками, но грубый, жесткий, ограниченный и фанатичный святой монах и охотник на ереси. Он унаследовал от монахов из египетских пустынь пылкую ненависть к Оригену как архиеретику и документально подтвердил эту ненависть многочисленными цитатами из произведений Оригена в своем «Панарионе», или сборнике возражений против восьмидесяти ересей, в котором заклеймил его как отца арианства и многих других заблуждений[1540]. Не удовлетворившись этим, он старался, путешествуя и произнося речи, уничтожить повсюду влияние давно покойного учителя из Александрии и считал, что таким образом оказывает величайшую услугу Богу и церкви.

С этой целью пожилой епископ совершил в 394 г. путешествие в Палестину, где Оригена еще очень уважали, особенно Иоанн, епископ Иерусалима, и ученые монахи Руфин и Иероним, первый из которых был тогда в Иерусалиме, а второй — в Вифлееме. Епифаний произнес в Иерусалиме неистовую проповедь, вызвавшую смех, и потребовал осуждения Оригена. Иоанн и Руфин сопротивлялись, а Иероним, ранее считавший Оригена величайшим учителем церкви после апостолов и многому научившийся из его экзегетических произведений, не переняв его доктринальных заблуждений, уступил ради собственной репутации ортодокса, перешел на сторону оппозиции, перестал общаться с Иоанном и навлек на себя самую яростную литературную критику со стороны бывшего друга Руфина. Эта история принадлежит к скандальной хронике богословия. Раскол закончился при посредничестве патриарха Феофила в 397 г., но потом споры возобновились. Иероним осуждал у Оригена в особенности учения о предсуществовании, об окончательном обращении дьявола и бесов, а также его спиритуалистическую сублимацию телесного воскресения. Руфин же, вернувшись на Запад (398), перевел несколько трудов Оригена на латынь и приспособил их к ортодоксальным вкусам. На самом деле оба они старались защитить себя от обвинений в следовании Оригену и переложить это обвинение на другого. Критическим анализом и спокойным исследованием учения Оригена они не интересовались, но занимались личными обвинениями и злобными оскорблениями[1541].

Руфина обвинили перед папой Анастасием (398 — 402), осудившим Оригена на Римском синоде, но он успешно выступил в свою защиту и нашел убежище в Аквилее. Там он наслаждался уважением таких лиц, как Павлин из Нолы и Августин, и умер на Сицилии (410).

## §134. *Споры об Оригене в Египте и Константинополе. Феофил и Златоуст.* 399 — 407 г.

Второй акт этого спора развернулся в Египте, и ведущую роль в нем сыграл беспринципный, амбициозный и склонный к интригам епископ ФЕОФИЛ Александрийский. Этот епископ сначала был почитателем Оригена и презирал монахов-антропоморфистов, но потом, вследствие личной ссоры с Исидором и «четырьмя высокими братьями», отказавшимися передать ему церковные фонды, стал оппонентом Оригена, критиковал его заблуждения в нескольких докумен-

---

[1540] *Haer.* 64. См. также его послание к епископу Иоанну Иерусалимскому, написанное в 394 г. и переведенное Иеронимом на латынь (*Ep.* 51, ed. Vallarsi), где он перечисляет восемь ересей Оригена в учениях о Троице, о человеке, ангелах, мире и последних временах.

[1541] Описание их поведения см. в Zöckler, *Hieronymus*, p. 396 ff.

тах (399 — 403)[1542] и объявил анафему памяти Оригена, в чем его поддержали Епифаний, Иероним и Римский епископ Анастасий. В то же время он принял самые жестокие меры против оригенствующих монахов и изгнал их из Египта. Большая часть этих монахов бежала в Палестину, но около пятидесяти из них, в том числе четверо «высоких братьев», отправились в Константинополь и были там сердечно приняты епископом Иоанном Златоустом в 401 г.

Так в спор оказался вовлечен и этот благородный человек. Как приверженец антиохийской школы и богослов-практик, он не симпатизировал философским рассуждениям Оригена, но умел ценить его заслуги в разъяснении Писания, а христианская любовь и справедливость побуждали его ходатайствовать перед Феофилом за преследуемых монахов, хотя он и не допускал их в святое общение, пока они не доказали свою невиновность.

Теперь Феофил задействовал все средства, уже чтобы низвергнуть Златоуста, которому давно завидовал; он использовал даже Епифания, бывшего тогда почти восьмидесятилетним стариком, как орудие для выполнения своего иерархического замысла. Этот Епифаний посреди зимы 402 г. совершил путешествие в Константинополь, воображая, что само его присутствие сможет сокрушить тысячеглавую гидру ереси, и собирался не вступать в церковное общение со Златоустом, который собрал всех священников города, чтобы приветствовать его, и не молиться об умирающем сыне императора, пока все оригенствующие еретики не будут изгнаны из столицы, а он не произнесет на них анафему с алтаря. Но потом до него дошло известие о несправедливости, проявленной к нитрийским монахам, и он отплыл обратно на Кипр, сказав епископам, которые провожали его на пристани: «Я оставляю вам город, дворец и лицемерие, но сам я ухожу, ибо должен спешить». Он умер на борту корабля летом 403 г.

Когда грубой искренности Епифания оказалось недостаточно, была задействована хитрость Феофила, который теперь сам прибыл в Константинополь и сразу же выступил как обвинитель и судья. Многие священники, императрица Евдоксия и двор были недовольны Златоустом по причине его моральной строгости и смелых изобличений, и Феофил прекрасно сумел этим воспользоваться[1543]. В собственной епархии Златоуста, в поместье «У дуба»[1544] в Халкидоне, он провел тайный совет тридцати шести епископов против Златоуста и, выдвинув там против него ложные обвинения в аморальности, антицерковном поведении и измене, добился его смещения и изгнания в 403 г.[1545] Три дня спустя Златоуста вернули, вследствие землетрясения и недовольства народа, но потом он был опять осужден

---

[1542] В *Epistola Synodica ad episcopos Palaestinos et ad Cyprios*, 400, и трех *Epistolae Paschales*, 401 — 403, которые все были переведены Иеронимом и включены под номерами 92, 96, 98 и 100 в сборник его посланий, в издании Валларси. В них противоречивые темы освещены более глубоко, чем в собственных произведениях Иеронима, обращенных против Оригена. Иероним (*Ep.* 99 *ad Theophilum*) хвалит его так: «*Rhetoricae eloquentiae jungis philosophos, et Demosthenem atque Platonem nobis consocias*».

[1543] Согласно Сократу (*H. E.*, vi, 4), еще одной причиной для недовольства был тот факт, что Златоуст всегда ел в одиночестве и никогда не принимал приглашений на пиры — либо из-за несварения пищи, либо из-за привычки к воздержанию. Но народ очень уважал и любил его как человека и проповедника.

[1544] Πρὸς τὴν δρῦν, *Synodus ad Quercum*. Поместье принадлежало имперскому префекту Руфину, там был дворец, большая церковь и монастырь. Созомен, viii, 17.

[1545] Среди двадцати девяти обвинений были следующие: что Златоуст назвал святого Епифания безумцем и бесом, что он написал книгу, полную оскорблений в адрес священников, что он принимал женщин без свидетелей, что он мылся и ел в одиночестве! См. Hefele, ii, p. 78 sqq.

собором 404 г. и сослан от двора, ибо, возмущенный сооружением серебряной статуи Евдоксии рядом с церковью Святой Софии и связанными с этим театральными представлениями, позволил себе неразумное и несправедливое преувеличение, начав проповедь по Мк. 6:17 и далее, в воспоминание об Иоанне Крестителе, следующим личным намеком: «Опять Иродиада свирепствует, опять она пирует, опять она танцует, опять она требует принести ей на блюде голову Иоанна [а это имя самого Златоуста]»[1546]. Сосланный в Кукуз и Арависс, Златоуст переписывался со всеми областями христианского мира, живо интересовался миссиями в Персии и Скифии и взывал к общему церковному собору. Его противники добились приказа из Аркадии о его переводе в дальнюю пустыню Питиунт. По пути туда он умер в Комане, Понт, в 407 г., на шестидесятом году жизни, славя Бога за всё, даже за свои незаслуженные гонения[1547].

Народ почитал Златоуста как святого, и через тридцать лет после его смерти по приказу Феодосия II (438) его останки были с триумфальным шествием перевезены в Константинополь и похоронены в императорской гробнице. Сам император встречал мощи в Халкидоне, пал ниц перед гробом и от имени своих виновных родителей Аркадия и Евдоксии умолял святого человека о прощении. Тот век не мог понять и оценить смелый дух Оригена, но ему были понятны ограниченное благочестие Епифания и благородные добродетели Златоуста.

Несмотря на преобладавшее в то время отвращение к свободным размышлениям, у Оригена все равно было много читателей и поклонников, особенно среди монахов Палестины, двое из которых, Домициан и Феодор Аскида, пользовались благосклонностью и влиянием при дворе Юстиниана I. Но при этом императоре, около середины VI века, спор об ортодоксии Оригена возобновился в связи со спором о трех капитулах и завершился осуждением пятнадцати положений Оригена на соборе 544 г.[1548] С тех пор никто, вплоть до недавнего времени, не осмеливался выступать в защиту Оригена, и многие из его трудов были утрачены.

После Кирилла Александрийского пришла в упадок богословская продуктивность Греческой церкви, а после Феодорита — экзегетическая. С тех пор греки по большей части ограничивались пересмотрами и составлением сборников древних произведений. А церковь, которая не идет вперед, откатывается назад или впадает в застой.

## *III. Христологические споры*

Среди трудов о христологических спорах вообще следует в особенности проконсультироваться с уже упомянутыми трудами Петавия (Petavius, tom. iv, *De incarnatione Verbi*), Уолша (Walch, *Ketzerhistorie*, vol. v-ix), Баура и Дорнера. Специальная литература будет приведена в начале последующих разделов.

---

[1546] Πάλιν Ἡρωδίας μαίνεται, πάλιν ταράσσεται, πάλιν ὀρχεῖται, πάλιν ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν τοῦ Ἰωάννου ζητεῖ λαβεῖν. См. Сократ, *Н. Е.*, vi, 18. Евдоксия была молодой и красивой женщиной, которая презирала своего мужа и позволяла себе предаваться разным страстям. Она умерла через четыре года после рождения своего сына, Феодосия Младшего, настоящим отцом которого считали графа (*comes*) Иоанна. См. Gibbon, ch. xxxii.

[1547] Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν, — его последние слова, девиз его жизни и деятельности.

[1548] Это был всего лишь σύνοδος ἐνδημοῦσα, то есть собор епископов, находившихся тогда в Константинополе, и его не следует путать с Пятым *вселенским* собором в Константинополе в 553 г., который был посвящен только спору о трех капитулах. См. Mansi, *Conc.*, tom. ix, fol. 395-399 (где приведено пятнадцать канонов); Walch, *Ketzerhistorie*, vii, 660; Gieseler, *K. Gesch.*, i, ii, p. 368.

## §135. *Общий обзор. Александрийская и антиохийская школы*

Троица и христология — две самые сложные проблемы и самые емкие догмы богословия, причем они тесно связаны между собой. Поэтому разработка одной из них сразу же привела к изучению другой и к волнениям, с этим связанным. Рассуждения о Троице проистекают из исследования личности Христа и снова ведут к нему. Их объединяет идея воплощения Бога. В арианских спорах Сын Божий рассматривался в основном с точки зрения Его сущностных, вечных отношений с Отцом, в христологических же спорах главной темой стал воплощенный Христос и суть Его божественно-человеческой личности.

Понятие искупления, составляющее центр христианских рассуждений, требует, чтобы Искупитель сочетал в Своей личности природу Бога и природу человека, но чтобы они не смешивались. Чтобы быть истинным Искупителем, личность должна обладать всеми божественными качествами и в то же время вступать во все присущие человеку отношения и состояния, чтобы возвысить их до божественного уровня. Таким образом, ортодоксальное учение о Христе состоит из четырех элементов: Он воистину Бог; Он воистину человек; Он — единая личность; божественное и человеческое в Нем, несмотря на единство и гармонию личности, остаются отличными друг от друга.

Следствием арианских споров стало всеобщее признание божественной и вечной сущности Христа. Еще до завершения этих споров был поднят вопрос об истинной человечности Христа. Вообще, церковь всегда должна была настаивать на ней, возражая гностическому докетизму, но теперь, после частичного отрицания ее Аполлинарием, ей пришлось более четко сформулировать это учение и сделать акцент на вопросе разумной души. Далее возник вопрос об отношениях между божественной и человеческой природами Христа. Ориген, давший импульс к развитию арианских споров, первым начал рассуждать о тайне личности Христа. Но во мнениях об этой великой проблеме долго преобладала туманность и неопределенность. Ортодоксальная христология — результат мощных и страстных столкновений. Примечательно, что печально известные *rabies theologorum* никогда и ни в одном доктринальном споре не свирепствовали так долго, так яростно и так непримиримо, как в спорах о личности Примирителя, а в более позднее время — в спорах о примирении с Богом через вечерю любви.

Александрийская школа богословия с характерным для нее спекулятивно-мистическим уклоном предпочитала представлять себе столь тесную связь божественного и человеческого в акте воплощения, что рисковала потерять человеческое в божественном или, по крайней мере, смешать эти две природы[1549]; анти-

---

[1549] Даже Афанасий не совсем свободен от склонности к монофизитству, он говорит о ἕνωσις φυσική Логоса с Его плотью и о *единой* воплощенной природе божественного Логоса, μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, которой следует поклоняться вместе с Его плотью; см. его небольшой трактат *De incarnatione Dei Verbi* (περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ λόγου) в третьем томе бенедиктинского издания, p. 1. Но в первую очередь следует учитывать, что многие ученые (Монфокон, Мелер, Гефеле) приписывают авторство этого трактата (который не надо путать с более обширным трудом *De incarnatione Verbi Dei*, περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου, в первом томе парижского бенедиктинского издания, pp. 47-97) не Афанасию — хотя оснований для отрицания его авторства недостаточно; а кроме того, в рассматриваемое время слова φύσις, οὐσία и ὑπόστασις часто использовались как взаимозаменяемые, и четкое их разграничение произошло только в конце никейской эпохи. «При неопределенности понятий φύσις и ὑπόστασις, — пишет Неандер (*Dogmengeschichte*, i, p. 340), — александрийцы были склонны ради единства ὑπόστασις допускать, что Христос обладает только одной φύσις, и противопоставлять ἕνωσις φυσική тем, кто говорил о двух природах». См. также Petavius, *De incarn. Verbi*, lib. ii, c. 3 (tom. iv,

охийская же или сирийская школа, где преобладала здравая рассудительность, склонялась к противоположной крайности абстрактного разделения двух природ[1550]. В обоих случаях тайна воплощения, истинного и постоянного союза божественного и человеческого в единой личности Христа, по сути передающая идею Искупителя и Посредника, была в большей или меньшей степени ослаблена или искажена. В первом случае воплощение становится трансмутацией или смешением (*σύγκρασις*) божественного и человеческого, в последнем — простым пребыванием (*ἐνοίκησις*) Логоса в человеке, моральным союзом (*συνάφεια*) двух природ или, даже скорее, двух личностей.

Перед церковью стояла проблема: вопреки этим двум крайностям утвердить личностное единство и различие двух природ во Христе с равной точностью и тщанием. И она добилась этого в результате христологических споров, которые с невероятной силой более двухсот лет волновали Греческую церковь. Римская церковь, обычно более спокойная, не менее серьезно интересовалась этой работой в лице нескольких наиболее выдающихся лидеров и дважды способствовала победе ортодоксии, на Четвертом вселенском соборе и на Шестом благодаря мощному влиянию Римского епископа.

Эту длинную драму можно разделить на пять актов.

1. СПОРЫ ОБ АПОЛЛИНАРИИ, в конце никейской эпохи, по поводу *полноты* человечности Христа, то есть: обладал ли Христос, имевший человеческое тело и человеческую душу (*anima animans*), еще и человеческим духом (*νοῦς, πνεῦμα, anima rationalis*).

2. НЕСТОРИАНСКИЕ СПОРЫ, завершившиеся отрицанием представлений о *двойной* личности Христа, на Третьем вселенском соборе в Эфесе, 431 г.

3. ЕВТИХИАНСКИЕ СПОРЫ, приведшие к осуждению учения об *одной* природе или, точнее, о поглощении человеческого божественным в природе Христа, на Четвертом вселенском соборе в Халкидоне, 451 г.

4. МОНОФИЗИТСКИЕ СПОРЫ; частичная реакция на евтихианскую теорию; до Пятого вселенского собора в Константинополе, 553 г.

5. МОНОФЕЛИТСКИЕ СПОРЫ, 633 — 680 г., которые закончились отказом от учения о *единой* воле Христа, на Шестом вселенского соборе в Константинополе, 680 г.

## §136. *Ересь Аполлинария*, 362 — 381 г.

### Источники

I. Аполлинарий: *Περὶ σαρκώσεως — Περι Πίστεως — Περὶ ἀναστάσεως — Κατὰ κεφαλειον*, — и полемические труды против Порфирия, Евномия, библейские комментарии и послания. От них до нас дошли только фрагменты, в ответах Григория Нисского и Феодорита, и в

---

p. 120, *de vocabulis φύσεως et ὑποστάσεως*); также наблюдения в Dorner, *l. c.*, i, p. 1072, и Hefele, *Conciliengesch.*, ii, p. 128 f. Два Григория в самом деле говорят о *δύο φύσεις* Христа, но в то же время о *σύγκρασις* и *ἀνάκρασις*, то есть их *смешении*.

[1550] Феодор, епископ Мопсвестийский из Киликии, глава антиохийской школы, сравнивает союз божественного и человеческого во Христе с брачным союзом мужчины и женщины и говорит, что невозможно воспринять полноту природы без полноты личности (*ὑπόστασις*). См. также Neander, *l. c.*, i, p. 343; Dorner, ii, p. 39 ff.; Fritzsche: *De Theodori Mopsvest. vita et scriptis*, Halae, 1837, и статью W. Möller в Herzog, *Encycl.*, vol. xv, p. 715 ff. От трудов Феодора Мопсвестийского до нас дошли только фрагменты, в основном акты Пятого вселенского собора (в Mansi, *Conc.* tom. ii, fol. 203 sqq.) и комментарий к двенадцати пророкам, который обнаружил кардинал Анджело Май и издал в Риме в своей *Nova Bibliotheca SS. Patrum*, tom. vii, pars i, pp. 1-408, вместе с несколькими фрагментами комментариев к новозаветным книгам, изданными Fritzsche, jun., Turici, 1847; и Pitra, *Spicileg. Solesm.*, tom. i, Par., 1852.

Angelo Mai: *Nov. Biblioth. Patrum*, tom. vii (Rom., 1854), pars secunda, pp. 82-91 (комментарий на Иезекииля), у Леонтия Византийского и в *Catenae*, особенно в *Catena in Evang. Joh.*, ed. Corderius, 1630.

II. Против Аполлинария: Афанасий: *Contra Apollinarium*, libri ii (Περὶ σαρκώσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. κατὰ Ἀπολλιναρίου, в *Opera*, tom. i, pars secunda, pp. 921-955, ed. Bened., и в Thilo, *Bibl. Patr. Gr. dogm.*, vol. i, pp. 862-937). Этот труд написан ок. 372 г. против аполлинаризма в *широком* смысле слова, без упоминания Аполлинария или его последователей, так что заголовок отсутствует в наиболее древних источниках. Похожие заблуждения, опять без прямого указания на Аполлинария и без упоминания его самого важного учения, опровергаются Афанасием в *Epist. ad Epictetum episcopum Corinthi contra haereticos* (*Opp.*, i, ii, 900 sqq., и в Thilo, i, p. 820 sqq.), которое цитируется даже у Епифания. Григорий Нисский: Λόγος ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου, первое издание — L. A. Zacagni, из сокровищницы Ватиканской библиотеки, к сожалению, незавершенной *Collectanea monumentorum veterum ecclesiae Graecae et Latinae*, Romae, 1698, pp. 123-287, а потом — Gallandi, *Bibliotheca Vet. Patrum*, tom. vi, pp. 517-577. Григорий Назианзин.: *Epist. ad Nectarium*, также *Ep.* i-ii *ad Cledonium* (или *Orat.* 46, 51 — 52; см. также Ullmann, *Gregor v. Naz.*, p. 401 sqq.). Василий Великий: *Epist.* 265 (377), в новом бенедиктинском издании его *Opera*, Par., 1839, tom. iii, pars ii, p. 591 sqq. Епифаний: *Haer.* 77. Феодорит: *Fabul. haer.*, iv, 8; v, 9; и *Diolog.* i-iii.

Литература

Dion. Petavius: *De incarnatione Verbi*, lib. i, cap. 6 (в четвертом томе *Theologicorum dogmatum*, pp. 24-34, ed. Par., 1650). Jac. Basnage: *Dissert. de Hist. haer. Apollinar.* Ultraj., 1687. C. W. F. Walch: *l. c.*, iii, 119-229. Baur: *l. c.*, vol. i, pp. 585-647. Dorner: *l. c.*, i, pp. 974-1080. H. Voigt: *Die Lehre des Athanasius*, &c. Bremen, 1861. Pp. 306-345.

Аполлинарий[1551], епископ Лаодикии в Сирии, первым применил результаты споров о Троице никейской эпохи к христологии и положил начало долгим христологическим спорам. Он первым обратил внимание церкви на душевную и духовную стороны человеческой природы Христа и вывел учение о разумной человеческой душе в Нем более ясно и определенно, чем его представляли до тех пор.

Аполлинарий, как и его отец (Аполлинарий Старший, родом из Александрии, пресвитер Лаодикии), отличался благочестием, классическим образованием, с ученостью отстаивал христианство в борьбе против Порфирия и императора Юлиана, был приверженцем никейской веры. С нему с большим уважением относился Афанасий, который — возможно, из личной воздержанности, — никогда не упоминает его имени в трудах, в которых критикует его заблуждения.

Но ревностное желание отстоять истинную Божественность Христа и страх перед идеей двойственности Его личности привели к тому, что Аполлинарий впал в заблуждение и стал отрицать полноту Его человечности. Склонный к психологической трихотомии, он наделил Христа человеческим телом[1552] и человеческой (животной) душой[1553], но не человеческим духом или разумом[1554] —

---

[1551] Его имя обычно пишут как *Apollinaris*, в том числе Петавий, Баур, Дорнер и все английские авторы. Мы не собираемся нарушать общепринятые нормы в таком незначительном вопросе. Но греческие отцы церкви всегда пишут Ἀπολλινάριος, следовательно, более правильный вариант — *Apollinarius* (как у Иеронима, *De viris illustr.*, с. 104).

[1552] Σῶμα.

[1553] Ψυχὴ ἄλογος, внутренняя жизненная сила, общая у человека и животных.

[1554] Νοῦς, πνεῦμα, или ψυχὴ λογική, *anima rationalis*, свободное, мыслящее *я*, αὐτοκίνητον, разум и воля, бессмертный дух, отличающий человека от животных. Аполлинарий следовал психологической трихотомии Платона. В цитате у Григория Нисского он пишет: Ὁ ἄνθρωπος εἷς ἐστιν ἐκ πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος, и подкрепляет это 1 Фес. 5:23 и Гал. 5:17. Но в другом месте он обозначает духовный принцип в человеке в целом как ψυχή и считает, что его место у Христа занимает Логос. См. также отрывки в Gieseler, vol. i, div. ii, p. 73 (4th ed.). С этого времени трехчастное деление человеческой природы стало несправедливо считаться гетеродоксальным.

место которого занял божественный Логос. Возражая против простого слияния Логоса с человеком Иисусом, он пожелал обеспечить их органическое единство, то есть подлинное воплощение, но попытался сделать это в ущерб самой важной составляющей человеческой природы. В результате он получает лишь *θεὸς σαρκοφόρος*, как несториане — лишь *ἄνθρωπος θεοφόρος*, вместо истинного *θεάνθρωπος*. Он ссылался на места Писания, гласящие: Слово стало плотью — не духом, Бог был явлен во плоти, и так далее, — на что Григорий Назианзин справедливо отвечает, что в этих отрывках термин *σάρξ* использовался как синекдоха для обозначения человеческого существа в целом. Итак, Аполлинарий определил связь Логоса с человеческой плотью как столь тесную, что все божественные качества были переданы человеческой природе, а все человеческие — божественной, и они слились в *одну* природу во Христе. Поэтому он мог говорить о распятии Логоса и о поклонении плоти. Он превратил Христа в промежуточное существо между Богом и человеком, в котором одна божественная часть и две человеческие слились в новое естество[1555].

Епифаний рассказывает о начале споров в такой неожиданно терпимой и уважительной (для него) форме: «Некоторые из наших братьев, занимающих высокое положение и весьма уважаемых нами и всеми ортодоксами, решили, что дух (*ὁ νοῦς*) должен быть исключен из явления Христа во плоти, и предпочли утверждать, что Господь наш Христос принял плоть и душу, но не наш дух, а следовательно, не есть совершенный человек. Пожилой и уважаемый Аполлинарий из Лаодикии, дорогой даже нашему благословенному отцу Афанасию и фактически всем ортодоксам, первым сформулировал и стал распространять это учение. Сначала, когда некоторые из его учеников сообщили его нам, мы не хотели верить, что такой человек мог начать распространять такое учение. Мы полагали, что ученики не поняли глубоких мыслей такого ученого и выдающегося человека и сами придумали вещи, которым он не учил», и так далее.

Уже в 362 г. собор в Александрии отверг это учение (не называя имени автора) и заявил, что Христос обладал разумной душой. Аполлинарий не был отлучен от церкви и начал создавать собственную секту только в 375 г. Он умер в 390 г. Его произведения, если не считать многочисленных цитат в трудах его оппонентов, утрачены.

Аполлинарий учил Божественности Христа, но отрицал полноту (*τελειότης*) Его человечности и, исходя из никейского постулата *омоусии*, впал в арианскую ересь, в которой божественный Логос также занимал место человеческого духа во Христе, но которая, помимо этого, заявляет об изменчивости (*τρεπτότης*) Христа; Аполлинарий же, напротив, старался как можно решительнее заявить о неизменности Христа, побить ариан их собственным оружием и наилучшим образом отстоять никейскую догму. Он, тем не менее, считал, что союз полной Божественности и полной человечности в одной личности, то есть двух целых — в одном целом, невозможен[1556]. Он полагал, что единство личности Христа и Его безгрешность могут существовать только за счет отсечения человеческого духа, ибо грех

---

[1555] Он осмеливался даже приводить в качестве аналогии мула (животное, среднее между лошадью и ослом), серый цвет (смесь белого и черного) и весну (в отличие от зимы и лета). Христос, говорит он, есть *οὔτε ἄνθρωπος ὅλος, οὔτε θεὸς, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις*.

[1556] Результат такого сочетания он называл *ἀνθρωπόθεος*, человекобогом, и относил его к одной категории с мифологическим минотавром, знаменитым критским монстром с телом человека и головой быка или телом быка и головой человека. Но с таким чудовищем, скорее, можно сравнить идею самого Аполлинария о Логосе, гнездящемся в усеченном человеческом существе.

гнездится не в безвольной душе и не в теле, но в сознательной, свободной, а потому изменчивой воле, или в духе человека. Он говорил также, что учение церкви о полной человечности Христа ограничивает Его искупительные страдания человеческой природой, тем самым лишая Его деяние искупительного воздействия, ибо смерть человека не может победить смерть. Божественная природа должна участвовать в страданиях. Поэтому оппоненты обвиняли его в том, что он говорит о страданиях и о смерти Бога. Но он разграничивал две стороны Логоса, одну — родственную человеку и способную страдать, другую — родственную Богу и превознесенную над всяким страданием. При объяснении отношений между божественной духовной природой во Христе и Его человеческой душевной и телесной природой Аполлинарий приводил в пример смешение вина и воды, огненное сияние раскаленного железа и единство души и тела в человеке, которые хотя и различны, но проникают друг в друга и образуют единое целое.

Подробности его учения были представлены весьма разнообразно, и среди его учеников возникла масса запутанных мнений, сильно отличавшихся друг от друга. По заявлениям некоторых, Аполлинарий утверждал, что Христос даже Свою человеческую природу принес с небес и был от вечности ἔνσαρκος; другие же говорят, что так считали только его ученики или что такой неоправданный вывод сделали его оппоненты на основании его слов о вечном предопределении к воплощению и того внимания, которое он уделял единству Логоса с плотью Христа, позволявшему поклоняться даже плоти, не совершая идолопоклонничества[1557].

Конечно, церковь не могла принять такое полудокетистское воплощение, такую искаженную и искалеченную человечность Христа, лишенную ее царственного Главы, такое частичное искупление, которое неизбежно следовало отсюда. Воплощение Логоса — это Его полное превращение в человека[1558]. Это значит, что Он принял человеческую природу всю и нераздельно, в духовном и телесном плане, за единственным исключением греха, на самом деле не принадлежавшего природе человека изначально, но вошедшего в нее извне, как чуждый яд, из-за дьявольского обмана. Многие события в жизни Иисуса предполагают наличие у Него разумной души: Он печалился, тосковал и молился. Дух — это самая важная и благородная составляющая человека, управляющий им принцип[1559], и он так же нуждается в искуплении, как душа и тело. Если бы Логос не принял человеческий дух, Он не был бы настоящим человеком и не мог бы стать нашим представителем, Он не мог бы искупить дух, а половинчатое искупление — вообще не искупление. Чтобы быть полноценным Искупителем, Христос должен был также быть полноценным человеком, τέλειος ἄνθρωπος. Таким был самый весомый вывод из споров по поводу Аполлинария.

Афанасий, два Григория, Василий и Епифаний выступили против заблуждения Аполлинария, но с некоторым смущением, нападая на него скорее с тыла и с флангов, чем в лоб, и не будучи готовы как следует ответить на его основное утверждение, что две цельные личности не могут образовывать одну. Позже ортодо-

---

[1557] Дорнер, который очень тщательно изучил этот этап развития христологии, как и все остальные, говорит, i, 977: «Можно с уверенностью утверждать, что школа Аполлинария не осталась последовательной и согласной со своим основателем во всех вопросах; не можем мы и утверждать, что сам Аполлинарий всегда учил одинаково». Феодорит обвиняет его в изменении мнений, и Дорнер полагает, что речь идет о разных этапах развития его системы.

[1558] Ἐνσάρκωσις — это в то же время ἐνανθρώπησις. Христос был воистину ἄνθρωπος, а не просто ὡς ἄνθρωπος, как учит Аполлинарий на основании Флп. 2:7.

[1559] Τὸ κυριώτατον.

ксальное учение преодолело эту трудность, уча безличности человеческой природы Христа и утверждая, что личность Христа полностью пребывает в Логосе.

Соборы в Риме при Дамасе в 377 и 378 г., а также Второй вселенский собор 381 г. осудили аполлинаризм[1560]. Против аполлинаристов были выпущены императорские декреты в 388, 397 и 428 г. Некоторые из них вернулись в католическую церковь, другие смешались с монофизитами, учению которых Аполлинарий некоторым образом подготовил путь.

Однако с критикой этого заблуждения вопрос об отношениях божественной и человеческой природ во Христе не был решен, он был только впервые по-настоящему поднят. Учителя церкви доказали, что Христос обязательно должен обладать разумной человеческой душой. Но в том, что касается союза двух природ, их взгляды были запутанными, а их выражения иногда некорректны и могут ввести в заблуждение[1561]. Только на следующих этапах христологических споров церковь смогла ясно определить эту великую тайну: явление Бога во плоти.

## §137. *Несторианские споры*, 428 — 431 г.

### Источники

I. Несторий: Ὁμιλίαι, *Sermones; Anathematismi*. Выдержки из греческого оригинала актов Эфесского собора, в латинском переводе Мария Меркатора, североафриканского мирянина, который тогда жил в Константинополе, *Opera*, ed. Garnerius, Par., 1673, pars ii, лучшее издание — Baluzius, Par., 1684; также в Gallandi, *Bibl. vet. P. P.*, viii, pp. 615-735, и в Migne, *Patrol.*, tom. 48. Собственный рассказ Нестория (Евагрий, *H. E.*, i, 7) был использован его другом Иринеем (епископом Тира до 448 г.) в его *Tragödia s. comm. de rebus in synodo Ephesina ac in Oriente toto gestis*, которая, однако, утрачена; прилагаемые к ней документы были пересмотрены в VI веке, в *Synodicon adversus tragödiam Irenaei*, Mansi, tom. v, fol. 731 sqq. В поддержку Нестория или, по крайней мере, его учения см. Феодорита (ум. в 457), в его трудах против Кирилла и в трех диалогах Ἐρανιστής («Нищий»). См. также фрагменты из Феодора Мопсвестийского (ум. в 429).

II. Против Нестория: Кирилл Александрийский: Ἀναθεματισμοὶ, пять книг κατὰ Νεστορίου и несколько посланий против Нестория и Феодорита в его *Opera*, vol. vi, издание Aubert, Par., 1638 (в Migne, t. ix). Сократ: vii, c. 29-35 (написано после 431, но еще до смерти Нестория; см. с. 84). Евагрий: *H. E.*, i, 2-7. Либерат (диакон из Карфагена, около 553): *Breviarium causes Nestorianorum et Eutychianorum* (ed. Gartnier, Par., 1675, есть также в Gallandi, *Bibl. vet. Patr.*, tom. xii, pp. 121-161). Леонтий Византийский (монах): *De sectis; and contra Nestorium et Eutychen* (в Gallandi, *Bibl.*, tom. xii, p. 625 sqq., 658-700). Полное собрание всех постановлений в связи с несторианским спором — в Mansi, tom. iv, fol. 567 sqq.; tom. v, vii, ix.

### Более поздние труды

Petavius: *Theolog. dogmatum*, tom. iv (*de incarnatione*), lib. i, c. 7 sqq. Jo. Garnier: *De haeresi et libris Nestorii* (в его издании *Opera Marii Mercator*. Par., 1673, недавнее издание — Migne, Par., 1846). Gibbon: *Decline and Fall of the R. E.*, ch. 41. P. E. Jablonski: *De Nestorianismo*. Berol., 1724. Gengler (католик): *Ueber die Verdammung des Nestorius* (*Tübinger Quartalschrift*, 1835, no. 2). Schröckh: *K. Geschichte*, vol. xviii, pp. 176-312. Walche: *Ketzerhist.*, v, 289-936. Neander: *K. Gesch.* vol. iv, pp. 856-992. Gieseler, vol. i, div. ii, pp. 131 ff. (4th ed.). Baur: *Dreieinigkeit*, vol. i, 693-777. Dorner: *Christologie*, vol. ii, pp. 60-98. Hefele (католик): *Conciliengesch.*, vol. ii, pp. 134 ff. H. H. Milman: *History of Latin Christianity*, vol. i, ch. iii, pp. 195-252. (Стэнли в своей *History of the Eastern Church*, похоже, игнорирует несторианские и другие христологические споры — самые важные для истории

---

[1560] *Conc. Constant.*, i, can. 1, где аполлинаристы подвергнуты анафеме вместе с арианами, полуарианами, духоборами, савеллианами, маркеллианами и фотинианами.

[1561] Это касается даже Афанасия. См. подстрочное примечание о нем в §135.

Греческой церкви!). См. также W. Möller: статья *Nestorius*, в Herzog, *Theol. Encykl.*, vol. x (1858), pp. 288-296, и соответствующие разделы в трудах по истории учения.

Аполлинаризм, который жертвовал единством природы (по крайней мере, человеческой природы) Христа ради единства Его личности, предвосхищал монофизитскую ересь, хотя и своеобразно, и был точной противоположностью другого, антиохийского учения, которое возникло примерно в то же время и развилось несколько позже. Его представителями были Диодор, епископ Тарса (ум. в 394), и Феодор, епископ Мопсвестийский (393 — 428); они утверждали, что божественное и человеческое во Христе строго разделено, и Христос, по сути, был у них двойной личностью, хотя прямо они такого не говорили.

Из этой школы вышел Несторий, глава и мученик христологической ереси, носящей его имя. Его учение отличается от учения Феодора Мопсвестийского только в том, что оно менее спекулятивно и более практично, и его еще меньше беспокоит единство личности Христа[1562]. Сначала Несторий был монахом, потом — пресвитером в Антиохии, после 428 г. — патриархом Константинополя. В Константинополе в нем видели второго Златоуста и ждали, что он достигнет такой же известности, что и его знаменитый предшественник, посрамив александрийского соперника. Он был честным человеком, отличался великим красноречием, монашеской добродетелью и ревностным стремлением к ортодоксии, но был порывист, тщеславен, нетерпелив и не силен в здравом, практическом рассуждении. Вступая в должность, он в приветственной речи обратился к Феодосию II со следующими словами: «Дай мне, о император, землю, очищенную от еретиков, и я дам тебе небеса; помоги мне сражаться с еретиками, и я помогу тебе сражаться с персами»[1563].

Он немедленно принял суровые меры против ариан, новациан, квадродециманов и македониан и побудил императора издать самые строгие законы против еретиков. Только к пелагианам, чьему учению о свободе воли (но не о первородном грехе) он симпатизировал, он относился терпимо, принимал Юлиана из Экланума, Целестия и других изгнанных вождей этой партии, ходатайствовал за них в 429 г. перед императором и папой Целестином, но из-за очень неблагоприятных отзывов о пелагианстве, распространенных мирянином Марием Меркатором, ходатайства его не увенчались успехом. Из-за частичного контакта одного с другим пелагианство было осуждено Эфесским собором вместе с несторианством.

Но потом сам Несторий отпал от преобладавшей в Константинополе веры. Он выступил против, конечно же, очень смелого и вводящего в заблуждение слова *Богоматерь*, которое уже относили к Деве Марии Ориген, Александр Александрийский, Афанасий, Василий и другие и которое после арианских споров, а также с ростом поклонения Марии вошло в язык народного богослужения[1564].

Конечно же, термин этот не имел смысла, а был изрядной бессмыслицей, так как предполагал, что творение родило Творца или что вечный Бог появился от

---

[1562] Так определяет разницу и Дорнер, vol. ii, p. 62 f.

[1563] Сократ, *H. E.*, vii, 29.

[1564] Θεοτόκος, *Deipara, genitrix Dei, mater Dei*. О более раннем использовании этого слова см. Petavius: *De incarnatione*, lib. v, c. 15 (tom. iv, p. 471 sqq., Paris, 1650). В Библии этого слова нет, к нему приближается только μήτηρ τοῦ κυρίου в Лк. 1:43; выражение же μήτηρ Ἰησοῦ встречается часто. Кирилл ссылается на Гал. 4:4: «Бог послал *Сына* Своего, Который *родился* от женщины». Для протестантского ума слово θεοτόκος звучит оскорбительно из-за его несомненной связи с римско-католическим культом Марии, откровенно напоминающим о языческих матерях-богинях. См. §82 и 83.

Марии — такое было бы самой нелепой и самой вредной из ересей и потрясающим богохульством; но выражение указывало лишь на нерасторжимую связь божественной и человеческой природ Христа, на истинное воплощение Логоса, Который принял человеческую природу от тела Марии, вышел как Богочеловек из ее чрева и как Богочеловек пострадал на кресте. Ибо Христос был рожден как *личность* и пострадал как *личность*, а личность во Христе пребывала в Его Божественности, а не в Его человечности. Фактически, разумная человеческая душа, составляющая центр человеческой личности, участвует в страданиях и смертельных муках тела, хотя сама душа не умирает и не может умереть.

Но антиохийская школа богословия не могла представить себе человеческую природу без человеческой личности, то есть строго отделяла ее от божественного Логоса. Поэтому уже Феодор Мопсвестийский очень пылко выступал против термина *theotokos*. «Мария, — говорил он, — родила Иисуса, а не Логос, ибо Логос был и продолжает быть вездесущим, хотя Он и пребывал в Иисусе особым образом от начала. Следовательно, Мария в строгом смысле есть мать *Христа*, но не мать *Бога*. Только в образном смысле, *per anaphoram*, можно назвать ее также матерью Бога, потому что Бог в особом смысле был во Христе. Строго говоря, она родила человека, в котором заключалось начало союза с Логосом, но этот союз был еще таким неполным, что Христос не мог еще (до Своего крещения) называться Сыном Божьим». Он даже объявил «безумием» говорить, что Бог родился от девы: «не Бог, но храм, в котором пребывал Бог, родился от Марии».

Подобным образом Несторий и его друг Афанасий, священник, которого он взял с собой из Антиохии, возражали с кафедры против *theotokon*. Несторий заявлял, что в Константинополе уже возникло противоречие, так как одни называли Марию матерью *Бога* (θεοτόκος), а другие — матерью *Человека* (ἄνθρωποτόκος). Он предложил промежуточное определение, мать *Христа* (Χριστοτόκος), так как Христос был одновременно Богом и человеком. Он произнес несколько речей на эту спорную тему. «Вы спрашиваете, — говорит он в первой из своих проповедей, — можно ли называть Марию *матерью Бога*? Получается, что у Бога есть мать? В таком случае язычество можно извинить за то, что оно приписывает матерей своим богам, но тогда Павел лжец, ибо он сказал о Божественном Христе, что у Того не было ни отца, ни матери, ни родословия[1565]. Нет, дорогой мой господин, Мария не зачала Бога... Творение понесло не несотворенного Творца, но человека, который есть орудие Бога; Святой Дух зачал не Логос, но сформировал для Него из девы храм, в котором Он мог бы обитать (Ин. 2:21). Воплощенный Бог не умирал, но оживил Того, в Ком соделался плотью... Это одеяние, которое Он использовал, я чту ради Бога, пребывавшего в Нем и нераздельного с Ним... *Я разделяю природы, но объединяю поклонение.* Подумайте, что это должно значить. Тот, Кто сформировался в чреве Марии, не был Сам Богом, но Бог принял Его [*assumsit*, то есть облекся человеческим обликом] и, ради Того, Кто принял, принятый тоже называется *Богом*»[1566].

Из-за этого слова и начались несторианские споры. Но в то же время оно выражало богословскую идею и мощное религиозное чувство. Оно было тесно связано с развивающимся культом Марии, а следовательно, относилось к области поклонения, которая гораздо ближе людям, чем теоретическое богословие;

---

[1565] Евр. 7:3: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἄνευ γενεαλογίας.

[1566] В оригинале в Mansi, iv, 1197; в латинском переводе Мария Меркатора — ed. Garnier, Migne, p. 757 ff. См. этот и подобные отрывки также в Hefele, ii, p. 137, и Gieseler, i, 2, 139.

таким образом, споры велись очень страстно. Слово *theotokos* стало пробным камнем ортодоксальной партии в несторианских спорах, как термин *омоусия* — в арианских. Возражения против этого слова значили отрицание тайны воплощения, или истинного союза божественной и человеческой природ во Христе.

Без сомнения, антиохийская христология, представителем которой был Несторий, не утверждала, что Логос действительно *стал* человеком. Она говорила о двойственности природы Христа и проводила между ними разграничение; она отрицала, что Бог, как таковой, может родиться или страдать и умереть, но доводила это разграничение природ до раздвоения личности. Она подменила идею воплощения идеей усвоения, принятия человеческой природы или, скорее, целого человека в общение с Логосом[1567] и пребывания Бога во Христе[1568]. Вместо идеи Богочеловека[1569] мы получаем здесь идею человека, ставшего носителем Бога[1570]; личность Иисуса из Назарета — всего лишь орудие или храм[1571], в котором пребывает божественный Логос. Две природы не образуют личностного единства[1572], но только единство моральное, близкую дружбу или союз[1573]. Их отношения друг с другом — механические и внешние[1574], в них каждый сохраняет присущие ему качества[1575], не допуская никакого обобществления, *communicatio idiomatum* любого рода. Этот союз есть в первую очередь милостивое снисхождение со стороны Бога[1576], в ходе которого Логос делает человека объектом исполнения Божьей воли, а во вторую очередь это возвышение человека до высшего достоинства и сыновства по отношению к Богу[1577]. Вследствие такого снисхождения возникает, в третью очередь, практическое, действенное общение[1578], в ходе которого человеческая природа становится орудием и храмом божества и приходит к кульминации в ἕνωσις σχετική. Феодор Мопсвестийский, талантливый основатель антиохийской христологии, представляет возвышение человека до положения сына Бога (исходя из Лк. 2:53) как постепенный моральный процесс, зависящий от добродетели и заслуг Иисуса, которые достигли полноты развития в воскресении и позволили Ему достичь неизменности божественной жизни в награду за целенаправленную победу Его добродетели.

Антиохийская и несторианская теория, таким образом, делает природу Христа двойственной, хотя ясно об этом не говорит. Она не может воспринять реальное существование двух личностей без личной независимости каждой из них.

---

[1567] Πρόσληψις. Феодор Мопсвестийский говорит (*Act. Conc. Ephes.*, в Mansi, iv, fol. 1349): Ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον (*hominem perfectum assumpsit*), вместо φύσιν ἀνθρώπου εἴληφε или σάρξ ἐγένετο.

[1568] Ἐνοίκησις, в отличие от ἐνσάρκωσις.

[1569] Θεάνθρωπος.

[1570] Θεοφόρος, *Богоносцем*, также θεοδόχος, от δέχεσθαι, *принимающим Бога*.

[1571] *Instrumentum, templum*, ναός, любимый термин несториан.

[1572] Ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν.

[1573] Συνάφεια, *связь, близость, взаимодействие, привязанность*, в отличие от ἕνωσις, истинного внутреннего союза. Кирилл Александрийский так обвиняет Нестория в своем *Epist. ad Coelestinum*: Φεύγει πανταχοῦ τὸ λέγειν, τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' ὀνομάζει τὴν συνάφειαν, ὥσπερ ἐστιν ὁ ἔξωθεν.

[1574] Ἕνωσις σχετική, *единство отношений* (от σχέσις, *условие, отношения*), в отличие от ἕνωσις φυσική или σύγκρασις, *физическое единство или слияние*.

[1575] Ἰδιώματα.

[1576] Ἕνωσις κατὰ χάριν или κατ' εὐδοκίαν.

[1577] Ἕνωσις κατ' ἀξίαν, καθ' υἱοθεσίαν.

[1578] Ἕνωσις κατ' ἐνέργειαν.

Вместе с богочеловеческим единством личности Христа она отрицает также богочеловеческое единство Его деяний, особенно страданий и смерти, а это умаляет и реальность искупления[1579].

Конечно же, с этой точки зрения Мария могла восприниматься только как мать человека Иисуса и слово *theotokos* в его строгом смысле становилось нелепым и богохульственным. Несторий мог допустить лишь, что Бог прошел через (*transiit*) чрево Марии.

Сама эта война по поводу любимого шибболета ортодоксии вызвала самое резкое неприятие в народе и среди монахов, которые симпатизировали александрийской богословской школе. Они возражали Несторию, когда он говорил с кафедры, и оскорбляли его на улицах; он же, платя злом за зло, применял к монахам телесные наказания, сажал их в тюрьму и осудил взгляды своих противников на поместном соборе в 429 г.[1580]

Главным противником Нестория в Константинополе был Прокл, епископ Кизический, — возможно, неудачливый соперник Нестория, тоже надеявшийся стать патриархом. Он довел поклонение Марии до крайности, дальше которой пошли разве что современные римские сторонники учения о непорочном зачатии Марии. В напыщенной проповеди в честь Девы[1581] он прославлял ее как «непорочную сокровищницу девственности, духовный рай последнего Адама, мастерскую, в которой две природы были слиты вместе, брачный чертог, в котором Слово сочеталось с плотью, живой куст природы, которому не повредил огонь божественного рождения, облако света, выносившее Того, Кто восседал между херувимами, безупречное руно, омытое небесной росой, которым Пастырь облек своих овец, служительницу и мать, Деву и Небо».

Еще одним противником Нестория, гораздо более могущественным, был патриарх Кирилл Александрийский — ученый, проницательный, энергичный, но слишком страстный, высокомерный, амбициозный и склонный к спорам прелат. Движимый как личными, так и доктринальными интересами, он вышел на поле боя и старался любыми средствами ниспровергнуть своего соперника из Константинополя — так же как его похожим образом настроенный дядя и предшественник Феофил старался низвергнуть благородного Златоуста в ходе споров об Оригене. Богословский спор был в то же время соревнованием двух патриархатов. В том, что касается личных характеристик, Кирилл намного уступал Несторию, но он лучше знал мир, был хитрее, обладал большей богословской ученостью и проницательностью, да и сторонники культа Марии были на его стороне; к тому же, выступая против абстрактного разделения божественного и человеческого, он был прав, хотя сам и склонялся к противоположному заблуждению, смеше-

---

[1579] Кирилл обвиняет Нестория (*Epist. ad Coelest.*) в том, что он не говорит, будто Сын Божий умер и воскрес, но только что человек Иисус умер и воскрес. Как говорит сам Несторий в своей второй гомилии (Mar. Merc., 763 sq.), можно сказать, что *Сын* Божий, в *более широком* смысле, умер, но не что *Бог* умер. Более того, в Писании, когда речь идет о рождении, страстях и смерти, нигде не сказано о *Боге*, но говорится о *Христе*, или *Иисусе*, или *Господе* — и все эти имена подходят к обеим природам. Рожденному, умершему и похороненному Богу нельзя поклоняться. Пилат, говорит он в другой проповеди, распял не Бога, а оболочку Бога, и Иосиф Аримафейский обвил пеленами и хоронил не Логос (Marius Merc. 789 sqq.).

[1580] Согласно донесению Василия, обращенному к императору Феодосию, Несторий собственноручно ударил нахального монаха, который запретил епископу, как упорствующему в ереси, приближаться к алтарю, а потом передал его служителям порядка, которые гнали его плетями по улицам города, а потом изгнали за его пределы.

[1581] См. Mansi, tom iv, 578; и замечания в Walch, vol. v, 373 ff.

нию двух природ во Христе[1582]. В его лице мы имеем поразительное доказательство того, что о ценности учения не всегда следует судить на основании личных достоинств его сторонников. Бог использует для достижения Своей цели любые орудия — и хорошие, и плохие, и равнодушные.

Сначала Кирилл написал Несторию, потом — императору, императрице Евдокии и сестре императора Пульхерии, которые живо интересовались церковными проблемами, и наконец — Римскому епископу Целестину. Он предостерег епископов и церкви Востока и Запада против опасной ереси своего соперника. Целестин, движимый ортодоксальным инстинктом, польщенный таким обращением к его авторитету и возмущенный тем, что Несторий дружески принимает изгнанных пелагиан, осудил его учение на Римском соборе и сместил его с поста патриарха, если он в течение десяти дней не откажется от своих взглядов (430).

Так как Несторий упорствовал, Кирилл, презрев дружеское ходатайство патриарха Антиохийского Иоанна, выпустил двенадцать анафематствований, или формул осуждения, в адрес патриарха Константинополя на Александрийском соборе по приказу папы (430)[1583].

Несторий ответил двенадцатью своими анафематствованиями, в которых обвинял оппонентов в ереси Аполлинария[1584]. Феодорит Кирский, ученый толкователь и историк церкви, также написал труд против Кирилла по просьбе Иоанна Антиохийского.

Спор стал таким бурным и всеобщим, что разрешить его мог только вселенский собор.

## §138. *Вселенский собор в Эфесе*, 431 г. *Компромисс*

Постановления собора см. в MANSI (tom. iv, fol. 567-1482, и часть tom. v), HARDUIN, FUCHS; подробное описание собора и связанных с ним событий — в WALCH, SCHROCKH, HEFELE (ii, pp. 162-271). Мы здесь ограничимся указанием на основные моменты.

Феодосий II вместе со своим западным коллегой Валентинианом III созвал вселенский собор в Пятидесятницу 431 г. в Эфесе, где поклонение Богоматери заняло место поклонения деве Диане, несущей свет и жизнь. Это был Третий вселенский собор, и все церкви относятся к нему с большим уважением. В моральном отношении собор этот стоит гораздо ниже Никейского и первого Константинопольского. На нем царил разгул страстей, преобладало немилосердное и насильственное отношение. Принятое учение в основном состояло из отрицаний; это было осуждение несторианства. Позитивный и вселенский характер этому собору придали только последующие дополнения и союз доминировавшей на соборе партии с протестующим меньшинством восточных епископов[1585].

---

[1582] См. в особенности его заявление о ἕνωσις φυσική в третьем анафематствовании против Нестория; Гефеле, однако (ii, 155), считает, что под этим подразумевается не ἕνωσις εἰς μίαν φύσιν, а просто реальное единение в *одно существо, единое существование*.

[1583] *Cyrilli Opera*, tom. iii, 67; Mansi, iv, fol. 1067 sqq.; Gieseler, i, ii, p. 143 ff. (§88, not. 20); Hefele, ii, 155 ff.

[1584] Marius Mercator, p. 909; Gieseler, i, ii, 145 f.; Hefele, ii, 158 ff.

[1585] Именно этот собор имеет в виду декан Милмен (*Latin Christianity*, i, 227), когда жестко и критически отзывается о вселенских соборах древней церкви: «Никогда христианство не представляется нам столь непривлекательным и, если говорить о доминирующем тоне и характере обсуждений, настолько лишенным авторитета, как при изучении вселенских соборов. Обычно это яростное столкновение двух соперничающих группировок, ни одна из которых не хочет уступать и каждая торжественно клянется в отсутствии у нее предубеждений. Интриги, несправедливость, насилие, применение власти большинст-

Несторий прибыл в Эфес с шестнадцатью епископами и вооруженным эскортом, как будто отправлялся на войну. На его стороне было императорское влияние, но большинство епископов и народа в Эфесе, как и в Константинополе, было против него. Сам император не мог присутствовать лично, но послал командира своих телохранителей, графа[1586] Кандидиана. Кирилл явился с большой свитой, в которую входили пятьдесят египетских епископов, а также монахи, парабораны, рабы и моряки под знаменем святого Марка и святой Богоматери. На его стороне был архиепископ Мемнон Эфесский вместе с его сорока асийскими суффраганами и двенадцатью епископами из Памфилии; клирики, монахи и народ Малой Азии придерживались того же мнения. Папа Римский — впервые на вселенском соборе — был представлен двумя епископами и священником. Они поддерживали Кирилла, но не вмешивались в дебаты и только судили спорящие стороны, тем самым утверждая авторитет папы. Но эта депутация прибыла уже после начала собора[1587]. Патриарх Иоанн Антиохийский, друг Нестория, тоже задержался со своими епископами, так как путь был долгим.

Кирилл не пожелал ждать и открыл собор в церкви святой Марии в присутствии ста шестидесяти епископов[1588] через шестнадцать дней после Пятидесятницы, 22 июня, несмотря на протесты посланника императора. Нестория трижды призывали явиться, но он отказывался приходить, пока не соберутся все епископы. Поэтому собор рассматривал спорный вопрос без него и осудил Нестория. Епископы единодушно воскликнули: «Кто не произнесет анафему на Нестория, тому самому анафема; истинная вера проклинает его; святой собор проклинает его. Всем, кто общается с Несторием, анафема. Мы все объявляем анафему на букву и учение Нестория. Мы все объявляем анафему на Нестория и на его последователей, на его нечестивую веру и на его нечестивое учение. Мы все объ-

---

вом, решения, принятые скорее под действием пылких речей, чем на основании здравого исследования, — все это не позволяет нам уважать эти соборы и побуждает осуждать их, по крайней мере последние. Завершается собор обычно ужасной анафемой, в которой невозможно не заметить человеческую ненависть, высокомерную радость победы, ликование по поводу осуждения униженного противника. Даже уважаемый Никейский собор начался со взаимных обвинений и оскорблений, которые потом были прекращены по приказанию императора; на протяжении всего рассказа Евсевия священники восхваляют обращенного в христианство императора, отчасти даже в духе опьянения, что можно объяснить тщеславием, ибо они оказались объектами царской милости и были приглашены на царские пиры. Но более фатальной ошибкой этого собора было требование применить гражданское наказание, изгнание, к несогласным прелатам. Вырождение происходит быстро по мере продвижения от Никейского собора к Эфесскому, где каждая партия использует все возможные средства, маневры, влияние при дворе, подкупы, чтобы сокрушить своих противников, где по меньшей мере поощряется насилие масс, если только не говорить о прямом подстрекательстве к нему из желания предвосхитить решения собора, где у каждого есть какие-то свои личные интересы и все готовы на любые средства, чтобы заручиться поддержкой светского правительства в ратификации своих анафем для начала гонений». Конечно, это лишь мрачная сторона картины. Несмотря на все человеческие страсти и несовершенства истина в конечном итоге победила, и одного этого достаточно, чтобы весь христианский мир до сих считал вселенские соборы важными и авторитетными.

[1586] Собств. *комес*, от позднелат. *comes*, «спутник», «придворный из свиты». — *Прим. ред.*

[1587] Святой Августин был одним из западных епископов, приглашенных на собор; император послал к нему особого гонца, но он умер незадолго до того, 28 августа 430 г.

[1588] Перед тем как было подписано решение о смещении, количество участников возросло до ста девяноста восьми. Согласно римскому рассказу, Кирилл председательствовал от имени и с разрешения папы, но в таком случае ему пришлось бы уступить председательство на втором и последующих заседаниях, где присутствовали папские легаты, чего он не сделал.

являем анафему на Нестория», и так далее[1589]. Затем было прочитано множество христологических изречений древних отцов церкви и несколько отрывков из трудов Нестория. В конце первого заседания, которое продолжалось до поздней ночи, было принято следующее постановление о смещении Нестория, подписанное примерно двумя сотнями епископов: «Господь Иисус Христос, Которого он [Несторий] хулит, постановил через этот святой собор сместить Нестория с епископской должности и исключить из общения священников»[1590].

Население Эфеса радостно приветствовало это решение, в городе устроили факельные торжества, Кирилла провожали до дома с зажженными факелами и свечами[1591].

На следующий день Несторию сообщили о его низложении в лаконичном эдикте, в котором он был назван новым Иудой. Но он с возмущением протестовал против этого постановления и пожаловался на него в послании к императору. Императорский посланник объявил постановления недействительными, потому что они были приняты только частью собора, и по мере сил помешал их обнародованию.

Несколько дней спустя, 26 или 27 июня, Иоанн Антиохийский наконец прибыл в Эфес и немедленно с 42 поддерживавшими его епископами, среди которых был знаменитый Феодорит, провел в своем доме, под защитой императорского посланника и телохранителя, альтернативный собор, или *conciliabulum*, не уступавший первому в поспешности и насилии. Он исключил из священников Кирилла Александрийского и Мемнона Эфесского, объявив их еретиками и виновниками беспорядков, и угрожал отлучением остальным епископам, которые голосовали в их поддержку, если они не объявят анафему еретическим предложениям Кирилла[1592].

Последовали взаимные обвинения, оскорбления, попытки применить церковную дипломатию и политику, интриги и насилие — печальные проявления немилосердного христианства того времени. Но подлинный дух христианства, конечно же, намного выше его недостойных орудий, и он даже худшие человеческие страсти обращает на служение делу истины и правды.

Десятого июля, после прибытия папских легатов, которые выступили в роли судей, Кирилл провел второе заседание, а потом — еще пять (всего семь), то в доме Мемнона, то в церкви святой Марии, и издал ряд циркулярных посланий и шесть канонов против несториан и пелагиан.

Обе партии взывали к слабому императору, который, не понимая сути проблемы, до сих пор принимал сторону Нестория, но позже публичные демонстрации и торжественные процессии народа и монахов в Константинополе под руководством почтенного старца Далмация склонили его к поклонению Богоматери. Наконец он решил согласиться как со смещением Нестория, так и со смещением Кирилла и Мемнона и послал одного из высших гражданских сановников, Иоанна, в Эфес, чтобы объявить об этом решении и, если возможно, примирить враж-

---

[1589] Mansi, tom. iv, p. 1170 sq.; Hefele, ii, 169.

[1590] Ὁ βλασφημηθεὶς τοίνυν παρ᾽ αὐτοῦ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὥρισε διὰ τῆς παρούσης ἁγιωτάτης συνόδου, ἀλλότριον εἶναι τὸν αὐτὸν Νεστόριον τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος καὶ παντὸς συλλόγου ἱερατικοῦ. Mansi, iv, fol. 1211; Hefele, ii, 172.

[1591] Сам Кирилл с удовольствием рассказывает об этом в послании к своему другу, живущему в Египте. См. Mansi, tom. iv, 1241 sq.

[1592] Постановления этого собора см. в Mansi, tom. iv, 1259 sqq. (*Acta Conciliabuli*). См. также Hefele, ii, 178 ff.

дующие партии. Смещенные епископы были арестованы. Собор, то есть большинство его участников, снова воззвало к императору и его коллеге, жалуясь на свое плачевное положение и прося об освобождении Кирилла и Мемнона, которые не были ими смещены, но, напротив, всегда пользовались высочайшим уважением как лидеры ортодоксального учения. Антиохийцы также постарались привлечь императора на свою сторону и передали ему символ веры, в котором две природы Христа действительно были четко разграничены, но, ради их *неслиянного союза* (ἀσύγχυτος ἕνωσις), по отношению к Марии был использован спорный титул *theotokos*.

Тогда император вызвал по восемь представителей от каждой из партий к себе в Халкидон. Среди них были, с одной стороны, папские посланцы, с другой — Иоанн Антиохийский и Феодорит из Кира, в то время как Кирилл и Мемнон были вынуждены оставаться в Эфесе в заключении, а Несторий по собственному желанию был отправлен в его бывший монастырь в Антиохии, тогда как 25 октября 431 г. его преемником в Константинополе был назначен Максимиан. После бесплодных обсуждений Эфесский собор был распущен в октябре 431 г. Кирилл и Мемнон были освобождены, епископам обеих партий велели возвращаться домой.

Споры продолжались еще два года, пока не было достигнуто нечто вроде компромисса. Иоанн Антиохийский послал пожилого епископа Павла из Эмисы в Александрию с символом веры, который он, в более краткой форме, уже представлял императору и который смягчал доктринальный антагонизм, провозглашая две природы Христа вопреки Кириллу и титул *Богоматери* вопреки Несторию[1593]. «Мы исповедуем, — говорится в этом символе веры, написанном Феодоритом, — что наш Господь Иисус Христос, единородный Сын Бога, есть совершенный Бог и совершенный человек, в Котором сосуществуют разумная душа и тело[1594]; как Бог, Он рожден от Отца прежде всех времен, но как человек, рожден от девы Марии в конце времен ради нас и для нашего спасения; как Бог, Он единосущен Отцу, как человек, единосущен нам[1595]; ибо две природы Его едины[1596]. Поэтому мы исповедуем *единого* Христа, *единого* Господа и *единого* Сына. Благодаря этому *союзу*, существующему *неслиянно*[1597], мы также исповедуем, что святая Дева есть *мать Бога*, ибо Бог Логос сделался плотью и человеком и объединил с Собой храм [человеческую природу] с самого зачатия; этот храм Он взял от Девы. Что же до слов Евангелий и Посланий о Христе, мы знаем, что богословы относят некоторые из них, касающиеся *одной личности*, к обеим природам, а другие разделяют, как касающиеся разных природ, и выражения, подобающие Богу, относят к Божественности Христа, а выражения, говорящие о Его уничижении, — к Его человеческой природе»[1598].

---

[1593] Mansi. tom. v, fol. 305; Hefele, ii, 246; Gieseler, i, ii, p. 150.

[1594] Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς (против Аполлинария) καὶ σώματος.

[1595] Ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Здесь *омоусия* — по крайней мере, во второй фразе — явно означает не количественное, но только родовое единство.

[1596] Δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε, в оппозиции к μία φύσις Кирилла.

[1597] Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου (против Кирилла) ἑνώσεως ἔννοιαν.

[1598] Καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας. Гизелер пишет (i, ii, p. 152), что Несторий никогда не утверждал ничего, что не соответствовало бы этому символу веры, подписанному Кириллом, но Несторий так настаивал на разграничении природ Христа, что они превращались в две личности если не на словах, то по сути, и он учил не тому, что Бог действительно *стал*

Кирилл согласился с этим вероисповеданием и дословно повторил его, с некоторыми доктринальными разъяснениями, в ответе на призывающее к примирению послание Антиохийского патриарха, но настаивал на осуждении и смещении Нестория как на обязательном условии для восстановления церковного общения. В то же время ему удалось привлечь императорский двор на ортодоксальную сторону с помощью разнообразных подарков, которые, по восточному обычаю, свидетельствовали о покорности властям и не обязательно должны рассматриваться как подкуп. Антиохийцы, довольные тем, что спасли учение о двух природах Христа, сочли уместным пожертвовать личностью Нестория ради единства церкви и объявили анафему на его «нечестивые и греховные новшества»[1599]. Так в 433 г. был достигнут союз, хотя многие представители обеих партий возражали против него и императору пришлось применять насилие.

Несчастного Нестория увезли из его бывшего монастыря, монастыря Евпрепия у ворот Антиохии, где он четыре года наслаждался спокойствием, и перевозили из одного места ссылки в другое, сначала в Аравии, потом в Египте, так что ему самому пришлось хлебнуть из горькой чаши гонений, которым он, в дни своей власти, подвергал еретиков. Он выносил свои страдания самоотверженно и независимо, написал историю своей жизни, назвав ее «Трагедией»[1600], и умер после 439 г., неизвестно где и когда. Характерный для того фанатичного времени момент: Евагрий упоминает[1601], что язык Нестория съели черви в наказание за его богохульство, а теперь он терпит еще худшие мучения в вечности. Монофизиты-яковиты привыкли год за годом бросать камни на его предполагаемую могилу в Верхнем Египте и говорят, что ее никогда не увлажняет дождь небесный, который падает на добрых и злых. Император, который когда-то относился к Несторию благосклонно, обратился против него, приказал сжечь все его произведения, а его последователей велел называть по имени Симона Волхва, заклеймив их симонианами[1602].

---

человеком, а союзу Логоса с τέλειος ἄνθρωπος, человеческой личностью, но не с человеческой природой, и постоянно отрицал понятие *theotokos*, принимая его разве что в переносном смысле. Без сомнения, современники сильно исказили его учение, но то же самое произошло и с учением Кирилла.

[1599] Τὰς φαύλας αὐτοῦ καὶ βεβήλους καινοφωνίας.

[1600] Фрагменты есть у Евагрия, *H. E.*, i, 7, и в *Synodicon adversus Tragoediam Irenaei*, c. 6. То, что книга называлась «Трагедией», утверждает Эбедьесу, митрополит-несторианин. Императорский уполномоченный Ириней, позже епископ Тира, друг Нестория, написал книгу о нем и истории церкви того времени также под заглавием «Трагедия», отрывки из которой, в латинском переводе, сохранились в так называемом *Synodicon*, в Mansi, v, 731 sqq.

[1601] *Hist. Eccl.*, i, 6.

[1602] В недавнее время, начиная с Лютера, Несторий, которого так долго ненавидели, стал вызывать симпатию благодаря своей печальной судьбе и праведному характеру; насильственное же поведение Кирилла подверглось резкой критике. Уолш (*l. c.*, v, p. 817 ff.) собрал более древние мнения о нем. Гизелер и Неандер принимают сторону Нестория против Кирилла и считают, что Несторий был осужден несправедливо. Так же думает и Милмен, который говорит, что предпочел бы предстать перед судом божественного Искупителя, виновный в заблуждениях Нестория, а не в жестокости Кирилла, но он не вдается в богословские подробности спора (*History of Latin Christianity*, i, 210). Петавий, Баур, Гефеле и Эбрард, напротив, оправдывают Кирилла и выступают против Нестория не в том, что касается личного поведения первого, которое было далеко от христианского, но в том, что касается конкретной проблемы, то есть защиты единства Христа против разделения Его личностей. Дорнер (ii, 81 ff.) справедливо отмечает положительные и отрицательные моменты, правду и заблуждения с обеих сторон и рассматривает Нестория и Кирилла как представителей двух однобоких систем восприятия, дополняющих

Ортодоксы ревностно выступили и против произведений Феодора Мопсвестийского, давно умершего учителя Нестория и родоначальника его заблуждений. Епископ Рабулас из Эдессы (ум. в 435) объявил анафему на него и запретил его труды, и хотя преемник Рабуласа Ива (436 — 457) снова интересовался Феодором и перевел на сирийский язык (язык Персидской церкви) несколько его произведений, вскоре гонения начались заново и богословская школа Эдессы, где дольше всего сохранялось антиохийское богословие и где воспитывались персидские священники, была распущена императором Зеноном в 489 г. Так завершилась история несторианства в Римской империи.

## §139. *Несториане*

Jos. Sim. Assemani: *De Syris Nestorianis*, в его *Bibliotheca Orientalis*. Rom., 1719 — 1728, fol., tom. iii, p. ii. Ebedjesu (несторианин, митрополит Низибиса, умер в 1318): *Liber Margaritae de veritate fidei* (защита несторианства), в Ang. Mai, *Scrip. vet. nova collect.*, x, ii, 317. Gibbon: Chap. xlvii, ближе к концу. E. Smith and H. G. O. Dwight: *Researches in Armenia; with a visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas*. 2 vols. Bost., 1833. Justin Perkins: *A Residence of eight years in Persia*. Andover, 1843. Wiltsch: *Kirchliche Geographie u. Statistik*. Berl., 1846, i, 214 ff. Geo. Percy Badger: *The Nestorians and their Rituals*. С цветными иллюстрациями, 2 vols. Lond., 1852. H. Newcomb: *A Cyclopaedia of Missions*. New York, 1856, p. 553 ff. Petermann: статья *Nestorianer*, в Herzog, *Theol. Encykl.*, vol. x (1858), pp. 279-288.

Если большая часть древних ересей, в том числе арианство, полностью исчезли с лица земли и поднимают голову лишь время от времени в виде частных мнений, с некоторыми специфическим видоизменениями, то христологические ереси V века, несторианство и монофизитство, продолжают существовать в организованных сектах и по сей день. Эти схизматические, раскольнические церкви Востока представляют собой окаменелые останки или руины важных глав в истории древней церкви. Они погрязли в невежестве и суевериях, но для западного христианства они более доступны, чем ортодоксальная Греческая церковь, и предлагают римским католикам и протестантам хорошее поле для миссионерства, особенно несториане и армяне.

НЕСТОРИАНЕ отличаются от ортодоксальной Греческой церкви тем, что отвергают решения Эфесского собора и поклонение Марии как Богородице, не используют икон (хотя сохраняют знак креста), не принимают учения о чистилище (хотя молятся о мертвых) и о пресуществлении (хотя верят в реальное присутствие Христа на евхаристии), и их богослужение отличается большей простотой. У них своеобразная иерархическая организация из восьми ступеней, от католикоса, или патриарха, до иподиакона и чтеца. Пять нижних чинов, вплоть до священников, могут вступать в брак, а в былые времена даже епископы, архиепископы и патриархи пользовались этой привилегией. У них много строгих постов. Праздничные дни у них начинаются с захода солнца, как у иудеев. Патриарх не ест мяса, его всегда избирают из одного и того же рода, рукоположение совершают три митрополита. Большая часть церковных книг написана на сирийском языке.

Когда несторианство было изгнано из Римской империи, оно нашло убежище в Персидском царстве, куда бежало несколько учителей из богословской школы Эдессы. Один из них, Варсума, стал епископом Низибийским (435 — 489)[1603],

---

одна другую. Сила Кирилла была в религиозной и спекулятивной стороне христологии, а Нестория — в этической и практической. Канис придерживается похожего мнения, *Dogmatik*, ii, p. 86.

основал там новую богословскую семинарию и убедил персидских христиан в пагубной ошибочности собора, проведенного Кириллом в Эфесе, и в истинности антиохийского и несторианского богословия. Их поддерживали персидские цари начиная с Фероза, или Фируза, из политической оппозиции Константинополю. На соборе в Селевкии (498) они отказались от всяческой связи с ортодоксальной церковью империи. Они называли себя, на своем литургическом языке, ХАЛДЕЯМИ, или АССИРИЙСКИМИ христианами, в то время как оппоненты называли их НЕСТОРИАНАМИ. У них был патриарх, который после 496 г. жил в двойном городе Селевкии-Ктесифоне, а после 762 г. — в Багдаде (столице Сарацинской империи), назывался *Yazelich* (католикос) и имел под началом не менее двадцати пяти митрополитов.

Несторианская церковь процветала в течение нескольких веков. Из Персии она с великим миссионерским рвением распространилась в Индию, Аравию, даже Китай и Татарию, способствовала развитию образования, основывала школы и больницы. Предполагается, что Мухаммеду его несовершенные знания о христианстве преподал несторианский монах Сергий; Мухаммед предоставил этой секте много привилегий, так что она пользовалась большим уважением среди арабов и оказала влияние на их культуру, а также на развитие философии и науки в целом[1604].

Среди татар в XI веке несторианам удалось обратить в христианство даже царя — это был царь-священник, пресвитер Иоанн из Кераита (Престер Иоанн) — и его преемника, носившего то же имя[1605]. Но у нас нет никакой точной

---

[1603] Не следует путать с его современником монофизитом, *аббатом* Варсумой, святым у яковитов.

[1604] Стоит упомянуть замечания Александра фон Гумбольдта во втором томе его «Космоса» (Stuttg. and Tüb., 1847, p. 247 f.) о связи несторианства с арабской культурой и медициной: «Одним из чудес явилось то, что христианская секта несториан, оказавшая очень большое влияние на географическое распространение знаний, послужила даже арабам, прежде чем последние проникли в ученую и склонную к спорам Александрию, и то, что христианское несторианство, фактически защищаемое оружием ислама, проникло вглубь Восточной Азии. Арабы, иначе говоря, впервые познакомились с греческой литературой через сирийцев, родственную им семитскую расу, в то время как сирийцы за сто пятьдесят лет до того сами впервые узнали о греческой литературе от подвергнутых анафеме несториан. Врачи, которые обучались в греческих учебных заведениях и в знаменитой школе, основанной несторианами в Эдессе, Месопотамия, уже во времена Мухаммеда жили в Мекке, дружа с ним и Абу-Бакром. Эдесская школа, построенная по образцу бенедиктинских школ в Монте Кассино и Салерно, начала научный поиск лекарственной *materia medica* в минеральном и растительном царстве. Когда христиане из фанатизма закрыли ее при Зеноне Исавре, несториане отправились в Персию, где вскоре приобрели политическое влияние и учредили новый медицинский институт в Шондисапуре, Хузистан. Им удалось распространить свою науку и веру вплоть до Китая около середины VII века при династии Шань, через пятьсот семьдесят два года после того, как туда из Индии проник буддизм. Семя западной культуры, зароненное в Персии образованными монахами и философами из последней платонической школы Афин, которых преследовал Юстиниан, прижилось у арабов во время их первой азиатской кампании. Хотя наука священников-несториан была еще несовершенна, она все же смогла, с ее медико-фармацевтическим уклоном, оказать большое влияние на народ, который давно жил в тесном общении с природой и всегда был более склонен к изучению особенностей природы, чем жители греческих и итальянских городов. Всемирное значение арабской эпохи, на котором мы вынуждены настаивать, в значительной степени связано с этой особенностью национального характера. Арабы, повторяем мы, могут считаться собственно создателями *медицинской науки* в том смысле, который мы вкладываем в эти слова сегодня».

[1605] О легендарном царстве царя-священника, которое папы безуспешно пытались воссоединить с Римской церковью и свет которого был загашен волной завоеваний Чингис-хана, см. в Mosheim: *Historia Tartarorum Eccles.* Helmst., 1741; Neander: *Kirchengesch.* vol. v, p. 84 ff. (девятая часть труда, 2[d]. 1841); Ritter: *Erdkunde*, part ii, vol. i, pp. 256, 283 (2[d] ed. 1832).

информации об этом, и, в любом случае, несторианское христианство оставило в Татарии и Китае лишь малозаметные следы.

В период правления Монгольской династии несториан жестоко преследовали. Ужасный Тамерлан, бич и разрушитель Азии, почти уничтожил их в конце XIV века. Но какая-то часть их осталась жить в диких горах и долинах Курдистана и в Армении, в период турецкого владычества и по сей день, и у них сохранился свой патриарх, который с 1559 г. по XVII век жил в Мосуле, а потом — в почти недоступной долине на границе Турции и Персии. Они очень невежественны и бедны, количество их существенно сократилось из-за войн, чумы и холеры.

Некоторое количество несториан, особенно городских, время от времени присоединялось, под именем халдеев, к Римской церкви, у них есть свой патриарх в Багдаде.

С другой стороны, протестантские миссионеры из Америки начиная с 1833 г. совершали усердные и неоднократные попытки обратить и цивилизовать несториан посредством проповедей, школ, переводов Библии и хороших книг[1606].

Христиане святого Фомы в Восточной Индии — ветвь несториан, названная так в честь апостола Фомы, который якобы проповедовал Евангелие на побережье Малабара. Они поминают Феодора и Нестория в своей литургии на сирийском языке и подчиняются несторианским патриархам. В XVI веке они неохотно объединились с Римской церковью на шестьдесят лет (1599 — 1663) при посредничестве иезуитских миссионеров, но когда голландцы вытеснили из Индии португальцев, они снова стали свободно проводить свои богослужения на берегах Малабара. Говорят, что количество христиан святого Фомы до сих пор доходит до семидесяти тысяч, они живут в отдельной провинции, подчиненной Британской империи, и управляют ими священники и старейшины.

## §140. *Евтихианские споры. «Разбойничий собор»*, 449 г.

См. также список литературы к §137.

### Источники

Постановления Халкидонского собора, поместного собора в Константинополе и «разбойничьего собора» в Эфесе. Переписка Льва и Флавиана, и т. д. Постановления, послания и другие документы см. в Mansi, *Conc.*, tom. v, vi-vii (Геласий?): *Breviculus historiae Eutychianistarum a. gesta de nomine Acacii* (до 486 г., в Mansi, vii, 1060 sqq.). Либерат: *Breviarium causae Nest. et Eutych.* Леонтий Византийский: *Contra Nest. et Eutych.* Последняя часть *Synodicon adv. tragodiam Irenaei* (в Mansi, v, 731 sqq.). Евагрий: *H. E.*, i, 9 sqq. Феодорит: Ἐρανιστής («Нищий») или Πολύμορφος («Многосущий») — опровержение египетской евтихианской системы учений (которая в целом столько же представляет собой собрание разных древних ересей, сколько образует новую), в трех диалогах, написанных в 447 г. (*Opera*, ed. Schulze, vol. iv).

---

[1606] Доктор Джастин Перкинс, Асаил Грант, Ри, Стоддард, Райт и другие миссионеры из «Американского совета иностранных миссий». Центр их деятельности — город Ормия, 25000 жителей, из которых 1000 — несториане. См. об этом в Newcomb, *l. c.*, 556 ff., особенно письмо доктора Перкинса, 1854 г., p. 564 ff., о текущем состоянии дел в миссии; также Joseph P. Thompson: *Memoir of the Rev. David Tappan Stoddard, missionary to the Nestorians*, Boston, 1858; и памфлет, выпущенный «Американским советом»: *Historical Sketch of the Mission to the Nestorians by Justin Perkins, and of the Assyrian Mission by Rev. Thomas Laurie*, New York, 1862. «Американский совет уполномоченных иностранных миссий» считает несторианские и армянские миссии средством, помогающим обратить миллионы мусульман, среди которых Провидение поместило эти древние секты и сохранило их как будто специально с такой целью.

Литература

Petavius: *De incarnatione Verbi*, lib. i, c. 14-18, и последующие книги, особенно iii, iv и v (*Theolog. dogmatum*, tom. iv, p. 65 sqq. ed. Par., 1650). Tillemont: *Mémoires*, tom. xv, pp. 479-719. C. A. Salig: *De Eutychianismo ante Eutychen*. Wolfenb., 1723. Walch: *Ketzerhist.*, vol. vi, 3-640. Schrockh: vol. xviii, 433-492. Neander: *Kirchengesch.*, iv, pp. 942-992. Baur: *Gesch. der Lehre von d. Dreieinigkeit*, etc., i, 800-825. Dorner: *Gesch. d. Lehre v. d. Pers.* Chr. ii, 99-149. Hefele (католик): *Conciliengesch.*, ii, pp. 295-545. W. Cunningham: *Historical Theology*, i, pp. 311-315. См. также монографии: Arendt (1835) и Perthel (1848) о Льве I.

Результаты Третьего вселенского собора были скорее негативными, чем позитивными. Собор осудил несторианское заблуждение, но не сформулировал истинной доктрины. Последующее единение александрийцев с антиохийцами было лишь поверхностным, каждая партия в чем-то пожертвовала своими убеждениями. Компромисса обычно хватает ненадолго; принципы и системы должны развиваться до конца; ереси же должны созреть и лопнуть. Как антиохийское богословие породило несторианство, которое довело разграничение человеческой и божественной природ во Христе до раздвоения Его личности, так александрийское богословие породило противоположное заблуждение евтихианства или монофизитства, которое настаивало на личностном единстве Христа в ущерб разграничению Его природ и привело к тому, что божественный Логос поглотил человеческую природу. Второе заблуждение так же опасно, как и первое. Ибо если Христос — не настоящий человек, то Он не может быть для нас примером подражания, а Его страдания и смерть становятся лишь образными представлениями, докетистской показухой.

Значительная часть группировки Кирилла была недовольна компромиссным символом веры, и Кириллу пришлось оправдываться, будучи обвиненным в непоследовательности. Он заявил, что двойственность природ, о которой говорится в символе веры, — это абстрактное разделение божественности и человечности, а в едином Христе они объединяются так, что любое разделение прекращается, и в воплощенном Сыне можно наблюдать только одну природу. Логос, как подлинный субъект, обладающий единой природой, воистину обладает всеми человеческими или, скорее, богочеловеческими качествами, но не человеческой природой. Теория Кирилла о воплощении приближается к патрипассианству, но отличается тем, что Сын в ней представлен ипостасью, отличной от Отца, — так что божественное и человеческое смешивается, но только во Христе, так что Кирилл христотеист, а не пантеист[1607].

С другой стороны, представители Восточной церкви, или антиохийцы, возглавляемые Иоанном, Ивой и особенно Феодоритом, истолковали совместный символ веры в смысле разделения двух природ, продолжающегося в едином Хри-

---

[1607] Настоящие взгляды Кирилла выражены в следующих туманных выражениях (см. также Mansi, v, 320 и Niedner, p. 364): ἐνσάρκωσις был φυσικὴ ἕνωσις, или *стал* человеком, со стороны Бога, так что есть только μία σεσαρκωμένη φύσις τοῦ λόγου. Ὁ Θεὸς λόγος, ἑνωθεὶς σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν, ἐγενέτο ἄνθρωπος, οὐ συνήφθη ἀνθρώπῳ. Μία ἤδη νοεῖται φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν, ἡ αὐτοῦ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη. Ἡ τοῦ κυρίου σάρξ ἐστιν ἰδία τοῦ Θεοῦ λόγου, οὐχ ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτόν. Ἕνωσις τῶν φύσεων — это не σύγχυσις τῶν φύσεων, но в любом случае исключает любую διαίρεσις и требует абсолютного сосуществования и взаимопроникновения λόγος и σάρξ. Следствие воплощения — это возникновение новой сущности, богочеловеческого субъекта, который не *только* Бог и не *только* человек, а оба в одном, и чьи качества (*proprietates, idiomata*) — не одни божественные, другие человеческие, а все богочеловеческие.

сте даже после воплощения, и по сути добились победы этого умеренного несторианства с помощью Римского епископа на Халкидонском соборе.

Новый спор начала партия, склонная к монофизитству.

Кирилл умер в 444 г. Его архидиакон Диоскор (Διόσκορος, но иногда пишется «Диоскур»), сопровождавший его на Эфесский собор, сменил его на посту патриарха Александрии (444 — 451) и превзошел его в том, что касается отрицательных качеств, хотя существенно уступал ему в плане интеллекта и богословских способностей[1608]. Это был человек необузданных амбиций и неукротимых страстей, он не гнушался ничем, чтобы осуществить свой замысел и сделать Александрийскую епархию главной на всем Востоке; вскоре ему удалось сделать это на «разбойничьем соборе». Он возглавил монофизитскую партию и всюду старался разжечь враждебное отношение к антиохийской христологии.

Богословским представителем, хотя и не создателем монофизитской ереси, носящей его имя, был Евтихий[1609], пожилой и уважаемый, но в прочих отношениях не игравший большой роли пресвитер и архимандрит (глава монастыря с тремястами монахами) из Константинополя. Много лет он прожил в затворничестве и только один раз появился на публике, чтобы выступить в Эфесе на стороне Кирилла и против Нестория. Его связь с александрийской христологией — такая же, как у Нестория — с антиохийской: он избрал ее, придал ей популярное выражение и упорно ее держался; но он значительно уступает Несторию в плане таланта и учености. Его связь с этим спором в значительной мере случайна.

Евтихий, как и Кирилл, уделял основное внимание Божественности Христа и отрицал, что после воплощения можно говорить о двух Его природах. В нашем Господе, после Его рождения, он поклонялся только одной природе — природе Бога, ставшего плотью и человеком[1610]. Безличная человеческая природа усваивается и обожествляется личностью Логоса, так что тело Его никоим образом не единосущно (ὁμοούσιον) нашему, а божественно[1611]. Все человеческие качества передаются одному субъекту, очеловечившемуся Логосу. Поэтому можно и нужно говорить: Бог родился, Бог пострадал, Бог был распят и умер. Следовательно,

---

[1608] Он весьма недостойно повел себя после смерти Кирилла. Он конфисковал внушительное состояние последнего (Кирилл был из богатой семьи), обвинил его в растрате церковных фондов на войну против Нестория и сместил нескольких его родственников. Его самого обвинили, на Халкидонском соборе, в присвоении денег, которые принадлежали церкви и предназначались для бедных.

[1609] Или, буквально, Фортунат, «удачливый». Его оппоненты говорили, что его, скорее, следовало бы называть Атихием, «неудачливым». Его не следует путать с диаконом Евтихием, который был на Эфесском соборе вместе с Кириллом. Лев Великий в своем знаменитом послании к Флавиану называет его «весьма невежественным и неумелым», *multum imprudens et nimis imperious*, и справедливо объясняет его заблуждение скорее *imperitia*, чем *versutia*. Того же мнения придерживаются Petavius и Hefele (ii, p. 800).

[1610] Μίαν φύσιν προσκυνεῖν, καὶ ταύτην Θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος, или, как он заявил перед Константинопольским синодом: Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνήσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φυσιν ὁμολογῶ. Mansi, tom. vi, fol. 744. Он подкреплял это мнение Писанием, словами Афанасия и Кирилла, а также мнением Эфесского собора 431 г.

[1611] Евтихиан обвиняли в учении о небесном теле, или о кажущемся теле, или о преображении Логоса в плоть. Так пишет Феодорит, *Fab. haer.*, iv, 13. Евтихий говорит, что Христос обладал σῶμα ἀνθρώπου, но не σῶμα ἀνθρώπινον, и отрицал единосущие его σάρξ и нашей. Однако он остерегается докетизма и всяческих теоретизирований: Φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω. На самом деле, он не был ни философом, ни богословом, но лишь с большим упорством и постоянством настаивал на определенном богословском мнении и некоторых моментах учения.

Евтихий утверждал, с одной стороны, возможность страдания и смерти для личности Логоса, а с другой — обожествление человеческого во Христе.

Феодорит в диалогах, написанных в 447 г., критиковал этот египетский тип евтихианского учения как корзину, в которую нищий собрал докетистскую, гностическую, аполлинаристскую и другие ереси[1612], — и выступил в защиту антиохийской христологии, то есть учения о неслиянном союзе двух природ в одной личности. Диоскор обвинил его перед патриархом Домном Антиохийским в том, что он делит единого Господа Христа на двух сыновей Божьих, и Феодорит ответил на это сдержанно. Диоскор, со своей стороны, попытался настроить двор в Константинополе против всей церкви Восточной Азии. Домн и Феодорит отправились в столицу, чтобы отстоять свое учение. Теперь спор разразился с большей страстью и сосредоточился вокруг личности Евтихия в Константинополе.

На поместном синоде патриарха Флавиана в Константинополе в 448 г.[1613] Евтихия обвинил в его заблуждениях Евсевий, епископ Дорилейский из Фригии. После того как Евтихий отказался, несмотря на неоднократные призывы, признавать существование двух природ в воплощенном Христе и единосущие Его тела с нашим, его самого сместили с должности, а его труды запретили в церкви. На пути домой народ открыто оскорблял его. Собор выразил веру в то, что «Христос после воплощения *обладал двумя природами*[1614] *в одной ипостаси и в одной личности*, один Христос, один Сын, один Господь».

Обе партии пытались привлечь на свою строну общественное мнение, обращаясь к далеким епископам, особенно ко Льву I Римскому. Лев в 449 г. подтвердил решение собора в нескольких посланиях, особенно в послании к Флавиану, которое знаменует начало новой эпохи в христологии и в котором он дает мастерский, глубокий и ясный анализ ортодоксального учения о двух природах в одной личности[1615]. Но у Евтихия были влиятельные друзья среди монахов и при дворе и особый покровитель в лице Диоскора Александрийского, который побудил императора Феодосия II созвать общий собор.

Собор состоялся в Эфесе в августе 449 г., и в нем участвовало сто тридцать пять епископов. Он занимает заметное место в *chronique scandaleuse* истории церкви. Диоскор председательствовал, грубо и насильственно, под защитой монахов и вооруженных солдат. Флавиан и его друзья едва осмеливались открыть рот, а Феодорита вообще не пригласили. Когда было представлено объяснение Евсевия Дорилейского, обвинявшего Евтихия на Константинопольском соборе, многие воскликнули: «Сжечь Евсевия; сжечь его живьем. Распилить его надвое, как он рассек надвое Христа!»[1616] Собор утвердил ортодоксию и святость Евти-

---

[1612] Отсюда название диалогов, Ἐρανιστής, «Нищий», и Πολύμορφος, «Многосущий». Под этим именем представлен евтихианин. Феодорит написал также ἀπολογία ὑπὲρ Διοδώρου καὶ Θεοδώρου, которая до нас не дошла.

[1613] Σύνοδος ἐνδημοῦσα. Его постановления включены в постановления Халкидонского собора, см. Mansi, vi, 649 sqq.

[1614] Ἐκ δύο φύσεων, или, как другие более точно говорят, ἐν δύο φύσεσι, — незначительная разница, которая вновь появляется в символе веры Халкидонского собора. См. также Mansi, tom. vi, fol. 685, и Neander, iv, p. 988. Первое может быть воспринято и в монофизитском смысле.

[1615] Это *Epistola Dogmatica ad Flavianum* (Ep. 28 в Ballerini, 24 в Quesnel), которую Лев передал вместе с посланиями к императору и его сестре Пульхерии, а также «разбойничьему синоду» через своих легатов, позже было формально одобрено Халкидонским собором 451 г. и облечено авторитетом почти что символа веры. Его можно прочесть в *Opera Leonis*, ed. Baller., tom. i, pp. 801-838; в Mansi, tom. v, fol. 1359; и в Hefele (латинский и немецкий текст), ii, 335-346. См. также Walch, vi, p. 182 ff., и Baur, i, 809 ff.

хия, лично защищавшего себя, принял двадцать анафематствований против Кирилла, осудил учение о двух природах как ересь, сместил и отлучил от церкви его сторонников, в том числе Феодорита, Флавиана и Льва. Три римских посланника (епископы Юлий и Ренат и диакон Иларий) не осмелились даже прочесть перед собором адресованное ему[1617] послание Льва и уехали тайно, чтобы их не принудили подписывать решения собора[1618]. Разъяренные монахи так свирепо набросились на Флавиана, что он, изгнанный, умер от ран несколько дней спустя, успев попросить о созыве нового собора. Патриархом Константинополя вместо него был избран диакон Анатолий, друг и представитель Диоскора. Но потом он перешел на строну ортодоксальной партии и искупил позор своего возвышения изысканными гимнами на греческом языке.

Поведение присутствовавших на соборе священников, совершенно непохожих на священнослужителей, было таким своевольным и тираническим, что Второй эфесский собор прозвали «разбойничьим»[1619]. «Ничто, — справедливо замечает Неандер[1620], — не может сильнее противоречить духу благовестия, чем фанатическое рвение доминирующей партии на этом соборе; она отстаивала догматические формулировки, воображая, что имеет Христа, Который есть дух и жизнь, в то время как в настроении и поступках отрицала Его». Диоскор, например, отверг обвинения в отсутствии целомудрия и других пороках, выдвинутые против одного епископа, со словами: «Если бы его обвиняли в отсутствии ортодоксии, мы выслушали бы это; но мы собрались здесь не для того, чтобы говорить о целомудрии»[1621]. Таким образом, фанатичное стремление защитить ортодоксальные формулировки перевешивало все интересы нравственности, словно, как заметил Феодорит, Христос дал нам только систему знаний, но не давал никаких заповедей жизни.

## §141. *Вселенский собор в Халкидоне*, 451 г.

См. *Acta Concilii*, а также предшествующую и последующую переписку, в MANSI (tom. vii), HARDUIN (tom. ii), FUCHS, также заметки ЕВАГРИЯ: *H. E.*, l. ii, c. 4; из историков более позднего периода: WALCH; SCHROCKH; NEANDER; HEFELE, *l. c.* Последний, ii, 392, приводит подробный список литературы.

Итак, партия Диоскора при поддержке двора слабого Феодосия II смогла подчинить себе Восточную церковь, которая теперь обратилась к Западной за помощью.

---

[1616] *Conc. Chalced. Actio*, i, в Harduin, tom. ii, fol. 161.

[1617] В нем упоминается знаменитая *Epistola Dogmatica*, адресованная Флавиану, которую также следовало прочесть перед собором. См. Hefele, ii, 352.

[1618] По крайней мере, Лев пишет так о диаконе Иларии. Похоже, два других посланника вернулись домой до того, как закончился собор. Ренат вообще не упоминается в постановлениях, но Феодорит хвалит его смелость на «разбойничьем синоде». С тремя делегатами Лев послал также нотариуса, Дульцития.

[1619] Σύνοδος λῃστρική, *latrocinium Ephesinum*; впервые так назвал его Лев в послании к Пульхерии от 20 июля 451 г. (Ep. 95, ed. Ballerini, alias Ep. 75). Официальные *Acta* «разбойничьего собора» были зачитаны перед Халкидонским собором и включены в его документы. Сами по себе они довольно туманны, но с ними следует сопоставлять свидетельство партии, потерпевшей поражение, также включенное в халкидонские документы, переписку Льва и рассказы древних историков. См. подробности у Тиллемона, Уолша, Шрека, Неандера и Гефеле.

[1620] *Kirchengesch.*, iv, p. 969 (2[d] Germ. ed. 1847).

[1621] На третьем заседании Халкидонского собора самого Диоскора обвинили в несдержанности и других дурных привычках. См. Hefele, ii, p. 429.

Лев, занимавший папский престол с 440 по 461 г., в плане способностей, смелости и рвения превосходивший всех своих предшественников и большую часть последователей, а кроме того, оказавшийся в данном случае представителем всей Западной церкви, в нескольких посланиях протестовал против «разбойничьего синода», который осмелился сместить его. Он мудро воспользовался общим смятением, чтобы утвердить власть папского престола. Он писал и действовал с достоинством, энергично, разумно и умело, показав великое мастерство ведения споров. Это явно был величайший ум и характер той эпохи, самый выдающийся из всех пап древней церкви. Он призвал созвать новый собор в свободной и ортодоксальной Италии, но потом посоветовал отложить его — якобы из-за беспокойств, которые вызвали на Западе набеги Аттилы, но, скорее всего, надеясь достичь удовлетворительного результата и без собора, уговорив епископов принять написанную им *Epistola Dogmatica*[1622].

В то же время произошли политические изменения, результатом которых, как это часто случалось на Востоке, стали и изменения в вероучении. Феодосий умер в июле 450 г. вследствие падения с коня. Он не оставил наследников мужского пола, и его преемником оказался выдающийся военачальник и сенатор Маркиан, женившийся на сестре императора Пульхерии[1623]. Он был сторонником папы Льва и дуофизитского учения. Останки Флавиана перезахоронили с почестями, несколько смещенных епископов вернули на должность.

Для того чтобы восстановить мир в империи, новый монарх в мае 451 г. от собственного имени и от имени западного коллеги созвал общий собор, но не в Италии, а в Никее, отчасти для того, чтобы лучше его контролировать, отчасти — чтобы подкрепить его авторитет воспоминаниями о Первом вселенском соборе. Митрополитам был адресован следующий эдикт:

> То, что касается истинной веры и ортодоксальной религии, следует предпочитать всему остальному. Ибо благосклонность Бога к нам обеспечивает процветание нашей империи. Посему, так как сейчас возникли сомнения по поводу истиной веры, что видно из посланий Льва, святейшего архиепископа Римского, мы постановили созвать священный собор в Никее, Вифиния, чтобы подтвердить все истины всеобщим согласием и открыто и просто провозгласить истинную веру, чтобы в будущем не было никаких сомнений и расколов из-за нее. Итак, ваше святейшество должны, вместе с подобающим количеством мудрых и ортодоксальных епископов из числа ваших викариев, явиться в Никею к первому сентября. Мы сами также, несмотря на препятствия в виде войн, лично будем присутствовать на достопочтенном синоде[1624].

---

[1622] Об этой кажущейся непоследовательности Льва см. у Гефеле, он раскрывает ситуацию подробно, ii, 387 ff.

[1623] Которая вступила в брак только с тем условием, что ей разрешено будет и дальше держать обет девственности. Маркиан был вдовцом, в возрасте шестидесяти лет, отличался большими способностями и благочестием. Некоторые авторы ставят его, как императора, вровень с Константином и Феодосием или даже выше их. См. послания Льва, труды Барония (Анналы), Тиллемона (*Emper.*, iii, 284) и Гиббона (в конце гл. xxxiv). Последний пишет о Маркиане: «Рвение, с которым он выступал в поддержку ортодоксального символа веры, принятого на Халкидонском соборе, могло само по себе вдохновить католиков на благодарственные речи. Но поведение Маркиана в частной жизни, а потом на престоле может навести и на более разумную мысль: он просто как нельзя лучше подходил для того, чтобы восстановить и укрепить империю, которая почти распалась из-за двух слабых правлений законных наследников трона... Его собственный пример подкрепил законы, которые он учреждал для преобразования нравов».

[1624] Император исполнил обещание, хотя присутствовал лично только на одном заседании, шестом.

Лев, хотя его и не удовлетворило время и место проведения собора, послал туда своих легатов, епископов Пасхазия (Пасхасина) и Лукентия, а также священника Бонифация. Вместе с легатами, уже находившимися в Константинополе, они должны были представлять папу на синоде, а Пасхазий должен был председательствовать от его имени[1625].

Епископы собрались в Никее в сентябре 451 г., но из-за своего беспокойного поведения вскоре были отозваны в ХАЛКИДОН, рядом с Константинополем, чтобы императорский двор и сенат могли лично посещать собор и подавлять, по возможности, всплески религиозного фанатизма каждой из партий. Здесь в церкви Святой Евфимии, на вершине холма, откуда открывался великолепный вид, всего в двух стадиях, или тысяче двухстах шагах от Босфора, Четвертый вселенский собор был открыт 8 октября и продолжался до 1 ноября. По количеству епископов-участников он превосходил все прочие соборы древней церкви[1626], а его доктринальное значение уступает только значению Никейского собора. Но все эти пять или шесть сотен епископов, за исключением папских посланников и двух африканцев, были греками или с Востока. Папские делегаты, таким образом, представляли все Латинское христианство. Императорские должностные лица[1627], которые руководили внешним ходом заседаний от имени императора, а также присутствовавшие сенаторы сидели посреди церкви, перед завесой святилища. Слева сидели римские делегаты, которые, впервые на вселенском соборе, вели заседания как духовные председатели; рядом с ними сидели Анатолий Константинопольский, Максим Антиохийский и большинство епископов Востока — все оппоненты евтихианства. Справа сидел Диоскор Александрийский (который вскоре вынужден был лишиться своего места в центре), Ювенал Иерусалимский и другие епископы Египта, Иллирии и Палестины — евтихиане.

С самого начала заседания шли очень бурно, богословский фанатизм двух партий разгорелся с полной силой, так что присутствующие миряне вынуждены были напомнить священникам о достоинстве их церковного сана[1628]. Когда представили Феодорита из Кира, Восточная церковь приветствовала его с энтузиазмом, в то время как египтяне кричали: «Долой иудея, врага Божьего, хулителя Христа!» Другая сторона отвечала с не меньшей страстью: «Долой убийцу Диоскора! Кто не знает о его преступлениях?» Возмущение Несторием было так сильно, что Феодорит смог успокоить собор, только решив (на восьмом заседании) объявить анафему против своего старого друга и всех, кто не называет Марию «матерью Бога» и кто делит единого Христа на двух сыновей. Но ненависть к Евтихию и «разбойничьему синоду» была еще сильнее, и ее поддерживал двор. В результате большинство египтян скоро перешло на другую сторону и исповедалось в своих заблуждениях; некоторые оправдывали себя насилием, которое применили к ним на «разбойничьем синоде». Документы этого синода, а также предыдущего, в Константинополе (в 448), были зачитаны секретарями

---

[1625] Евагрий, *H. E.*, ii, с. 4: «Епископы Пасхазий и Лукентий и пресвитер Бонифаций были представителями Льва, архисвятителя древнего Рима». Кроме них на соборе часто выступал епископ Юлиан из Коса, легат Льва в Константинополе, но он занимал место среди епископов, а не среди посланников папы.

[1626] Сохранились только неполные варианты списков, количество колеблется от 520 до 630 человек.

[1627] Ἄρχοντες, *judices*. Их было шесть.

[1628] Как сказали императорские посланники и сенаторы, столь дикие возгласы (ἐκβοήσεις δημοτικαί) не подобают епископам и не делают чести ни одной из сторон.

вместе с другими официальными документами, но чтение постоянно прерывалось внезапно возникающими спорами, восклицаниями и проклятиями, совершенно не соответствующими нашему современному представлению о парламентских заседаниях — хотя практика постоянно подает нам новые примеры неконтролируемых проявлений человеческих страстей в ходе бурных совещаний.

Уже в конце первого заседания решения «разбойничьего синода» были аннулированы, мученик Флавиан объявлен ортодоксом, а Диоскор Александрийский, Ювенал Иерусалимский и другие главы евтихианства смещены с должности. Восточная церковь восклицала: «Да здравствует сенат! Святой Бог, святой всемогущий, святой бессмертный Бог, умилосердись над нами. Долгие лета императору! Нечестивые всегда должны терпеть поражение! Христос сместил Диоскора, убийцу [Флавиана]! Это праведный суд, справедливый сенат, справедливый собор!»

На этом заседании Диоскора трижды вызывали к ответу, обвиняя в жадности, несправедливости, прелюбодеянии и других пороках, и лишили всех прав священника; пять остальных смещенных епископов признали свои заблуждения и были снова допущены к участию в соборе.

На втором заседании, 10 октября, Диоскора уже не было. Были зачитаны Никейско-константинопольский символ веры, два послания Кирилла (но не его анафематствования) и знаменитая *Epistola Dogmatica* от Льва к Флавиану. Собор аплодировал, епископы восклицали: «Такова вера отцов! Такова вера апостолов! Так верим все мы! Так верят ортодоксы! Анафема тому, кто верит иначе! Устами Льва говорил здесь Петр. Так учил и Кирилл! Такова истинная вера»[1629].

На пятом, самом важном заседании, 22 октября, было принято утверждающее вероисповедание, включающее в себя Никейско-константинопольский символ веры, а потом переходящее к спорной проблеме и говорящее о ней почти что словами классического послания Льва[1630]:

> Вслед за святыми отцами мы единодушно учим одному и тому же Сыну, нашему Господу Иисуса Христу, в полноте Его Божественности и в полноте Его человечности; истинно Богу и истинно человеку, с разумной душой и человеческой плотью, сосуществующими в Нем, единосущному Отцу в плане Божественности и единосущному также нам в плане человечности[1631]; Он — как мы во всем, только без греха[1632]; Его божественная природа рождена от Отца прежде всех миров, но Его человеческая природа рождена в эти последние дни ради нас, людей, и ради нашего спасения от девы Марии, матери Божьей[1633]; один и тот

---

[1629] Mansi, tom. vi, 971: Αὕτη ἡ πίστις τῶν πατέρων, αὕτη ἡ πίστις τῶν ἀποστόλων, πάντες οὕτω πιστεύομεν, οἱ ὀρθόδοξοι οὕτω πιστεύουσιν, ἀνάθεμα τῷ μὴ οὕτω πιστεύοντι, κ. τ. λ.

[1630] Полный текст в Mansi, tom. vii, f. 111-118. Символ веры приводит также Евагрий, ii, 4.

[1631] Ὁμοούσιος используется в обоих случаях, хотя и с некоторым отличием: *омоусия* Христа с Отцом предполагает количественное единство или идентичность сущности (Бог — единственный по сути, *monoousios*); *омоусия* же Христа с людьми предполагает только родовое единство, или равенство природы. См. об этом в §130.

[1632] Ἕνα καὶ αὐτὸν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χριστὸν τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς [против Аполлинария] καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας.

[1633] Τῆς θεοτόκου, против Нестория. Но сразу же прибавляется выражение κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα (в отличие от κατὰ τὴν θεότητα). Мария была матерью не просто человеческой *природы* Иисуса, а теантропической, богочеловеческой *личности* Иисуса Христа, но только не в том, что касается Его вечной Божественности, а в том, что касается Его человечности. Подобным же образом, страдания переносила теантропическая *личность*, но не в том, что касается божественной, бесстрастной Ее природы, а в том, что касается природы человеческой.

же Христос, Сын, Господь, Единородный, известный *в двух природах*[1634], которые *не смешиваются, не превращаются, не нарушаются и не разделяются* [1635]; разделение природ никоим образом не упраздняется их союзом, но особенность каждой природы сохраняется, и обе сочетаются в одной личности и ипостаси[1636]. Мы исповедуем не Сына, разделенного и рассеченного на две личности, но одного и единого Сына, Единородного, Бога-Логоса, нашего Господа Иисуса Христа, как пророки провозгласили ранее о Нем, и как Он Сам учил нас, и как сказано в символе, который передали нам отцы.

Так как теперь мы приняли это решение со всеобъемлющей точностью и тщанием, святой и вселенский синод[1637] постановил, чтобы никто не предлагал устно или письменно другой веры, не распространял ее и не учил ей других и чтобы тот, кто осмелится дать другой символ веры или учить другой вере обращенных из язычества или иудаизма или любой ереси, был, если он епископ или священник, смещен с епископства или лишен духовного сана, если же он монах или мирянин — отлучен.

После публичного чтения этого вероисповедания все епископы воскликнули: «Такова вера отцов; такова вера апостолов; с этим мы все согласны; так мы все думаем».

Символ веры был торжественно утвержден на шестом заседании (25 октября) в присутствии императора и императрицы. Император поблагодарил Христа за восстановление единства веры и угрожал тяжким наказанием всякому, кто будет возбуждать новые споры. В ответ на это собор воскликнул: «Ты — священник и царь, победитель на войне и учитель веры!»

На последующих заседаниях собор рассмотрел апелляцию Ивы, епископа Эдесского, смещенного «разбойничьим синодом» и теперь восстановленного, отдельные дисциплинарные случаи, отдельные личные случаи, а также выпустил двадцать восемь канонов, которые не относятся к рассматриваемой здесь теме[1638].

---

[1634] Ἐν δύο φύσεσιν, а в латинском переводе — *in duabus naturis*, направлено против Евтихия. Нынешний греческий текст гласит ἐκ δύο φύσεων, что, однако, в данной связи может означать, в сущности, то же самое, но может быть также понято и в евтихианском или монофизитском смысле, а именно: что Христос появился вследствие слияния двух природ, следовательно, в воплощении Он обладал только одной природой. Диоскор очень настаивал на формулировке ἐκ δύο φύσεων, понимаемой именно так. Именно поэтому представители Восточной церкви и римские легаты единогласно протестовали против ἐκ и настаивали на другой формулировке, с ἐν, которая и была принята. Баур (*l. c.*, i, p. 820 f.) и Дорнер (ii, p. 129) утверждают, что ἐκ — точное и изначальное выражение и уступка монофизитству, что оно также лучше соответствует (?) глаголу γνωρίζομεν (*узнавать* по каким-либо признакам), но что оно с самого начала было заменено Восточной церковью на ἐν. Однако мы предпочитаем мнение Гизелера, Неандера (iv, 988), Гефеле (ii, 451 f.) и Бека (*Dogmengeschichte*, p. 251): ἐν δύο φύσεσιν было изначальным прочтением символа веры, а потом было изменено в интересах монофизитства. В пользу этого свидетельствует все течение пятого заседания Халкидонского собора, где был выражен протест против ἐκ δύο φύσεων, и это подтверждается свидетельством современника, аббата Евфимия, а также Севера, Евагрия и Леонтия Византийского. Север, монофизитский патриарх Антиохии с 513 г., обвиняет отцов Халкидона в преступлении, которому нет оправдания: они учили ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτοις γνωρίζεσθαι τὸν Θεόν (см. Mansi, vii, 839). Евагрий (*H. E.*, ii, 5) утверждает, что обе формулировки говорят практически о том же и взаимно обуславливают друг друга. Дорнер считает так же. Вот его слова: «Латинская формула звучала: "признаем Христа как Сына *в* двух природах", а греческая: "признаем Христа как Сына *из* двух природ", что явно то же самое. Латинская формула — это лишь вольный, но по сути точный перевод, разве что с более определенным указанием на то, что во Христе до сих пор сосуществуют две природы, а следовательно, более буквально соответствующий римскому учению» (*l. c.* ii, p. 129 f.).

[1635] Ἀσύγχυτως, ἀτρέπτως [против Евтихия], ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως [против Нестория] γνωριζόμενον.

[1636] Εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν.

[1637] Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος.

Император, выпустив несколько эдиктов, придал решениям собора силу закона, велел изгнать из империи всех евтихиан и сжечь их произведения[1639]. Папа Лев подтвердил вероучительное решение собора, но протестовал против двадцать восьмого канона, ставившего Константинопольского патриарха в равное с ним положение. Несмотря на эти ратификации и ликование, мир в церкви был лишь кажущимся, и еще долго монофизитские волнения тревожили ее[1640].

Но прежде чем перейти к ним, мы должны более подробно разъяснить халкидонскую христологию, ставшую ортодоксальным учением всего христианского мира.

## §142. *Ортодоксальная христология, анализ и критика*

Первый никейский собор принял решение о вечном предсуществовании божественной природы Христа. Символ Четвертого вселенского собора касается воплощенного Логоса, Который ходил по земле и ныне сидит по правую руку Отца. Этот символ направлен против заблуждений, которые не оговорены Никейским символом веры (ибо тот противостоял арианству), но которые ставили божественную природу Христа в ложные отношения с человеческой. По сути, он венчает христологию древней церкви, ибо определений, которые были добавлены в ходе дальнейших монофизитских и монофелитских споров, немного и они сравнительно несущественны.

То же самое учение с его основными особенностями и почти в тех же словах (хотя и с менее определенным указанием на несторианство и евтихианство) было принято во второй части псевдо-Афанасьевского символа веры[1641] и в XVI веке перешло во все вероисповедания протестантских церквей[1642]. Как и никейское

---

[1638] В том числе знаменитый 28-й канон, который дает епископу Константинополя равные права с Римским епископом и ставит его следующим после него рангу. См. выше, §56.

[1639] Евтихий, в самом начале спора сказавший о себе, что семьдесят лет он прожил монахом, скорее всего, умер вскоре после собора. Диоскор был сослан в Гангру, в Пафлагонии, жил до 454 г. См. Schröckh, Th. xviii, p. 492.

[1640] Дорнер очень неблагосклонно отзывается о Халкидонском соборе (ii, p. 83), отрицая в нем всяческое призвание, внутреннее или внешнее, к принятию позитивного решения великой спорной проблемы (но он забывает, что Третий вселенский собор, осудивший Нестория, в плане христианского духа и морального достоинства был гораздо ниже Четвертого). «Несмотря на участие 630 епископов, — говорит он (ii, 130), — собор весьма далек от того, чтобы претендовать на канонический авторитет. Отцы этого собора не проявили ни согласия, которое должно быть характерно для собрания, управляемого Святым Духом, ни уверенности в суждениях, без колебаний и непоследовательности, ни мужества в защите выработанных убеждений, которое может проявиться лишь там, где после долгой борьбы за единство возникает яркое и ясное решение, поддерживаемое большинством». Канис (*Der Kirchenglaube*, Bd. ii. 1864, p. 89) пишет об этом соборе так: «Значение Халкидонского символа веры заключается не во вселенском характере собора, ибо понятие вселенского слишком эластично; и не в том, что его результаты стали развитием решений собора Эфесского (431), ибо, если в Эфесе победило учение о единстве личности Христа, то здесь — учение о ее двойственности; и не в духе, в котором проходили совещания, ибо на них в обилии преобладали страсти, интриги, политические интересы, беспорядок и тому подобное; его значение, скорее, в том единстве, с которым церковь признает его решения по сей день, и во внутреннем согласии его формулировки».

[1641] См. выше, §132.

[1642] См. мою статью, упоминаемую в §132, о *Symbolum Quicunque*. Одно из самых кратких и ясных протестантских определений личности Христа в духе халкидонской формулы присутствует в Кратком Вестминстерском (пресвитерианском) катехизисе: «*Dominus Jesus Christus est electorum Dei Redemptor unicus, qui eternus Dei filius cum esset factus est homo; adeoque fuit, est eritque* θεάνθρωπος *e* [*in*] *naturis duabus distinctis persona unica in sempiternum*»; или, в переводе: «Единственный Искупитель Божьих избранных есть

учение о Троице, оно является общим наследством Греческой, Латинской и евангельских христианских церквей, только протестантизм здесь, как и везде, сохраняет за собой право поиска новых глубин в неисчерпаемой сокровищнице тайны живого Христа, явленной в евангелиях и произведениях апостолов[1643].

Личность Иисуса Христа во всей полноте Его богочеловеческой жизни не может быть определена выражениями человеческой логики. Даже в несовершенной, смертной личности человека есть нечто таинственное, не поддающееся теоретическому осмыслению, так насколько же труднее осмыслить совершенную личность Христа, в Которой присутствует величайшее противопоставление Творца и творения, бесконечного и конечного, неизменной и вечной Сущности — и изменяющегося, бренного существа! Ортодоксальные формулировки сами по себе не могут ни породить истинную веру, ни напитать ее, ибо они — не хлеб и вода жизни, но стандарт богословских исследований и норма церковного обучения[1644].

Такие соображения отражают истинное положение и справедливую ценность Халкидонского символа веры, без преувеличения или преуменьшения его роли. Этот символ веры не стремится понять христологическую тайну, но удовлетворяется констатацией фактов и проведением границ ортодоксального учения. Он не исключает дальнейших богословских дискуссий, но предостерегает от ошибочных представлений, которые исказили бы либо божественное, либо человеческое во Христе или установили бы ложные отношения между ними. Это маяк, свет которого помогает кораблю христологических рассуждений пройти между Сциллой и Харибдой, избежать рифов несторианского дуофизитства и евтихианского монофизитства. Он удовлетворяется тем, что четко устанавливает вечный *результат* теантропического процесса воплощения, оставляя изучение *процесса* научному богословию. Догматическое послание Льва действительно делает еще один

---

Господь Иисус Христос, *Который, будучи вечным Сыном Бога, стал человеком, так что был и продолжает быть Богом и Человеком в двух разных природах и в одной личности вовеки*». Вестминстерское вероисповедание формулирует это учение (ch. viii, sec 21) в выражениях, очень близких к Халкидонскому символу веры: «Сын Божий, вторая ипостась Троицы, будучи настоящим и вечным Богом, единосущным и равным Отцу, когда настала полнота времени, принял на Себя природу человека со всеми особенностями человеческой сущности и общими ее немощами, но без греха, был зачат силой Святого Духа во чреве Девы Марии от ее сущности. Так что две цельные, совершенные и различные природы — Бога и человека — были неразрывно соединены вместе в одной личности, не превращаясь одна в другую, не сливаясь и не смешиваясь. Эта личность воистину Бог и воистину человек, но один Христос, единственный Посредник между Богом и человеком».

[1643] Лютеранская церковь создала учение о трехчастной передаче божественных качеств, *communicatio idiomatum*, и включила его в *Formula Concordiae*. Споры между лютеранскими богословами Гессена и Тюбингена в XVII веке по поводу κτῆσις (обладания), χρῆσις (использования), κρύψις (тайного использования) и κένωσις (полного опустошения, уничижения) в том, что касается божественных качеств воплощенного Логоса, не привели ни к каким определенным результатам и были погребены Тридцатилетней войной. Современные немецкие богословы возобновили эти споры в новой форме.

[1644] См. у Каннингема (Cunningham, *Historical Theology*, vol. i, p. 319): «Основная польза, которую мы *сейчас* можем извлечь из этих споров [евтихианских и несторианских], — не столько в предостережении нас от заблуждений [?], которые могут нам навязывать и поддаться которым у нас может возникнуть искушение, сколько в помощи для формирования ясного и определенного представления об истинах, связанных с личностью Христа, веру в которые все исповедуют; в обеспечении точности и четкости языка при объяснении их, особенно в помощи для их осознания; в привычном отношении к столь великим и актуальным реальностям, как стержневые особенности личности Христа, явленные нам в Слове Божьем».

шаг в сторону богословского разъяснения учения, но по этой самой причине оно не может иметь такой силы и законодательного влияния, как сам символ веры.

Как никейское учение о Троице располагается между тритеизмом и савеллианством, так и халкидонская формула занимает золотую середину между несторианством и евтихианством.

Она признает двойственную природу Христа, то есть, без сомнения, больше выступает на стороне умеренной антиохийской партии, чем египетской[1645]. Но в то же время она учит, в ответ несторианству, о неразрывном единстве личности Христа.

Основные идеи символа таковы.

1. Истинное *воплощение* Логоса, или второй ипостаси Бога[1646]. Причиной этого является недоступная пониманию любовь Бога, а задача этого — искупление падшего человечества и его примирение с Богом. Такое воплощение — не превращение Бога в человека и не превращение человека в Бога, не очеловечивание божественного и не обожествление или апофеоз человеческого; с другой стороны, это и не внешнее и временное сочетание двух факторов, но реальный и вечный союз двух природ в жизни одной Личности.

Это в первую очередь и прежде всего снисхождение и самоуничижение божественного Логоса до человеческой природы и в то же время последующее за ним вознесение и возвышение человеческой природы до неразрывного и вечного общения с божественной Личностью. Логос принимает тело, душу и дух человека, Он принимает все обстоятельства и немощи человеческой жизни на земле, за единственным исключением греха, который на самом деле не присущ человечеству внутренне и не обязателен для людей, но является их побочным свойством. «Господь вселенной, — пишет Лев в своем послании, — принял облик раба; бесстрастный Бог стал страдающим человеком; Бессмертный подчинился власти смерти; Величие унизило себя; Сила стала слабостью, Вечность — бренностью». Тот же, Кто есть истинный Бог, есть также истинный человек, причем ни одна из составляющих обеих природ не изменилась, не была уничтожена другой и не превратилась в чистую видимость.

Этот таинственный союз непостижимым образом возник силой Святого Духа в девственном чреве Марии. Но в Халкидонском символе веры не говорится, было чудесное зачатие только началом союза — или он сразу же был совершенным. По крайней мере, человеческая природа Христа развивалась постепенно, согласно законам природы и морального формирования, без чего, конечно же, Он не мог бы быть примером для всех нас.

2. Точное разграничение между *природой* и *личностью*. Природа или сущность — совокупность сил и качеств, составляющих бытие; личность — это Эго, сознающий себя, самоутверждающийся и действующий субъект. Нет личности

---

[1645] В *Epistola Dogmatica* Льва, которое стало основанием символа веры, Несторий не упоминается, а Евтихий, напротив, подробно опровергается. Но в более позднем послании Льва, обращенном к императору, 457 г. (Ep. 156, ed. Ballerini), Несторий и Евтихий упоминаются вместе как в равной мере опасные еретики. Халкидонский символ веры рассматривается Бауром, Ниднером и Дорнером как в некоторой степени оказавший предпочтение несторианскому дуофизитству.

[1646] Ἐνανθρώπησις Θεοῦ. ἐνσάρκωσις, *incarnatio*, — в отличие от просто συνάφεια, *conjunctio*, или σχετικὴ ἕνωσις, божественного и человеческого, посредством πρόσληψις (от προσλαμβάνω), *assumptio*, человеческого, и ἐνοίκησις божественного; с другой стороны, от φυσικὴ ἕνωσις или κρᾶσις, σύγχυσις, или σάρκωσις в смысле трансмутации. Диаметральная противоположность ἐνανθρώπησις Θεοῦ — языческий ἀποθέωσις ἀνθρώπου.

без природы, но природа может быть без личности (у неразумных существ)[1647]. Учение церкви выделяет в Святой Троице три личности (хотя и не в общепринятом человеческом смысле), обладающие общей божественной природой или сущностью; в христологии она учит, напротив, существованию двух природ в одной личности (в обычном понимании), которая пропитывает обе природы. Поэтому нельзя сказать: Логос стал человеческой *личностью*[1648] или объединился с человеческой личностью — потому что тогда Богочеловек состоял бы из двух личностей; но Он принял человеческую *природу*, общую для всех людей, а следовательно, Он искупил не конкретного человека, но всех людей, как обладающих той же природой или сущностью[1649]. Личный Логос не стал личностью ἄνθρωπος, но σάρξ, плотью, что включает в себя человеческую природу целиком: тело, душу и дух. Личное сознательное Эго пребывает в Логосе. Но об этом мы поговорим более подробно позже.

3. Результат воплощения, безграничного акта Божьей любви, — *Богочеловек*. Не (несторианское) *двойное* существо, *две* личности; не смешанное (аполлинаристское или монофизитское) *промежуточное* существо, *tertium quid*, *ни* божественное, *ни* человеческое; но *одна* личность, *и* божественная, *и* человеческая. Христос обладает разумной человеческой душой и — согласно добавленному далее определению — человеческой волей[1650], то есть Он в полном смысле слова

---

[1647] См. трактат Boethius: *De duabus naturis et una persona Christi, adversus Eutychen et Nestorium* (*Opera*, ed. Basil., 1546, pp. 948-957), где он дает определение понятий *natura* (φύσις или οὐσία), *substantia* (ὑπόστασις) и *persona* (πρόσωπον). «*Natura*, — говорит он, — *est cujuslibet substantia specificata proprietas; persona vero rationabilis naturae individua subsistentia*».

[1648] Τέλειον ἄνθρωπον εἴληφε, как выражались Феодор Мопсвестийский и убежденные несториане.

[1649] Августин говорит: «*Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in eternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis*». И еще: «*Deus naturam nostram, id est, animam rationalem carnemque hominis Christi suscepit*». (*De corrept. et grat.* §30, tom. x, f. 766.) См. также: Иоанн Дамаскин, *De fide orthod.*, iii, с. 6, II. Богослов-англиканин Ричард Хукер, прозванный благодаря здравости своих рассуждений «рассудительным Хукером», так говорит об этом моменте церковного учения: «Он принял не ангелов, а семя Авраама. Слову или Премудрости Бога угодно было принять не одну личность среди людей, чтобы она единственная получила пользу от этого, и никто иной, но Премудрость, чтобы спасти многих, построила Свой дом из той Природы, которая общая для всех нас; она сделала Своим жилищем не *того или иного человека*, но пребыла *в нас*. Если Сын Божий принял человека, специально сотворенного и уже совершенного, отсюда непременно следовало бы, что во Христе две личности, одна принимающая и одна принятая; но Сын Божий не принял *личность* человека в Свою, Он принял *природу* человека в Свою собственную личность; следовательно, Он принял семя, семя Авраама, изначальную составляющую нашей природы, до того, как оно развилось в человеческую личность. Плоть и единение плоти с Богом появились одновременно; Он стал человеком и принял нашу плоть единовременно, так что во Христе не сосуществуют две личности, но есть только одна, и это вечно. Приняв только природу человека, Он продолжает оставаться одной личностью, изменился лишь образ Его единства, которое раньше пребывало во славе Сына Божьего, а сейчас — в характерном для нашей плоти поведении» (*Ecclesiastical Polity*, book v, ch. 52, в издании Keble, vol. ii, p. 286 f.). Подобным образом изъяснялись Анастасий Синайский и Иоанн Дамаскин. См. Dorner, ii, p. 183 ff. Следует отметить, что ссылка Хукера на Евр. 2:16 (οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται) основана на неверном переводе, ибо ἐπιλαμβάνεσθαι относится не к воплощению, а значит: принять, чтобы помочь или искупить (как в Сир. 4:11). См. βοηθῆσαι, Евр. 2:18.

[1650] Шестой вселенский собор в Константинополе в 680 г. осудил монофелитство и выступил в поддержку дуофелитства, или учения о двух волях (или волеизъявлениях) Христа, которые необходимы для этического конфликта и победы Его собственной жизни и Его

Сын человеческий, но в то же время Он — вечный Сын Бога в одном лице, с неразрывным самоосознанием.

4. *Двойственность природ.* В несторианстве был элемент истины, и на нем Халкидонский собор делает основной акцент, потому что собор этот в первую очередь был озабочен осуждением евтихианства или монофизитства, как Эфесский (431) — осуждением несторианства, или абстрактного дуофизитства. Оба взгляда допускали разграничение природ, но евтихианство отрицало его после воплощения и (подобно аполлинаризму) представляло Христа как промежуточное существо, слияние двух природ или, точнее, одну природу, поглотившую и обожествившую человеческое.

Выступая против этого, Халкидонский символ веры утверждает, что и после воплощения, и в вечности две природы продолжают быть различными, не смешиваясь и не превращаясь одна в другую[1651], но, с другой стороны, не разделяясь[1652], так что божественное навеки останется божественным, а человеческое — человеческим[1653], однако они постоянно обладают общей жизнью и проникают друг в друга, подобно личностям Троицы[1654].

Продолжение существования божественной природы без перемен обусловлено ее неизменностью, и по сути с этим соглашались все стороны. Споры касались только человеческой природы.

И здесь Писание явно не на евтихианской стороне. Христос евангелий не производит впечатления человека, в котором человеческая природа была поглощена, уничтожена или даже ослаблена божественной; напротив, от рождения и до погребения Он предстает перед нами как воистину и по-настоящему человек, в самом высоком и благородном смысле этого слова. Тело, которое Он получил от Марии, было рождено, росло, голодало и жаждало, спало и пробуждалось, страдало и умерло, и было похоронено, как любое другое человеческое тело. Его разумная душа испытывала радость и печаль, мыслила, говорила и действовала

---

служения, как примера для нас. Этот собор учит (Mansi, tom xi, 637): Δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως... κηρύττομεν. Эти воли не противоположны друг другу, но человеческая воля всегда пребывает в согласии с божественной и во всем подчиняется ей. «Не Моя воля, но Твоя да будет»: в этих словах выражено отличие и единство.

[1651] Ἀσυγχύτως и ἀτρέπτως.

[1652] Ἀδιαιρέτως и ἀχωρίστως.

[1653] «*Tenet*, — говорит Лев в послании к Флавиану, — *sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei formam non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit... Agit utraque cum alterius communione quod Proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis*».

[1654] Сюда относится учение Иоанна Дамаскина о περιχώρησις, *permeatio, circummeatio, circulatio, circumincessio, intercommunio*, или взаимопребывании природ друг в друге и их взаимопроникновении, которое относится не только к Троице, но и к христологии. Глагол περιχωρεῖν, насколько мне известно, впервые был использован Григорием Нисским (*Contra Apollinarium*) по отношению к взаимопроникновению двух природ Христа. На этом основано учение об обмене или сообщении качеств, ἀντίδοσις, ἀντιμετάστασις, κοινωνία ἰδιωμάτων, *communicatio idiomatum*. Ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων, также ἀντιμεθίστασις, *transmutatio proprietatum*, трансмутация качеств, в строгом смысле слова не идентична ἀντίδοσις, но является выводом из него и риторическим его выражением. Учение о *communicatio idiomatum*, однако, было развито полностью намного позже, в лютеранской церкви, где его усовершенствовали и довели до тонкости. Это лютеранское учение так и не проникло в реформатскую церковь, а вытекающая отсюда гипотеза о вездесущности как нельзя менее подходит для подтверждения пресуществления, хотя какая-то степень правды в ее основе есть, если понимать ее динамически, а не сугубо материалистически.

по-человечески. Единственное изменение, которому подверглась Его человеческая природа, — это ее развитие до умственной и физической полноты, как и у других людей, в соответствии с законами роста, но без греха и внутренних расколов; а также то, что она была облагорожена и усовершена ее союзом с божественным.

5. *Единство личности*[1655]. Таким был момент истины в евтихианстве и более позднем монофизитстве, на котором, однако, они настаивали в ущерб человеческому фактору. Существует только один Христос, один Господь, один Искупитель. Существует единство в различии, как и различие в единстве. «Тот же, Кто есть воистину Бог, — говорит Лев, — есть также воистину человек, и это единство не обманчиво; ибо в нем униженность человека и величие Бога в совершенстве пронизывают друг друга... Так как две природы составляют одну личность, мы читаем, с одной стороны: "Сшедший с небес Сын *Человеческий*" (Ин. 3:13), — но вместе с тем Сын Божий принял плоть от Девы; а с другой: "...распяли Господа славы" (1 Кор. 2:8), — но вместе с тем Он пострадал не как Бог, вечный и единосущный Отцу, но в слабости человеческой природы».

Здесь халкидонская формулировка опять же твердо и ясно основана на Писании. В евангельской истории это личностное единство представлено неоспоримо. Самосознание Христа не раздвоено. Один и тот же теантропический субъект говорит, действует и страдает, потом воскресает из мертвых, восходит на небеса, сидит по правую руку Бога и снова придет в славе судить живых и мертвых.

Божественное и человеческое не образуют во Христе две личности — как душа и тело в человеке или как рожденная свыше и природная жизнь в верующем. Как человеческая личность представляет собой единство материальной и духовной природы, личностным центром и управляющим принципом которого является дух, так и личность Христа представляет собой такой союз божественной и человеческой природы, что божественная природа является местом пребывания его самоосознания, пронизывает и одушевляет человеческую[1656].

---

[1655] Ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν, или ἕνωσις ὑποστατική, *unio hypostatica* или *personalis*, *unitas personae*. *Unio personalis* — это *status unionis*, результат *unitio* или *incarnatio*.

[1656] См. Афанасьевский символ веры: «*Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus*». Похоже выражается и Августин, и представляется, что это место, как и несколько других, было взято у него. Доктор Шедд (*History of Christian Doctrine*, i, p. 402) проводит такую яркую аналогию между человеческой личностью и личностью Христа: «Это единение двух природ в одном осознающем себя Эго можно сравнить со строением личности человека. Отдельный человек — это одна личность. Но эта одна личность состоит из двух природ: материальной и умственной. Личность, самоосознание, — следствие *единения* этих двух природ. Ни одна из них по отдельности не образует личность. [Это не совсем точно. Личность заключена в разумной душе, которая может осознавать себя и без тела, как во Христе личность пребывает в божественной природе, о чем сам доктор Шедд ясно говорит на стр. 406.] Для того чтобы личность была полной, необходимо и тело, и душа. Две природы — не две личности. Материальная природа, взятая сама по себе, не есть человек; и умственная часть, взятая сама по себе, не есть человек. Только *союз* этих частей является человеком. Однако в этом близком союзе таких разных сущностей, как материя и ум, тело и душа, свойства каждой сущности или природы никак не изменяются. Тело человека — такая же настоящая и чистая материя, как гранитный камень; бессмертный разум человека — такой же воистину и исключительно духовный и нематериальный, как Сам Бог. Ни материальная, ни умственная часть сами по себе или в отдельности не составляют личность; в противном случае каждый человек был бы двумя соподчиненными личностями. Существует, следовательно, материальная "природа", но не материальная "личность", и умственная "природа", но не умственная "личность". Личность — это *союз* этих двух природ, она не материальная и не умственная, но *человеческая*. Подобным образом, личность Христа называется *теантропической* или *богочеловеческой*, это не просто божественная и не просто человеческая природа, но *союз* двух природ».

Я могу сослаться также на уже знакомое нам древнее сравнение с огнем и железом.

6. Все *деяние* Христа связано с Его *личностью*, его не следует относить исключительно к той или другой Его природе. Это один Богочеловек Христос совершал могущественные чудеса — благодаря пребывавшей в Нем божественной природе, и страдал и был похоронен — по Своей человеческой природе, способной страдать. Личность была субъектом, человеческая природа — местом пребывания и воспринимающим объектом страстей. Именно посредством этого ипостатического союза божественной и человеческой природы на всех этапах уничижения и возвышения Христа Его дела и заслуги приобретают безграничное и в то же время воистину человеческое и образцовое значение для нас. Так как *Богочеловек* страдал, Его смерть примиряет мир с Богом; так как Он страдал как *Человек*, Он подал нам пример, чтобы мы могли следовать по Его стопам[1657].

7. *Anhypostasia*, *безличность* (или, если выражаться точнее, *enhypostasia*) человеческой природы Христа. Это трудный момент, но он обязателен для понимания ортодоксального учения о едином Богочеловеке, в противном случае мы имели бы во Христе две личности, а после воплощения — еще и четвертую, причем человеческую личность в божественной Троице. Безличность человеческой природы Христа, однако, должна восприниматься не как абсолютная, но как относительная, что видно из следующих соображений.

Центр личностной жизни Богочеловека, без сомнения, пребывает в Логосе, Который был от вечности второй ипостасью Божества и не может утратить Свою личность. Он объединился, как мы уже отмечали, не с человеческой личностью, а с человеческой природой. Божественная природа, таким образом, есть корень и основа личности Христа. Сам Христос, кроме того, всегда говорит и действует, полностью сознавая Свое божественное происхождение и характер; Он пришел от Отца, был Им послан и, даже в течение Своей земной жизни, имел жизнь на небесах и в нерушимом общении с Отцом[1658]. Человеческая природа Христа не

---

[1657] Здесь ортодоксальное протестантское богословие вполне соглашается с древнекатолическим. Мы процитируем представителей двух противоположных сторон английского протестантизма. Богослов епископальной церкви Ричард Хукер говорит, ссылаясь на вышеупомянутый отрывок из послания Льва: «Мы приписываем Христу как совершение чудес, так и страдания, мы говорим как о Его кротости, так и о Его божественной славе, но первое мы относим к той природе, которую Он принял от Девы Марии, а второе — к той, которой Он обладал от начала» (*Eccles. Polity*, book v, ch. 52, vol. ii, p. 291, Keble's edition). Величайший пуританский богослов XVII века Джон Оуэн выражает ту же мысль ничуть не менее твердо: «Во всем, что Христос совершил как Царь, Священник и Пророк церкви, во всех Его деяниях и страданиях, во всем, что Он продолжает делать для нас, через какую бы из Своих природ Он ни совершал это, все это должно считаться не деянием этой одной природы в Нем, но деянием всей Его личности, Того, Кто есть Бог и человек в одном лице» (*Declaration of the Glorious mystery of the Person of Christ*; chap. xviii, в *Works*, vol. i, p. 234). См. также прекрасное изложение в статье *Passus est*, Pearson, *Exposition of the Creed* (ed. Dobson, p. 283 ff.).

[1658] Логос, согласно схоластической терминологии греческих богословов более позднего периода, особенно Иоанна Дамаскина, — ἰδιοσύστατος или ἰδιουπόστατος, то есть *per se subsistens*, и ἰδιοπεριόριστος, *proprio termino circumscriptus*. «*Haec et similia vocabula*, — пишет ученый Петавий (*Theol. Dogm.*, tom. iv, p. 430), — *demonstrant hypostasin non aliena ope fultam ac sustentatam existere, sed per semet ipsam, ac proprio termino definitam*». Следовательно, христология Шлейермахера в этом вопросе совершенно противоположна халкидонской; в ней *человек* Иисус является носителем личности, то есть центр тяжести смещается в сторону человеческой индивидуальности Христа, а божественная природа рассматривается как высшее Божье откровение в Нем, как безличный принцип, как жизненная сила. В результате оказывается утрачено правильное представление о воплощении. То же самое относится к христологии Хазе, Кейма, Бейшлага (и Р. Рота).

имеет своей собственной независимой личности, кроме божественной — она вообще не существовала до воплощения, но появилась в момент воплощения, и слилась с вечной личностью Логоса настолько, что только в ней способна обрести полное самоосознание, будучи проникнута и управляема ею на всех этапах развития. Но человеческая природа составляет обязательный элемент божественной личности Христа, и в этом смысле мы можем сказать вместе с протестантскими богословами прошлого, что Христос есть личность σύνθετος, божественная и человеческая одновременно[1659].

Таким образом толкуемое, церковное учение об *enhypostasia* не представляет слишком больших метафизических или психологических трудностей. Мы действительно не можем, при нашем современном образе мышления, воспринять полноценную человеческую природу без личности. Мы считаем, что сама личность состоит из разума и свободной воли, так что без нее природа превратится в некие абстрактные качества, силы и функции[1660]. Но человеческая природа Иисуса никогда не была одинока; она с самого начала была неразрывно связана с другой природой, уже личностной, но вдобавок принявшей человеческую природу в жизненное единство с собой. Личность Логоса в данном случае является светом самоосознания и силой волеизъявления, она пропитывает как божественную природу, так и человеческую[1661].

8. *Критика и развитие.* Позже эта халкидонская христология была подвергнута строгой критике. Ее обвиняли то в дуализме, то в докетизме, потому что разграничение двух природ и учение о безличности человеческой природы Христа особенно бросались в глаза[1662].

---

[1659] И потому правильное греческое выражение — не ἀνυποστασία, а ἐνυποστασία. Человеческая природа Христа была ἀνυπόστατος, *impersonalis*, безлична до воплощения, но стала ἐνυπόστατος, приняла личностность посредством воплощения, то есть ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ Θεοῦ λόγου ὑποστάσει ὑποστᾶσα, также ἑτερουπόστατος и συνυπόστατος (*compersonata*), то есть *quod per se et proprie modo non subsistit, sed inest in alio per se subsistente et substantia cum eo copulatur.* Христос принял в Себя не человеческую личность, а *humana natura, in qua ipse Deus homo nasceretur.* Учение об *an*hypostasia, *impersonalitas*, или, скорее, *en*hypostasia человеческой природы Христа уже наблюдается в зачаточном виде у Кирилла Александрийского, а позже более подробно развито у Иоанна Дамаскина (*De orthodoxa fide*, lib. iii), который, однако, при всем том, воспринимал Христа не просто как представителя человеческого рода, символизирующего человечество, но как конкретную человеческую личность. См. Petavius, *De incarnatione*, l. v, c. 5-8 (tom. iv, p. 421 sqq.); Dorner, *l. c.*, ii, p. 262 ff.; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, part ii, p. 713.

[1660] Даже в схоластическую эпоху ощущалась эта трудность. Петр Ломбардский говорит (*Sentent.*, iii, d. 5 d.): «*Non accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam, quia non erat ex carne illa una composita persona, quam Verbum accepit, sed accipiendo univit et uniendo accepit. E: A quibusdam opponitur, quod persona assumpsit personam. Persona enim est substantia naturalis individuae naturae, hoc autem est anima. Ergo si animam assumpsit et personam. Quod ideo non sequitur, quia anima non est persona, quando alii rei unita est personaliter, sed quando per se est. Illa autem anima nunquam fuit quin esset alii rei conjuncta*».

[1661] Пуританский богослов Джон Оуэн (*Works*, vol. i, p. 223) говорит о человеческой природе Христа весьма правильно и в соответствии с Халкидонской христологией: «Сама по себе она ἀνυπόστατος — не обладает самостоятельной личностью, которая делала бы ее индивидуальной и отличала от любой другой человеческой личности. *Но она обретает личность в личности Сына, которая принадлежит и ей.* Божественная природа, как в этой личности, есть ее *suppositum*».

[1662] Доктор Баур (*Geschichte der Trinitätslehre*, Bd. i, p. 823 f.) обвиняет Халкидонский символ веры за его «неприемлемую непоследовательность, вводящую в заблуждение неопределенности, за отсутствие согласия и полноты», но отмечает его заслугу, состоявшую в утверждении равенства прав человеческого и божественного во Христе, то есть в том, что он оставлял возможность двух одинаково правомерных точек зрения. Доктор Дор-

Но эти обвинения нейтрализуют друг друга, как обвинения в тритеизме и модализме, выдвигаемые против ортодоксального учения о Троице, если брать отдельно либо идею трех личностей, либо идею единосущия. Особенность Халкидонского символа веры в том, что он с тактом и мудрой осторожностью объединяет такие противоположные качества во Христе, указывая и на разницу природ, и на единство личности[1663]. Во Христе все противоречия примиряются.

В этих границах остается еще много места для дальнейших христологических теорий о возможности, реальности и способе воплощения, о его отношениях с Божьим откровением и развитием человека, о его отношениях с неизменностью Бога, Его триединой сущностью и Троицей откровения — вопросы, которые, особенно в последнее время, честно и старательно обсуждаются немецкими протестантскими богословами[1664].

---

нер, считающий Халкидонский символ веры незрелым и неадекватным (*Geschichte der Christologie*, Bd. ii, pp. 83, 130), выдвигает против него два обвинения: в склонности к докетизму, с одной стороны, и к дуализму, с другой. Он подводит итоги трудов древней церкви в области христологии вплоть до Иоанна Дамаскина в следующих выражениях (ii, 273): «Заново взглянув на результат христологических рассуждений древней церкви, мы не можем отрицать, что его нельзя считать окончательным и удовлетворительным, как бы велико ни было традиционное влияние, оказываемое им по сей день. Они калечат человеческую природу, даже в духе аполлинаризма, присоединяют к туловищу человеческой природы голову божественной ипостаси, тем самым жертвуя целостностью человеческой природы ради единства личности. Но в конце концов — и это только обратная сторона того же заблуждения — в целом учение о природах и воле связывает божественное и человеческое лишь внешним образом, как бы вталкивает две природы одну в другую, без изменения их качеств. Мы действительно обнаруживаем стремление к лучшей формулировке, показывающее, что христологические образы владели умами, но теория эта еще не достигла ни полноты, ни адекватного выражения. Эти попытки неплодотворны». Доктор В. Бейшлаг в своем очерке для немецкой *Evangelische Kirchentag*, Altenburg, 1864, соглашается с этими замечаниями и говорит о халкидонской догме: «Вместо того чтобы отталкиваться от живого интуитивного ощущения исполненной Богом человеческой природы Христа, они отталкивались от неэффективного и абстрактного понятия двух отдельных природ, которые соединены во Христе, а потому ввели непоправимый дуализм в Его личную жизнь; но в то же время, передав всю полноту личности божественной природе, они понизили человеческую природу (которую признали *in thesi*) до несущественной части Бога, сделав ее только видимой и докетистской». При этом Бейшлаг отрицает реальное личностное предсуществование Христа, то есть и собственно воплощение, и этим отрицанием он вызвал немалый скандал среди верующих Германии. Дорнер твердо верит в предсуществование и воплощение, но считает его постепенным этическим объединением Логоса и человеческой природы, завершившимся при крещении и прославлении Христа.

[1663] Ф. Р. Гассе (*Kirchengeschichte*, i, p. 177): «Халкидонский символ веры воздал справедливость и александрийской, и антиохийской христологии; антагонизм между ними был смягчен сформулированной догмой о едином θεάνθρωπος».

[1664] См. христологические исследования Шлейермахера, Р. Рота, Гешеля, Дорнера, Либнера, Ланге, Томасия, Мартенсена, Гесса, Эбрарда, Шеберлена, Плитта, Бейшлага и других. Тщательная критика новейших теорий может быть найдена у Дорнера в его последнем труде о христологии, Bd. ii, p. 1260 ff. (англ. перевод — Div. 2[d], vol. iii, p. 100 ff.), и в нескольких диссертациях о неизменности Бога в его *Jahrbücher für Deutsche Theologie*, 1856, 1858; также в Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, iv, i, pp. 344-382; Plitt, *Evangelische Glaubenslehre* (1863), i, p. 360 ff.; Woldemar Schmidt, *Das Dogma vom Gottmenschen, mit Beziehung auf die neusten Lösungsversuche der Gegensätze*, Leipzig, 1865. Английское богословие удовлетворилось традиционным принятием и поддержкой древнекатолического учения о личности Христа, не склоняясь к самостоятельным исследованиям, в то время как учение о Троице было тщательно воспроизведено и подтверждено Катуортом, Буллом и Уотерлендом, но дальше они его не развивали. Доктор Шедд также считает Халкидонский символ веры высшей точкой, *nec plus ultra*, христологического знания — «дальше этого человеческий разум, вероятно, не способен пойти в области открытия тайны сложной личности Христа, которая во многих отношениях еще более

В нынешнем состоянии христологических споров нам, с одной стороны, очень не хватает более внимательного изучения Павловой идеи о *kenosis*, уничижении, самоограничении, самоотречении Логоса, а с другой стороны — истинно человеческого портрета Иисуса в Его земном развитии от детства до полной зрелости, без предубеждений по отношению к Его Божественности, а скорее с попыткой показать Его абсолютную уникальность и безгрешное совершенство в подтверждение того, что Он — Бог. Обе эти задачи могут быть и, надеюсь, скоро будут выполнены так, чтобы громадный труд, совершенный искренними и глубокими мыслителями древней церкви, не пропал даром, но был подтвержден, расширен и усовершенствован.

Даже среди протестантских исследователей, которые согласны в основных положениях с теантропической теорией о личности Христа, мнения разнятся. Некоторые сводят *kenosis* к отказу от божественного способа существования или от божественного достоинства и славы[1665]; другие преувеличивают его вплоть до частичного или полного лишения божественной сущности, так что внутренний процесс общения между Отцом и Сыном и управление миром через Сына отчасти или полностью прекращались на время Его земной жизни[1666]. Некоторые, опять же, рассматривают воплощение как моментальный акт, совершившийся в момент чудесного зачатия и рождения; другие — как постепенный процесс, этическое объединение вечного Логоса и человека Иисуса, которое развивалось длительное время, так что полнота Богочеловека — это не начало, а завершение земной жизни Иисуса.

Но все эти недавние исследования, какими бы искренними, глубокими и ценными они ни были, не привели ни к каким важным и всеми признанным результатам и не могут заменить халкидонской христологии. Богословие церкви неизменно будет проникать в тайну теантропической личности Христа глубже и глубже и познавать ее, а личность эта останется и вечно будет солнцем истории, чудом из чудес, главной тайной Божественности, неисчерпаемым источником спасения и жизни для падшего человечества.

## §143. *Монофизитские споры*

I. *Acta* в MANSI, tom. vii-ix. Уже упомянутые труды ЛИБЕРАТА и ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО. ЕВАГРИЙ: *H. E.*, ii, v. НИКИФОР: *H. E.*, xvi, 25. ПРОКОПИЙ (ум. ок. 552): Ἀνέκδοτα, *Hist. arcana* (ed. Orelli, Lips., 1827). ФАКУНД (епископ Гермианы в Африке, но жил в основном в Константинополе): *Pro defensione trium capitulorum*, в 12 книгах (написано в 547 г., ed. Sirmond, Paris, 1629, и в Galland., xi, 665). ФУЛЬГЕНЦИЙ ФЕРРАНД (диакон Карфагена, умер в 551): *Pro tribus capitulis* (в Gall., tom. xi). АНАСТАСИЙ СИНАЙСКИЙ (епископ Антиохии, 564): Ὁδηγός *adv. Acephalos*. ANGELO MAI: *Script vet. nova collectio*, tom. vii. Более поздний, хотя и незначительный вклад в историю монофизитства (с 581 по 583) — исто-

---

запутанна, чем тайна Троицы» (*History of Christian Doctrine*, i, p. 408). Вероятно, именно поэтому данный труд, поразительно отличаясь от всех прочих историй учения, не содержит никаких упоминаний о монофизитских, монофелитских, адопцианских, схоластических, лютеранских, социнианских, рационалистических и более поздних евангельских спорах и теориях, связанных с этим центральным догматом христианства.

[1665] От δόξα θεοῦ, Ин. 17:5; μορφὴ Θεοῦ, Флп. 2:6 и далее.

[1666] Среди этих современных кенотиков дальше всех идет В. Ф. Гесс в своей *Lehre von der Person Christi* (Basel, 1856). Дорнер выступает против теории кенозиса и называет ее сторонников теопасхитами и патрипассианами (ii, 126 ff.). Но есть важная разница: древние монофизитствовавшие теопасхиты сводили человеческую природу Христа к одному из проявлений Божества, в то время как Томасий, Гесс и другие немецкие кенотики признают полноту человечности Христа и даже подчеркивают ее.

рия церкви монофизитского епископа Иоанна Эфесского (VI век): *The Third Part of the Eccles. History of John, bishop of Ephesus*, Oxford, 1853 (издано В. Куретоном по сирийским документам из Нитрийского монастыря).

II. Petavius: *De Incarnatione*, lib. i, c. 16-18 (tom. iv, p. 74 sqq.). Walch: Bd. vi-viii. Schröckh: Th. xviii, pp. 493-636. Neander: *Kirchengeschichte*, iv, 993-1038. Gieseler: i, ii, pp. 347-376 (4th ed.), а также его *Commentatio qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones... illustrantur* (1835, 1838). Baur: *Geschichte der Trinitätslehre*, Bd. ii, pp. 37-96. Dorner: *Geschichte der Christologie*, ii, pp. 150-193. Hefele (католик): *Conciliengeschichte*, ii, 545 ff. F. Rud. Hasse: *Kirchengeschichte* (1864), Bd. i, p. 177 ff. A. Ebrard: *Handbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte* (1865), Bd. i, pp. 263-279.

Халкидонский собор не привел к умиротворению в церкви, как намеревался. В Палестине и в Египте начались страстные протесты против его решений. Подобно Никейскому собору, ему пришлось пройти испытание огнем конфликта, прежде чем стать признанным по всей церкви. «*Метафизическая* трудность и *религиозное* значение проблемы, — пишет Ниднер, — мешали признать вселенский авторитет собора». Его оппоненты действительно отвергали евтихианскую теорию *поглощения* человеческой природы божественной, но твердо держались учения об *одной* природе во Христе, и по этой причине со времен Халкидонского собора их называли *монофизитами*[1667], они же называли сторонников решений собора дуофизитами и несторианами. Они соглашались с тем, что природа Христа — составная (μία φύσις σύνθετος или μία φύσις διττή), но не признавали в Нем двух природ. Они полагали, что разные качества существуют без соответствующих сущностей и превращали человеческое во Христе просто в одно из проявлений неизменной божественной сущности.

Основным их доводом против халкидонского решения был тот, что учение о двух природах неизбежно ведет к двум личностям или субъектам, то есть делит единого Христа на двух Сыновей Бога. Они были единодушны с несторианами в использовании терминов «природа» и «личность» и в отказе от ортодоксального разграничения между ними. Они не могли воспринять человеческую природу без личности. В результате несториане делали вывод, что, если во Христе — две природы, то должно быть и две независимые ипостаси; монофизиты же считали, что, если у Христа только одна личность, то в Нем может быть только одна природа. Они рассматривали природу как нечто общее для всех представителей определенного вида (κοινόν), но не существующее само по себе, а только в личностях. Поэтому для них φύσις или οὐσία всегда означала индивидуальное существование[1668].

Литургическим шибболетом монофизитов стали слова: *Бог был распят*. Они ввели их в свое публичное богослужение, добавив к Трисвятому: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, *Который распят за нас*, помилуй нас»[1669]. Поэтому их также называли теопасхитами[1670]. Формулировка эта сама по себе ортодоксальна и представляет собой обязательный противовес при использовании термина θεοτόκος, если в нем мы понимаем под Богом Логос и мысленно добавляем сюда слова «по плоти» или «по человеческой природе». В таком смысле эта формулировка позже была не только санкционирована Юстинианом

---

[1667] Μονοφυσίται, от μόνη или μία, φύσις. Они признавали ἐκ δύο φύσεων (что делали даже Евтихий и Диоскор), но отрицали ἐν δύο φύσεσιν, после ἕνωσις.

[1668] Ἰδικόν.

[1669] Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρος, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς. Расширение восклицания серафимов из Ис. 6:3.

[1670] Θεοπασχῖται.

в догматическом декрете, но и утверждена на Пятом вселенском соборе, хотя и не как дополнение к Трисвятому. Ибо теантропическая *личность* Христа есть *субъект* как рождения, так и страстей, а Его человеческая природа есть *место воздействия* и *орган восприятия* (*sensorium*) страстей. Но как добавление к Трисвятому, которое относится к Богу вообще, то есть к Отцу и Святому Духу, как и к Сыну, эта формула неуместна и вводит в заблуждение. Теопасхитство родственно более древнему патрипассианству, которое подчиняло бесстрастную божественную сущность, общую для Отца и Сына, страстям Богочеловека на кресте — но уже не вследствие путаницы между Отцом и Сыном, а вследствие путаницы между личностью Сына и Его природой.

Таким образом, после Халкидонского собора начались ожесточенные и сложные монофизитские споры, более ста лет сотрясавшие Восточную церковь от патриархов и императоров до монахов и крестьян и оставившие след по сей день. Они принесли богословию немного пользы и гораздо больше вреда. Их история позволяет нам лицезреть мрачную картину развращенности церкви, в которой забота о практическом значении веры, воодушевлявшая Афанасия и никейских отцов церкви, исчезла и утихла, создание богословских теорий превратилось в пустое обсуждение метафизических тонкостей, а двусмысленные слова и бессмысленные формулировки ценились больше, чем настоящая истина. Мы ограничимся лишь беглым обзором этой скучной, хотя и немаловажной главы в истории учения, на которую недавно пролили новый свет исследования Гизелера, Баура и Дорнера[1671].

Внешняя история этого спора полна преступлений и интриг, смещений с должности и ссылок, волнений, расколов и попыток воссоединения. Сразу же после Халкидонского собора монахи и толпа стали устраивать кровавые столкновения, а монофизитские секты отделились от церкви. В Палестине Феодосий (451 — 453) выступил против патриарха Ювенала Иерусалимского; в Александрии — Тимофей Элур[1672] и Петр Монг[1673] (454 — 470) против только что избранного патриарха Протерия, который был убит во время мятежа в Антиохии; еще одним представителем движения был Петр Суконщик[1674] (463 — 470). После тридцати лет смятения монофизиты одержали временную победу благодаря покровительству необразованного претендента на трон империи Василиска (475 — 477), который в своей энциклике[1675] призвал всех епископов осудить решения Халкидонского собора (476). После его падения Зенон (474 — 475 и 477 — 491) по совету патриарха Акакия Константинопольского выпустил знаменитый указ о согласии (Энотикон), в котором предложил, избегая вызывающих споры выражений и осуждая одновременно евтихианство и несторианство, примирить монофизитский и дуофизитский взгляды и тихо отказаться от халкидонской формулировки (482). Но за этим последовало еще два раскола, один — среди самих монофизитов, другой — между Востоком и Западом. Феликс II, епископ Рима, немедленно

---

[1671] *Внешняя* история монофизитства с утомительными подробностями описана Уолшем в трех обширных томах (vi-viii) его *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, etc., bis auf die Zeiten der Reformation.*

[1672] Αἴλουρος, *Кот.*

[1673] Μόγγος, *Заика*; буквально — *Охрипший.*

[1674] *Fullo*, γναφεύς, тж. Петр Гнафевс. Он ввел в литургию выражение Θεὸς ἐσταυρώθη δι' ἡμᾶς. В 485 г. он снова стал патриархом.

[1675] Ἐγκύκλιον. Но это вызвало такое сильное противодействие, что в 477 г. узурпатор отменил свое решение, выпустив ἀντεγκύκλιον.

отверг Энотикон и отказался от общения с Востоком (484 — 519). Строгие монофизиты были так же неудовлетворены Энотиконом, как и приверженцы Халкидонского символа веры; первые восстали против своих патриархов и стали акефалами[1676], вторые приняли сторону Рима. Только во время правления императора Юстина I (518 — 527) авторитет Халкидонского собора был утвержден под угрозой народных волнений и мир с Римом восстановился. Монофизитские епископы были смещены, большинство их бежало в Александрию, где эта партия была еще слишком сильна, чтобы нападать на нее.

Внутренние раздоры монофизитов в основном касались *степени* различия человеческой природы Христа и обычной человеческой природы, то есть степени их отклонения от ортодоксального учения о полном единосущии человеческой природы Христа с нашей природой[1677]. Самыми важными из этих партий были СЕВЕРИАНЕ (по имени Севера, патриарха Антиохии) или ТЛЕННОПОКЛОННИКИ[1678], учившие, что тело Христа *до* воскресения было смертным и тленным, и ЮЛИАНИСТЫ (последователи епископа Юлиана из Галикарнасса и его современника Ксенаии из Иераполя), или НЕТЛЕННО-ПРИЗРАЧНИКИ[1679], утверждавшие, что тело Христа изначально было нетленным, и державшиеся на грани докетизма. Первые согласились с католиками в том, что Христос по плоти был единосущен нам (*κατὰ σάρκα ὁμοούσιος ἡμῖν*). Вторые исходили из смешения (*σύγχυσις*) двух природ и утверждали, что телесность Христа с самого начала была наделена нетленностью Логоса и была подвержена тлению только *κατ' οἰκονομίαν*. В частности, они упоминали о том, как Иисус ходил по воде. Обе стороны соглашались, что тело Христа *после* воскресения было нетленно. Здесь следует отметить, что слово *φθορά* иногда использовалось для передачи идеи бренности, а иногда — тления.

Решение этой не столь уж бессмысленной проблемы представляется таким: тело Христа до воскресения было подобно телу Адама до грехопадения, то есть содержало в себе потенциал бессмертия и нетленности, однако до своего прославления оно находилось под влиянием стихий, могло быть уничтожено и действительно было насильственно умерщвлено, но благодаря пребывающей в нем силе безгрешного духа было сохранено от тления и вновь воскресло к жизни нетленной. Так относительное бессмертие стало абсолютным[1680]. Так что мы можем, не противореча себе, утверждать и то, что тело Христа до и после воскресения было тем же самым, и то, что после воскресения оно было прославлено[1681].

---

[1676] Ἀκέφαλοι, *безглавые*.

[1677] Petavius, *l. c.*, lib. i, c. 17, перечисляет двенадцать видов монофизитов.

[1678] Φθαρτολάτραι (от φθαρτός, *тленный*, и λάτρης, *поклоняющийся*), *corrupticolae*, фтартолатры.

[1679] Ἀφθαρτοδοκῆται (афтардокеты), также называемые фантазиастами, *Phantasiastae*, так как они, похоже, считали, что тело Христа было лишь *видимостью*. Гизелер, однако, во второй части вышеупомянутой диссертации показал, что взгляды юлианистов были не строго докетистскими, но родственными взглядам Климента Александрийского, Оригена, Илария, Григория Нисского и Аполлинария.

[1680] См. августиновское разграничение между *immortalitas minor* и *immortalitas major*.

[1681] Так делали Августин и Лев Великий. Последний говорит, в *Sermo* 69, *De resurrectione Domini*, c. 4: «*Resurrectio Domini non finis carnis, sed commutatio fuit, nec virtutis augmento consumpta substantia est. Qualitas transiit, non natura defecit; et factum est corpus impassibile, immortale, incorruptibile... nihil remansit in carne Christi infirmum, ut et ipsa sit per essentiam et non sit ipsa per gloriam*». См. также по поводу споров монофизитов о нетленности тела Христа замечания Дорнера, ii, 159 ff., и Эбрарда, *Kirchen- und Dogmengeschichte*, i, 268 f.

Севериане снова раскололись, споря о всеведении Христа, на ФЕОДОСИАН и ФЕМИСТИАН или АГНОИТОВ[1682]. Юлианисты же поделились на КТИСТИТОВ[1683] и АКТИСТИТОВ[1684], которые, соответственно, утверждали или отрицали, что тело Христа было сотворенным. Самым последовательным монофизитом был оратор Стефан Ниобей (около 550), который объявил недопустимой любую попытку разделить божественное и человеческое во Христе, так как в Нем они стали нерасторжимым целым[1685]. Некий аббат из Эдессы, Бар Судаили, распространил этот принцип даже на творение, которое в конечном итоге должно быть поглощено Богом. Иоанн Филопон (около 530) увеличил путаницу: исходя из монофизитских принципов, воспринимая φύσις конкретно, а не абстрактно и отождествляя его с ὑπόστασις, он выделил в Боге три индивидуальные природы, то есть впал в тритеизм. Он старался подкрепить свое мнение аристотелевскими категориями *genus, species* и *individuum*[1686].

## §144. *Три капитула и Пятый вселенский собор*, 553 г.

Помимо уже упомянутой литературы, см. H. NORIS (католик): *Historia Pelagiana et dissertatio de Synodo Quinta oecumen. in qua Origenis et Th. Mopsuesteni Pelagiani erroris auctorum justa damnatio, et Aquilejense schisma describitur*, etc. Padua, 1673, fol., Verona, 1729. JOHN GARNIER (католик): *Dissert. de V. Synodo*. Paris, 1675 (против кардинала Нориса). HEFELE (католик): vol. ii, 775-899. — Греческие *Acta* пятого собора, за исключением 14 анафематствований и нескольких фрагментов, утрачены, хотя сохранился фрагмент латинского перевода, похоже, относящегося к тому же времени (в Mansi, tom. ix, 163 sqq.); о их подлинности и полноте ведется много споров (см. Hefele, ii, p. 831 ff.).

Дальнейшая судьба монофизитства связана с императором Юстинианом I (527 — 565). Этот образованный и чрезвычайно активный правитель, верный церкви, но тщеславный и упрямый, пожелал во время своего долгого и в некоторых отношениях блестящего правления, продолжавшегося почти тридцать лет, приобрести славу законодателя и богослова, победоносного полководца и защитника истинной веры. Он проводил целые ночи в молитве и посте, в богословских изысканиях и дискуссиях; он посвятил свой престол особому покровительству Благословенной Девы и архангела Михаила; в своем знаменитом Кодексе и особенно в новых законах он подтверждал и увеличивал привилегии священников; он украшал столицу и провинции, создавая дорогостоящие храмы и благотворительные учреждения; он считал своей особой миссией примирение еретиков, воссоединение всех церковных партий и восстановление подлинной ортодоксии на

[1682] По имени их вождя Фемистия, диакона Александрийского; оппоненты также называли их АГНОИТАМИ, Ἀγνοηταί, так как они учили, что Христос в униженном состоянии не был всеведущим и многого не знал (см. Лк. 2:52; Мк. 13:32). Это мнение неизбежно ведет к дуофизитству, поэтому строгие монофизиты отвергли его.

[1683] Тж. КТИСТОЛАТРОВ (κτιστολάτραι) или, по имени их основателя, ГАИАНИТОВ. Они считали тело Христа сотворенным, κτιστόν.

[1684] Ἀκτίστηται. Они утверждали, что само тело Христа было сотворено, но посредством Его единения с Логосом стало несотворенным, а значит, и нетленным.

[1685] Другие монофизиты осуждали его сторонников под именем НИОБИТОВ.

[1686] Его последователей называли ФИЛОПОНИСТАМИ или ТРИТЕИСТАМИ. Следует отметить, что Филопон не первым впал в это заблуждение; первым был (как мы видим из Assem. *Bibl. orient.*, tom. ii, p. 327; см. также Hefele, ii, 655) монофизит Иоанн Скифопольский, который считал Христа обладающим только *одной* природой, но каждую личность Бога — отдельной природой, за что и был сослан императором и отлучен от церкви патриархом Константинополя. Среди известных тритеистов следует упомянуть также Стефана Гобара, около 600 г.

вечные времена. Во всех этих начинаниях он считал себя главным действующим лицом, хотя часто был всего лишь орудием императрицы, придворных богословов или евнухов, а его старание принудить всех к единодушию лишь усилило раздоры в церкви и государстве.

Юстиниан восхищался постановлениями Халкидонского собора и ратифицировал четыре вселенских собора в своем Кодексе римского закона. Однако его знаменитая жена Феодора, красивая, хитрая и беспринципная женщина, которую он — если верить рассказу Прокопия[1687] — возвысил до трона из низкого положения и даже от беспутной жизни и которая, уже будучи императрицей, ревностно относилась к церкви и аскетизму, втайне поддерживала монофизитов и мешала осуществлению его планов. Она уговорила его принять литургическую формулу монофизитов: «Бог был распят за нас», и он санкционировал ее церковным постановлением (533)[1688].

Благодаря влиянию Феодоры монофозит Анфим стал патриархом Константинополя (535), а безвольный Вигилий — епископом Рима (538), с тайным условием, что он будет поддерживать монофизитское учение. Впрочем, первый был вскоре смещен как монофизит (536), а второй не сдержал свое обещание[1689]. Тем временем возобновились споры по поводу Оригена. С одной стороны, императора уговорили осудить заблуждения Оригена в послании к Менне Константинопольскому; а с другой — посредством эдикта осудить антиохийских учителей, наиболее ненавистных для монофизитов — Феодора Мопсвестийского (учителя Нестория), Феодорита Кирского и Иву Эдесского (друзей Нестория), хотя последние двое были объявлены ортодоксами на Халкидонском соборе. Феодора Мопсвестийского император осудил безоговорочно, а Феодорита — только в том, что касается его произведений против Кирилла и Третьего вселенского собора в Эфесе, Иву же — в том, что касается его послания к персидскому епископу Марию, где он жалуется на бесчинства партии Кирилла в Эдессе и отрицает *communicatio idiomatum*. Это и были так называемые *три капитула*, или формулы осуждения, или даже, скорее, личности и произведения, в них упомянутые и осужденные[1690].

Так начался ожесточенный спор в отношении *трех капитулов*, о котором говорят, что ему было посвящено больше томов, чем стоило бы посвятить строк. Восток легко уступил хитрости и силе; Запад сопротивлялся[1691]. Понтиан Карфагенский объявил, что ни император, ни какой другой человек не имеет права судить мертвых. Вигилий Римский, однако, поддерживал то одну, то другую сторону, в

---

[1687] *Historia Arcana*, c. 9.

[1688] Это добавление сохранялось среди сирийских католиков, пока не было отменено на *Concilium Quinisextum* (can. 81). С тех пор его использовали только монофизиты и монофелиты. Среди католиков закрепилось мнение, что эта формула учит четырем ипостасям, а не Троице. Gieseler, i, p. ii, p. 366 ff.

[1689] Гефеле (ii, p. 552) считает, что Вигилий никогда не был убежденным монофизитом и дал обещание только в интересах своих амбиций. Конечно, мотив не меняет самого факта, который неоднократно упоминался как довод против папской непогрешимости.

[1690] Τρία κεφάλαια, *tria capitula*. В буквальном переводе это слово значит статьи или краткие положения, в которых сформулированы определенные заблуждения в форме анафемы. Двенадцать анафем Кирилла против Нестория также назывались κεφάλαια, *главами* или *капитулами*. В данном случае под тремя капитулами следует понимать: 1) *личность* и *произведения* Феодора Мопсвестийского; 2) антикирилловские *произведения* Феодорита; 3) *послание* Ивы к Марию. Отсюда название *impia capitula*, ἀσεβῆ κεφάλαια. Это отклонение от обычного использования слова вызвало много путаницы.

[1691] Особенно африканцы Фульгенций Ферранд, Либерат и Факунд из Гермианы, которые писали в защиту трех капитулов; также римский диакон Рустик.

зависимости от обстоятельств, и был на некоторое время отлучен дуофизитами-африканцами под руководством Факунда Гермианского. Он подписал осуждение трех капитулов в Константинополе в 548 г., но отказался подписать второй эдикт императора против трех капитулов (551), а позже стал их защищать.

Чтобы положить конец этому спору, Юстиниан, без согласия папы, созвал в Константинополе в 553 г. *Пятый вселенский собор*, в котором приняло участие сто шестьдесят четыре епископа. Его восемь заседаний состоялись с 5 мая по 2 июня под председательством патриарха Константинопольского Евтихия. Там была провозглашена анафема на три капитула, то есть на *личность* Феодора Мопсвестийского, антикирилловские *произведения* Феодорита и *послание* Ивы[1692], и была санкционирована формула «Бог был распят» или «Один из Троицы пострадал», но не в добавление к «Трисвятому»[1693]. Таким образом, догматические декреты Юстиниана были подтверждены церковью. Но об Оригене больше не упоминалось; на самом деле, такой необходимости и не было, так как поместный синод 544 г. уже осудил его учение. Возможно, Феодор Аскида, друг сторонников Оригена и один из руководителей собора, помешал осуждению Оригена церковью. Но это спорный момент; он связан с трудной проблемой подлинности и полноты постановлений собора[1694].

Вигилий сначала протестовал против собора, на который, несмотря на неоднократные приглашения, он не явился и которым был отстранен от служения, но потом он подписал согласие, и ему было позволено, после семи лет отсутствия, вернуться в Рим (но он умер по пути, в Сиракузах, в 555 г.). Его четырехкратное изменение мнения оказало дурную услугу делу папской непогрешимости. Его преемник Пелагий I немедленно признал собор, но после этого церкви Северной Италии, Африки и Иллирии отделились от Римской епархии и оставались в расколе, пока папа Григорий I не призвал большинство итальянских епископов признать этот собор.

Следовательно, в результате этого спора антиохийское богословие было осуждено, частичную победу одержало александрийское монофизитское учение, насколько оно могло быть согласовано с халкидонскими определениями. Но потом началась реакция халкидонского дуофизитства в форме дуофелитства, и на *Шестом* вселенском соборе в Константинополе, 680 г. (называемом также Первым Трулльским), под влиянием послания папы Агафона, которое напоминает нам об *Epistola Dogmatica* Льва I, оно одержало победу над монофелитским взглядом, который предполагает монофизитство, так как этическое представление об *одной воле* зависит от физического понятия *одной природы*.

---

[1692] Эти анафемы можно найти в заключительной фразе постановлений собора (Mansi, tom. ix, 376): «*Praedicta igitur tria capitula anathematizamus, id est Theodorum impium Mopsuestenum, cum nefandis ejus conscriptis, et quae impie Theodoretus conscripsit, et impiam epistolam, quae dicitur Ibae*».

[1693] *Collect.*, viii, can. 10: Εἴ τις οὐκ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμενον σάρκι κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω. «Всякому, кто не признает, что наш Господь Иисус Христос, Который был распят во плоти, есть воистину Бог и Господь славы, и един со Святой Троицей, анафема».

[1694] В одиннадцатой анафеме имя Оригена осуждается вместе с именами других еретиков (Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия), но довольно бессвязно, поэтому Аллуа, Гарньер, Иаков Баснаж, Уолш и другие считают это более поздней вставкой. Норис и Гефеле (ii, p. 874) отстаивают его подлинность. В любом случае, пятнадцать анафем против Оригена были приняты не этим собором, а более ранним Константинопольским синодом в 544 г. См. Hefele, ii, p. 768 ff.

Однако, несмотря на уступки Пятого вселенского собора, монофизиты остались отделены от ортодоксальной церкви и отказались каким-либо образом признавать дуофизитский Халкидонский собор. Еще одна попытка Юстиниана привлечь их в лоно церкви посредством санкционирования учения нетленно-призрачников о нетленности тела Христа (564) могла вовлечь церковь в новые неприятности, но вскоре после этого, в 565 г., Юстиниан умер, и его смерть положила конец этим бесплодным и деспотическим попыткам объединения. Его преемник Юстин II в 565 г. издал указ о веротерпимости, призывающий всех христиан прославлять Господа, не споря о личностях и словах. С того момента история монофизитства протекает отдельно от истории католической церкви.

## §145. *Монофизитские секты: яковиты, копты, абиссинцы, армяне, мароните*

Euseb. Renaudot (католик, умер в 1720): *Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saec. xiii.* Par., 1713. Его же: *Liturgiarum orientalium collectio.* Par., 1716, 2 vols. 4$^{to}$. Jos. Sim. Assemani (католик, умер в 1768): *Bibliotheca orientalis.* Rom., 1719 sqq., 4 vols. folio (vol. ii, озаглавлен *De scriptoribus Syria Monophysitis*). Michael le Quien (католик, умер в 1733): *Oriens Christianus.* Par., 1740, 3 vols. folio (vols. 2, 3). Veyssière de la Croze: *Histoire du Christianisme d'Ethiope et d'Armenie.* La Haye, 1739. Gibbon: гл. xlvii, ближе в концу. Makrîzi (мусульманин, историк и юрист из Каира, умер в 1441): *Historia Coptorum Christianorum* (на арабском и латыни), ed. H. T. Wetzer, Sulzbach, 1828; лучшее издание — F. Wüstenfeld, с переводом и аннотациями, Göttingen, 1845. J. E. T. Wiltsch: *Kirchliche Statistik.* Berlin, 1846, Bd. i, p. 225 ff. John Mason Neale (англиканин): *The Patriarchate of Alexandria.* London, 1847, 2 vols. Также: *A History of the Holy Eastern Church.* Lond., 1850, 2 vols. (vol. ii, помимо прочего, содержит армянскую и коптско-яковитскую литургии). E. Dulaurier: *Histoire, dogmes, traditions, et liturgie de l'Eglise Armeniane.* Par., 1859. Arthur Penrhyn Stanley: *Lectures on the History of the Eastern Church.* New York, 1862. Lect. i, p. 92 ff. О современном состоянии яковитов, коптов, армян и маронитов, со ссылкой на труды путешественников по Востоку, множество рассказов из миссионерских журналов и других религиозных периодических изданий.

Монофизиты, как и их антагонисты несториане, по сей день сохранились на Востоке в виде отдельных сект, возглавляемых собственными епископами и патриархами. В их лице мы наблюдаем стойкость тех христологических заблуждений, которые признают истинную Божественность и человечность Христа, в то время как те заблуждения древней церкви, которые отрицают Его Божественность или человечность (евионизм, гностицизм, манихейство, арианство и т. д.), давно исчезли. Эти схизматики христологии, как заколдованные, остаются на тех же позициях, которые заняли в V веке. Несториане отвергают Третий вселенский собор, монофизиты — Четвертый; первые настаивают на различии двух природ Христа до их абстрактного разделения, вторые — на слиянии двух природ в одну, с упорством пренебрегая веками истории и не желая возвращаться в лоно Греческой православной церкви. Собственно, это древние *национальные* церкви Египта, Сирии и Армении, в отличие от Греческой православной церкви и *униатской*, или Восточной Римской церкви.

Монофизиты рассеяны по горам, долинам и пустыням Сирии, Армении, Ассирии, Египта и Абиссинии и живут в основном под властью мусульман, как и ортодоксальные православные этих стран, а отчасти под властью русских. Они поддержали арабов и турок, когда те ослабили и в конце концов захватили Византийскую империю, — и тем самым способствовали победе ислама. Завоеватели в ответ оказывали им милости и поддерживали их отделение от Греческой

церкви. Они давно впали в застой, невежество и суеверие, и исторически, на фоне общехристианского мира, их можно уподобить молящемуся трупу рядом с живым человеком. Это изолированные фрагменты древней истории церкви, курьезные окаменелости, оставшиеся от христологических битв V — VI веков, встречающиеся на фоне мусульманских пейзажей. Но Провидение сохранило их, как и иудеев, и, конечно же, не без причины, провело неизменными через бури войн и гонений до настоящего времени. Само неприятие ими Греческой церкви делает их более доступными для протестантских и католических миссионеров, для влияний западного христианства и цивилизации.

С другой стороны, они дают протестантизму доступ к арабам и туркам; к первым — через яковитов, ко вторым — через армян. И у нас еще больше причин надеяться на их обращение, так как мусульмане с презрением относятся к древним церквям Востока, и обратить в свою веру их сможет — если это вообще произойдет — только христианство более чистого типа. В данном отношении американские миссии среди армян в Турецкой империи, как и среди несториан в Персии, весьма важны и перспективны как аванпосты религии, которая рано или поздно возродится на Востоке.

За исключением халкидонской христологии, которую они отвергают как несторианскую ересь, большая часть учений, установлений и обрядов монофизитских сект совпадает с учениями, установлениями и обрядами Греческой церкви. Они отвергают или, по крайней мере, не признают *filioque*, они воспринимают мессу, или службу евхаристии, как некий вид пресуществления, используют дрожжевой хлеб на вечере Господней, крестятся тройным погружением, у них семь таинств (хотя это не вполне определено, потому что у них нет конкретного термина, означающего таинство, и не разработано такое понятие); у них патриархальное устройство, есть монашество, паломничества и посты, требование однократного брака для священников и диаконов (епископам не позволено вступать в брак)[1695], запрет на употребление в пищу крови и удавленины[1696]. С другой стороны, они ничего не знают о чистилище и индульгенциях, и богослужение у них проще, чем у греков и римлян. Согласно их учению, все люди после смерти попадают в гадес, место, где нет ни скорби, ни радости, а после всеобщего суда они либо попадут на небеса, либо будут брошены в ад, но тем временем ходатайства и благочестивые дела живущих могут повлиять на окончательную судьбу умерших. Как и ортодоксальные греки, они чтут образы и реликвии святых, но не в той же степени. Писание и предание для них — равноправные источники откровения и правила веры. Чтение Библии не запрещено, но ограничено вследствие невежества народа. При поклонении они пользуются древними разговорными языками, которые для них, однако, уже стали мертвыми.

Существует четыре ветви монофизитов: сирийские ЯКОВИТЫ; КОПТЫ, в том числе АБИССИНЦЫ; АРМЯНЕ и менее древние МАРОНИТЫ.

1. Яковиты в Сирии, Месопотамии и Вавилонии. Их имя происходит от имени их вселенского[1697] митрополита ИАКОВА по прозвищу БАРАДЕЙ, или ЗАНЗАЛ[1698]. Этот замечательный человек в середине VI века в течение тридцати семи

---

[1695] Мирянам разрешено вступать в брак дважды, но третий брак считается прелюбодеянием.

[1696] См. Деян. 15:20. Латинская церковь видит в этом постановлении Апостольского собора лишь временную меру, бывшую необходимой, пока существовали обращенные в христианство иудеи.

[1697] То есть власть которого не была ограничена конкретной провинцией.

[1698] Потому что он одевался как нищий. «Барадей» в переводе с арабского и сирийского

ет (541 — 578) с неустанным рвением защищал интересы гонимых монофизи-ов. «Быстроногий, как Асаил»[1699], в одежде нищего, он, несмотря на великие пасности и лишения, совершал дальние путешествия, возродил Антиохийский атриархат, рукополагал епископов, священников и диаконов, основывал церк-и, улаживал споры и тем самым спас основную часть монофизитов от неминуе-ой гибели.

Патриарх яковитов носит титул патриарха Антиохии, потому что считается реемником Севера Антиохийского, но резиденция его обычно находится в Ди-рбекире или же в других городах или монастырях. С XIV века патриарх всегда осит имя Игнатий в память о знаменитом мученике, епископе Антиохии. Мона-и-яковиты славятся своими суевериями и строгим аскетизмом. Часть яковитов бъединилась с Римской церковью. В недавнее время нескольким протестант-ким миссиям из Америки также удалось найти к ним подход.

2. Копты[1700], живущие в Египте, по национальности являются подлинными отомками древних египтян, хотя и с примесью греческой и арабской крови. Вскоре после Халкидонского собора они избрали Тимофея Элура, выступив про-ив патриарха Протерия. После разнообразных перипетий начиная с 536 г. у них оявился свой Александрийский патриарх, который, как и большинство египет-ких должностных лиц, обычно живет в Каире. Он считает себя истинным пре-мником евангелиста Марка, святого Афанасия и Кирилла. Его всегда избирают из монахов и, в строгом соответствии традиционному *nolo episcopari*, против его оли; он обязан вести строго аскетический образ жизни, а ночью каждую чет-ерть часа его будят для краткой молитвы. Только он имеет право рукополагать, и совершает это не возложением рук, но посредством инсуфляции (дуновения) и омазания кандидата. Его юрисдикция распространяется на церкви Египта, Ну-ии и Абиссинии, или Эфиопии. Он избирает и совершает помазание над Абуной «наш отец») — патриархом Абиссинии. Ему подчинены двенадцать епископов, екоторые из них обладают реальной властью, некоторые — только титулом, а им уже подчиняются остальные священники вплоть до чтецов и экзорцистов. Сохранилось два неполных коптских перевода Писания, Верхнеегипетский или Фиваидский, также называемый, по арабскому названию провинции, Сахид-ским, то есть «горским» переводом, и Нижнеегипетский, или Мемфисский[1701].

Копты были гораздо более многочисленны, чем католики, которых они на-смешливо называли мелхитами[1702], или «христианами кесаря». Они жестоко враждовали с последними и облегчили захват Египта сарацинами (641). Но по-ом те же самые сарацины стали безжалостно преследовать их[1703]; их количество уменьшилось от двух миллионов душ до ста пятидесяти или двухсот тысяч, из оторых около десяти, а по другим источникам — от тридцати до шестидесяти тысяч живет в Каире, а остальные в основном в Верхнем Египте. Теперь к ним,

---

значит «конская попона», из грубой ткани, а τζάνζαλον — *vile aliquid et tritum* (см. Rödiger, в Herzog, *Encycl.* vi, 401).

[699] 2 Цар. 2:18.

[700] От αἴγυπτος, *Guptos*, а не от названия города Коптос, как полагают некоторые, и не сокращенное от *яковит*. Это самые древние египтяне, но христиане, в отличие от египтян эпохи фараонов (*Chem*), Ветхого Завета (*Mizrim*), македонских или греческих (αἰγ.) и современных арабов (*Misr*).

[701] Фрагменты из последнего недавно опубликовали H. Tattam и P. Bötticher (1852).

[702] От еврейского *melech*, *царь*.

[703] Так что даже арабский историк Макризи проникся к ним состраданием.

как и к другим религиозным сектам, относятся терпимо. Они и абиссинцы отличаются от прочих монофизитов иудейской и мусульманской практикой обрезания, которое совершается мирянами (обоих полов) и вполне оправдано в Египте с точки зрения санитарии. Они продолжают соблюдать иудейские законы о питании. Живут они в нищете, невежестве и полуварварстве. Даже священники, которые на самом деле выходят из низших слоев населения, одеты нищенски, умеют только читать мессу и проводить разные обряды, они даже не знают коптского или древнеегипетского, собственного древнего церковного языка, и живут за счет сельского хозяйства и официальной платы. Литературные сокровища их монастырей на коптском, сирийском и арабском языке недавно были переданы Таттемом и другими путешественниками по большей части Британскому музею.

Позже среди коптов были основаны миссии — Церковным миссионерским обществом Англии (начиная с 1825), а также Объединенными пресвитерианами Америки, но до сих пор они имели мало успеха[1704].

Абиссинская церковь — дочь Коптской, она была основана в IV веке двумя миссионерами из Александрии, Фрументием и Эдесием. Это странное смешение варварства, невежества, суеверия и христианства. Эфиопская Библия, которая, вероятно, восходит к первым миссионерам, включает в Ветхий Завет апокрифическую книгу Еноха. «Хроники Аксумы» (бывшая столица страны), относящиеся к IV веку, пользуются почти таким же авторитетом, как Библия. Халкидонский собор воспринимается как собрание безумцев и еретиков. Абиссинская церковь сохранила еще больше иудейских элементов, чем Коптская. В ней иудейская суббота соблюдается вместе с христианским воскресеньем; запрещено употреблять в пищу свинину и мясо других нечистых животных; ежегодно отмечается праздник всеобщего очищения, или нового крещения всего народа; сохраняется модель священного ковчега, называемого ковчегом Сиона, которому приносят в жертву дары и молитвы и который является центром публичного богослужения. Абиссинская церковь верит в магическую силу внешних обрядов, особенно погружения в воду, как истинного рождения заново. Довольно необычно, что Понтий Пилат почитается в ней как святой, потому что он омыл руки от крови Невинного. Бесконечные споры о природах Христа, давно прекратившиеся в других местах, там еще свирепствуют. Абиссинцы почитают святых и изображения, но не иконы, используют крест, но не распятия. Каждый священник носит в руке крест и протягивает его каждому встречному для поцелуя. Многочисленные церкви невелики, имеют куполообразный свод, крыты тростником и соломой. На полу лежат посохи и костыли, на которые люди опираются во время долгой службы, поскольку, как и во всех восточных церквях, скамеек у них нет. Хотя от христианства в Абиссинии осталось немного, в плане сельского хозяйства, искусства, законов и общественного положения она до сих пор стоит выше всех языческих стран Африки — и это доказывает, что даже варварское христианство лучше, чем никакого.

---

[1704] Подробное, но очень неблагоприятное описание коптов приводит Эдуард У. Лейн в своей книге *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 1833. Несмотря на это, копты стоят выше остальных египтян. А. П. Стэнли (A. P. Stanley, *Hist. of the Eastern Church*, p. 95) пишет о них: «Копты до сих пор, даже в своем деградировавшем состоянии, — самые цивилизованные из местных жителей: знания Египта до сих пор хранятся коптскими книжниками, которые по этой причине служат клерками в офисах своих завоевателей и замеряют уровень воды в Ниле». См. также беглые упоминания о коптах в египтологических произведениях Уилкинсона, Бунсена, Лепсиуса, Бругша и других.

Западные влияния проникли и в Абиссинию. Миссии иезуитов в XVII — XVIII веках и протестантов — в XIX веке, невзирая на множество опасностей и с великим самоотречением, проникли туда, но до сих пор имели мало успеха[1705].

3. Армяне. Это самая многочисленная, интересная и подающая больше всего надежд монофизитская секта, и сейчас — самая открытая по отношению к евангельскому протестантизму. История армянского народа восходит к глубокой древности, как и история горы Арарат, у подножия которой находится их родина. Они были обращены в христианство в начале IV века при царе Тиридате Григорием Просветителем, их первым патриархом и церковным автором, а также величайшим из армянских святых[1706]. Он основал монастыри и семинарии, а Месроп Маштоц[1707] позже перевел Писание с греческого, при использовании сирийской Пешитты; это и было зарождением армянской литературы, так как именно Месроп изобрел армянский алфавит. В армянском каноне есть четыре книги, отсутствующие во всех прочих Библиях: в Ветхом Завете — «История Иосифа и Асенафы» и «Завет двенадцати патриархов», а в Новом — «Послание коринфян к Павлу» и «Третье послание Павла к коринфянам» (поддельное). Следующий по древности труд на армянском языке — история этой земли и народа, написанная Моисеем Хоренским полвека спустя.

Армяне отпали от церкви Греческой империи в 552 г. и исчисляют свое существование с этой даты. Персы были сторонниками этого отделения по политическим причинам, но сами очень враждебно относились к христианству и старались насадить в Армении зороастризм. Армянская церковь, представителей которой по случайности не было на Халкидонском соборе, в 491 г. признала Энотикон императора Зенона, а на синоде в Твине (Тевине или Товине, тогдашней столице), состоявшемся в 595 г., решительно высказалась в пользу монофизитского учения. *Confessio Armenica*, которая в других отношениях весьма близка к Никейскому символу веры, читается священником на каждом утреннем богослужении. Долгое время в Армянской церкви был только один патриарх, или католикос, который сначала жил в Себасте, а потом — в монастыре Эчмиадзина, их святого города, у подножия горы Арарат, близ Еревана (сейчас принадлежит России), а ему было подчинено сорок два архиепископа. При его посвящении в сан всегда использовались мощи руки Григория Просветителя как средство осязаемой передачи власти. Позже возникли другие армянские патриархаты: в Иерусалиме (1311), в Сисе, в Киликии (в 1440), а после падения Греческой импе-

[1705] Особенно достойны упоминания миссионеры из Базеля, Сэмюэль Гобат (сейчас англиканский епископ в Иерусалиме), Куглер, Изенберг, Блумхардт и Крапф, после 1830 г. См. Gobat, в *Basler Missionsmagazin*, 1834, part 1-2. Isenberg: *Abyssinien und die evangelische Mission*, Bonn, 1844, 2 Bde.; Isenberg and Krapf: *Journals*, 1843. Также Harris: *Highlands of Ethiopia*, 1844. Важные фрагменты из абиссинского перевода Библии, IV или V века, привлекли внимание западных исследователей. Профессор А. Диллман (сейчас в Гессене) начиная с 1854 г. опубликовал эфиопский Ветхий Завет, грамматику и словарь эфиопского языка. Среди более древних трудов об Абиссинии самые главные — это Ludolphus: *Historia Aethiopica*, Frankf., 1681; Geddes: *Church History of Aethiopia*, Lond., 1696; La Croze: *Histoire du Christianisme d'Ethiopie et d'Armenie*, La Haye, 1739. Они основаны преимущественно на иезуитском материале, особенно всеобщей истории Теллеса (Tellez), выпущенной в 1660 г.

[1706] Φωτιστής, Просветитель. Он был женат и имел несколько сыновей. Его пригласили на Никейский собор, но он послал вместо себя своего сына Аристакса, которому и передал свой сан, а сам удалился до конца жизни в горную пещеру. Сохранились его гомилии, впервые опубликованные в 1737 г. в Константинополе.

[1707] Тж. Месроб. Об этом человеке и об армянском переводе Библии см. хронику его ученика, Моисея Хоренского, а также статью Петермана в Herzog, *Encycl.*, Bd. ix, p. 370 ff.

рии — в Константинополе (1461)[1708]. В 637 г. Армения попала под власть мусульман и теперь принадлежит отчасти Турции, отчасти России. Так как ситуация часто менялась и страна часто подвергалась угнетению, тысячи армян покинули ее и сейчас рассеяны по другим областям России и Турции, а также Персии, Индии и Австрии.

Армяне диаспоры — успешные торговцы и банкиры, они стали народом и церковью процветающих деловых людей и приобрели большое влияние в Турции. Их рассеяние, любовь к торговле, отсутствие политической независимости, упорная приверженность древним национальным обычаям и обрядам, угнетение, которому они подвергаются в чужих странах, и влияние, которое они на эти страны оказывают, — все это делает их положение на Востоке, особенно в Турции, сходным с положением иудеев в христианском мире.

Общее количество армян оценивается очень по-разному, от двух с половиной до пятнадцати миллионов[1709].

Следует заметить, что Армянская церковь давно раскололась на две части, которые, хотя внутренне очень похожи, упорно выступают друг против друга. *Объединенные*, униатские армяне после Флорентийского собора 1439 г. соединились с Римской церковью. К ним относится и община мхитаристов, основанная аббатом Мхитаром Себастаци (ум. в 1749) и владеющая знаменитым монастырем на острове Сан-Ладзаро близ Венеции, которая начиная с 1702 г. успешно трудилась для распространения армянской литературы и на благо образования в интересах Католической церкви[1710]. Вторая часть, *раскольники*-армяне, придерживаются своего древнего учения и политики. Они считают себя ортодоксами, а униатских или римских армян называют раскольниками.

Начиная с 1830 г. протестантские миссионерские и библейские общества Англии, Базеля и Соединенных Штатов трудились среди армян, особенно монофизитов, и с большим успехом. Американский совет уполномоченных по иностранным миссиям[1711], в частности, распространял Библии и религиозные книги на армянском и армянско-тюркском языке[1712] и основал процветающие церкви и школы в Константинополе, Брусе, Никомедии, Трапезунде, Эрзруме, Аинтабе, Харпуте, Диарбекире и других местах. Некоторые из этих церквей уже выдержали испытание гонениями и подают блестящие надежды на будущее. Как иудейские синагоги диаспоры свидетельствовали среди идолопоклонников о монотеизме и готовили их к христианству, так и протестантские армянские церкви, вместе с протестантскими несторианами, образуют аванпосты евангельской цивилизации Востока и, возможно, несут возрождение изначального христианства в библейских землях и будущее обращение мусульман[1713].

---

[1708] О патриархатах, митрополиях и епископах Армянской церкви см. Le Quien, tom. i, и Wiltsch, *Kirchliche Geographie und Statistik*, ii, p. 375 ff.

[1709] Стэнли (*History of the Eastern Church*, p. 92), а также Нил и Гакстаузен (*Transcaucasia*) указывают число восемь миллионов, но доктор Дж. У. Вуд из Нью-Йорка, раньше бывший среди них миссионером, сообщает мне, что их общее число, вероятно, не превышает шести миллионов, из которых два с половиной, вероятно, живут в Турции.

[1710] См. C. F. Neumann: *Geschichte der armenischen Literatur nach den Werken der Mechitaristen*, Leipzig, 1836. Основной труд о мхитаристах — это история Армении: P. Michael Tschamtschean (ум. в 1823), 3 vols., Venice, 1784.

[1711] Древнейшее и самое развитое из американских миссионерских обществ, возникшее в 1810 г., в основном поддерживаемое конгрегационалистами и пресвитерианами новой школы.

[1712] Армянский язык в турецком написании.

4. Самая молодая из сект монофизитов и одинокое напоминание о монофелитском споре — МАРОНИТЫ, названные так по имени святого Марона и известного монастыря, основанного им в Сирии (400)[1714]. Они живут в Ливанских горах, на склонах и в долинах, от Триполи на севере до окрестностей Тира и Геннисаретского озера на юге, и количество их, вероятно, достигает полумиллиона. У них есть также небольшие церкви в Алеппо, Дамаске и других местах. Они — чистокровные сирийцы и по-прежнему пользуются сирийским языком в богослужении, но говорят по-арабски. Они подчиняются патриарху, который обычно живет в монастыре Канобин на горе Ливан. Они изначально были монофелитами и остались таковыми даже после того, как учение об одной воле Христа, этическое дополнение к учению о Его одной природе, было отвергнуто Шестым вселенским собором (680). Но после крестовых походов (1182) и особенно после 1596 г. они начали сближаться с Римской церковью, хотя и сохранили свою сирийскую мессу, разрешение священникам вступать в брак и традиционные праздники, а также культ некоторых местных святых, особенно святого Марона.

Из их рядов вышли в XVIII веке три знаменитых восточных ученых семейства Ассемани — Иосиф Симон (ум. в 1768), его брат Иосиф Алоизий и их двоюродный брат Стефан Эводий. Они родились на горе Ливан и обучались в Маронитском колледже в Риме.

В Сирии также есть мароните, нетерпимо относящиеся к Римской церкви[1715].

## *IV. Антропологические споры*

### Общая литература о пелагианских спорах. Источники

I. Пелагий: *Expositiones in epistolas Paulinas* (написано до 410); *Epistola ad Demetriadem*, в 30 главах (написано в 413); *Libellus fidei ad Innocentium I.* (417 г., также неверно называется *Explanatio Symboli ad Damasum*). Эти три произведения сохранились полностью как предполагаемые труды Иеронима и были включены в *Opera* этого отца церкви (tom. xi, ed. Vallarsius). От других трудов Пелагия (*De natura; De libero arbitrio; Capitula; Epist. ad Innocent. I.*, сопровождавшей *Libellus fidei*) до нас дошли только отрывки в трудах его оппонентов, особенно Августина. Подобным образом, у нас сохранились только фрагменты произведений Целестия: *Definitiones; Symbolum ad Zosimum*; и Юлиана Экланского: Libri iv *ad Turbantium episcopum contra Augustini primum de nuptiis*; Libri viii *ad Florum contra Augustini secundum de nuptiis*. Большие дословные цитаты есть в подробных ответах Августина Юлиану.

---

[1713] Об армянских миссиях Американского совета см. публикации общества: Eli Smith and H. G. O. Dwight: *Missionary Researches in Armenia*, Boston, 1833; доктор H. G. O. Dwight: *Christianity revived in the East*, New York, 1850; H. Newcomb: *Cyclopaedia of Missions*, pp. 124-154. Главными миссионерами среди армян являются Х. Дж. О. Дуайт, У. Гудделл, Ч. Хэмлин, Дж. У. Вуд, Э. Риггс, Д. Лэдд, П. О. Пауэрс, В. Г. Шауффлер (вюртембержец, но обучавшийся в Богословской семинарии Андовера, Массачусетс) и Б. Шнайдер (немец из Пенсильвании, также выпускник Андовера).

[1714] Вероятно, это тот же Марон, жизнь которого описал Феодорит и к которому Златоуст обращался с посланием из ссылки. Не следует путать его с жившим позже (VII век) Иоанном Мароном, который, согласно преданию маронитов-католиков, был папским легатом в Антиохии, обратил в католичество весь Ливан и стал его первым патриархом. Название «мароните» впервые встречается в VIII веке, как имя еретиков, у Иоанна Дамаскина.

[1715] О нынешнем положении маронитов см. также: Robinson, *Palestine*; Ritter, *Erdkunde*, Bd. xvii. Abtheil. 1; Rödiger, статья в Herzog, *Encycl.* Bd. x, p. 176 ff. Несколько лет тому назад (1860) мароните вызвали сочувствие христианского мира из-за жестокого обращения с ними их вековых врагов, друзов.

II. Августин: *De peccatorum meritis et remissione* (412); *De spiritu et litera* (418); *De natura et gratia* (415); *De gestis Pelagii* (417); *De gratia Christi et de peccato originali* (418); *De nuptiis et concupiscentia* (419); *Contra duas Epistolas Pelagianorum* (420); *Contra Julianum*, libri vi (421); *Opus imperfectum contra Julianum* (429); *De gratia et libero arbitrio* (426 или 427); *De correptione et gratia* (427); *De praedestinatione sanctorum* (428 или 429); *De dono perseverantiae* (429); и другие антипелагианские произведения, собранные в десятом томе его *Opera*, в двух разделах, ed. Bened. Par., 1690, также Venet., 1733 (я цитирую в этом разделе по венецианскому бенедиктинскому изданию. В издании Миня, Par., 1841, антипелагианские произведения Августина также занимают десятый том, 1912 страниц). Иероним: *Ep.* 133 (у Vallarsi и Migne; или *Ep.* 43 в бенедиктинскому издании) *ad Ctesiphontem* (315); *Dialogi contra Pelagianos*, libri iii (*Opera*, ed. Vallars., vol. ii, f. 693-806, и ed. Migne, ii, 495-590). П. Орозий: *Apologeticus c. Pelag.* libri iii, (*Opera*, ed. Haverkamp). Марий Меркатор, ученый монах Латинской церкви, живший в Константинополе (428 — 451): *Commonitoria*, 429, 431 (ed. Baluz., Paris, 1684; Migne, Par., 1846). Собрание *Acta* в Mansi, tom. iv.

Литература

Gerh. Joh. Vossius: *Hist. de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt*, libri vii. Lugd. Batav., 1618 (auct. ed., Amstel., 1655). Кардинал Henr. Norisius: *Historia Pelagiana et dissert. de Synodo Quinta Oecumen.* Batavii, 1673, fol. (и в *Opera*, Veron., 1729, i). Garnier (иезуит): *Dissert. vii quibus integra continentur Pelagianorum hist.* (в его издании *Opera* Мария Меркатора, i, 113). Предисловие к десятому тому *бенедиктинского* издания трудов Августина. Corn. Jansenius (ум. в 1638): *Augustinus, sive doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adv. Pelagianos et Massilienses.* Lovan., 1640, fol. (Он прочел Августина двадцать раз и возродил его систему в Католической церкви). Tillemont: *Mémoires*, etc. Tom. xiii, pp. 1-1075, полностью посвящен жизни Августина. Ch. Wilh. Fr. Walch: *Ketzerhistorie.* Leipz., 1770. Bd. iv, v. Schrockh: *Kirchengeschichte.* Parts xiv-xv (1790). G. F. Wiggers (sen.): *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, in zwei Theilen.* Hamburg, 1833. (Первая часть появилась в 1821 г. в Берлине; вторая, посвященная полупелагианству, — в 1833 г. в Гамбурге. На титульном листе стоит дата 1833. Первая часть была также переведена на английский профессором Эмерсоном, Andover, 1840). J. L. Jacobi: *Die Lehre des Pelagius.* Leipzig, 1842. F. Böhringer: *Die Kirche Christi in Biographien.* Bd. i, Th. 3, pp. 444-626, Zürich, 1845. Gieseler: *Kirchengeschichte.* Bd. i. Abth. 2 pp. 106-131 (4th ed., 1845, весьма благосклонен к пелагианству). Neander: *Kirchengeschichte.* Bd. iv (2d ed., 1847, более в поддержку Августина). Schaff: *The Pelagian Controversy*, в *Bibliotheca Sacra*, Andover, May, 1848 (no. xviii). Theod. Gangauf: *Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus.* Augsb., 1852. Подробный, но не завершенный труд. H. Hart Milman: *History of Latin Christianity.* New York, 1860, vol. i, ch. ii, pp. 164-194. Jul. Muller: *Die christliche Lehre von der Sunde.* Bresl., 1838, 5th ed. 1866, 2 vols. (Английский перевод — Pulsford, Edinburgh.) Его же: *Der Pelagianismus.* Berlin, 1854. (Краткий, но потрясающий очерк). Hefele: *Conciliengeschichte.* Bd. ii, 1856, p. 91 ff. W. Cunningham: *Historical Theology.* Edinburgh, 1863, vol. i, pp. 321-358. Fr. Worter (католик): *Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre.* Freiburg, 1866. Nourrisson: *La philosophie de S. Augustin.* Par., 1866, 2 vols. (vol. i, 452 ff.; ii, 352 ff.). См. также литературу в §178 и соответствующие главы в историях учения: Munscher, Baumgarten-Crusius, Hagenbach, Neander, Baur, Beck, Shedd.

## §146. *Характеристика пелагианских споров*

Пока Восточная церковь тратила силы в христологических спорах и, с помощью Запада, разрабатывала соборное учение о личности Христа, Латинская церковь занималась великими антропологическими и сотериологическими проблемами греха и благодати и выводила на свет великие сокровища истины без помощи Восточной церкви или влияния с ее стороны. Третий вселенский собор действительно осудил пелагианство, но без тщательного изучения вопроса и просто по причине его случайной связи с несторианством. Греческие историки Сократ, Со-

зомен, Феодорит и Евагрий, рассказывая об этом периоде, вообще не упоминают о пелагианских спорах, и это прежде всего указывает на практический уклон Западной церкви, в отличие от созерцательной и склонной к теориям Восточной церкви. Но христологические и антропологическо-сотериологические споры тесно связаны между собой, так как Христос стал человеком ради искупления людей. Личность и деяния Искупителя предполагают, с одной стороны, способность человека к искуплению, а с другой — его потребность в искуплении. Манихейство отрицает первое, пелагианство — второе. Возражая этим двум основным антропологическим ересям, церковь получила возможность выработать истинную теорию.

До Августина антропология церкви была исключительно грубой и неопределенной. В целом все соглашались во взглядах на отступничество и моральную ответственность человека, во взглядах на ужасное проклятие греха и на потребность в искупительной благодати, но не во взглядах на степень природной греховности и на отношения между человеческой *свободой* и божественной *благодатью* в деле рождения свыше и обращения. Греческие, особенно александрийские отцы церкви, выступая против дуализма и фатализма гностических систем, делавших зло обязательным в природе, уделяли большое внимание свободе человека и обязательному взаимодействию этой свободы с божественной благодатью; латинские же отцы церкви, особенно Тертуллиан и Киприан, Иларий и Амвросий, руководствуясь, скорее, практическим опытом, чем теоретическими принципами, заостряли внимание на роли наследственного греха и наследственной вины человека, а также высшей власти Божьей благодати, — не отрицая, однако, свободы и личной ответственности[1716]. Греческая церковь была верна своему, хотя и не развитому еще тогда, учению о *синергизме*[1717], заключавшемуся в том, что человеческая воля и божественная благодать вместе принимают участие в обращении; Латинская же церковь, под влиянием Августина, была склонна к системе *божественного монергизма*[1718], в котором вся слава принадлежит Богу, а сама свобода становится следствием благодати; пелагианство же, напротив, выражало принцип *человеческого монергизма*, который приписывал основные заслуги обращения человеку, а благодать сводил к внешнему, вспомогательному воздействию. После смерти Августина, однако, на Западе стала преобладать промежуточная система *полупелагианства*, близкая к греческому синергизму.

Фигуры Пелагия и Августина, ставших представителями противоположных видов монергизма, легко считать символическими еще в большей степени, чем фигуры Ария и Афанасия или Нестория и Кирилла в предыдущий период. Первый, британец, не раз сотрясал мир своими заблуждениями; второй, африканец, — своими истинами. Они представляют принципы и тенденции, которые, в разных модификациях, продолжают существовать на протяжении всей истории церкви и вновь появляются в последующие эпохи. Спор Готшалька в IX веке, Реформация, синергистские споры в лютеранской церкви, арминианские — в реформатской, янсенистские — в римской католической, — это лишь вариации того же самого спора в новых и более конкретных видах. Каждая система отражает индивидуальный характер и опыт своего автора. Пелагий был праведным

---

[1716] Об антропологии доникейских и никейских отцов церкви см. соответствующие разделы трудов об истории учения, а также Wiggers, *l. c.*, vol. I, p. 407 ff.

[1717] От σὺν и ἔργον. Следует отметить, что существуют разные виды синергизма. В синергизме Меланхтона человеческая деятельность подчинена божественной, а благодати приписывается инициатива в деле обращения.

[1718] От μόνον и ἔργον.

монахом, без внутренних конфликтов; он, путем спокойного развития, достиг высот формального благочестия, не ведая ни бездны греха, ни взлета благодати. Августин прошел через жестокие терзания и ужасные противоречия, но наконец незаслуженная Божья благодать завоевала его и возродила к жизни в вере и любви. Пелагий мыслил удивительно ясно, хотя и ограниченно, он был искренним защитником нравственности, но без энтузиазма относился к возвышенным идеалам; ему не было трудно реализовать свой не столь уж высокий идеал святости. Августин же обладал умом дерзким и пытливым, сердце его пылало, он обрел мир только после того, как был долго носим волнами страстей; он испытал все несчастья греха, а потом — всю славу искупления, и этот опыт позволил ему понять и объяснить эти противоборствующие силы гораздо лучше, чем удалось его оппоненту, и добиться той убедительности и полноты, в которой он уступает лишь богодухновенному апостолу Павлу. В самом деле, Августин, из всех отцов церкви, в плане опыта и учения больше всех напоминает этого апостола и стоит на втором месте после него в плане влияния на деятелей Реформации.

Пелагианский спор касается отчаянного противоборства греха и благодати. Он охватывает весь спектр учений об этических и религиозных отношениях человека и Бога, а следовательно, включает в себя учения о свободе человека, о его изначальном состоянии, о грехопадении, возрождении и обращении, о вечном замысле искупления, о природе и воздействии Божьей благодати. Наконец, он касается вопросов, есть ли искупление в основном деяние Бога или человека и нужно ли человеку рождаться заново или просто внутренне усовершенствоваться. Центр пелагианской системы — свобода человека; центр системы Августина — Божья благодать. Пелагий отталкивается от природного человека, который, работая над собой, движется к праведности и святости. Августин отрицает моральную самодостаточность человека и считает новую жизнь и всяческую способность делать добро следствием воздействия творческой благодати Бога. Первая система исходит из свободы выбора и формального благочестия; вторая — из рабства греха и евангельского освобождения Божьих детей. Для первой Христос — просто учитель и пример для подражания, а благодать — это внешнее вспомогательное средство для развития естественных качеств человека; для второй Христос также еще Священник и Царь, а благодать — созидательный принцип, порождающий, питающий и совершающий новую жизнь. В первом случае рождение свыше и обращение становится постепенным процессом укрепления и совершенствования человеческих добродетелей, во втором — полным преображением, в ходе которого старое исчезает и все обновляется. Первая система восхищается достоинством и силой человека, вторая теряется в поклонении перед славой и всемогуществом Бога. Первая льстит природной гордости, вторая становится Евангелием для кающихся мытарей и грешников. Пелагианство исходит из самовозвеличивания и приводит к самообману и бессилию. Августин же сначала повергает человека в прах унижения и отчаяния, чтобы потом вознести его на крыльях благодати к сверхъестественной силе, проводит его через ад самопознания к небесам знания о Боге. Пелагианская система — ясная, здравая, понятная, но поверхностная; система Августина исполнена глубокого знания и опыта, трепета перед тайной. Первая основана на философии здравого смысла, обязательного в обычной жизни, но не воспринимающего божественных вещей. Вторая основана на философии возрожденного разума, который преодолевает рамки природы и проникает в глубины Божьего откровения. Первая от знания восходит к вере и отталкивается от предположения: *Intellectus praecedit fidem*; вторая за

начало возрастания принимает веру и отталкивается от прямо противоположного: *Fides praecedit intellectum*. В обоих используется Писание, но в первой оно подчинено разуму, а во второй — разум подчинен ему. Пелагианство весьма родственно рационализму, его практической стороне. Природной воле первой системы соответствует природный разум последней; природная воля, согласно пелагианству, способна творить добро, как и природный разум в рационализме способен познать истину. Все рационалисты — пелагиане в своей антропологии, но Пелагий и Целестий не были последовательны и объявляли о своем согласии с традиционной ортодоксией во всех остальных учениях, — правда, не вдаваясь в их глубинное значение и связь. Даже в Божьи тайны можно верить чисто внешне, механически, чему есть много доказательств в таком наследии прошлого, как история богословия, особенно западного.

Подлинного решения трудной проблемы отношений между Божьей благодатью и человеческой свободой в деле обращения не найти, если отрицать любой из двух задействованных здесь факторов: мы либо возводим человека в ранг своего собственного искупителя, либо превращаем его в неразумный механизм, — и это ведет либо к фаталистическому пантеизму, либо к атеизму. Следует искать такого согласия между двумя факторами, чтобы воздать должное как высшей власти Бога, так и ответственности человека, признавая при этом первенство Божьего воздействия вследствие безгранично более возвышенного положения Творца и Искупителя в сравнении с греховным творением. Хотя решение проблемы, предложенное Августином, не совсем удовлетворительно и хотя, ревностно опровергая заблуждения пелагиан, он впал в противоположную крайность, однако во всех основных моментах Писание, особенно послания Павла, а также христианский опыт и результаты серьезных размышлений — на его стороне. Всякий, кто читает десятый том его трудов, содержащий почти тысячу четыреста колонок антипелагианских произведений (в бенедиктинском издании), удивится поразительному богатству мысли и опыта, сохраненному здесь на все времена, особенно если подумает о том, что Августину при начале пелагианских споров уже было пятьдесят семь лет и он прошел уже через манихейские и донатистские споры. Такие гиганты богословия могли существовать только в тот век, когда эта царица наук привлекала к себе на службу лучшие умы времени.

Пелагианский спор был столь же активным в умственном отношении, столь же искренним в отношении моральном и религиозном, но менее страстным и связанным с меньшим количеством интриг, чем споры о Троице и Христе на Востоке. На первом плане в нем стоит могучий гений и искреннее рвение Августина, который никогда не терял богословского достоинства и даже в самых энергичных спорах был исполнен любви. Но и он настолько поддался духу нетерпимости своего времени, что поддерживал гражданские власти, обрушившиеся с репрессиями на донатистов и пелагиан.

## §147. *Внешняя история пелагианского спора*, 411 — 431 г.

Пелагий[1719] был простым монахом, он родился около середины IV века в Британии, на краю цивилизованного мира того времени. Этот человек обладал ясным разумом, был кроток, образован и вел себя безупречно; даже Августин при

[1719] Говорят, что его британское имя было Морган, то есть Морской, *Marigena* по-гречески — Πελάγιος.

всей ненависти к его учению неоднократно отзывается о нем с уважением[1721]. Пелагий изучал греческое богословие, особенно антиохийской школы, и рано проявил желание усовершенствоваться самому и усовершенствовать мир. Но его мораль была не столько богатым внутренним проявлением веры, сколько внешним соблюдением закона, аскетическим самовоспитанием и монашеским стремлением к личной праведности. Характерно, что еще до споров он возмутился, услышав знаменитое высказывание Августина: «Сначала дай то, что Ты заповедуешь, и тогда заповедуй, что хочешь»[1722]. Он не мог представить себе, чтобы способность исполнять заповедь могла проистекать из того же источника, что сама заповедь. Вера у него была не больше чем теоретической; основным в религии был моральный поступок, соблюдение Божьих заповедей своими собственными силами. Это видно из вступительных замечаний в его послании к Димитрии, благородной римской монахине из рода Аникиев, в котором он описывает образцовую деву как доказательство превосходства человеческой природы: «Когда мне приходилось говорить о моральном совершенствовании и святом образе жизни, я привык прежде всего говорить о силе и качестве человеческой природы, чтобы показать, чего мы можем добиться[1723]. Ибо никогда не смогли бы мы вступить на стезю добродетели, если бы надежда, наша подруга, не вела нас туда. Ибо всякое желание умирает внутри нас, когда мы не надеемся достигнуть цели».

В 409 г. Пелагий, уже немолодой, был в Риме и сочинил краткий комментарий к посланиям Павла. Этот комментарий, сохранившийся среди трудов Иеронима, позволяет нам увидеть ясность и здравость его мышления и его талант толкователя[1724]. Он трудился спокойно и мирно ради улучшения развращенных нравов Рима и обратил адвоката Целестия, из выдающейся семьи, но ничем более не примечательного, к монашескому образу жизни и в свое учение. Именно

---

[1721] См. отрывки, где Августин пишет о Пелагии, в Wiggers, *l. c.*, i, p. 35 f. Однако Августин не без причины обвиняет его в неискренности в связи с его поведением на синоде в Диосполе, в Палестине. Виггерс (i, p. 40) пишет о нем: «Следует признать, что Пелагий не всегда был откровенен, не всегда заявлял о своих взглядах достаточно ясно, иногда на синодах он осуждал взгляды, которых сам придерживался. Это могло объясняться, конечно, его миролюбием и тем небольшим значением, которое он придавал богословским мнениям».

[1722] «*Da quod jubes, et jube quod vis*», *Confess.*, l. x, c. 29, et passim. Сам Августин рассказывает об этом факте, *De dono persev.*, c. 20 (или §53, tom. x, f. 851): «*Quae mea verba, Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coëpiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotius pene cum eo, qui illa commemoraverat, litigavit*».

[1723] «*Soleo prius humanae naturae vim qualitatemque monstrare, et quid efficere possit, ostendere*». *Ep. ad Demetr.* c. 2.

[1724] Его можно прочесть в сборниках произведений Иеронима (tom. xi, ed. Vallars., и в Migne, tom. xi, f. 643-902); к таковым он причислялся до начала спора, и Кассиодор с одобрением высказывается о нем, по крайней мере, в Послании к римлянам. Путаница Пелагия с Иеронимом возникла отчасти в связи с его приспособлением к церковной терминологии, отчасти — в связи с тем, что в целом он придерживается преобладающих монашеских тенденций. Примечательно, что и тот и другой писали аскетические послания к монахине Димитрии. См. Иероним, *Ep.* 130 (ed. Vallarsi и Migne, или 97 в бенедиктинском издании) *ad Demetriadem de servanda Virginitate* (написано в 414 г.). Она переписывалась и с Августином. Семлер опубликовал послания Августина, Иеронима и Пелагия к Димитрии отдельно (Halle, 1775). Некоторые исследователи приписывают Пелагию также аскетическое послание *Epistola ad Celantiam matronam de ratione pie vivendi*, которое, как и его *Ep. ad Demetriadem*, присутствует в посланиях Иеронима (*Ep.* 148 в Vallarsi's ed., tom. i, 1095, и в Migne's ed., tom. i, 1204). Но монашеский настрой Пелагия гораздо прохладнее, он более здравый и философический, чем у энтузиаста Иеронима, склонного к разнообразным экстравагантностям.

этот человек, более молодой и искусный в ведении дискуссий, более готовый к спорам и более последовательный, чем его учитель, оказался истоком споров. Пелагий был моральным автором, Целестий — интеллектуальным автором той системы, которую они представляли[1725]. На самом деле они не собирались основывать новую систему, но верили, что действуют в соответствии с Писанием и признанным учением. Они больше беспокоились об этической стороне христианства, чем о догматической, но их стремление к моральному совершенству было основано на определенных взглядах о природной силе воли, и взгляды эти противоречили антропологическим принципам, выработанным в Африканской церкви за предыдущие десять лет под влиянием Августина.

В 411 г. два друга, единые в духе, покинули Рим, спасаясь от ужасного готского короля Алариха, и отправились в Африку. Они побывали в Гиппоне, собираясь встретиться с Августином, но он тогда находился в Карфагене, занятый спором с донатистами. Пелагий написал ему очень вежливое письмо, на которое Августин ответил в том же тоне, намекая, однако, на то, как важно придерживаться истинного учения о грехе. «Молитесь обо мне, — писал он, — чтобы Бог действительно сделал меня таким, каким вы уже меня считаете». Вскоре Пелагий прибыл в Палестину. Целестий обратился к пресвитерам Карфагена, того самого места, где у него было больше всего шансов встретить оппозицию. Этот необдуманный шаг привел к кризису. Действительно, он приобрел много друзей благодаря своим талантам и аскетическому рвению, но в то же время вызвал подозрение из-за своих оригинальных взглядов.

Диакон Павлин Медиоланский, тогда находившийся в Карфагене, а позже, по просьбе Августина, написавший биографию Амвросия, предостерег епископа Аврелия против Целестия, а на соборе, проведенном Аврелием в Карфагене в 412 г.[1726], выступил как его обвинитель. Он утверждал, что обнаружил в произведениях Целестия шесть или семь заблуждений:

1. Адам был сотворен смертным и умер бы, даже если бы не согрешил.

2. Грехопадение Адама повредило только ему одному, а не всему человечеству.

3. Дети приходят в мир в том же состоянии, в каком Адам был до грехопадения.

4. Человечество умирает не вследствие грехопадения Адама и воскресает не вследствие воскресения Христа.

5. Некрещеные дети спасены[1727].

6. Закон, как и Евангелие, ведет в царство небесное.

7. Были безгрешные люди и до Христа.

---

[1725] Пелагий и Целестий представляют пелагианство, как доктор Пьюзи и Джо Генри Ньюмен — учение Пьюзи. Иероним (в послании ко Ктесифону) говорит, что Целестий — хотя и ученик Пелагия — является учителем и вождем всей группировки (*magister et totius ductor exercitus*). Августин называет Пелагия более притворным и более хитрым, Целестия — более искренним и открытым (*De peccato orig.*, с. 12). Марий Меркатор называет Целестия обладающим *incredibilis loquacitas*. Но Августин и Юлиан Экланский также взаимно обвиняют друг друга в *vagabunda loquacitas*.

[1726] По словам Манси и распространенному мнению. Братья Баллерини и Гефеле (ii, 91) считают, что это было в 411 г. Неполные постановления этого собора есть в Mansi, tom. iv, fol. 289 sqq., и в *Commonitorium Marii Mercatoris* ibidem, f. 293.

[1727] Марий Меркатор не упоминает этого положения вместе с другими, f. 292, но указывает на него отдельно, f. 296: «In ipsa autem accusatione capitulorum, quae eidem Pelagio tum objecta sunt, etiam haec continentur, cum aliis execrandis, quae Coelestius ejus discipulus sentiebat, id est, *infantes etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam*».

Основными были второе и третье заблуждение, тесно связанные между собой, и позже именно они стали особой темой споров.

Целестий отвечал уклончиво. Он заявил, что все это — теоретические рассуждения школ, которых не волнует суть веры и по поводу которых в церкви есть разные мнения. Он отказался каяться в заблуждениях, в которых его обвиняли, и синод исключил его из церковного общения. Он тут же отправился в Эфес, где был рукоположен пресвитером.

Августин лично не принимал участия в этих событиях. Но так как пелагианское учение нашло много сторонников в Африке и на Сицилии, он написал несколько трактатов в его опровержение уже в 412 и 415 г., но вел себя при этом уважительно и терпимо[1728].

## §148. *Пелагианские споры в Палестине*

Тем временем в 414 г. споры разразились в Палестине, где жил Пелагий и где он привлек к себе внимание благодаря посланию к монахине Димитрии. Его мнения были там более распространены, особенно среди последователей Оригена, ибо взгляды Августина вовсе не оказали влияния на Восточную церковь и она принимала идеи свободы и благодати, не пытаясь установить их точное соотношение друг с другом. Но в тот момент в Палестине оказалось два западных богослова, Иероним и Орозий; они выступили против Пелагия.

Иероним, живший монахом в Вифлееме, сначала был весьма благосклонен к синергистскому учению греческих отцов церкви, но в то же время он соглашался с Амвросием и Августином в учении о полной и всеобщей греховности[1729]. Но из пылкого поклонника Оригена он превратился в его заклятого врага. Учения Пелагия о свободе воли и моральной способности человеческой природы он приписал влиянию Оригена и Руфина и воспринял как личное оскорбление критику Пелагия на некоторые его произведения[1730]. Поэтому он выступил против него в своих произведениях, хотя из уязвленной гордости и презрения даже не упоминал его имени; сначала в одном послании он отвечает на вопросы некоего Ктесифона из Рима (415)[1731], потом, более подробно, пишет в форме диалога три книги против пелагиан в конце 415 г., вскоре после оправдания Пелагия Иерусалимским синодом[1732]. Но в этом трактате и в других местах сам Иероним учит свободе воли и одному только условному предопределению Божьего предвидения, то есть при всей своей личной неприязни к Пелагию Иероним сам был полупелагианином, хотя Августин и хвалит этот его диалог[1733].

---

[1728] *De peccatorum meritis et remissione; De spiritu et liters; De natura et gratia; De perfectione justitiae hominis.*

[1729] См. о его отношениях с пелагианством O. Zöckler: *Hieronymus* (1865), p. 310 ff., p. 420 ff.

[1730] См. Иероним, *Praefat.*, libri i, *in Jeremiam* (*Opera*, ed. Vallarsi, tom. iv, 834 sq.), где он очень презрительно отзывается о Пелагии: «*Nuper indoctus calumniator erupit, qui commentarios meos in epistolam Pauli ad Ephesios reprehendendos putat*». Вскоре после этого он называет своим гонителем Грунния, то есть Руфина, тем самым связывая его с оригеновской ересью. Пелагий тоже очень неблагосклонно отзывался о его переводе Ветхого Завета с еврейского языка.

[1731] *Epist.* 133 *ad Ctesiphont. Adv. Pelag.* (*Opera*, i, 1025-1042).

[1732] *Dialogus c. Pelag.* (*Opera*, tom. ii, 693-806).

[1733] *Op. imperf. contra Jul.*, iv, 88, где он говорит о нем: *Mira et ut talem fidem decebat, venustate composuit.* Это справедливо в отношении формы, но слишком благосклонно, если говорить о содержании диалога. См. Zöckler, *Hieronymus*, p. 428.

Молодой испанский священник Павел Орозий в то время жил с Иеронимом ради обучения и был послан к нему Августином с письмами об оригеновских и пелагианских спорах.

На епархиальном синоде, созванном епископом Иоанном Иерусалимским в июне 415 г.[1734], этот Орозий выступил против Пелагия и сообщил, что Карфагенский собор осудил Целестия, а Августин в своих произведениях критиковал его заблуждения. Пелагий ответил уклончиво: «Что значит для меня мнение Августина?» Орозий высказал свое мнение: человек, который так презрительно отзывается о епископе, которому обязана своим возрождением вся Североафриканская церковь (очевидно, речь шла о решении донатистской проблемы), заслуживает исключения из общения всей церкви. Иоанн же, большой поклонник осужденного Оригена, не очень высоко ценивший Августина, объявил: «Я — Августин»[1735], — и выступил в защиту обвиняемого. Он разрешил Пелагию, хотя тот был только монах и мирянин, занять место среди пресвитеров[1736]. Он не нашел также никаких погрешностей в заявлении Пелагия о том, что человек без труда может выполнять Божьи заповеди и освободиться от греха, хотя позже, весьма неопределенно, согласился, что для этого нужна Божья помощь. У Пелагия было то преимущество, что он понимал оба языка, в то время как Иоанн говорил только по-гречески, Орозий — только по-латыни, а переводчик часто переводил неточно. После долгих споров было решено, что дело следует представить римскому епископу Иннокентию, так как обе стороны принадлежат к Западной церкви. Пока же стороны должны воздерживаться от нападений друг на друга.

Второй пелагианский собор оказался еще более благоприятным для Пелагия. В нем участвовало четырнадцать епископов, и проходил он в Диосполе, или Лидде, в декабре того же года под председательством Евлогия, епископа Кесарийского, для ответа на обвинения двух смещенных епископов из Галлии, Героса и Лазаря, действовавших в согласии с Иеронимом[1737]. Обвинения были выдвинуты неумело, и Пелагию удалось прибегнуть к двусмысленностям, называя глупыми, но не еретическими, учения Целестия, бывшие также его собственными. Этот синод, участником которого был Иоанн Иерусалимский, не стал вдаваться в подробности вопроса и даже не понял его как следует, но снял с Пелагия все обвинения в ереси. Иероним прав, когда называет это собрание «несчастным синодом»[1738], хотя прав и Августин, сказавший: «Там была оправдана не ересь, там был оправдан человек, отказавшийся от этой ереси»[1739].

Борьба Иеронима с пелагианами дорого ему стоила. В начале 416 г. толпа пелагианствующих монахов, священников и скитальцев ворвалась в его мона-

---

[1734] Акты Conventus Hierosolymitanus, в изложении Орозия, его *Apologia pro libertate arbitrii*, cap. 3-4, приведены в Mansi, iv, 301 sqq.

[1735] «*Augustinus ego sum*». На что Орозий ответил весьма удачно: «*Si Angustini personam sumis, Augustini sententiam sequere*». Mansi, iv, 308.

[1736] Орозий весьма был оскорблен этим фактом: епископ велел «*laicum in consessu presbyterorum, reum haereseos manifestae in medio catholicorum sedere*».

[1737] Несогласованные рассказы о Concilium Diospolitanum собраны в Mansi, tom. iv, 311 sqq. См. также Hefele, ii, p. 95 ff.

[1738] «*Quidquid in illa miserabili synodo Diospolitana dixisse se denegat, in hoc opere confitetur*», — писал он в 419 г. в послании к Августину (*Ep.* 143, ed. Vallars., tom. i, 1067). См. также Mansi, iv, 315.

[1739] См. Августин, *De gestis Pelagii*, c. 1 sqq. (tom. x, fol. 192 sqq.). Папа Иннокентий I (402 — 417) написал утешительное послание к Иерониму, а Иоанна Иерусалимского обвинял в бездействии. *Epp.* 136, 137 в посланиях Иеронима.

стырь в Вифлееме, плохо обошлась с его ближними, подожгла здание и вынудила пожилого ученого бежать. Епископ Иоанн Иерусалимский оставил это деяние безнаказанным. Неудивительно, что Иероним даже в последние годы жизни в своих посланиях периодически разражался гневными тирадами против Пелагия, которого называл вторым Катилиной.

### §149. *Позиция Римской церкви. Осуждение пелагианства*

Ситуация изменилась, когда проблема была представлена перед Римским престолом. Два североафриканских синода 416 г., один в Карфагене, второй — в Милеве (не в Меле), опять осудили пелагианское заблуждение и сообщили о своем решении папе Иннокентию[1740]. Третье, более конфиденциальное послание ему отправили пять североафриканских епископов, одним из которых был Августин[1741]. Пелагий также отправил ему послание и исповедание веры, которые не были получены вовремя.

Иннокентий понял и суть спора, и то, как следует действовать в интересах Римской епархии. Он похвалил африканцев за то, что они обратились к церкви святого Петра, суду которой следует представлять все проблемы христианского мира; он полностью согласился с осуждением Пелагия, Целестия и их сторонников, но воздержался от окончательного приговора из уважения к синоду Диосполя[1742].

Но вскоре после этого Иннокентий умер (417), его преемником стал Зосима, явно склонявшийся к восточной точке зрения (417 — 418)[1743]. В этот момент было получено послание от Пелагия к Иннокентию, где Пелагий жаловался на несправедливое осуждение и заверял в своей ортодоксии. Целестий лично явился в Рим и сумел удовлетворить Зосиму своими письменными и устными объяснениями. Он, как и Пелагий, был полностью ортодоксален в других вопросах, кроме спорного, а спорные места представлял как незначительные разногласия разных школ и заявлял, что готов согласиться с мнением Римского епископа, если тот его поправит.

Зосима, очевидно, вообще не имевший своего богословского мнения, издал энциклику (417) к североафриканским епископам, которая сопровождалась документальными подтверждениями и содержала упреки в их адрес — в том, что они не исследовали проблему более тщательно и надеялись, проявляя неразумие и излишнее любопытство, узнать больше, чем сказано в Священном Писании. В то же время он решительно свидетельствовал в пользу ортодоксии Пелагия и Целестия и описывал их основных оппонентов, Героса и Лазаря, как недостойных личностей, заслуживающих смещения с должности и отлучения. Верующие Рима, говорит он, с трудом могут удержаться от слез, зная, что люди, так часто упоминавшие *gratia Dei* и *adjutorium divinum*, осуждены как еретики. В заключение он призывал епископов подчиниться авторитету Римского престола[1744].

Эта временная милость Римского епископа к пелагианской ереси предвещала терпимость пап более позднего периода к пелагианским тенденциям и папское осуждение янсенизма.

---

[1740] См. документы Concilium Carthaginense в Mansi, iv, 321 sqq., а Concilium Milevitanum — ibid., f. 326 sqq.

[1741] Mansi, iv, 337 sqq.

[1742] Ответы Иннокентия приводятся в Mansi, tom. iii, f. 1071 sqq.

[1743] Сведения о его жизни, а также *Epistolae* и *Decreta Zosimi papae*, есть в Mansi, iv, 345 sqq.

[1744] См. два послания Зосимы *ad Africanos episcopos* в Mansi, iv, 350, 353.

Африканцы были слишком уверены в своей правоте, чтобы подчиниться такому безвольному мнению, которое, кроме того, явно противоречило мнению Иннокентия. На соборе в Карфагене в 417 или 418 г. они протестовали, с уважением, но решительно, против позиции Зосимы и дали ему понять, что он сильно заблуждается, веря невразумительным объяснениям Целестия. На общем африканском соборе, состоявшемся в Карфагене в 418 г., епископы числом больше двухсот выразили свой протест против пелагианских заблуждений в восьми (или девяти) канонах, полностью соответствующих взглядам Августина[1745]. Они выдержаны в следующем духе:

> 1. Всякому, кто говорит, что Адам был сотворен смертным и умер бы по природной необходимости, даже если бы был без греха, анафема.
>
> 2. Всякому, кто отвергает детское крещение или отрицает первородный грех детей, так что воспринимает формулу крещения «во отпущение грехов» не в строгом, а в вольном понимании слова, тому анафема.
>
> 3. Всякому, кто говорит, что в царстве небесном или где-то еще есть некое промежуточное место, где благополучно живут (beate vivant) дети, умершие без крещения, но что без крещения они не могут попасть в царство небесное, тому анафема[1746].

В четвертом каноне осуждается учение о том, что оправдывающая Божья благодать просто осуществляет уже совершенное прощение грехов; остальные каноны осуждают другие поверхностные взгляды на Божью благодать и греховность человека.

В то же время африканцам удалось добиться от императора Гонория эдиктов против пелагиан.

Вследствие всего этого взгляды Зосимы изменились, и примерно в середине 418 г. он выпустил энциклику ко всем епископам Запада и Востока, возвещая анафему Пелагию и Целестию (который уже покинул Рим) и свое согласие с решениями Карфагенского собора в плане учений о греховности человеческой природы, крещения и благодати. Епископа, отказавшегося подписаться под энцикликой, следовало сместить, изгнать из церкви и лишить собственности[1747].

Восемнадцать итальянских епископов отказались подписать энциклику и были смещены. Некоторые из них потом раскаялись и вернулись на свои посты.

Самым выдающимся из них был епископ Юлиан из Эклана, небольшого городка близ Капуи в Кампании, который до самой смерти оставался верен своим принципам и в изгнании с большим умением и рвением отстаивал их, споря с Августином — которого он обвинял во всех несчастьях своей партии и который старательно ему отвечал[1748]. Юлиан был самым ученым, самым проницательным и самым последовательным из пелагиан и самым способным оппонентом Авгу-

---

[1745] Это Шестнадцатый карфагенский синод. Манси приводит каноны полностью, tom. iii, 810-823 (см. также iv, 377). Так же поступает и Wiggers, i, 214 ff. Hefele, ii, pp. 102-106, приводит только отрывки из них.

[1746] Существенно, что подлинность третьего канона, который отрицает спасение некрещеных детей, сомнительна: у Исидора и Дионисия он отсутствует. Отсюда разница в количестве канонов против пелагиан — 8 или 9.

[1747] *Epistola tractoria*, или *tractatoria*, от которой сохранились только фрагменты. См. Mansi, iv, 370. Послание было написано *после*, а не *до* Африканского собора 418 г. и выхода *sacrum rescriptum* Гонория против пелагиан, что доказали Тиллемон (xiii, 738) и бенедиктинцы (в предисловии к десятому тому трудов Августина, §18), вопреки тому, что утверждают Бароний, Норис и Гарньер.

[1748] В двух больших трудах: *Contra Julianum*, libri vi (*Opera*, tom. x, f. 497-711), и *Opus imperfectum contra secundam Juliani responsionem*, в шести книгах (tom. x, p. ii, f. 874-1386), который остался незавершенным по причине его смерти (430).

стина; его таланты, его праведная жизнь и его непреклонная верность убеждениям заслуживают уважения, хотя его и можно упрекнуть в чрезмерной страстности и великой гордости[1749].

Юлиан, Целестий и другие лидеры изгнанных пелагиан были гостеприимно встречены в Константинополе в 429 г. патриархом Несторием, который симпатизировал их учению о моральных возможностях воли, хотя и не их отрицанию первородного греха, и ходатайствовал за них перед императором и папой Целестином, но напрасно. Феодосий, наставляемый Марием Меркатором, велел еретикам покинуть столицу (429). Несторий в сохранившемся послании к Целестию[1750] обращается к нему с величайшим уважением и утешает его, приводя в пример гонения на Иоанна Крестителя и апостолов. Феодор Мопсвестийский (ум. в 428), создатель несторианской христологии, написал в 419 г. книгу против антропологии Августина, от которой до нас дошли только фрагменты[1751].

О последующей судьбе Пелагия и Целестия нам ничего не известно. Мы ничего не знаем о том, где и когда они умерли. Говорят, что Юлиан окончил свою жизнь школьным учителем на Сицилии в 450 г., после того как пожертвовал все свое имущество бедным во время голода.

Таким образом, уже около 430 г. пелагианство было внешне побеждено. Оно не превратилось в церковную секту, но оставалось лишь богословской школой. Отдельные сторонники в Италии у него оставались до середины V века, так что Римский епископ Лев Великий посчитал необходимым призвать епископов никоим образом не принимать пелагиан в церковное общение, пока они открыто не раскаются.

На Третьем вселенском соборе в Эфесе в 431 г. (через год после смерти Августина) Пелагий (или, точнее, Целестий) был поставлен на одну доску с Несторием. В самом деле, между ними есть некоторое сходство: оба склонны абстрактно разделять божественное и человеческое, один — в личности Христа, другой — в деле обращения, отрицая в жизни органическое единство. Согласно посланию собора к папе Целестину, западные постановления против пелагиан были зачитаны в Эфесе и одобрены, но мы не знаем, на каком из заседаний. Мы не знаем также, как шло обсуждение этих постановлений. В канонах Целестий дважды осужден вместе с Несторием, но о его учении ничего не сказано[1752].

---

[1749] Геннадий в своей *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* называет Юлиана Экланского «*vir acer ingenio, in divinis scripturis doctus, Graeca et Latina lingua scholasticus*». Августин же в своем *Opus imperf. contra Jul.*, l. iv, 50 (*Opera*, x, p. ii, fol. 1163), говорит о нем как об «*in disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professions fallacissimus*», поскольку Юлиан причинял зло католикам, сам себя выдавая за католика. Он был женат.

[1750] У Мария Меркатора, в латинском переводе, ed. Garnier-Migne, p. 182.

[1751] У Фотия, *Bibl. Cod.*, 177, в латинском переводе у Мария Меркатора, а также в трудах Иеронима, tom. ii, 807-814 (ed. Vall.). Книга была написана *contra Hiramum* (то есть *Hieronymum*) и озаглавлена: Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους λόγοι πέντε, «Против тех, кто говорит, что люди грешат по природе, а не по собственной воле».

[1752] Can. i. и can. iv. Последний гласит: «Если священник отпадет и будет, тайно или явно, общаться с Несторием *или Целестием*, синод постановляет, что он должен быть смещен». Доктор Шедд (ii, 191) справедливо замечает: «Осуждение пелагианства, принятое на Эфесском соборе, по-видимому, больше основано на предполагаемой связи взглядов Пелагия со взглядами Нестория, чем на ясном и осознанном убеждении, что эта система противоречит Писанию и христианскому опыту».

Позиция Греческой церкви по данному вопросу исключительно негативна; она осудила пелагианство номинально, но не приняла учения Августина. Она продолжила учить синергизму, то есть полупелагианству, не занимаясь более глубинными исследованиями отношений между человеческой свободой и Божьей благодатью[1753].

## §150. *Пелагианская система: изначальное положение и свобода человека; грехопадение*

Своеобразные антропологические учения, которые ясно понимал и применял на практике Пелагий, которые диалектически развивал Целестий и самым решительным образом защищал епископ Юлиан, логически тесно связаны друг с другом, хотя они и не были распространяемы в систематической форме. На первый взгляд они привлекательны своей простотой, ясностью и благовидностью и точно отражают поверхностную мораль довольного собой плотского человека. Они проистекают из чисто эмпирического представления о человеческой природе, которое, вместо того чтобы стать источником жизни моральной, на этих проявлениях останавливается и рассматривает каждого человека и каждое его волевое действие само по себе, без органической связи с единым целым.

Мы можем расположить несколько учений этой системы по порядку в соответствии с великими этапами моральной истории человечества.

I. ИЗНАЧАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ человечества и учение о СВОБОДЕ.

Учение об изначальном состоянии человека занимает второстепенное положение в системе Пелагия, но учение о свободе — центральное, так как в его представлении изначальное положение по сути совпадает с нынешним, в то время как свобода — характерная прерогатива человека как морального существа на всех этапах его развития.

Адам, учил он, был сотворен Богом безгрешным, совершенно готовым творить только благо, обладающим бессмертным духом и смертным телом. Он был наделен разумом и свободной волей. Благодаря разуму он обладал властью над неразумными творениями, а благодаря свободной воле он должен был служить Богу. Свобода — это высшее благо, честь и слава человека, *bonum naturae*, которое не может быть утрачено. Это единственная основа этических отношений человека с Богом, Которому не нужно принудительное служение. Существо этого блага заключается, по Пелагию, в *liberum arbitrium* или *posibilitas boni et mali* — свободе выбора и способности в любой момент творить добро или же зло[1754]. Способность творить зло — обязательная составляющая свободы, потому что мы не можем творить добро, не будучи в то же время способными творить зло. Без этой возможности другого выбора сам выбор добра перестал бы быть свободным, то есть не имел бы моральной ценности. Человек не есть свободный, определяющий свой моральный облик субъект, если добро и зло, жизнь и смерть не даны ему в руки[1755].

---

[1753] См. Münscher, *Dogmengeschichte*, vol. iv, 238, и Neander, *Dogmengeschichte*, vol. i, p. 412.

[1754] *De gratia Christi et de pecc. origin.*, c. 18 (§19, tom. x, fol. 238), где Августин цитирует следующий отрывок из трактата Пелагия *De libero arbitrio*: «*Habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quamdam, ut ita dicam, radicem fructiferam et fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat, et quae possit ad proprii cultoris arbitrium, vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum*». Возражая против этого, Августин цитирует слова нашего Господа, Мф. 7:18, о том, что «не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые», а следовательно, не может существовать «*una eademque radix bonorum et malorum*».

Это единственное представление о свободе, которое есть у Пелагия и к которому он и его последователи постоянно прибегают. Он рассматривает свободу только в ее *форме* и только на ее *первом* этапе; тут она фиксируется и остается, в постоянном выборе между добром и злом, в каждый момент готовая ступить на любой из путей. У нее нет прошлого и будущего, она совершенно не зависит ни от чего внешнего или внутреннего, это вакуум, который может заполниться, а потом вновь стать вакуумом, это постоянная *tabula rasa*, на которой человек может начертать все, что ему угодно, это неустанный выбор, который, после принятия каждого решения, возвращается в состояние нерешительности и колебаний. Человеческая воля как таковая — вечный Геркулес на перепутье, который сначала делает шаг вправо, потом — шаг влево и все время возвращается в прежнее положение. Пелагий знает только противоположность свободного выбора и принуждения; никаких этапов развития, никаких переходных стадий. Он отрывает волю от ее актов, а акты — друг от друга и упускает органическую связь между привычкой и действием. Человеческая свобода, как и любая другая духовная сила, развивается, она должна утратить равновесие, пойти дальше, чем просто возможность грешить и не грешить, решиться на то или иное. Когда воля принимает решение, она теряет свое безразличие и, чем чаще она действует, тем более фиксированной она становится; добро или зло становится привычкой, второй натурой, и воля становится либо истинно свободной, выбрав добродетель и практикуя добродетель, либо превращается в рабу порока[1756]. «Тот, кто грешит, является рабом греха». Благо есть само по себе награда, а греховность — сама по себе наказание. Свобода выбора — не сила, а слабость или, скорее, грубая энергия, ожидающая того, чтобы принять некую позитивную форму — отвергнуть зло и предаться добру и превратиться в моральный самоконтроль, при котором (находясь во Христе) выбор зла есть моральная, хотя и не физическая, невозможность. Тяга этой свободы выбора к действию есть также тяга к самоуничтожению или, по меньшей мере, к самоограничению. Правильное использование свободы выбора ведет к состоянию святости, а злоупотребление ею — к состоянию

---

[1755] *Ep. ad Demet.*, cap. 3: «*In hoc enim gemini itineris ne, in hoc utriusque libertate partis, rationabilis animae decus positum est. Hinc, inquam, totus naturae nostrae honor consistit, hinc dignitas, hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc praemium. Nec esset omnino virtus ulla in bono perseverantis, si is ad malum transire non potuisset. Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere* [*al. munire*] *et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium ejus fecit esse quod velit, ut boni ac mali capax, naturaliter utrumque posset, et ad alterutrum voluntatem deflecteret. Neque enim aliter spontaneum habere poterat bonum, nisi aeque etiam ea creatura malum habere potuisset. Utrumque nos posse voluit optimus Creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit; malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem ejus ex nostra voluntate faceremus. Quod ut ita sit, hoc quoque ipsum, quia etiam mala facere possumus, bonum est. Donum, inquam, quia boni partem meliorem facit. Facit enim ipsam voluntariam sui juris, non necessitate devinctam, sed judicio liberam*».

[1756] Сам Пелагий, следует признать, учитывал в некоторой степени силу привычки и ее влияние на волю (*Ep. ad Demetr.*, с. 8), но Целестий и Юлиан более последовательно выводили его представление о свободе из чисто качественной или формальной силы, не допускающей роста или изменений в реальном проявлении, но всегда остающейся той же самой. См. Niedner (посмертное издание его *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Berlin, 1866, p. 345 f.), который справедливо замечает, выступая против защиты Бауром пелагианского представления о свободе: «Свобода в ее первой стадии, как сила выбора, есть моральная (как и природная) способность, а следовательно, она способна трансформироваться либо путем деградации — в греховную наклонность, либо путем развития — в высшую форму свободы. Целестий и Юлиан игнорировали этот момент: они не придавали большого значения *использованию* свободы».

порабощения грехом. Состояние воли зависит от ее действий и ведет к формированию постоянного характера, благого или злого. Каждый поступок способствует формированию морального состояния или привычки, а привычка порождает новые поступки. Совершенная свобода — это свобода моральной необходимости, в которой человек больше *не может* творить зло, потому что он *не будет* это делать, и *должен* творить добро, потому что *желает* его творить; здесь ограниченная воля объединена с Божьей в радостном повиновении и возвышена над возможностью отступничества. Такова благословенная свобода детей Божьих в прославленном состоянии. Конечно, существует и более низкая сфера природной добродетели и гражданской справедливости, в которой даже падший человек обладает определенной свободой выбора и формирует свой собственный характер. Но в том, что касается его отношений с Богом, он находится в состоянии отчуждения от Бога и порабощен грехом; из этого состояния он не может подняться собственными силами, одним лишь желанием воли, но только посредством возрождающего акта благодати, принятого в смирении и вере, освобождающего его для того, чтобы он мог поступать по христианской добродетели. Тогда, будучи рожден свыше, новый человек своей волей сотрудничает, взаимодействует с Божьей благодатью, возрастая в христианском образе жизни[1757].

Физическую *смерть* Пелагий рассматривал как закон природы, который существовал бы и без греха[1758]. Отрывки Писания, в которых смерть представлена как следствие греха, он относил к моральной развращенности или вечному проклятию[1759]. Однако Юлиан допускал, что, если бы Адам не согрешил, то по особой милости он мог бы получить освобождение от смерти.

II. ГРЕХОПАДЕНИЕ Адама и его СЛЕДСТВИЯ.

Пелагий, избегавший представления об органическом единстве всего человечества и человеческой природы, рассматривал Адама просто как отдельную личность. Он не считал Адама представителем человечества, а следовательно, поступки Адама имели значение только для него самого.

По мнению Пелагия, грех первого человека состоял в единичном и отдельном акте неповиновения Божьей заповеди. Юлиан сравнивает это с незначительным прегрешением ребенка, который позволяет себе пойти на поводу чувств, а потом раскаивается в своем заблуждении. «Грубый, неопытный, бездумный, еще не научившийся страху и не видевший примера добродетели»[1760], Адам позволил себе увлечься приятно выглядевшим запретным плодом и позволил женщине убедить себя. Это единичное и простительное прегрешение не имело последствий ни для души, ни для тела Адама, и еще меньше — для его потомства, которое само выбирает правду или грех.

Следовательно, согласно этой системе, не существует *первородного* греха или *наследственной* вины. Пелагий просто допускал, что Адам, ослушавшись, подал *дурной пример*, оказавший более или менее губительное влияние на его потомст-

---

[1757] См. подробную и проницательную критику пелагианского представления о свободе в Julius Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde*, Bd. ii, p. 49 ff. (3d ed. 1849).

[1758] Целестий у Мария Меркатора, *Common.*, ii, p. 133: «*Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset*».

[1759] Слова Бога, обращенные к Адаму, Быт. 3:19: «Прах ты и в прах возвратишься», Юлиан истолковывал не как проклятие, но как утешение и как довод в пользу природной смертности Адама, ставя акцент на словах: «Прах ты». См. Августина, *Opus imperfectum contra Julian.*, l. vi, cap. 27 (x, fol. 1346 sqq.).

[1760] «*Rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae*».

во. В этом отношении он и осудил на синоде в Диосполе (415) утверждение Целестия о том, что грех Адама повредил одному лишь ему, но не человечеству[1761]. Он также был склонен допустить, что развращенность человечества возрастает, хотя и объяснял это исключительно привычкой ко злу, которое усиливается, чем дольше действует и чем дальше распространяется[1762]. Грех, однако, не родился с человеком; он продукт не природы, но воли[1763]. Человек рождается без добродетели и без порока, но со способностями и к тому, и к другому[1764]. Всеобщность греха должна объясняться силой греховного примера и греховных обычаев.

Здесь есть исключения. «Все» в Рим. 5:12 должно пониматься как указывающее на большинство. Даже до Христа были люди, *свободные от греха*, такие как праведники Авель, Авраам, Исаак, Дева Мария и многие другие[1765]. Исходя из того что Писание не упоминает о грехах многих праведников, он делает вывод, что эти люди были безгрешны[1766]. Что касается Марии, то Пелагий ближе к современному римско-католическому взгляду, чем Августин, который считает ее свободной только от фактических грехов, но не от первородного[1767]. Иероним же, со всем его уважением к благословенной Деве, не делает даже такого исключения, но говорит, без уточнений, что все творения находятся под властью греха и нуждаются в Божьей милости[1768].

---

[1761] *«Adae peccatum ipsi soli obfuisse, et non generi humano; et infantes qui nascuntur, in eo statu esse, in quo fuit Adam ante praevaricationem»*. Августин, *De pecc. orig.*, c. 13 (f. 258).

[1762] *Ep. ad Demet.*, cap. 8: *«Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere natura»*. Он говорит также о *consuetudo*, что она *«aut vitia aut virtutes alit»*.

[1763] Целестий, *Symb. fragm.*, i: *In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes non idcireo diximus, ut* peccatum ex traduce [или *peccatum naturae, peccatum naturale*] *firmare videamur, quod longe a catholico sensu alienum est; quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine quia non naturm delictum, sed voluntatis ease demonstrator.*

[1764] Об этом Пелагий пишет в первой книге *Pro libero arbitrio*, цитируемой у Августина, *De pecc. orig.*, cap. 13 (§14, tom. x, f. 258): *«Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum* **oritur**, *sed* **agitur** *a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur; atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine eat, quod Deus condidit»*. Однако этому не вполне соответствует то, что в другом месте он пишет о *природной* или врожденной святости. *Ad Demet.*, c. 4: *«Est in animis nostris naturalis quaedam, ut its dixerim,* **sanctitas***»*.

[1765] См. Пелагий, *Com. in Rom.*, v. 12, и Августин, *De natum et gratia*, cap. 36 (§42, *Opera*, tom. x, fol. 144): *«Deinde commemorat [Pelagius] eos, qui non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur, Abel, Enoch, Melchisedech, Abraham, Isaac, Jacob, Jesu Nove, Phineas, Samuel, Nathan, Elias, Joseph, Elizaeus, Micheas, Daniel, Ananias, Agarias, Meisael, Ezechiel, Mardochaeus, Simeon, Joseph, cui despondata erat virgo Maria, Johannes. Adjungit etiam feminas, Debboram, Annam, Samuelis matrem, Judith, Esther, alteram Annam filiam Phanuel, Elizabeth, ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri matrem, quam dicit sine peccato confiteri necesse ease pietati»*.

[1766] *«De illis, quorum justitiae meminit [Scriptura sacra] et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset»*. Августин, *De Nat. et grat.*, c. 37 (§43; tom. x, fol. 145).

[1767] В процитированном отрывке Августин соглашается с Пелагием в отношении *propter honorem Domini* Марии, но только в том, что касается фактического греха, о котором он и говорит, судя по контексту; в других же местах он утверждает, что Мария была зачата во грехе. См. *Enarratio in Psalmum*, xxxiv, vs. 13 (ed. Migne, tom. iv, 335): *«Maria ex Adam mortua* **propter peccatum**, *Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter* **delenda** *peccata»*. *De Genesi ad literam*, lib. x, c. 18 (§32), где он обсуждает происхождение души Христа и говорит: *«Quid incoinquinatius illo utero Virginia, cujus caro etiamsi de peccati propagine venit, non tamen de peccati propagine concepit...?»* См. выше, §80.

Вместе с первородным *грехом*, конечно же, исчезает и наследственная *вина*, и, даже если не говорить об этой связи, Пелагий считает ее несовместимой с Божьей справедливостью. Отсюда следует неизбежный вывод о спасении некрещеных младенцев. Пелагий, однако, проводит разграничение между вечной жизнью, *vita aeterna*, или нижним уровнем спасения, и небесным правлением, *regnum coelorum*, крещеных святых. Он утверждает, что крещение обязательно для того, чтобы войти в царство небесное[1769].

В этом учении о грехопадении мы наблюдаем такое же отсутствие цельности при взгляде на человеческую природу, как и раньше. Адам оторван от его потомства, а его неповиновение не связано с другими грехами. Он просто отдельная личность, как любой другой человек, а не представитель всего человечества. Речь не идет о начале сотворения; каждый человек начинает историю заново. В этой системе слова Павла об Адаме и Христе как представителях и прародителях человечества не имеют смысла. Если поступок первого имел только индивидуальное значение, то таким же было и деяние второго. Если грех Адама не может быть никому вменен, то не может быть вменена и заслуга Христова. В обоих случаях остается только идея примера, влияние которого зависит лишь от свободной воли каждого. Но существует неоспоримая связь между грехом первого человека и грехом последующих поколений.

Подобным образом, и сам грех здесь рассматривается просто как отдельный волевой акт, но не учитывается возможность существования такой вещи, как состояние греховности. А ведь есть греховные состояния и греховные привычки, которые выражаются в греховных действиях и подкрепляются ими и которые, в свою очередь, порождают другие греховные действия.

Мы находим эту глубокую истину и в строках Шиллера, которые легко можно освободить от их фаталистического смысла:

*Проклятие греховного поступка в том,*
*Что он, как семя, грозен новым злом*[1770].

Наконец, сущность и корень зла — не чувственность, как склонен был считать Пелагий (хотя сам он не высказывался на сей счет достаточно определенно), но эгоизм, в котором гордость и чувственность являются двумя основными проявлениями греха. Грехом сатаны была гордость. Он хотел быть равным Богу, бунтовать против Бога — и грехопадение Адама началось с этого же самого бунта, увенчавшегося успехом внутренне еще до того, как Адам съел запретный плод.

## §151. *Пелагианская система: учение о возможностях человека и Божьей благодати*

III. НЫНЕШНЕЕ МОРАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ человека, по системе Пелагия, — во всех отношениях то же, что у Адама до грехопадения. Каждый ребенок рождается, обладая теми же моральными силами и способностями, с какими первый человек был сотворен Богом. Ибо свобода выбора, как мы уже видели, не утрачена из-за злоупотребления; она одинакова у язычников, иудеев и христиан, за

---

[1768] *Adv. Pelag.*, l. ii, c. 4 (tom. ii, 744, ed. Vallarsi): «Ἀναμάρτητον, *id est sine peccato esse* [*hominem posse*] *nego, id enim soli Deo competit, omnisque creatura peccato subjacet, et indiget misericordia Dei, dicente Scriptura: Misericordia Domini plena est terra*».

[1769] Августин, *De peccatorum meritis et remissione*, lib. i, c. 21 (§30, tom. x, f. 17); *De haeresibus*, cap. 88.

[1770] «*Das eben ist der Fluch der bösen That, Dass sie, fortzeugend, immer Böses muss gebären*».

исключением того, что христианам помогает благодать[1771]. Пелагий был креацианистом, утверждавшим, что от родителей рождается только тело, а каждая душа сотворяется непосредственно Богом, а следовательно, она изначально безгрешна. Грех отца, заключающийся в разрозненных, не связанных друг с другом волевых действиях, не наследуется природой и не имеет влияния на ребенка. Единственная разница заключается в том, что потомство Адама — это рожденные дети, и они не были, как он, сотворены полностью взрослыми; и во-вторых, в том, что у них был дурной пример неповиновения Адама, искушавший их в большей или меньшей мере, вызывая желание подражания, влиянию которого большинство из них поддалось — хотя и не все.

Юлиан Экланский часто упоминал о добродетелях язычников, таких как доблесть, целомудрие и воздержание, доказывая природную благость человеческой натуры.

Он смотрел на моральное действие как на вещь в себе и судил о нем соответственно. «Если целомудрие язычников, — возражает он на слова Августина о греховной природе языческой добродетели, — не целомудрие, то можно было бы сказать с тем же успехом, что тела неверующих — не тела, и что глаза язычников не видят, и что зерно, которое растет на их полях, — это не зерно».

Августин справедливо приписывал ценность морального поступка внутреннему расположению или направленности воли и судил о ней исходя из единства всей жизни и в соответствии со стандартами любви к Богу, которая есть душа всякой подлинной добродетели и даруется нам только через благодать. Он не отрицал совсем существования природных добродетелей, таких как умеренность, терпимость, благоволение, щедрость, происходящих от Творца и составляющих определенную заслугу среди людей, но он провел четкое разграничение между ними и специфически христианскими добродетелями, которые единственные блага в собственном смысле слова и единственные имеют ценность перед Богом.

Священное Писание, история и христианский опыт никоим образом не позволяют смотреть на природное моральное состояние человека столь благосклонно, как учит пелагианская система. Напротив, они представляют самую мрачную картину ужасной развращенности и всеобщей склонности ко всяческому злу, которые может преодолеть только вмешательство Божьей благодати. Но Августин тоже впадает в крайность, когда, посредством неверного применения отрывка из апостола Павла: «Все, что не по вере, грех» (Рим. 14:23), — объясняет все добродетели язычников амбициями и любовью к почестям и клеймит их как пороки[1772]. И здесь он сам себе противоречит. Ибо, по его же мнению, сущность сотворенной Богом природы — блага, Божий образ не утрачен совершенно, но искажен и даже скорбь человека о его утрате свидетельствует о все еще присущем человеку добре[1773].

Пелагий различает три элемента в идее блага: *сила, воля* и *действие* (*posse, velle* и *esse*). Первое относится к природе человека, второе — к его свободной

---

[1771] Пелагий, у Августина, *De gratia Christi*, с. 31 (x, 244): «*Liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur gratia*».

[1772] *De Civit. Dei*, v, 13-20, xix, 25. В последнем месте он считает добродетели пороками, если только они не были порождены истинной верой: «Virtutes... nisi ad Deum retulerit, etiam ipsa *vitia sunt potius quam virtutes*». Без сомнения, отсюда проистекает высказывание, которое столь часто приписывают Августину: «Все добродетели язычников — это всего лишь великолепные пороки», но которое, однако, в данной конкретной форме, насколько мне известно, не встречается в его произведениях. Подробнее об этом см. в §156.

[1773] *De Genesi ad Lit.*, viii, 14; *Retract.*, ii, 24. См. также Wiggers, i, p. 120 ff.

воле, третье — к его поведению. Сила или способность творить добро, этическое установление, есть благодать, а следовательно, исходит от Бога; ею изначально наделена природа человека. Она — условие волеизъявления и действия, хотя не обязательно производит их. Волеизъявление и действие принадлежат исключительно самому человеку[1774]. Способности речи, мысли, зрения — Божий дар, но то, что мы на самом деле думаем, говорим или видим, думаем ли мы, говорим ли, видим хорошо или плохо — зависит от нас[1775].

Здесь природа человека механически отделяется от его воли и поступков; первое относится исключительно к Богу, второе — исключительно к человеку. Моральные способности не существуют над волей и поступками и не превыше их, но только в них, и возрастают с упражнением — то есть рост человека зависит от его самого. С другой стороны, Божья помощь необходима даже для того, чтобы желать добра и делать его, ибо Бог действует в нас и для того, чтобы мы желали, и для того, чтобы мы делали[1776]. Пелагианская система подспудно основывается на деистическом представлении о мире как о часах, которые сотворены и запущены Богом, а потом уже идут сами по себе и в последующем нуждаются, по большей мере, лишь в починках. Бог в этой системе — не вездесущий и во всем действующий Хранитель и Правитель мира, в Котором творение живет, движется и обретает свое бытие, а Он лишь более или менее пассивный наблюдатель за событиями вселенной. Поэтому Иероним справедливо обвиняет пелагиан (не называя их) в том, что они отрицают абсолютную зависимость человека от Бога, и цитирует против них декларацию Христа, Ин. 5:17, о непрерывной деятельности Бога[1777].

IV. Учение о БЛАГОДАТИ Божьей.

Достаточность природного разума и воли человека, казалось, делает сверхъестественное откровение и благодать ненужными. Но этого Пелагий не допускает. Помимо *естественной* благодати, которую мы могли бы назвать сотворенной способностью, он допускает существование *сверхъестественной* благодати, которая через откровение просвещает понимание и помогает человеку желать и делать то, что благо[1778]. Эта благодать создает, в отрицательном смысле, благо прощения прошлых грехов или оправдания, которое Пелагий понимает в протестантском значении *объявления* праведным (а не как Августин, в католическом

---

[1774] Пелагий, *Pro libero arbitrio*, цитируется у Августина, *De gratia Christi*, c. 4 (§5, tom. x, fol. 232): «Posse *in natura*, velle *in arbitrio*, esse *in effectu locamus. Primum illud, id est* posse, *ad Deum proprie pertinet, qui illud creatrrae suae contulit, duo vero reliqua, hoc est* velle *et* esse, *ad hominem referenda sunt quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opera bono laus hominis est: immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio*».

[1775] «*Quod possumus videre oculis, nostrum non est: quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est... Quod loqui possumus, Dei est: quod vero bene vel male loquimur, nostrum est*». Цитируется у Августина, *De gratia Christi*, c. 15 and 16 (fol. 237 and 238). Августин цитирует против этих примеров Пс. 118:37: «*Averte oculos meos, ne videant vanitatem*» («Отврати очи мои, чтобы не видеть суеты»).

[1776] Флп. 2:13. Августин ссылается на это место, *De gratia Christi*, c. 5 (f. 232 sq.), и весьма эмфатически, словно Павел пророчески предвидел заблуждение Пелагия.

[1777] *Epistola ad Ctesiphontem*. Доктор Неандер (Neander, *Church History*, vol. ii, p. 604 ff. Torrey's transl.) считает эту разницу взгляда на отношения Творца и Его творения самым основным и фундаментальным разногласием между августиновской и пелагианской системами, хотя в ходе споров это разногласие в явном виде не упоминалось.

[1778] Пелагий, у Августина, *De gratia Christi*, c. 7 (§8, x, f. 233): «*...Deus... gratiae suae auxilium subministrat, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam*».

смысле *превращения* в праведника)[1780], а также положительно влияет на укрепление воли посредством наставления и примера. Как мы следовали примеру Адама во грехе, так мы должны подражать Христу в добродетели. «В нехристианах, — говорит Пелагий, — добро существует в состоянии наготы и беспомощности, а в христианах оно приобретает силу через помощь Христа»[1781]. Он различает разные этапы развития в благодати, соответствующие возрастающей греховности человека. Сначала, говорит он, люди жили праведниками естественным образом (*justitia per naturam*), потом — по закону (*justitia sub lege*), и наконец — по благодати (*justutia gratiae*) или Благой Вести[1782]. Когда внутреннего закона, то есть совести, перестало хватать, пришел внешний, Моисеев закон; когда же и его перестало хватать, так как привычка грешить стала сильнее, настал период подражания Христу, Который подал пример добродетели[1783]. Юлиан Экланский тоже различает разные виды и степени Божьей благодати. Первый дар благодати — наше сотворение из ничего; второй — наша разумная душа; третий — письменный закон; четвертый — Евангелие с его благами. В даре Сына Божьего благодать обретает свое совершенство[1784].

Следовательно, благодать — это полезная внешняя помощь (*adjutorium*) для развития сил природы, но в ней нет абсолютной необходимости. Целестий заявил, что благодать дается не для отдельных поступков[1785]. Пелагий действительно осуждал тех, кто отрицает, что благодать Божья во Христе необходима во все мгновения и для каждого действия, но это утверждение было уступкой, сделанной им в споре, и не следует логически из его предпосылок[1786].

Кроме того, благодать, по Пелагию, предназначена всем людям (а не только избранным, как учил Августин), но сначала ее нужно заслужить. А это фактически разрушает его теорию о свободе[1787]. «Язычники, — говорит Пелагий, — под-

---

[1780] Пелагий, *Com. in Rom.*, iv, 6: «*Ad hoc fides prima ad justitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de paesenti justificatur, et ad futura fidei opera praeparatur*». Так же считал Юлиан Экланский. Августин, напротив, придерживается евангельского представления о вере и благодати, но не об оправдании, которое он истолковывает субъективно, как постепенное превращение в праведника, подобно позиции Римской церкви. См. *De gratia Christi*, c. 47 (§52, x, f. 251): «*...gratiam Dei... in qua nos sua, non nostrae justitiae **justos facit**, ut ea sit vera nostra justitia quae nobis ab illo est*». В другом отрывке, однако, представляется, что он выражает протестантскую точку зрения. *De spir. et Lit.*, c. 26 (§45, tom. x, 109): «*Certe ita dictum est: justificabuntur, se si diceretur: justi **habebuntur**, justi **deputabuntur**, sicut dictum est de quodam: **Ille autem volens se justificare** (Luc. x. 29), i.e., ut justus **haberetur et deputaretur***».

[1781] У Августина, *De gratia Chr.*, c. 31 (tom. x, fol. 244): «*In illis nudum et inerme est conditionis bonum; in his vero qui ad Christum pertinent, Christi munitur auxilio*».

[1782] Августин, *De pecc. orig.*, c. 26 (§30, tom. x, f. 266): «*Non, sicut Pelagius et ejus discipuli, tempora dividamus dicentes: **primum vixisse justos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia***».

[1783] Цитируется из Пелагия, *l. c.*: «*Postquam nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo praevaluit cui sanandae lex parum valeret, Christus advenit et tanquam morbo desperatissimo non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit*».

[1784] Августин, *Opus imperf.*, i, 94 (tom. x, f. 928).

[1785] «*Gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari*».

[1786] См. об этом у Августина, *De gratia Christi*, cap. 2 (tom. x, fol. 229 sq.).

[1787] См. Рим. 4:4,5; Еф. 2:8,9. Шекспир гораздо лучше понимал природу благодати, чем Пелагий, что отразилось в знаменитой речи Порции из «Венецианского купца» (акт IV, сцена 1):

*Не действует по принужденью милость;*
*Как теплый дождь, она спадает с неба*
*На землю и вдвойне благословенна:*
*Тем, кто дает и кто берет ее.*

(Перевод Т. Щепкиной-Куперник.)

вергаются суду и осуждению, потому что они, несмотря на свою свободную волю, в которой они могли обрести веру и заслужить Божью благодать, дурно распорядились дарованной им свободой; христиане же, с другой стороны, достойны награды, потому что, хорошо распорядившись свободой, заслужили благодать Бога и соблюдают Его заповеди»[1788].

Пелагианство, таким образом, слишком далеко распространяет идею благодати, включая в нее человеческую природу и закон Моисея; с другой стороны, оно незаконно ограничивает собственно христианскую благодать, сводя ее к силе наставления и примера. Христос воистину есть Верховный Учитель и Совершенный Пример, но Он есть также Первосвященник, Царь и Создатель нового духовного творения. Если бы Он был только учителем, Он не отличался бы духовно от Моисея и Сократа и не мог бы искупить человечество от вины и рабства греха. Более того, Он не просто оказывает на верующих влияние извне, но живет и действует в них через Святого Духа, как принцип их духовной жизни. Отсюда желание Августина, обращенное к его оппоненту: «Хотелось бы, чтобы Пелагий исповедовал ту благодать, которая не только обещает все великолепие будущей славы, но и рождает в нас веру и надежду на нее; благодать, которая не только учит всех благу, но и изнутри склоняет нас к нему; не только являет мудрость, но и вдохновляет нас любовью к мудрости»[1789]. Поверхностное представление о благодати неизбежно вытекает из представлений Пелагия о грехе. Если человеческая природа не развращена, если его природная воля способна творить добро, то нам не нужен Искупитель, Который сотворил бы в нас новую волю и новую жизнь, а нам нужен лишь тот, кто улучшит и облагородит их, и спасение, по сути, есть деяние человека. В пелагианской системе действительно нет места для идей искупления, заместительной жертвы, возрождения и нового творения. В ней они подменяются нашими собственными моральными усилиями усовершенствовать наши естественные силы, а Божья благодать лишь предоставляет ценную помощь и поддержку. Только благодаря счастливой непоследовательности Пелагий и его сторонники по традиции придерживались церковных учений о Троице и личности Христа. По логике, их система ведет к рационалистической христологии[1790].

---

[1788] Пелагий, у Августина, *De gratia Chr.*, c. 31 (x, f. 245). *Illi*, судя по связке, должно означать неверующих, *hi* — христиан. Но, руководствуясь принципами Пелагия, мы должны разделить каждую из групп еще пополам, так как, по его мнению, есть хорошие язычники и плохие христиане. На это Августин возражает: «*Ubi est illud apostoli: Justificati gratis per gratiam ipsius (Rom. iii. 24)? Ubi est illud: Gratis salvi facti estis (Eph. ii. 8)?*» Он завершает рассуждение справедливыми словами: «*Non est gratia, nisi gratuita*».

[1789] *De gratia Christi*, c. 10 (tom. x, f. 235).

[1790] Виггерс (Wiggers, *l. c.*, vol. i, p. 467) считает так же. См. также Неандер (Neander, Dogmengeschichte, Bd. i, p. 884): «Пелагианские принципы логически должны были бы привести к рационалистическому взгляду, к полному отрицанию сверхъестественного элемента и к вере в то, что человечество должно только само развиться внутренне, без откровения и наделения дарами от Бога, чтобы достичь блага. Но они не развили свои предпосылки достаточно последовательно в этом вопросе, и библейские элементы, которые они вставляют в свою систему, без сомнения, воспринимаются ими не просто как некое добавление, но с убеждением, что сверхъестественное откровение необходимо для того, чтобы понять судьбу человечества». См. также Каннингема: «Современные социниане и рационалисты — это лишь последовательные пелагиане. Когда люди отвергают то, что отвергал Пелагий, они должны быть готовы отвергнуть *все* особенности и отличительные черты христианской системы в том, что касается схемы искупления» (Cunningham, *Hist. Theology*, i, p. 829).

Пелагианство — фундаментальная антропологическая ересь, отрицающая *потребность* человека в искуплении и соответствующая евионитской христологии, которая отрицает Божественность Христа. Это противоположность манихейства, которое отрицает *способность* человека к искуплению и соответствует гностическому отрицанию подлинной человечности Христа[1791].

## §152. *Система Августина: изначальное состояние человека и свобода воли*

Августин (354 — 430) уже в «Исповеди», в 400 г., за десять лет до начала пелагианских споров, описывает свои богатые и глубокие размышления о человеческом грехе и Божьей благодати. Эта его классическая автобиография, которую следует прочесть каждому изучающему богословие, универсальна, и, читая ее, каждый христианин должен оплакать собственные заблуждения, прийти в отчаяние от самого себя, предать себя без условий в руки Бога и положиться на незаслуженную благодать[1792]. Августин в своей собственной жизни прошел через все ранние этапы истории церкви и преодолел в теории и на практике ересь манихейства до того, как появилась ее противоположность, пелагианство. Благодаря своим богословским опровержениям этой последней ереси и ясному развитию библейской антропологии он приобрел самую благородную и длительную известность. В связи с событиями, описанными в «Исповеди», он разворачивает свои взгляды на евангельское учение о грехе и благодати, и точно так же он учитывает свой личный опыт в антипелагианских произведениях. Августин не учил тому, чего не пережил. В нем философ всегда слит с живым практикующим христианином. Высочайшие метафизические рассуждения у него неосознанно переходят в поклонение. Живое благоухание личного опыта вдвойне усиливает интерес ко взглядам Августина и делает их непреодолимо привлекательными для всех искренних умов[1793].

Однако система Августина не была всегда одинаковой; она совершенствовалась благодаря личным конфликтам и практическим испытаниям. От многих из своих ранних взглядов — например, о свободе выбора и об отражении веры в делах человека — он сам отказался в «Отречениях»[1794], а следовательно, его не нужно воспринимать как непогрешимого судью. Кроме того, он придерживается евангельских учений о грехе и благодати не в протестантском смысле, но, как и его преданные ученики янсенисты, в связи со строго церковной и обрядовой системой католичества; он учил необходимости крещения для рождения свыше

---

[1791] См. *Contra duas Epist. Pelagianorum*, l. ii, c. 2, где Августин описывает манихейство и пелагианство как две противоположные крайности и противопоставляет им католическое учение.

[1792] Доктор Клейнерт проводит интересную, но несколько натянутую параллель между Августином и Фаустом, двумя антиподами, представляющими человечество, в брошюре Kleinert, *Augustin und Goethe's Faust*, Berlin, 1866. Более очевидным и естественным является сравнение «Исповеди» Августина с «Исповедью» Руссо и «Wahrheit und Dichtung» Гете.

[1793] Доктор Баур в своей посмертной книге *Vorlesungen über the Dogmengeschichte*, выпущенной его сыном (1866, Bd. i, p. ii, p. 26), делает тонкое замечание: «У Августина все сосредоточено в индивидуальности его натуры, все сформировано течением его жизни, его опытом и обстоятельствами». Бауру следовало бы, однако, добавить, что личность Августина была настолько замечательной, что самое индивидуальное в нем являлось одновременно и самым всеобщим, а самое субъективное — самым объективным.

[1794] *Retract.* l. i, c. 9.

и тому, что все некрещеные дети прокляты, и по сути отождествлял оправдание с освящением, хотя и считал освящение делом безвозмездной благодати, а не человеческой заслугой. Одни лишь только богодухновеннные апостолы были выше обстоятельств своего времени и никогда, сражаясь с одним заблуждением, не впадали в его противоположность. Однако Августин — это ярчайшая звезда в созвездии отцов церкви, она проливает свой свет на мрачнейшие периоды средневековья, на католиков и протестантов в равной мере, и ее свет не утратил яркости даже до наших дней[1795].

Антропология Августина может быть разделена на три этапа религиозного развития человечества: *status integritatis, status corruptionis* и *status redemptionis.*

I. ИЗНАЧАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ человека, или СОСТОЯНИЕ НЕВИННОСТИ.

Представление Августина о рае неизмеримо возвышеннее, чем у Пелагия. Оно предполагает гораздо более низкое грехопадение и гораздо более славное проявление искупительной благодати. Первоначальное состояние человека напоминает состояние блаженных на небесах, хотя и отличается от этого конечного состояния, как неразвитый зародыш от сформировавшегося плода. Согласно Августину, человек вышел из рук Творца как истинный шедевр, без малейшей погрешности. Он обладал свободой, чтобы творить добро, разумом, чтобы познать Бога, и Божьей благодатью. Но под этой благодатью Августин (не очень удачно выбравший термин) понимает только общую сверхъестественную помощь, необходимую для творения, чтобы устоять в благе[1796]. Отношения человека с Богом были отношениями радостного и совершенного повиновения. Отношения тела и души были такими же. Плоть еще не испытывала похотей, которые направлены против духа; они пребывали в совершенной гармонии, и плоть полностью подчинялась духу. «Не искушаемый и не борющийся сам с собой, Адам наслаждался в этом месте блаженством мира с самим собой». Этому внутреннему состоянию соответствовало и внешнее. Рай был не только духовным, но также зримым и материальным, без жары и холода, без усталости или возбуждения, без болезней, боли или дефектов какого-либо рода. Августиновские, как старые протестантские, описания совершенства Адама и блаженства рая часто превосходят здравые стандарты Священного Писа-

---

[1795] Баур, *l. c.*, p. 32 f.: «С того времени, когда Августин задал направление развития христианской системе, создав учения о грехе и благодати, эта тенденция всегда оставалась в западной догматике преобладающей, и авторитет Августина в церкви стал так велик и значим с течением времени, что даже те, кто отходил от его истинного учения, которому многие не желали следовать строго, считали себя обязанными взывать к его авторитету, а его произведения предоставляли им такую возможность, потому что его система, проходившая через очень разные формы развития и содержащая огромное множество антитезисов, позволяет толковать себя с разных точек зрения».

[1796] Благодать в этом более широком смысле, как источник всего благого, Августин делает независимой от греха и приписывает обладание ею даже добрым ангелам. См. *De corrupt. et grat.* §32 (tom. x, 767, 768): «*Dederat* [*Deus homini*] *adjutorium sine quo in ea* [*bona voluntate*] *non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet: quia non deerat adjutorium per quod posset et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet... Si autem hoc adjutorium vel* angelo *vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent*». Мы видим здесь явно схоластическое и римско-католическое учение о *justitia originalis* в зародыше; она приписывалась первому человеку как особое наделение Божьей благодатью или сверхъестественное событие на основании знакомого нам различия между *imago Dei* (образом Божиим, который относится к *сущности* человека и состоит в обладании разумом и свободой воли) и *similitude Dei* (уподоблением, реальным соответствием Божьей воле).

ния и отчасти заимствуют свою красочность из описаний небесного рая будущего, который никогда не может быть утрачен[1797].

Однако Августин допускает, что первоначальное состояние человека было лишь относительно совершенным, совершенным в своем роде — как ребенок может быть совершенным ребенком, исполняя уготованную ему задачу стать взрослым, или как семя, которое совершенно выполняет свои функции семени, если оно вырастает в дерево. Один лишь Бог неизменен и абсолютно благ; человек же подвержен изменениям во времени и, следовательно, должен меняться. Первоначальные дары были даны человеку только как силы, он мог выбрать один или другой путь развития. Адам мог пойти прямо, развиться гармонично в нерушимом единстве с Богом, постепенно достигнув окончательного совершенства, — или же он мог отпасть, породить зло *ex nihilo*, злоупотребив свободой воли, и развиваться в негармоничности и противоречиях. Благодать сделала возможным, чтобы его разум стал неспособен к заблуждениям, его воля — ко греху, его тело — к смерти; при выборе нормального пути роста эти возможности стали бы реальностью. Но это были только возможности, и существовала также противоположная им возможность заблуждения, греха и смерти.

Августин проводит важное различие между возможностью не грешить[1798] и невозможностью грешить[1799]. Первое — это условная или потенциальная свобода от греха, которая может превратиться в свою противоположность, рабство греха. Такое состояние было у человека до грехопадения. А второе — абсолютная свобода от греха, или совершенная святость, которая принадлежит Богу, святым ангелам, успешно выдержавшим свое испытание, и искупленным святым на небесах.

Подобным образом он разграничивает абсолютное и относительное бессмертие[1800]. Первое — это невозможность умереть, основанная на невозможности грешить; это качество Бога и святых после воскресения. Последнее — только возможность бессмертия, предполагающая и противоположную возможность, смерти.

---

[1797] Ср. несколько отрывков из *Opus imperf.*, i, 71; iii, 147; vi, 9, 17; *Contra Jul.*, v, 5; *De civitate Dei*, xiii, 1, 13, 14, 21; xiv, 10, где *beatitudo* и *deliciae* Едема описываются в поэтических красках и совершенство распространяется даже на царство животных и растений. Но Августин не оказался твердо последователен. В результате противостояния пелагианству он, случалось, заходил слишком далеко. В трактате *De libero arbitrio* (iii, с. 24, §71, 72), завершенном в 395 г., он говорит, что первые люди не были ни мудрыми, ни неразумными, но просто обладали *способностью* быть либо мудрыми, либо неразумными. *«Infans nec stultus nec sapiens dici potest, quamvis jam homo sit; ex quo apparet naturam hominis recipere aliquid medium, quod neque stultitiam neque sapientiam recte vocaris»*... *«Ita factus est homo, ut quamvis sapiens nondum esset, praeceptum tamen posset accipere»*. И вместе с тем в написанном гораздо позднее *Opus imperf. c. Julianum*, l. v, c. 1 (tom. x, f. 1222), он наделяет первого человека свойством *excellentissima sapientia*, ссылаясь на утверждения о том, что Пифагор якобы назвал Адама мудрецом оттого, что тот первым дал имена всем вещам.

[1798] *Posse non peccare*, которая в то же время предполагает *possibilitas peccandi*. См. *Opus imperf.*, v. 60 (fol. 1278): *«Prorsus ita factus est, ut peccandi possibilitatem haberet a necessario, peccatum vero a possibili»*, то есть *возможность* греха была необходима, но сам *грех* — только возможен. *Peccare posse* (способность грешить), говорит Августин в той же самой связи, есть *natura* (природа человека), тогда как *peccare* (грех) — это уже *culpa* (его вина).

[1799] *Non posse peccare*, или *impossibilitas peccandi*.

[1800] *Non posse mori*, невозможность умереть, и *posse non mori*, возможность не умереть, или *immortalitas major* и *immortalitas minor*.

Таким было бессмертие Адама до грехопадения, и, если бы он устоял, он обрел бы невозможность смерти; но он утратил ее, согрешив[1802].

СВОБОДА, по Августину, также принадлежит к изначальному дару человека, но он различает разные виды свободы, разные степени ее развития, и на это мы должны обращать внимание, чтобы не обвинять его в противоречии самому себе[1803].

Под свободой Августин понимает, в первую очередь, просто *спонтанность* или *самостоятельную активность*, в отличие от действия по внешнему принуждению или из животного инстинкта. И грех, и святость *добровольны*, то есть являются волевыми действиями, не исходящими из природной необходимости[1804]. Эта свобода принадлежит нам всегда и характерна для человеческой воли, даже в греховном состоянии (в котором воля, в строгом смысле слова, *своевольна*); она — обязательное условие вины и наказания, заслуги и награды. В этом плане ни один думающий человек не может отрицать свободы, не разрушая идеи ответственности и моральной природы человека. Недобровольная воля — такое же противоречие, как неразумный разум[1805].

---

[1802] См. *Opus imperf.*, l. vi, cap. 30 (tom. x, fol. 1360): «*Illa vero immortalitas in qua sancti angeli vivunt, et in qua nos quoque victuri sumus, procul dubio major est. Non enim talis, in qua homo habeat quidem in potestate non mori, sicut non peccare, sed etiam possit et mori, quia potest peccare: sed talis est illa immortalitas, in qua omnis qui ibi est, vel erit, mori non poterit, quia nec peccare jam poterit*». *De corrept. et grat.*, §33 (x, f. 168): «*Prima libertas voluntatis erat, posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare: Prima immortalitas erat, posse non mori, novissima erit multo major, non posse mori: prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere; novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere*».

[1803] На различные представления Августина о свободе не обращали внимания Уиггерс и большинство старых историков, но, с другой стороны, о разных видах свободы более или менее ясно говорят Неандер (Neander, *Kirchengeschichte* и *Dogmengeschichte*), Риттер (Ritter, *Gesch. der christl. Philosophie*, ii, p. 341 ff.), Мюллер (Jul. Müller, *Die christl. Lehre von der Sünde*, ii, 45 ff.), Губер (Joh. Huber, *Philosophie der Kirchenväter*, p. 296 ff.). Баур основывает свою резкую критику августиновской системы отчасти на ложном предположении, что взгляды Августина на *liberum arbitrium* — те же самые, что у Пелагия. См. ниже.

[1804] *Retract.*, i, c. 9, §4: «*Voluntas est qua et peccatur, et recte vivitur*».

[1805] Сюда относятся особенно первые главы трактатов *De gratia et libero arbitrio* (tom. x, fol. 717-721), *Opus imperf. contra Julianum* и *Contra duas epistolas Pelagianorum*. В этом смысле даже строжайшие приверженцы августиновской и кальвинистской системы всегда более или менее явно предоставляли человечеству свободу. Так, Каннингем, кальвинист из свободной церкви Шотландии, пишет о пелагианском споре (*Hist. Theol.*, i, p. 325): «Августин, конечно же, не отрицает свободной воли человека совсем и в любом смысле слова; и самые ревностные защитники учения о благодати и кальвинистских принципов допускали, что существует своего рода свободная воля или свобода действия, которой человек обладает и которая необходима для его ответственности за прегрешения против Божьего закона. В нашем собственном [Вестминстерском] вероисповедании сказано, что "Бог наделил волю человека той естественной свободой, которая не испытывает принуждения и не обречена никакой абсолютной потребностью природы на одно только добро или одно зло"». Доктор Шедд, американский пресвитерианин новой школы, в *History of Christian Doctrine*, ii, p. 66, говоря о взглядах Августина, так излагает свою позицию: «Вина греха состоит в его ничем не принуждаемой преднамеренности, и эта вина никоим образом не умаляется тем фактом, что воля не может преодолеть собственное изъявление. Ибо это греховное волеизъявление не сотворено по воле, но является результатом акта отступничества, совершенного волей. Нынешняя неспособность к святости — не изначальная и первичная неспособность. По сотворении Адам обладал полной властью не *порождать* святость (потому что ни одно творение на такое не способно), но *сохранять* ее и *пребывать* в ней. Нынешнее отсутствие святости и неспособность породить ее, следовательно, объясняется отступничеством творения и является частью его осуждения». Также, стр. 80: «Во всем перечне богословов нет автора, который более тщательно и искренне, чем Августин, утверждал бы, что грех есть *само*деятельность и

Вторая форма свободы — это *liberum arbitrium*, или свобода выбора. Здесь Августин проходит полпути вместе с Пелагием, особенно в своих ранних произведениях, которые направлены против манихеев, отрицавших всякую свободу и считавших зло природной необходимостью и изначальной сущностью. Как и Пелагий, Августин приписывает свободу выбора первому человеку до грехопадения. Бог сотворил человека, наделив его способностью грешить или не грешить, запретив первое и повелев второе. Но Августин отличается от Пелагия тем, что рассматривает Адама не как помещенного ровно посередине между добром и злом, между повиновением и неповиновением, но как обладающего положительной тенденцией к добру, предполагающей, в то же время, возможность согрешить[1806]. Кроме того, Августин в интересах благодати и истинной свободы умаляет свободу выбора и ограничивает ее начальным, переходным, пробным состоянием. Эта сравнительная нерешительность не может быть характерна для Бога или ангелов, святых или грешников. Это несовершенство воли, которое прекращается после выбора добра или зла. Адам, с помощью Божьей благодати, без которой он не мог бы желать добра, должен был устоять в ней и возвыситься до истинной свободы, моральной потребности в добре; но он выбрал зло и попал в рабство греха[1807]. Августин, однако, иногда допускает, что *liberum arbitrium* до сих пор существует и в падшем человеке, так что он может выбирать, но только не между грехом и святостью, а между отдельными действиями, относящимися к области греховности и *justitia civilis*[1808].

---

что его источник — в добровольной природе человека. Грех, по его мнению, — это не сущность, но действие; это не суть какой-то способности человека, но только действие, производимое из способности». Ни Каннингем, ни доктор Шедд, однако, не принимают во внимание разные виды и степени свободы в системе Августина.

[1806] На это важное различие не обращает внимания Баур в его *Kirchengeschichte vom 4-6ten Jahrhundert*, p. 143. А это различие ослабляет его позицию в ходе критики августиновской системы, которую он обвиняет в непоследовательности: по его мнению, Августин придерживается того же взгляда на свободу, что и Пелагий, однако выступает против него.

[1807] См. это представление о свободе в трактате *De libero arbitrio* (*Opera*, tom. i, f. 569 sqq.), который был начат в 388 г. по Р. Х. и закончен в 395 г. по Р. Х., то есть принадлежит к его наиболее ранним произведениям; см. также *De correptione et gratia* (особенно cap. 9-11) и шестую книгу *Opus imperf. c. Julianum*. Также *Contra duas epistolas Pelag.*, l. ii, c. 2 (tom. x, f. 432), где он выступает как против манихейского отрицания *liberum arbitrium*, так и против пелагианского утверждения о том, что это состояние сохраняется после грехопадения. «*Manichaei negant, homini bono ex libero arbitrio fuisse initium mali; Pelagiani dicunt, etiam hominem malum sufficienter habere liberum arbitrium ad faciendum praeceptum bonum; catholica* [*fides*] *utrosque redarguit, et illis dicens: Fecit Deus hominem rectum, et istis dicens: Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis*».

[1808] *Contra duas Epist. Pelag.*, ii, c. 5 (или §9, tom. x, f. 436): «*Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta*». Также *De gratia et libero arbitrio*, c. 15 (x, f. 184): «*Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona*». Доктор Баур действительно не совсем неправ, когда, имея в виду этот отрывок, обвиняет Августина во вводящей в заблуждение игре слов: Августин оставляет термин «свобода», но изменяет его смысл на противоположный. «Как бы ни было бессмысленно, — пишет Баур, — говорить о свободе в таком вводящем в заблуждение плане, мы, однако, видим, каким интересом для него обладает идея свободы даже после того, как он пожертвовал ею ради детерминизма своей системы» (Die christl Kirche vom Anfang des 4ten bis Ende des 6ten Jahrhunderts, p.140). Лютеранские богословы также сводили *liberum arbitrium* падшего человека к *justitia civilis*, в отличие от *justitia Dei* или *spiritualis*. См. Melanchthon, *Confessio Augustana*, art. xviii. «Формула согласия» (*Formula Concordiae*) идет

Наконец, Августин наиболее часто и с наибольшей любовью говорит о высшей свободе, свободном *самостоятельном решении* или *самостоятельной склонности воли* к *благому* и *святому*, о благословенной свободе детей Божьих. При этой земной жизни в человеке наряду с ней действительно присутствует и способность грешить, но на небесах эта свобода превращается в образ Божьей свободы, *felix necessitas boni*, и человек не *может* грешить, потому что не *хочет*[1809]. Это прямая противоположность необходимости, *dura necessitas mali*, в состоянии греховности. Это не способность, которой обладают все разумные существа, но высшее состояние морального развития, которое характерно только для истинных христиан. Об этой свободе, по мнению Августина, говорил наш Господь: «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:36). Она не обходится без благодати, но порождается ею; чем больше благодати, тем больше свободы. Воля свободна настолько, насколько она здорова, и здорова настолько, насколько она пребывает в истинной жизни, в Боге, и повинуется Ему по своему собственному самопроизвольному порыву. Служить Богу — это истинная свобода[1810].

## §153. *Система Августина: грехопадение и его последствия*

Для того чтобы понять учение Августина о грехопадении человека, мы должны помнить прежде всего, что Августин исходит из идеи органического единства всего человечества и глубокой параллели Павла между первым и последним Адамом[1811], что он рассматривает первого человека не просто как отдельную личность, но в то же время как прародителя и представителя всей расы, состоящего с естественным человечеством в тех же отношениях, что Христос — с человечеством искупленным и возрожденным. История грехопадения, рассказанная в одновременно глубокой и детской манере в третьей главе Бытия, обладает, таким образом, универсальным значением. В Адаме пало все человечество, а следовательно, все, кто унаследовал от него эту природу, кто был в нем, как плоды в семени, и кто затем вырос, были, так сказать, единой личностью с ним[1812].

Но Августин не остановился на этой очень справедливой идее об органической связи всего человечества и греха Адама с первородным грехом. Он также предполагал некое предсуществование потомства Адама в нем, так что люди на самом деле реально и лично согрешили в нем, хотя и не обладали его индивидуальной

---

даже дальше Августина и сравнивает природного человека в *spiritualibus et divinis rebus* со «status salis», «truncus» и «lapis», то есть объявляет его положение еще худшим — не просто пассивным в следовании обстоятельствам, но выражающим преднамеренность, «*voluntati divinae rebellis est et inimicus*» (pp. 661, 662).

[1809] *De corrept. et gratia*, §32 (x, 768): «*Quid erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato?..*» §33: «*Prima libertas voluntatis erat, posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare*».

[1810] «*Deo servire vera libertas est*»; глубокое и благородное высказывание. Эту высшую идею свободы Августин сформулировал по сути задолго до пелагианских споров, например, в «Исповеди». См. также *De civit. Dei*, l. xiv, c. 11: «*Arbitriam igitur voluntatis tunc est vere liberum, quum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde veritas dicit:* ***Si vos filius liberaverit, tunc vere liberi eritis****, Id ipsum est autem, ac si diceret: Si vos Filius salvos fecerit, tunc vere salvi eritis. inde quippe liberatur, unde salvatur*».

[1811] Рим. 5:12 и далее; 1 Кор. 15:22.

[1812] *De civit. Dei*, l. xiii, c. 14: «*Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum*». Ср. с другими отрывками ниже.

совестью. Так как мы были во время грехопадения в Адаме (*«in lumbis Adami»*), то грех Адама по закону наследования (*«jure seminationis et germinationis»*) есть наш грех и вина, а физическая смерть, даже в случае с младенцами, есть наказание, подобное тому, как смертью был наказан Адам. Следовательно, потомство Адама страдает от наказания не за грех другого, но за грех, которое оно само совершило в Адаме. Этот взгляд, как мы увидим далее, Августин основывает на ложном толковании Рим. 5:12.

II. Грехопадение. Изначальное положение человека включало в себя возможность греха, и это было несовершенством данного состояния. Эта возможность стала реальностью. Почему она должна была реализоваться, непостижимо; ибо зло никогда не происходит, в отличие от добра, по достаточно веским причинам. Оно — сама иррациональность. Августин считает, что глубокая пропасть лежит между изначальным состоянием и состоянием греха. Но, когда мысль совершает этот отчаянный прыжок, она находит данную систему весьма последовательной.

Адам совершил грехопадение по искушению извне. Ангел, который в своей гордости отвернулся от Бога, искушал человека, потому что тот, находясь еще в состоянии гармонии, вызвал его зависть. Сначала он приблизился к женщине, более слабой и более доверчивой. Сущность греха Адама состояла не в том, что он съел плод, — само по себе это было не греховно и не вредно; сущность греха состояла в *неповиновении* Богу. «На это повеление следовало отвечать повиновением, которое в разумном существе есть мать и страж всех добродетелей». Началом, корнем греха была гордость, эгоизм, желание воли пренебречь своим Творцом и стать самостоятельной. Эта гордость предшествовала внешнему действию. Наши прародители стали греховны сердцем до того, как впали в открытое неповиновение. «Ибо человек никогда еще не приступал к злым делами, не будучи склоняем к ним злой волей». Гордость предшествовала даже тому моменту, когда змей искушал человека. «Если бы человек еще ранее не начал получать удовольствие в себе самом, змей не смог бы одолеть его».

Грехопадение Адама оказывается более серьезным и более достойным наказания, если мы обратим внимание прежде всего на высоты, занимаемые Адамом, и на Божий образ, по которому он был сотворен, затем — на простоту заповеди и легкость ее исполнения, если учесть количество плодов в раю, и наконец, на угрозу самого серьезного наказания со стороны его Творца и Благодетеля.

Так Августин идет от внешнего к сущности; под поверхностью он наблюдает глубокую истину. Он не останавливается на внешнем действии, но смотрит на намерение, которое лежит в его корне.

Последствия первого греха, как для Адама, так и для его потомства, по мнению Августина, так же ужасны и губительны, как и сам грех. Все эти последствия являются в то же время и наказанием от праведного Бога, Который, согласно одному и тому же закону, сочетал награду с послушанием, а наказание с грехом. Все они связаны со *смертью* в самом широком плане, как говорит Павел: «Возмездие за грех — смерть» (Рим. 6:23); и угрозу смерти в Быт. 2:17 нам следует понимать как зло для тела и души.

Августин подразделяет последствия греха на семь частей. Первые четыре связаны с отрицанием, остальные — с утверждением.

1. *Утрата свободы выбора*[1813], которая заключалась в склонности к добру и в любви к нему при наличии возможности согрешить. Место этой свободы заняла

---

[1813] Конечно же, не в незначительных вещах повседневной жизни, в которых и величайший

жестокая необходимость греха, рабство зла. «Воля, которая с помощью благодати могла стать источником добра, стала для Адама в его отступничестве от Бога источником зла».

2. *Ограничение знания.* Изначально человек был свободен учиться всему легко, без труда, и понимать все правильно. Теперь разум его затуманен, знание может приобретаться и передаваться только с трудом.

3. *Утрата благодати Божьей,* помогавшей человеку *творить* добро, которого желала его свобода, и устоять в нем. Перестав желать добра, человек пренебрег этой способностью, и теперь, даже если он хочет желать добра, он не может творить его.

4. *Утрата рая.* Земля теперь проклята Богом, она рождает тернии и волчцы, и человек может есть хлеб свой только в поте лица.

5. *Похотливость* (*concupiscentia*), то есть не чувственность сама по себе, но засилье чувственного, устремленность к плотскому, а не к духовному. Вот так Бог наказывает грех грехом (предположение, которое Юлиан назвал богохульственным). Изначально тело радостно повиновалось духу, как человек — Богу. Существовала только единая воля. После грехопадения эта прекрасная гармония была нарушена и появился тот антагонизм, который Павел описывает в седьмой главе Послания к римлянам (Августин относил этот отрывок к возрожденному состоянию). Бунт духа против Бога предполагал, в качестве естественного наказания, бунт плоти против духа. Следовательно, *concupiscentia* — это по сути то же самое, что Павел называет «плотью» в отрицательном смысле. Это не чувства сами по себе, но их преобладание над высшей, разумной природой человека[1814]. Действительно, Августин, жаждущий ничем не омраченной жизни в духе, был склонен даже вполне законные желания человека, такие как голод и жажда, связывать с грехопадением, поскольку они могут принимать форму страстного желания[1815]. Юлиан объяснял силу животных желаний наличием животного элемента в изначальной природе человека. Августин же отвечал, что превосходство человека над животным заключается в полном контроле разума над чувственной природой, а следовательно, приближение к зверю есть наказание Божье. Итак, похоть — это уже не просто телесная вещь, как и библейское σάρξ, но она гнездится в душе, без которой не появляется никакой похоти. Мы должны, следовательно, предположить присутствие конфликта в самой душе, наличие в ней низшего, земного, эгоистичного инстинкта и высшего, богоподобного порыва.

Таков общий смысл похоти — борьба чувственных и психических порывов против богоподобного духа. Но Августин часто использует это слово, как и другие соответствующие термины, в более узком смысле — незаконное сексуальное желание. Оно появилось непосредственно после грехопадения, к стыду наших

---

грешник свободен выбирать, но в том, что касается величайших религиозных решений за или против Бога и божественного.

[1814] Это не «*sentiendi vivacitas*», но «*libido sentiendi, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu voluptatis impellit*». *C. Julianum*, l. iv, c. 14 (§65, tom. x, f. 615). Он объясняет разницу, ссылаясь на Мф. 5:28. «*Non ait Dominus: qui viderit mulierem, sed: qui* ***viderit ad conpiscendum, jam maechatus est eam in corde suo...*** *Illud* [*videre*] *Deus condidit, instruendo corpus humanum; illud* [*videre ad concupiscendum*] *diabolus seminavit, persuadendo peccatum*».

[1815] «*Quis autem mente sobrius non mallet, si fieri posset, sine ulla mordaci voluptate carnali vel arida sumere alimenta, vel humida, sicut suminus haec aëria, quae de circumfusis auris respirando et spirando sorbemus et fundimus?*» *Contra Jul.*, iv, c. 14, §68, f. 616.

прародителей, — не из-за наготы самой по себе, потому что нагота не была для них нова, но из-за похоти телесной; нечто, бывшее ранее благим само по себе (для собственного удовольствия тела), теперь незаконным образом усилилось и довело до разлада между телом и душой. Существовало бы продолжение рода без грехопадения? Несомненно. Однако власть разума над чувственным желанием оставалась бы неприкосновенной. Продолжение рода было бы актом чистой воли и целомудренной любви, и в нем было бы не больше постыдного, чем в разбрасывании семян по материнскому лону земли. Но теперь похоть управляет духом, и в свои молодые годы Августин ощутил ее тиранию. Этим элементом греха в акте продолжения рода он объясняет муки деторождения, которые действительно представлены в Бытии как следствие грехопадения и проклятие от Бога. Если бы человек оставался чист, «зрелый плод исходил бы из материнского чрева без трудов или боли для женщины, как плод сходит с дерева»[1816].

6. *Физическая смерть* со всем ее арсеналом болезней и телесных болей. Адам действительно был сотворен смертным, то есть способным умереть, но неподвластным смерти. Посредством естественного развития он мог преодолеть способность умереть силой бессмертия; его тело постепенно становилось бы все более духовным и облекалось бы в славу без резких переходов и не зная слабостей старости. Но теперь смерть для человека — горькая необходимость. Так как дух добровольно отказался от Бога, теперь ему приходится против своей воли покидать тело. Августин проницательно доказывает, что не только само разделение тела и души, но и вся жизнь грешного человека — постепенное умирание. С момента родовых схваток и своего первого крика ребенок начинает умирать. Следовательно, угроза Господа: «В день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь», — тут же начала исполняться. Хотя наши прародители прожили после этого много лет, они тут же начали стариться и умирать. Жизнь — это постепенное шествие к смерти, и «никому не дано, хотя бы ненадолго, остановиться или двигаться медленнее, но все вынуждены идти одинаковым шагом, и никто не отличается от остальных. Ибо тот, чья жизнь была короче, видел такие же дни, как и тот, чья жизнь была длиннее. И тот, кто дольше достигает смерти, не идет медленнее, а просто его путешествие дольше».

7. Самым важным следствием грехопадения Адама был *первородный грех* и *наследственная вина* всего его потомства, а так как это был один из важнейших пунктов спора, мы должны рассмотреть его подробнее.

## §154. *Система Августина: первородный грех и происхождение человеческой души*

Первородный грех[1817], по Августину, — это врожденная склонность души ко злу, с которой все потомство Адама — кроме Христа, Который был зачат от Святого Духа и рожден от чистой Девы, — приходит в этот мир и из которой неизбежно проистекают все совершаемые грехи. Он проявляется в основном в похоти, или в войне плоти против духа. Грех — это не просто некое индивидуальное действие, но также состояние, *status* и *habitus*, которые продолжают передаваться через продолжение рода из поколения в поколение. Первородный грех обязательно проистекает, как мы уже отмечали, из роли Адама как общего

---

[1816] *De civitate Dei*, xiv, 26.

[1817] *Peccatum originale, vitium hereditarium.*

представителя, в лице которого пала сама человеческая *природа*, то есть и все наследующие эту природу[1818]. Тление корня передается стволу и листьям. Где грех, там всегда присутствуют вина и тлетворность в глазах праведного Бога. Все человечество из-за падения прародителя стало смертной *massa perditionis*. Конечно, такая постановка вопроса все же допускает существование разных степеней греховности и вины.

Первородный грех и вина передаются через естественное продолжение рода. Общий характер, заложенный в Адаме, развивается в последовательности людей, которые органически вырастают один из другого. Так как грех — не телесная вещь, но прежде всего по сути своей болезнь духа, возникает вопрос, на какой из тогдашних теорий о *происхождении* и *распространении душ* Августин основывал свои взгляды.

Эта метафизическая проблема вторгается в богословие в связи с учением о первородном грехе, и здесь нам придется коснуться ее деталей[1819]. Гностическая и пантеистическая теория *эманации* уже давно была всеми отвергнута как еретическая. В церкви существовало три других взгляда.

1. *Традуционизм*[1820], или теория *порождения*, учит, что душа происходит от акта порождения потомства, то есть при посредничестве людей. Эта теория подкрепляется несколькими отрывками Писания, такими как Быт. 5:3; Пс. 50:7; Рим. 5:12; 1 Кор. 15:22; Еф. 2:3; она явно согласуется с учением о первородном грехе, и потому после Тертуллиана она принималась большинством западных богословов как поддержка и объяснение этого учения[1821].

2. Теория *сотворения* души (креационизм): каждая отдельная душа непосредственно сотворяется Богом и объединяется с телом либо в момент зачатия, либо позже. Этого взгляда придерживались несколько восточных богословов и Иероним, который говорит о постоянной творческой деятельности Бога (Ин. 5:17). Предполагается, что душа, которая исходит чистой из рук Творца, становится греховной, когда объединяется с порожденным естественными причинами телом. Пелагий и его последователи были креационистами[1822].

---

[1818] *De peccatorum meritis et remissione*, l. iii, c. 7 (§14, tom. x, f. 78): «*In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt*». *De corrept. et gratia*, §28 (x, f 765): «*Quia vero* [*Adam*] *per liberum arbitrium Deum deseruit, justum judicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quae in illo adhuc posita tota cum illo peccaverat, damnaretur*». Это мнение легко согласуется с платонически-аристотелевским реализмом Августина, который рассматривал общие концепции как образы отдельных вещей. Но корень этого мнения лежит глубже, в христианском сознании Августина и в глубокой убежденности во всепроникающей природе греха.

[1819] Лейбниц в *Theodicée*, partie i, 86, пишет: «Первая трудность — обосновать, как душа могла заразиться первородным грехом, порождающим текущие грехи, но так, чтобы это не было несправедливостью со стороны Бога».

[1820] От *tradux*, *распространитель*. Автор этой теории Тертуллиан, *De anima*, c. 27 (*Opera*, ed. Fr. Oehler, tom. ii, p. 599 sqq.): «*Immo simul ambas* [*animam et corpus*] *et concipi et confici et perfici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in concepta quo locus ordinetur... Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia*». Cap. 86 (p. 617): «*Anima in utero seminata pariter cum came pariter cum ipsa sortitur*». См. также c. 19 (*anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta*); *De resurr. carnis*, c. 45; *Adv. Valentin.* c. 26 (*tradux animae*).

[1821] Иероним говорит о *maxima pars occidentalium*, что они учат: «*Ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, et simili cum brutis animalibus conditione subsistat*». *Ep.* 78 *ad Marcell.* Лев Великий даже объявил *catholica fides*, что каждый человек «*in corporis et animae subetantiam fomari intra materna viscera*». *Ep.* 15 *ad Turrib.* И точно так же среди восточных отцов церкви Феодорит, *Fab. haer.*, v. 9: ἡ ἐκκλησία τοῖς θείοις πειθομένη λόγοις, — λέγει τὴν ψυχὴν συνδημιουργεῖσθαι τῷ σώματι.

3. Теория *предсуществования* души, которая была создана Платоном и наиболее полно развита Оригеном, предполагает, что душа еще до появления тела существовала и грешила в ином мире, но была сослана в тело как в темницу[1823] для искупления личной вины Адама, чтобы она с помощью аскетизма восстановила свое изначальное состояние. Это была одна из ересей Оригена, осужденных при Юстиниане. Даже Григорий Нисский, хотя и полагал, подобно Немезию и Кириллу Александрийскому, душу сотворенной до тела, сравнивает теорию Оригена с языческими мифами и баснями. Сам Ориген допускал, что Библия прямо не учит предсуществованию души, но предполагал, что оно следует из нескольких библейских повествований, например, о борьбе Иакова и Исава в материнском чреве или о том, что Иоанн Креститель взыграл во чреве Елисаветы, приветствуя Марию. В этой теории истинно лишь то, что каждая человеческая душа от вечности существовала в замысле и задаче Бога[1824].

Августин решительно отвергает учение о предсуществовании[1825], не думая о том, что его собственная теория родового предсуществования и отступничества всех людей в Адаме может быть опровергнута теми же самыми возражениями, ибо он также основывает всю судьбу человечества на трансцендентальном акте свободы, лежащем вне нашего временного осознания, — хотя он помещает этот акт в начале земной истории и приписывает его нашему общему предку, тогда как Ориген переносит его в мир иной и считает актом свободоизъявления каждой индивидуальной души[1826].

Но между креационизмом[1827] и традуционизмом Августин колеблется, потому что в Писании явно не говорится ни о том, ни о другом. Ему хотелось бы

---

[1822] Иероним говорит, опираясь на Ин. 5:17; Зах. 12:1; Пс. 32:15: «*Quotidie Deus fabricatur animas, cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat*». Пелагий в своем «Исповедании веры» заявляет, что души сотворяются и даются людям Самим Богом.

[1823] Σῶμα истолковывается как σῆμα (*гробница, усыпальница*). Ориген упоминает о стенании творения. Рим. 8:19.

[1824] В недавнее время теория предсуществования нашла себе в Америке защитника в лице доктора Эдуарда Бичера (Edward Beecher, *The Conflict of Ages*, Boston, 1853).

[1825] *De civit. Dei*, xi, 23. *Ad Oros. c. Priscill. et Orig.*, c. 8. В своем более раннем труде, *De libero arbitrio* (около 395), он более благоприятно отзывается о предсуществовании.

[1826] См. Baur, *Vorlesungen über die Dogmengeschichte*, Bd. i, Th. ii, p. 31: «По сути, августиновскую систему отличает от системы Оригена только [?] то, что вместо довременного оригеновского падения душ у Августина мы имеем Адамово отступничество, и все, что у Оригена носит языческий отпечаток, у Августина приобретает чисто ветхозаветный [на самом деле, об этом говорит и Павел] облик».

[1827] Немецкие богословы пишут обычно *креацианизм*, *традуцианизм* и пр.: *Creatianismus, Generatianismus, Traducianismus, Preëxistentianismus, Subordinatianismus* (в учении о Троице), *Creatianer*, etc., по аналогии с *христианством, аристотелеанством, савеллианством, арианством, пелагианством, несторианством* и т. д. В английском языке еще нет единого способа написания этих удобных схоластических терминов; за одним исключением, *Traducianism*, их нет у Джонсона и Ричардсона, нет даже в новых изданиях Webster или Worcester. Немногие англоязычные авторы, которые пользуются ими, расходятся в написании; доктор Шедд (Shedd, *History of the Christian Doctrine*, vol. ii, p. 3) пишет *creationism*, в то время как переводчик Гагенбаха (Hagenbach, *Dogmengeschichte*) следует немецкому написанию. Не может быть сомнений, что *Traducianism* — единственно правильное написание, но, так как в английском языке есть существительные *creation, generation, subordination*, то будет вполне уместно предпочесть написание *creationism, generationism* и *subordinationism*, что звучит для уха англичанина более привычно, чем соответствующие немецкие термины, образованные от не существующих в английском языке слов. {В русском языке в отношении способа возникновения души используются два варианта: *креационизм и креацианизм, традуционизм и традуцианизм* (чаще с *о*), тогда как применительно к сотворению мира твердо закрепился один вариант: *креационизм*.}

сохранить и постоянную творческую деятельность Бога, и органическое единство тела и души.

Августин рассматривает всю данную проблему как относящуюся к науке и академическим школам, а не к вере и церкви, и честно признается в своем неведении по данному вопросу, что для такого гения-теоретика, как он, равносильно подлинному самоотречению. «Там, где Писание, — говорит он, — не дает ясного свидетельства, человеческое исследование должно остерегаться объявлять о том или ином решении. Если бы для спасения было обязательно об этом знать, в Писании было бы сказано больше»[1828].

В заключение мы должны заметить, что три теории о происхождении души допускают примирение между собой. Каждая из них содержит элемент истины и неверна только в том случае, если придерживаться исключительно ее. Каждая человеческая душа обладает идеальным предсуществованием в Божьем замысле, в Божьей воле и, мы бы добавили, в Божьей жизни, и каждая человеческая душа, как и каждое человеческое тело, есть продукт совместного творчества Бога и родителей. Сторонники предсуществования ошибаются в том, что путают идеальное предсуществование с конкретным, сознательным и индивидуальным; сторонники традуционизма ошибаются в том, что игнорируют творческую деятельность Бога, без которой никакое существование, а тем более бессмертный разум, не может начать существование, и, кроме того, заблуждаются в склонности к материалистическому представлению о душе; сторонники креационизма ошибаются в отрицании человеческого участия, то есть в представлении о том, что связь между душой и телом возникает чисто случайно.

---

[1828] *De peccatorum mer. et remiss.*, l. ii, c. 36, §59. Он выражает неуверенность и в своих «Отречениях», lib. i, cap. 1, §3 (Opera, tom. i, f. 4), где искренне признает: «*Quod attinet ad ejus [animi] originem... nec tunc sciebam, nec adhuc scio*». Он часто обращается к этой теме, например, в *De anima et ejus origine De Genesi ad literam*, x, 23; *Epist.* 190 *ad Optatum* и *Opus imperf.*, iv, 104. См. также Gangauf, *l. c.*, p. 248 ff., и John Huber, *Philosophie der Kirchenväter*, p. 291 ff. Губер следующим образом представляет учение Августина: «В том, что касается проблемы происхождения души, Августин не приходит ни к какому определенному выводу. В более ранних произведениях он не имеет четкого мнения и относительно учения о предсуществовании (*De lib. arbitr.*, i, 12, 24; iii, 20-21), но позже самым решительным образом отвергает его, особенно как представленное Оригеном, и в то же время критикует всю теорию Оригена о происхождении мира (*De civit. Dei*, xi, 23). Подобным же образом он высказывается против теории эманации, согласно которой душа произошла от Бога (*De Genes. ad. lit.*, vii, 2, 3), обладает одной *сущностью* с Ним (*Epist.* 166 *ad Hieron.*, §3) и так же вечна (*De civ. Dei*, x, 31). Однако между креационизмом и генерационизмом он не смог сделать выбор, причем не столько из научных, сколько из богословских побуждений. В отношении генерационизма он помнит о Тертуллиане и боится быть вынужденным, подобно ему, признать телесность души. Он понимает, однако, что эта теория успешно объясняет, как передается первородный грех, и задает вопрос, не может ли одна душа происходить из другой, как один огонь зажигается от другого, без уменьшения первого огня (*Ep.* 190 *ad Optatum*, 4, 14-15). Что же касается креационизма, то основная проблема здесь заключается как раз в учении о первородном грехе. Если душа сотворена непосредственно Богом, она чиста и безгрешна, и возникает вопрос, каким образом она заслужила того, чтобы облечься в греховную плоть и унаследовать первородный грех. Представляется, что в этом случае Сам Бог становится причиной греховности, то есть виновен в объединении души с телом (*De an. et ejus orig.*, i, 8, 9; ii, 9, 13). Все отрывки Писания, касающиеся данной темы, согласуются только в том, что Бог наделяет душами, творит их и формирует; но как Он делает это — сотворяет из ничего или производит от родителей, — не сообщается (lb. iv, 11, 15). Учение Августина о том, что Бог сотворил всё вместе словно в зародыше, естественным образом склоняется к генерационизму, но Августин так и не преодолел нерешительности и даже в своих "Отречениях" заявляет (i, 1, 3), что никогда не знал и не знает теперь, происходят последующие души от первой или сотворяются заново, отдельно».

## §155. *Доводы в пользу учения о первородном грехе и наследственной вине*

Теперь мы перейдем к доказательствам, которыми Августин подкреплял свое учение о первородном грехе и вине, и к возражениям его оппонентов.

1. Что касается авторитетных слов Писания, то Августин прибегал в основном и неоднократно к Рим. 5:12, ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον, которые ошибочно переведены в Вульгате как *in quo*[1829] *omnes peccaverunt*. Так как Августин плохо знал греческий язык, он обычно ограничивал свои исследования латинской Библией, и здесь он относил *in quo* к Адаму («*одному* человеку» в начале стиха, которое слишком далеко); однако греческое ἐφ᾽ ᾧ должно восприниматься как средний род и как союз в значении «*на этом основании*» или «*поэтому* все согрешили»[1830]. Следовательно, толкование Августина и его учение о *личном* грехопадении всех людей в Адаме, без сомнения, недопустимы. С другой стороны, Павел, конечно же, учит в этом отрывке тесной связи между грехом и смертью, а также причинно-следственной связи между грехом Адама и греховностью его потомства, то есть первородному греху. Доказательство этого заключено во всей параллели между Адамом и Христом и в их отношениях к человечеству как всеобщих представителей (см. 1 Кор. 15:45 и далее), особенно же πάντες ἥμαρτον, но не ἐφ᾽ ᾧ, как оно переведено в Вульгате и у Августина. Другие отрывки Писания, на которые ссылается Августин как на учащие первородному греху, — Быт. 8:21; Пс. 50:9; Ин. 3:6; 1 Кор. 7:14; Еф. 2:3.

2. Практика крещения младенцев в церкви с привычной формулировкой «для отпущения грехов» и сопровождающими церемониями, такими как экзорцизм, предполагала, что и во младенчестве человеком владеют грех и бесовские силы. Так как ребенок до пробуждения его сознания не совершал реальных грехов, воздействие крещения должно касаться прощения первородного греха и вины[1831]. Это был очень важный момент, о котором говорилось с начала спора и на который Августин часто ссылался.

Здесь у него, без сомнения, было логическое преимущество над пелагианами, которые сохраняли традиционный обычай крещения младенцев, но лишили его значения, превратив лишь в облагораживающий уже благую природу; чтобы

---

[1829] Что предполагает ἐν ᾧ. Весь стих звучит в Вульгате так: «Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum more, et ita in omnes homines mors pertransiit, *in quo* omnes peccaverunt». См. также: Августин, *De peccat. merit. et remissione*, i, 8, 10; *Op. imperf.*, ii, 63; *Contra duas Ep. Pel.*, iv, 4; *De nupt. et concup.*, ii, 5. Пелагий объяснял этот отрывок так (ad Rom., v, 12): «*In eo, quod omnes peccaverunt, exemplo Adae peccant*», то есть *per imitationem*, в отличие от *per propagationem*: все совершили грех по подобию первого, а не по распространению на них первого греха. Юлиан переводил ἐφ ᾧ как *propter quod*. См. *Contra Jul.*, vi, 75; *Op. imperf.*, ii, 66.

[1830] Ἐφ᾽ ᾧ (=ἐφ᾽ οἷς) — эквивалент ἐπὶ τούτῳ ὅτι, *на основании чего, предполагая что*, — то есть *propterea quod*. См. Meyer, *in loco*, и другие. Р. Рот (в чрезвычайно проницательной экзегетической монографии о Рим. 5:12-21 (R. Rothe, Wittenberg, 1836) и Ч. Фр. Шмид (Chr. Fr. Schmid, *Bibl. Theol.*, ii, p. 126) объясняют ἐφ᾽ ᾧ через ἐπὶ τούτῳ ὥστε, то есть как более конкретное уточнение, *поскольку*. См. комментарии.

[1831] См. *De nuptiis et concup.*, i, c. 26 (tom. x, f. 291 sq.); *De peccat. mer. et remiss.*, i, c. 26 (§39, tom. x, fol. 22); *De gratia Christi*, c. 82, 33 (x, 245 sq.), и другие места. Связь учения о первородном грехе с практикой крещения младенцев была очевидна с самого начала спора. Некоторые исследователи даже заключили на основании отрывка из Августина (*De pecc. mer.*, iii, 6), что спор начался с вопроса о крещении младенцев, а не с вопроса о первородном грехе. См. Wiggers, i, p. 59.

быть последовательными, они должны были считать, что только крещение взрослых ведет к реальному прощению грехов.

Однако пелагиан вполне справедливо оскорбляло мнение о том, что некрещеные дети находятся под проклятием: Священное Писание нигде этому не учит, и любому человеку с неизвращенным религиозным чувством это утверждение противно. Пелагий склонен был считать некрещеных детей обладающими средним состоянием полублаженства, промежуточного между царством небесным, которое ждет крещеных, и адом, который ждет нечестивых, хотя он не высказывается определено на эту тему[1832]. Очевидно, для него спасение зависит не столько от христианского искупления, сколько от природного морального характера личности. Поэтому и крещение не имеет для него такого значения, как для его противника.

Августин на основании Мф. 25:34,46 и других мест Писания справедливо отрицает наличие нейтрального, промежуточного состояния и решает проблему, предполагая разные ступени блаженства и проклятия (следует действительно допустить, что это так), соответствующие разным степеням святости и греховности. Но идея первородного греха и вытекающая из нее необходимость крещения для спасения вынуждает его говорить о проклятии некрещеных детей[1833], хотя он и смягчает это пугающее учение и сводит проклятие к минимальному наказанию, то есть к лишению блаженства[1834]. Он мог бы избежать трудности без вреда для его теории, если бы обратился к учению об избрании по благодати или предположил чрезвычайное применение заслуг Христа во владениях смерти, или в гадесе. Но католическое учение о необходимости внешнего крещения для рождения свыше и входа в царство Божье не допускало более либеральных взглядов на вечную судьбу половины человечества, умирающей во младенчестве.

Мы должны, тем не менее, привести здесь тот достойный упоминания факт, что третий канон североафриканского собора в Карфагене в 418 г., осуждающий учение о том, что некрещеные дети будут спасены, отсутствует во многих рукописях, то есть его подлинность под сомнением. Суровость системы Августина здесь уступила более великой силе христианской любви. Даже Августин в *De civitate Dei*, говоря о примере Мелхиседека, осмеливается сделать вывод, что Бог

---

[1832] «*Quo non eant scio, quo eant nescio*», — говорит он о некрещеных детях. Он считал их обладающими *salus* или *vita aeterna*, но не *regnum coelorum*. Августин, *De pecc. mer. et remissione*, i, 18; iii, 3. В последнем отрывке Августин говорит, что абсурдно утверждать наличие «vita aeterna *extra* regnum Dei». В своей книге *De haeresibus*, cap. 88, Августин говорит, что пелагиане считают некрещеных детей обладающими «*aeternam et beatam quandam vitam extra regnum Dei*» и учат, будто дети рождаются без первородного греха, а крестят их для того, чтобы они были приняты «*ad regnum Dei*», то есть были перемещены «*de bono in melius*».

[1833] *De pecc. orig.*, c. 31 (§36, tom. x, f. 269): «*Unde ergo recte* ***infans illa perditione punitur***, *nisi quia pertinet ad massam perditionis?*» *De nupt et concup.*, c. 22 (x, 292): «*Remanet originale peccatum, per quod* [*parvuli*] *sub diaboli potestate captivi sunt, nisi inde lavacro regenerationis et Christi sanguine redimantur et transeant in regnum redemtoris sui*». *De peccat. merit. et remissione*, iii, cap. 4 (x, 74): «*Manifestum est, eos* [*parvulos*] *ad damnationem, nisi hoc* [при воссоединении со Христом в крещении] ***eis collatum fuerit, pertinere. Non autem damnari possent, si peccatum utique non haberent***».

[1834] *Contra Julianum*, l. v, c. 11 (§44, tom. x, f. 651): «*Si enim quod de Sodomis sit* [*Matt. x. 15; xi. 24*] *et utique non solis intelligi voluit, alius alio tolerabilius in die judicii punietur quis dubitaverit* **parvulos non baptizatos**, *qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in* ***damnatione omnium levissima futuros?***» См. также *De pecc. meritis et remissione*, l. i, c. 16 (или §21, tom. x, 12): «*Potest proinde recte dici, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium* ***mitissima futuros***».

мог избирать людей и среди язычников, истинных израильтян по духу, которых Он привлекал к Себе тайными силами Своего Духа. Почему же, спросим мы, эта возможность не применяется прежде всего к детям, которым, как мы знаем, Сам Спаситель весьма конкретно (и без упоминания о крещении) даровал права на Царство Небесное?

2. Свидетельство Писания и церкви подтверждено опытом. Склонность ко злу пробуждается вместе с пробуждением сознания и волевой деятельности. Даже в детях видны признаки своеволия, противления и непокорности. По мере морального развития человек начинает испытывать склонность к действительно плохим поступкам, достойным не просто ограничения, а именно наказания. Поэтому даже дети подвержены страданию, болезни и смерти. Это противоречит чистому замыслу Бога, так что данное состояние не может быть изначальным. Бог должен был сотворить человека безупречным и склонным к добру. Действительно, убеждение в том, что человеческая природа не такова, какой она должна была бы быть, характерно для всего человечества. В одном месте Августин цитирует фрагмент из «Республики» Цицерона: «Природа поступила с человеком не как настоящая мать, а как мачеха, отправив его в мир с нагим, хрупким и слабым телом, с душой, жаждущей избежать бремени, склоняющейся перед всяческими мрачными предчувствиями, не желающей совершать усилия и склонной к чувственности. Но мы не можем не заметить некоего божественного огня духа, который мерцает в сердце, словно под пеплом». Цицерон обвиняет в этом состоянии творящую природу. «Таким образом, он ясно видел факт, но не причину, потому что не имел представления о первородном грехе и не знал Священного Писания».

## §156. *Ответы на возражения пелагиан*

К этим утверждающим доводам следует добавить прямые ответы на возражения против теории Августина, выдвинутые, иногда с весьма впечатляющей остротой, пелагианами, особенно Юлианом Экланским, в ходе диалектической последовательности спора.

Юлиан формулирует возражения Августину в пяти пунктах, опровергая идею первородного греха на основании предпосылок, с которыми соглашался сам Августин: если человек — создание Бога, то он должен выйти из Божьих рук благим; если брак сам по себе благ, он не может породить зло; если крещение ведет к отпущению всех грехов и возрождает, то дети крещеных не могут унаследовать грех; если Бог праведен, Он не может осуждать детей за грехи других людей; если человеческая природа способна на совершенную праведность, она не может быть испорчена по сущности своей[1835].

Мы рассмотрим первые четыре из этих возражений; суть пятого уже включена в первое.

1. Если первородный грех передается при рождении, если существует *tradux peccati* и *malum naturale*, то грех реально существует и мы впадаем в манихейское заблуждение, если только не считаем автором греха Бога, Отца детей, в то время как манихеи считают творцом греха дьявола, как отца человеческой природы[1836].

Остроумный и проницательный Юлиан неоднократно и весьма эмоционально выдвигал это обвинение. Но, по Августину, всякая природа есть и остается сама

---

[1835] *Contra Julianum Pelagianum*, l. ii, c. 9 (§31, tom. x, f. 545 sq.).

[1836] См. доводы против этого во второй книге *De nuptiis et concup.*; *Contra Jul.*, l. i-ii, и *Opus imperf.*, введение и lib. iv, cap. 38.

по себе благой, пока она — природа (в смысле творение); зло — это лишь извращение природы, прилипший к ней порок. Для манихеев зло — субстанция, сущность, для Августина — только свойство; первые считают его существующим и вечным принципом, второй выводит его из творения и приписывает чисто негативному или частному существованию; первые утверждают, что оно обязательно присутствует в природе, последний считает его свободным действием; первые помещают его в материи, в теле, второй — в воле[1837]. Августин выдвинул обвинение в манихействе самим пелагианам, ибо они относят плотскую похоть человека к самой его изначальной природе, чем исключается ее исцеление. Но в их представлении *concupiscentia carnis* была не тем, что для Августина, а невинным природным импульсом, который становится греховным только тогда, когда ведет к эксцессам.

2. Если зло не вещественно, нам следует ожидать, что крещеные и рожденные свыше, в которых его власть преодолена, будут порождать безгрешных детей. Если грех передается по наследству, то должна передаваться и праведность.

Однако крещение, по Августину, удаляет только вину (*reatus*) первородного греха, но не сам грех (*concupiscentia*). При порождении потомства действует не возрожденный дух, а природа, которая по-прежнему остается под властью *concupiscentia*. «Рожденные свыше родители рождают не сынов Бога, но детей мира сего». Следовательно, все рождающиеся нуждаются в одном и том же крещении, которое смывает проклятие первородного греха. Августин прибегает к аналогиям, и особенно к тому факту, что из семени садовой маслины вырастает дикая маслина, хотя они сильно отличаются друг от друга[1838].

3. Но, если рождение детей невозможно без плотской похоти, не следует ли осудить сам брак?[1839]

Нет. Брак, как и следующее за ним порождение детей, как и сама природа — сами по себе благи. Они относятся к сфере противоположности полов. Благословение «Плодитесь и размножайтесь», а также утверждение «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, и будут одна плоть» — восходят еще к самому раю, и рождение детей могло бы происходить без греха, «*sine ulla libidine*», как «*tranquilla motio et conjunctio vel commixtio membrorum*». Плотская похоть появилась позже, она выступает как случайность, особенность в акте деторождения, и сама природа скрывает ее из стыда; она не уничтожает благословенности брака. Только из-за греха половые органы стали *pudenda*, тогда как сами по себе они достойны уважения. Без сомнения, рожденные свыше призваны ограничивать разжигание похоти, когда воспроизводят себе подобных,

---

[1837] «*Non est ulla substantia vel natura, sed vitium*». *De nupt. et concup.* l. ii, c. 34 (§57, x, f. 332). «*Non ortum est malum nisi in bono; nec tamen summo et immutabli, quod est natura Dei, sed facto de nihilo per sapientiam Dei*». Ibid., lib. ii, c. 29 (или §50, tom. x, f. 327). См. особенно *Contra duas Epist. Pelag.*, ii, c. 2, где он резко разграничивает свое учение, манихейство и пелагианство. На эти места не обратили внимания Баур и Милмен, полагающие, что обвинение Августина в манихействе имеет под собой основания в том, что касается его учения о грехе. Гиббон (гл. xxxiii) называет ортодоксию Августина происходящей из манихейской школы!

[1838] *De peccat. mer. et remiss.*, ii, cap. 9, c. 25; *De nuptiis et concup.*, i, c. 18; *Contra Julian.*, vi, c. 5.

[1839] См. об этом особенно первую книгу *De nuptiis et concupiscentia* (tom. x, f. 279 sqq.), написанную в 418 или 419 г., где опровергается данное мнение. Юлиан ответил трудом из четырех книг, что дало Августину повод для написания второй книги *De nuptiis et concupiscentia* и шести книг *Contra Julianum*, 421 г. Юлиан снова ответил на это, а Августин в свою очередь опроверг этот ответ в *Opus imperf.*, 429 г., во время написания которого, в 430 г., он умер.

чтобы рожать детей, которые будут детьми Бога, рожденными свыше во Христе. Такое желание Августин, опираясь на 1 Кор. 7:3 и далее, называет «простительной виной». Но так как в текущем состоянии *concupiscentia carnis* неотделима от брака, то, на самом деле, было бы более последовательным отказаться от «*bonum nuptiarum*» и смотреть на брак как на необходимое зло; так склоны были считать монахи-аскеты, и этому способствовал дух той эпохи. В данном отношении существенной разницы между Августином и Пелагием нет. Последний зашел в этом отношении так же далеко и даже дальше, восхваляя девственность как высшую форму христианской добродетели; в его послании к монахине Димитрии описывается совершенная дева, которая своей моральной чистотой доказывает превосходство человеческой природы.

4. Предположение о наказании одного человека за грехи другого противоречит идее праведности Бога. Мы отвечаем только за грехи, которые совершаем по собственной воле. Юлиан опирается на часто цитируемый отрывок, Иез. 18:2-4, где Бог запрещает пользоваться в Израиле пословицей: «Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина», и где утверждается принцип: «душа согрешающая, та умрет»[1840].

В индивидуалистической системе Пелагия это возражение весьма естественно и неопровержимо, в системе же Августина, где человечество предстает как органическое целое, а Адам есть представитель человечества, включающий в себя все свое потомство, возражение это отчасти утрачивает свою силу. Августин делает всех людей сопричастными к грехопадению, так что они, фактически, наказаны за то, что сами совершили в Адаме. Но это не разрешает проблему до конца. Августин должен был иначе подойти к своему органическому представлению и развить его дальше. Ибо Адама не нужно отделять от его потомства, а первородный грех — от фактического греха. Бог не наказывает за одно без другого. Он всегда смотрит на жизнь человека как целое, на первородный грех — как на плодовитую мать фактических грехов, и осуждает Он человека не за вину другого, но за то, что дело Адама он совершает как свое собственное и повторяет грехопадение в своем добровольном преступлении. Это делает каждый, кто доживает до сознательного возраста. Но Августин, как мы уже видели, даже детей считает подвергаемыми наказанию за один лишь первородный грех, а тем самым, несомненно, покушается не только на праведность Бога, но и на Его любовь, которая есть начало и конец Его путей и ключ ко всем Его деяниям.

Подведем итоги августиновского учения о грехе: эта ужасная сила универсальна, она управляет человечеством и отдельными людьми, она гнездится в моральном характере воли и оттуда влияет на конкретные поступки, она делает каждого человека, без исключения, подверженным наказанию Божьей справедливости. Но тление не столь велико, чтобы коснуться самой природы человека и сделать его искупление невозможным. Отрицание *способности* человека быть искупленным — манихейское заблуждение, а противоположная крайность — пелагианское отрицание *потребности* в искуплении. «Тот, кто оплакивает утрату блага, сам все еще благ, — говорит Августин, — ибо если бы в нашей природе не оставалось никакого блага, то не было бы и печали о той утрате блага, которая ведет к наказанию»[1841]. Даже в сердцах язычников закон Божий не окончательно

---

[1840] Августин, *Opus imperf.*, iii, 18, 19 (tom. x, 1067, 1069). Ответ Августина неудовлетворителен.

[1841] *De Genesi ad literam*, viii, 14.

стерт[1842], и даже в жизни самого последнего грешника есть какие-то добрые дела. Но все это не ведет к спасению. Это не истинное благо, потому что оно проистекает из мутного источника себялюбия. Вера есть корень, а любовь — мотив всякого воистину благого действия, и эту любовь проливает в сердца Святой Дух. «То, что не от веры, есть грех». Следовательно, до времен Христа добродетели были либо добродетелями ветхозаветных святых, которые надеялись на того самого Христа, в Которого верим мы, — а значит, осознанно или неосознанно христианскими, либо же они, при более близком рассмотрении, оказывались пороками или кажущимися добродетелями, лишенными чистых побуждений и правильной цели. Похоть известности и похоть власти были основными ценностями у древних римлян, которые первыми породили добродетели преданности свободе и стране, такие славные в глазах людей, но позже, когда с разрушением Карфагена в страну проникло всяческое моральное тление, они породили римские пороки[1843].

Такой взгляд на языческую или природную мораль как на специфическую форму порока, хотя и верный до некоторой степени, является, тем не менее, несправедливой крайностью, которой сам Августин не может последовательно придерживаться. Даже он был вынужден признать, что среди язычников встречались люди моральные и аморальные — например, неподкупный и честный Фабриций и предатель Катилина. Хотя Августин только негативно определяет эту разницу как большую или меньшую степень греха и вины, само это утверждение предполагает позитивную уступку и признание, что Фабриций находится ближе к положению христианской нравственности, а значит, и среди язычников существует *относительная* благость. Более того, Августин не может отри-

---

[1842] Рим. 2:14.

[1843] Фраза, которую часто приписывают Августину: «Все добродетели язычников — это всего лишь великолепные пороки», фактически у Августина не присутствует, но, в сущности, он так считал. Ср. эту цитату с повествованием в §151. Доктор Баур правильно и ясно пишет (*Vorlesungen über die Dogmengeschichte*, Bd. i, Part 2, p. 342): «Если, как учил Августин, вера во Христа есть высочайший принцип воли и действия, ничто не может быть воистину благим, если не коренится в вере, и этот принцип Августин выражает, пользуясь словами апостола Павла в Рим. 14:23: «*Omne, quod non ex fide, peccatum*» {«все, что не из веры, грешно»}. Следовательно, Августин поверял все благое в воле и действиях человека абсолютными стандартами христианского блага и, соответственно, мог относиться к добродетелям язычников только как к кажущимся добродетелям и приписывать всему дохристианскому внутреннюю ценность лишь по мере обладания внутренним отношением к вере во Христа». См. также BAUR, *Geschichte der christl. Kirche vom 4-6ten Jahrhundert*, p. 153 ff. Неандер представляет учение Августина о языческих добродетелях так (*Church History*, vol. iv, 1161, 2d Germ. ed., или vol. ii, p. 620, перевод Torrey): «Августин весьма справедливо отличает патриотизм древних от того, что следует называть добродетелью в подлинно христианском смысле — которая основывается на предрасположенности к Богу (*virtus* от *virtus vera*); но он идет слишком далеко, не обращая внимания на то, что все же имеет некоторое отношение к божественной жизни, и в случайных, неосознанных моральных движениях человеческой природы усматривает только служение злым духам и человеческой славе. Он внес существенный вклад в этом конкретном вопросе в пристрастное и мрачное представление Западной церкви о древних языческих временах, противоположное более либеральным александрийским взглядам, следы которых мы находим у многих восточных богословов того периода, к которым сам Августин в начале своей жизни склонялся, будучи платоником. Остатки более ранних и возвышенных мнений можно распознать и в более поздних его произведениях, где он ищет и находит разбросанные фрагменты истины и блага в языческой литературе, которые он объясняет исключительно откровением Духа, изначального источника всего истинного и благого для сотворенных умов, хотя это и не соответствует его собственной теории о полной развращенности человеческой природы и *партикуляризму* его учения о предопределении».

цать, что и до Христа, причем не только среди израильтян, но и среди язычников, встречались богобоязненные души, такие как Мелхиседек и Иов, подлинные израильтяне не по плоти, но по духу, которых Бог посредством тайного воздействия Своего Духа привлек к Себе без крещения и внешних средств благодати[1844]. В результате александрийские отцы церкви усматривали рассеянные лучи Логоса среди темной ночи язычества, но они не столь резко отделяли христианское от нехристианского.

Таким образом исключается любая человеческая похвальба. Человек болен, и вне Христа его ждет смерть, но он способен исцелиться. Чем хуже болезнь, тем более велик Целитель и тем могущественнее средство — искупительная благодать.

## §157. *Учение Августина об искупительной благодати*

III. Августин приходит к своему незаурядному учению об ИСКУПИТЕЛЬНОЙ БЛАГОДАТИ двумя способами. Во-первых, он идет снизу вверх, по принципу противопоставления, то есть исходя из полной неспособности нерожденного свыше человека творить благо. Чем больше развращенность, тем могущественнее должно быть средство от нее. Учение о благодати — это, таким образом, всего лишь положительная параллель учения о грехе. Во-вторых, он движется сверху вниз, то есть исходит из своего представления о постоянно действующем, всепроникающем присутствии Бога в природной жизни и еще более — в жизни духовной. Если Пелагий деистически разделяет Бога и мир после сотворения и помещает человека на независимую основу, Августин еще до споров, благодаря своему теоретическому гению и жизненному опыту, глубоко проник в ощущение абсолютной зависимости творения от Творца, в Котором мы живем, движемся и обладаем своим бытием. Но представление Августина об имманентности Бога в мире не содержит ничего пантеистического; у него не возникает искушения отрицать трансцендентность Бога и Его абсолютную независимость от мира. Руководствуясь Священным Писанием, он придерживается золотой середины между деизмом и пантеизмом. В самом начале своей «Исповеди»[1845] он прекрасно говорит: «Как могу я призвать моего Бога, моего Бога и Господа? Я должен призвать Его в себя, если я к Нему взываю; но есть ли во мне такое место, чтобы мой Бог мог войти в меня, Бог, сотворивший небеса и землю? О Господь Бог мой, есть ли во мне что-либо, содержащее Тебя? Содержат ли Тебя небеса и земля, которые Ты сотворил и в которых Ты сотворил меня? Содержит ли все это Тебя, если без Тебя ничего этого не существовало бы? Но ведь и я тоже существую, а потому надо ли мне умолять Тебя, чтобы Ты пришел и ко мне, я, который не был бы мудрым, если бы Ты не был во мне? Я еще живу, я не низвергнут в преисподнюю, однако Ты есть и там. И если я постелю свою постель в аду, Ты есть и там. Меня не было бы тогда, о мой Боже, меня совершенно не было бы, если бы Тебя не было во мне. Более того, меня не было бы, о мой Бог, если бы я не был в Тебе, из Которого все, в Котором все, через Которого все существует. Это так, Господи, это

[1844] См. *De peccat. orig.*, c. 24 (§28, tom. x, f. 265), где он утверждает, что благодать и вера во Христа действовали даже неосознанно «*sive in eis justis quos sancta Scriptura commemorat, sive in eis justis quos quidem illa non commemorat, sed tamen fuisse credendi sunt, vel ante diluvium, vel inde usque ad legem datam, vel ipsius legis tempore, non solum in filiis Israel, sicut fuerant prophetae, sed etiam extra eundem sicut, fuit Job. Et ipsorum enim corda eadem mundabantur mediatoris fide, et diffundebatur in eis caritas per Spiritum Sanctum, qui ubi vult spirat, non merita sequens, sed etiam ipsa merita faciens*».

[1845] Liber i, c. 2.

так». Другими словами, человек — ничто без Бога. Все существует через Бога и в Боге. Руководствуясь этими чувствами, отец церкви излагал свои взгляды, с которыми выступал против пелагианской ереси.

Если Пелагий расширил понятие благодати до неопределенности и превратил ее в смешение природных даров, закона, Евангелия, прощения грехов, просвещения и примера, Августин сузил это понятие, ограничив его исключительно христианской областью (поэтому он называл ее *gratia Christi*), хотя и признавал, что благодать действовала и до Христа среди иудейских святых; но внутри этой области он придал данному понятию несравненную глубину. Для него благодать — это прежде всего творческая сила Бога во Христе, преображающая людей *изнутри*. Она производит сначала негативное воздействие прощения грехов, устраняя препятствие для общения с Богом; затем — позитивное воздействие, наделяя новым принципом жизни. Оба сочетаются в идее оправдания, которое, как мы уже замечали, для Августина имело не протестантское значение *объявления* праведником раз и навсегда, но католическое значение постепенного *превращения* в праведника, то есть по сути оно было тождественно освящению[1846]. Однако когда он основывает весь этот процесс на Божьей благодати, а не на человеческой заслуге, он стоит на евангельских основаниях[1847]. Как мы наследуем от первого Адама нашу греховную и смертную жизнь, так последний Адам наделяет нас, от Бога и в Боге, зародышем безгрешной и бессмертной жизни. Позитивная благодать, следовательно, воздействует не только на наш разум посредством наставления и увещевания, как учил Пелагий, но на самый центр нашей личности, наделяя волю силой делать то добро, которому нас учат наставления и пример Христа[1848]. Поэтому Августин часто называет ее действие вдохновением благой воли или любви, которая есть исполнение закона[1849]. «Того, кто не желает, посещает благодать, чтобы он пожелал; а за тем, кто желает, она следует, чтобы он желал не напрасно»[1850]. Сама вера есть следствие благодати; это первое и основополагающее следствие благодати, из которого вытекают все остальные и которое проявляется в любви. Прежде Августин считал веру делом человека (фактически, видя в ней, хотя и не исключительно, *способность* к вере или *восприимчивость* к божественному), но потом он изменил свое мнение, в первую очередь под влиянием слов Павла из 1 Кор. 4:7: «Что ты имеешь, чего бы не получил?»[1851]. Другими словами, благодать — это дыхание и кровь нового человека; от нее исходит все воистину благое и божественное, и без нее мы не смогли бы сделать ничего угодного Богу.

---

[1846] *De spiritu et litera*, c. 26 (tom. x, f. 109): «*Quid est enim aliud, justificati, quam* ***justi facti****, ab illo scilicet qui justificat impium, ut ex impio fiat justus?*» *Retract.*, ii, 33: «*Justificamur gratia Dei, hoc est* ***justi efficimur***».

[1847] См. *De gratia et libero arbitrio*, c. 8 (§19), и многие другие места, где он приписывает *fides, caritas, omnia bona opera* и *vita aeterna* действию незаслуженной Божьей благодати.

[1848] «*Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operatur Deus in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates*». *De grat. Christi*, cap. 24 (x, f. 24).

[1849] *De corrept. et grat.*, cap. 2 (x, 751): «*Inspiratio bonae voluntatis atque operis*». Без этой благодати люди не могли бы «*nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo facere bonum*». В других местах он называет ее действие «*inspiratio dilectionis*» и «*caritatis*». *C. duas Epist. Pel.*, iv, и *De gratia Christi*, 39.

[1850] «*Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit*». *Enchir.*, c. 82.

[1851] См. *Retract.*, i, c. 23; *De dono perseverantiae*, c. 20, и *De praedest.*, c. 2.

Из этого фундаментального представления о благодати вытекают несколько качеств, которые Августин приписывает ей, возражая Пелагию.

Во-первых, она *совершенно необходима* для христианской добродетели; она не просто способствует ее существованию, но обязательна для него. Она нужна «для каждого доброго дела, для каждой доброй мысли, для каждого доброго слова человека в каждый момент». Без нее христианская жизнь не может ни начаться, ни развиваться, ни достичь совершенства. Она была обязательна даже при ветхом завете, когда Евангелие оставалось обещанием. Святые до Христа жили предвосхищением Его благодати. «Они пребывали, — пишет Августин, — не в ужасном, убеждающем в греховности, наказывающем законе, но в той благодати, которая наполняет сердце радостью перед благом, исцеляет его и освобождает»[1852].

Кроме того, благодать эта *незаслуженная. Gratia* не была бы *gratia*, если б не была *gratuita, gratis data*[1853]. Так как человек без благодати не может совершить никакого блага, он, конечно, не способен *заслужить* благодать, ибо, чтобы заслужить благодать, он должен сделать нечто благое. «Какие заслуги могли бы мы иметь, если не любим Бога? Для того чтобы могла возникнуть любовь, которой мы любили бы, нас должны прежде возлюбить, иначе мы не имеем этой любви. Мы не нашли бы в себе сил любить Бога, если бы не получили эту любовь от Того, Кто возлюбил нас прежде, и потому, что Он возлюбил нас прежде. А без этой любви какое благо могли бы мы совершить? И как мы можем не творить благо, когда у нас есть такая любовь?» «Святой Дух дышит, где хочет, и не следует заслуге, но Сам порождает заслугу![1854] Благодать, следовательно, даруется человеку не *потому*, что он уже верит, но *для того, чтобы* он *мог* уверовать; не *потому*, что он заслужил это добрыми делами, но *для того, чтобы* он *мог* совершить добрые дела». Пелагий переворачивает естественную связь, делая причину следствием, а следствие причиной. Основание нашего спасения может быть только в Самом Боге, Который остается неизменным. Августин упоминает о примерах прощенных грешников, «которые не только не имели благих заслуг, но и совершали ранее дурные дела». Так, апостол Павел, «противник веры, которую он уничтожал и против которой пылко выступал, был внезапно обращен в эту веру возобладавшей над ним благодатью и в результате превратился не просто из врага в друга, но из гонителя в страдающего от гонений ради веры, которую он однажды уничтожал. Ибо ему было дано во Христе не только уверовать в Него, но и пострадать ради Него». Августин указывает также на детей, которые без желания и, соответственно, без предшествующих добровольных заслуг, посредством святого крещения вступают в царство благодати[1855]. Его собственный опыт,

---

[1852] «*Erant tamen et legis tempore homines Dei, non sub lege terrente, convincente, puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante*». *De grat. Christi et de peccato origin.*, l. ii, c. 25 (§29).

[1853] *De gestis Pelagii*, §33 (x, 210); *De pecc. orig.*, §28 (x, 265): «*Non Dei gratia erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo*». Во многих других местах он пишет: «*gratia gratis datur*»; «*gratia praecedit bona opera*»; «*gratia praecedit merita*»; «*gratia indignis datur*».

[1854] *De pecc. orig.*, §28 (x, 265): «*Et ipsorum* [*prophetarum*] *corda eadem mundabantur mediatoris fide, et diffundebatur in eis caritas per Spiritum Sanctum, qui ubi vult spirat, non merita sequens, sed etiam ipsa merita faciens*».

[1855] *De gratia et libero arbitrio*, cap. 22 (§44, tom. x, f. 742). *Parvuli*, говорит он, не имеют воли для принятия благодати, иногда даже со слезами сопротивляются крещению, «*quod eis ad magnum impietatis peccatum imputaretur, si jam libero uterentur arbitrio: et tamen haeret etiam in reluctantibus gratia, apertissime nullo bono merito praecedente, alioquin gratia jam non esset gratia*». Далее он обращает внимание на тот факт, что иногда благодать нисходит на детей неверующих, в то время как многие дети верующих ее не получают.

наконец, предоставлял для него неопровержимые свидетельства того, что Божье сострадание безвозмездно и незаслуженно. Когда в других местах Августин говорит о заслугах, он имеет в виду добрые дела, которые Святой Дух производит в человеке и которые Бог вознаграждает в благодати, так что вечная жизнь есть Божья благодать, получаемая за Божью благодать. «Если все твои заслуги — это Божьи дары, то Бог венчает твои заслуги не как твои заслуги, а как дары Своей благодати»[1856].

Воздействие благодати *непреодолимо*, не в смысле физического принуждения по отношению к воле, но в смысле моральной силы, которая побуждает человека желать и неотвратимо достигает своей цели — обращения и конечного совершенствования субъекта[1857]. Этот момент тесно связан с учением Августина о предопределении в целом и последовательно ведет к нему или вытекает из него. Поэтому Пелагий неоднократно обвинял Августина в том, что тот под именем благодати учит некоему фатализму. Но непреодолимость явно не распространяется на *все* влияния благодати, ибо в Библии часто говорится о возможности опечалить Святого Духа, угасить, обмануть или хулить Его, а следовательно, благодати можно сопротивляться; существует и много примеров такого сопротивления. Невозможно отрицать, что Саул, Соломон, Анания и Сапфира и даже предатель Иуда находились под влиянием Божьей благодати и отвергли ее. Поэтому Августин вынужден отождествить непреодолимую благодать с особой благодатью возрождения *избранных*, которая в то же время наделяет человека способностью к устоянию, *donum perseverantiae*[1858].

---

[1856] *De grat. et lib. arbitrio*, c. 6 (f. 726), где Августин делает вывод из таких мест, как Иак. 1:17; Ин. 3:27; Еф. 2:8: «*Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tamquam dona sua*».

[1857] «*Subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia* ***indeclinabiliter*** *et* ***insuperabiliter*** [не ***inseparabiliter***, как в иезуитском издании Лувена, 1577] *ageretur; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur*». *De corrept. et grat.*, §38 (tom. x, p. 771).

[1858] В таком плане всегда понимали систему Августина кальвинисты, особенно пресвитериане. Так, например, доктор Каннингем пишет: «Августин, утверждая непреодолимость или неотвратимость благодати, не имеет в виду (да и те, кто в последующие времена принимал эту систему учения в целом как соответствующую Писанию, не намеревались провозглашать эту идею), что человека принуждают делать добро или что он вынужден покаяться и уверовать против своей воли, хочет он того или нет, как обычно неправильно понимают это учение, — но Августин просто утверждает, что человек несомненно и эффективно начинает желать блага посредством обновления его воли Божьей силой, когда бы эта сила ни возникала *в достаточной и адекватной мере для произведения данного результата*. Августин и те, кто принял его систему, не собирались отрицать, что люди могут в каком-то смысле и какой-то степени сопротивляться Духу, на возможность чего ясно указывает Писание; обычно они утверждали, говоря языком нашего [Вестминстерского] исповедания, что "люди не избранные и идущие к погибели могут подвергаться воздействию Духа", которому они, конечно, сопротивляются и которое отвергают» (*l. c.*, vol. ii, p. 352). Подобным образом считает и доктор Шедд (*Hist. of Doct.*, vol. ii, 73), который, однако, распространяет действие непреодолимой благодати на всех *рожденных свыше*. «Не всякая благодать, — говорит он, — но благодать, которая реально рождает свыше, объявляется у Августина *непреодолимой*. Под этим он понимает не то, что человеческая воля обращается без желания или по принуждению, но что Божья благодать способна преодолеть самое сильное упорство человеческого духа... Божья благодать непреодолима не в том плане, что грешник не может сопротивляться никакой форме благодати; но, когда благодать достигает особой степени, делаясь *возрождающей*, она преодолевает сопротивление грешника и побуждает его желать того, к чему его склоняет Божья сила». Согласно Августину, все крещеные рождены свыше, однако многих ждет вечная погибель. (См. *Ep.* 98, 2; *De pecc. mer. et rem.*, i, 39, и отрывки в Hagenbach, *Doctrine History*, vol. i, p. 358 ff. в англо-американском издании). *Gratia irresistiblis* должна, такими образом, сводиться к более узкому кругу *electi*. Учение Ав-

И наконец, благодать воздействует *прогрессивно* или *постепенно*. Она устраняет все последствия грехопадения, но устраняет в порядке, соответствующем ограниченному, постепенно развивающемуся характеру верующего. Благодать подобна кормилице, которая ради пущего блага своего подопечного мудро и с любовью приспосабливается к его нуждам, изменяющимся со временем. Августин дает разные имена благодати на разных этапах развития. Когда благодать преодолевает сопротивляющуюся волю, наделяет живым знанием о грехе и жаждой искупления, это *gratia praeveniens* или *praeparans*, предваряющая или подготовительная благодать. Когда благодать производит веру и добрую волю к деланию блага и объединяет душу со Христом, это *gratia operans*, действенная или действующая благодать. Когда, действуя вместе с уже освобожденной волей, она борется с остатками зла и приносит плоды веры, добрые дела, это *gratia coöperans*, содействующая или сопутствующая благодать. И наконец, когда она производит в верующем способность устоять в вере до конца и ведет его, в конечном итоге, хотя и не при жизни, к совершенному состоянию, в котором он больше не может ни грешить, ни умереть, это *gratia perficiens*, завершающая благодать[1859]. Сюда относится и дар устояния, *donum perseverantiae*, который является единственным несомненным признаком избрания[1860]. «Мы называем себя избранными, или детьми Бога, потому что мы называем так всех, кого мы видим возрожденными, явно ведущими святую жизнь. Но по праву так называются только те, кто остается в той жизни, которой обладает по имени». Следовательно, пока человек жив, мы не можем составить о нем безошибочного мнения в данном отношении. Устояние до смерти, то есть до того момента, когда больше не существует угрозы отступничества, — вот собственно благодать, «ибо этим даром благодати владеть гораздо труднее, чем любым другим, хотя для Того, для Кого нет ничего трудного, столь же просто даровать одно, как и другое».

Что касается *отношения благодати к свободе*, то одно не исключает другого, хотя может показаться, что между ними возникает конфликт. В системе Августина свобода, или добровольное желание блага, является внутричеловеческой параллелью к благодати (проявляемой со стороны Бога). Чем больше благодати, тем больше свободы делать добро и тем больше радости от добра. Они едины в идее любви, которая объективна и субъективна, пассивна и активна, овладевает и принимается[1861].

---

густина о крещении гораздо более лютеранское и католическое, чем кальвинистское. По Кальвину, возрождающее действие крещения зависит от *decretum divinum*, и воистину рожденные свыше есть также избранные, то есть они никогда полностью не отпадают от благодати. Августин, ради того чтобы не запятнать честь таинства, предполагает возможность бесплодного возрождения; Кальвин же, делая упор на избрании и возрождении, предполагает возможность неэффективного крещения.

[1859] Подводя итоги всех этих этапов, Августин говорит: «*Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui* ***praeparat*** *voluntatem, et* ***coöperando perficit***, quod ***operando incipit***? *Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens qui volentibus coöperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus: Certus sum, quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu*» (Флп. 1:6). *De grat. et lib. arbitr.*, c. 27, §33 (tom. x, 735).

[1860] Августин говорит об этом в *Liber de dono perseverantiae*, одном из последних трудов, написанном в 428 или 429 г. (tom. x, f. 821 sqq.).

[1861] Этот вопрос особенно детально раскрывается в книге *De gratia et libero arbitrio*, которую Августин написал в 426 г. в адрес Валентина и других монахов из Адрумета, опровергая ложные рассуждения тех, «*qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium*» (c. 1, tom. x, f. 717).

## §158. *Учение о предопределении*

I. Августин: *De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium* (написано в 428 или 429 г. против полупелагиан); *De dono perseverantiae* (написано в том же году против тех же оппонентов); *De gratia et libero arbitrio* (написано в 426 или 427 г. *ad Valentinum et Monachos Adrumetinos*); *De correptione et gratia* (для тех же в том же году).

II. Corn. Jansenius: *Augustinus*. Lovan., 1640, tom. iii. Jac. Sirmond (иезуит): *Historia praedestinatiana*. Par., 1648 (и в его *Opera*, tom. iv, p. 271). Carl Beck: *Die Augustinische, Calvinistische und Lutherische Lehre von der Praedestination aus den Quellen dargestellt und mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher's Erwählungslehre comparativ beurtheilt*. «Studien und Kritiken», 1847. J. B. Mozley: *Augustinian Doctrine of Predestination*. Lond., 1855.

Августин не остановился на учении о грехе и благодати. Он довел свою антропологию и сотериологию до их источника в богословии. Личный опыт чудесной и незаслуженной Божьей благодати, разные места Писания, особенно Послание к римлянам, и логические умозаключения привели его к учению о безусловном и вечном замысле всеведущего и всемогущего Бога. Здесь он обнаружил программу истории грехопадения и искупления человечества. Он осмелился дерзко, но притом почтительно встать на грань той теоретической пропасти, где всякое человеческое познание в трепете теряется перед тайной.

Предопределение в целом — это обязательный атрибут Божьей воли, как предведение — атрибут Божьего разума, хотя в строгом смысле слова мы не можем говорить о Боге, знающем *до* или *после*, ибо для Него все — вечное настоящее. Совершенно немыслимо, чтобы Бог сотворил мир или человека слепо, без определенного замысла, или чтобы Его творение каким-то образом помешало или воспрепятствовало исполнению этого замысла. Кроме того, везде, даже в природной жизни человека, в распространении умственных даров и земных благословений, а уж тем более в сфере благодати, присутствует высший промысел, совершенно независимый от нашей воли или действий. Кто из нас не обязан, рожденный в том или ином месте, в то или иное время, в тех или иных обстоятельствах, во все периоды своего существования, при любой из имевшихся возможностей своего образования, и прежде всего в своем рождении свыше и освящении, — признать действие Провидения и безвозмездной Божьей благодати и преклониться перед ним? Чем дальше мы продвигаемся по пути христианской жизни, тем менее мы склонны приписывать заслуги себе и более склоняемся благодарить за все Бога. Верующий не только ждет жизни вечной, он смотрит и назад, на вечность до сотворения мира, и находит в вечном замысле Божьей любви начало и прочный якорь своего спасения[1862].

Каждый мыслящий христианин должен верить в некое избрание безвозмездной благодати, и действительно, в Священном Писании полно примеров этого. Но до времени Августина данному учению не было посвящено более или менее подробных исследований, поэтому оно не было точно определено, его касались лишь поверхностно и случайно. Греческие отцы церкви, а также Тертуллиан, Амвросий, Иероним и Пелагий, учили только условному предопределению, которое для них зависело от предведения свободных действий человека. В этом, как и во взглядах на грех и благодать, Августин пошел дальше предыдущих богословов; он учил безусловному избранию благодати и ограничил замысел искупления определенным кругом избранных, составляющих меньшинство человечества[1863].

---

[1862] Рим. 8:29; Еф. 1:4.

[1863] Мнения отцов церкви до Августина о благодати, предопределении и масштабе искупления подробно приведены в Wiggers, i, p. 440 ff. Он говорит, p. 448: «Что касается предо-

В системе Августина учение о предопределении — это не отправная точка, как у Кальвина, а конечный пункт рассуждений. Это вывод из его взглядов на грех и благодать. Следовательно, оно скорее практично, чем теоретично. Оно подчинено его взглядам на способы освящения. Предвосхищая более позднюю терминологию, можно сказать, что оно движется в границах инфралапсарианства, но философски оно менее последовательно, чем супралапсарианство. Инфралапсарианская теория, начинаясь с осознания греха, исключает грехопадение (наиболее примечательное событие в истории мира, если не считать искупления) из Божьего замысла и помещает его в категорию допущенных Богом, возможных событий, делая его зависимым от свободной воли первого человека; супралапсарианская же теория, исходя из концепции абсолютной власти Бога, включает грехопадение Адама в вечный и неизменный Божий замысел, хотя, конечно, не как цель и не ради самого себя (что было бы богохульством), но как временное средство для достижения противоположной цели, или как *негативное* условие, благодаря которому Божья справедливость может быть явлена в судьбе грешников, а Божья благодать — в судьбе избранных. Августин, строго говоря, ничего не знает о *двойном* замысле избрания и осуждения, но признает только замысел избрания ко спасению, хотя логический инстинкт приводит его на самую грань супралапсарианства. В обоих системах замысел вечен, безусловен и неизменен, но различна тема: по одной системе — это *падший* человек, по другой — человек *как таковой*. Благородная непоследовательность удержала Августина от последовательной и умозрительной системы супралапсарианства; его глубокие моральные убеждения не позволяли ему допустить, чтобы грех был обязан своим происхождением Божьей воле; благодаря своему своеобразному представлению о неразрывной связи между Адамом и человечеством он считал каждого человека индивидуально ответственным за грехопадение Адама. Пелагиане же, отрицавшие такую связь, обвиняли его в том, что он учит фатализму.

Первый грех, по теории Августина, был свободным действием, которого можно и до́лжно было избежать. Но, единожды совершенный, он обрек все человечество, пребывавшее в лоне Адама, на справедливое Божье наказание. Все люди — всего лишь совокупность погибели[1864]; за свои врожденные и фактические грехи они заслуживают и временной, и вечной смерти. Бог всего лишь справедлив, когда Он обрекает многих, а может (если погибнут все язычники и некрещеные дети), даже большинство людей на заслуженную ими участь. Но Он решил от

---

пределения, то отцы церкви до Августина не соглашались с ним и соглашались с Пелагием. Они, как и Пелагий, основывали предопределение на предузнании, предведении Бога, Который знал, кто будет достоин, а кто — недостоин спасения. Следовательно, они предполагали не безусловное предопределение, как Августин, но обусловленное предопределение, как Пелагий. Массилиане, таким образом, имели полное право утверждать (Августин, *Ep.* 225), что учение Августина о предопределении противоречит мнениям отцов церкви и чувству церкви (*ecclesiastico sensui*) и что ни один церковный автор не объяснял Послание к римлянам так, как Августин, или же так, чтобы благодать не имела отношения к заслугам избранных. Сомнительны доводы, с помощью которых Августин (*De dono pers.*, 19) пытается доказать, что Киприан, Амвросий и Григорий Назианзин якобы знали о предопределении и придерживались этого учения, поскольку он ссылается на соответствие этого своего учения и их представлений о благодати». Пелагий говорит о предопределении в своем комментарии на Рим. 8:29 и 9:30: «*Quos praevidit conformes esse in vita, voluit ut fierent conformes in gloria... Quos praescivit credituros, hos vocavit, vocatio autem volentes colligit, non invitos*».

[1864] *Massa perditionis*, одно из любимых выражений Августина.

вечности явить в некоторых Свою благодать, вытащить их из «гибнущей массы», причем без какой-либо заслуги с их стороны.

Таково избрание по благодати или предопределение. Оно связано с самой благодатью причинно-следственной связью, как подготовка с выполнением[1865]. Это исходное и непостижимое основание спасения. Оно отличается от предузнания, как воля от разума (которая всегда предполагает наличие разума, но не всегда присутствует в нем)[1866]. Бог определяет и знает заранее, что Он будет делать; Он прекрасно знал от вечности про грехопадение человека и индивидуальные грехи людей, но не желал и не предопределил их, а Он их только допускает. Здесь есть момент, в котором предведение независимо от предопределения и где вмешивается человеческая свобода как таковая. (В этом кроется философская слабость или же, с другой стороны, этическая сила инфралапсарианской системы в сравнении с супралапсарианской). Предназначение относится только к благу, но не ко злу. Оно равнозначно избранию, тогда как предопределение в супралапсарианской системе включает в себя *decretum electionis* и *decretum reprobationis*. Августин действительно говорит в нескольких местах о предопределении к погибели (вследствие греха), но никогда — о предопределении ко греху[1867]. Избрание по благодати не обусловлено никакими предвиденными Богом заслугами, но совершенно безвозмездно. Бог не предопределяет Своих детей на основании их веры, потому что сама их вера — это дар благодати, но Он предопределяет их самих к вере и святости[1868].

Исключается также вывод о том, что человек может быть избран и вести безбожную жизнь[1869]. Освящение — неизбежный результат избрания. Те, кто предопределен быть сосудами милосердия, могут отпасть на какое-то время, как Давид и Петр, но не могут окончательно отпасть от благодати. Они должны в конечном итоге быть спасены: им суждено пройти через последовательность этапов призвания, оправдания и прославления так же несомненно, как то, что Бог

---

[1865] *De praedest. sanct.*, c. 10 (или §19, tom. x, f. 803): «*Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio eat gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio. Quod itaque ait apostolus:* ***Non ex operibus ne forte quis extollatur, ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis*** *(Eph. ii. 9), gratia est; quod autem sequitur:* ***Quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus****, praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse*». Далее в той же главе: «*Gratia est ipsius praedestinationis effectus*».

[1866] *De praed. sanctorum*, cap. 10: «*Praedestinatio... sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quod fuerat ipse facturus... praescire autem potens est etiam quae ipse non facit, sicut quaecumque peccata*». См. также *De dono perseverantiae*, c. 18 (f. 847 sq.).

[1867] *De anima et ejus origine* (написано в 419 г.), l. iv, c. 11 (или §16, tom. x, f. 395): «*Ex uno homine omnes homines ire in condemnationem qui nascuntur ex Adam, nisi ita renascantur in Christo...* ***quos praedestinavit ad aeternam vitam*** *misericordissimus gratiae largitor: qui eat et illis* ***quos praedestinavit ad aeternam mortem****, justissimus supplicii retributor*». См. также *Tract. in Joann. xlviii. 4*: «*ad sempiternum* ***interitum*** praedestinatos», и подобные отрывки.

[1868] *De praed. sanct.*, c. 18 (§37, x, f. 815): «*Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed* ***elegit praedestinavitque ut essemus***». Далее Августин критикует пелагианскую и полупелагианскую теорию о предопределении, зависящем от предвиденной святости творения. Cap. 19 (§38): «*Nec quia credidimus, sed ut credamus, vocamur*».

[1869] На эту теорию нескольких монахов из Адрумета в Тунисе Августин отвечает в специальном трактате *De correptione et gratia* (427), где показывает, что не только *gratia* и *liberum arbitrium*, но также *correptio* и *gratia*, увещевание и благодать, никоим образом не исключают друг друга, но, скорее, обуславливают одно другое.

всемогущ и все Его обещания «да» и «аминь»[1870], — и точно так же несомненно, как сосуды гнева обречены на погибель. К избранию обязательно относится дар устояния, *donum perseverantiae*, который подтверждается счастливой смертью. Те, кто отпадает, даже если они крещены и рождены свыше, показывают тем самым, что никогда не принадлежали к числу избранных[1871]. Следовательно, мы не можем точно узнать при жизни, кто принадлежит к числу избранных, и мы должны призывать *всех* к покаянию и предлагать *всем* спасение, хотя призвание благодати подействует только на некоторых.

Августин, как мы уже отмечали, вывел это учение из своего представления о грехе. Если все люди по природе совершенно не способны делать добро, если это благодать в нас побуждает нас желать добра и делать его, если сама вера есть незаслуженный дар благодати, то конечное основание спасения может заключаться только в непостижимом Божьем промысле. Августин говорил о чудесном предназначении в жизни личностей и народов, одни из которых призваны к благовестию и крещению, а другие обречены умереть во тьме. Почему одни приходят к вере, а другие — нет, это воистину тайна. Мы не можем, говорит он, объяснить при этой жизни волю Провидения, но если мы верим, что Бог праведен, позже мы достигнем совершенного знания.

Для подкрепления своего учения Августин мог процитировать много текстов Писания, особенно девятую главу Послания к римлянам. По поводу же других текстов, в которых говорится о всеобщем призыве ко спасению и в которых человек объявляется ответственным за принятие Евангелия или отказ от него, он мог предложить только натянутые объяснения. Так, например, в 1 Тим. 2:4 под *всеми* людьми, спасения которых хочет Бог, он понимает *всяких* людей, богатых и бедных, ученых и неученых, или же истолковывает эти слова как: «Все, кто спасен, спасаются только по воле Бога»[1872]. Когда он не находит других объяснений, он просто ссылается на непостижимость Божьей премудрости.

Учение Августина о предопределении вызвало богословские споры, которые продолжались почти сто лет. Против этого учения и за него были выдвинуты почти все возможные доводы, в результате чего родилась промежуточная точка зрения, к которой мы сейчас и обратимся.

## §159. *Полупелагианство*

См. работы в §146.

### Источники

I. Иоанн Кассиан (ум. в 432): *Collationes Patrum* xxiv, особенно xiii. В *Opera omnia, cum commentaries* D. Alardi Gazaei (Gazet), Atrebati (Atrecht или Arras, Франция), 1628 и 1733; репринт с добавлениями в Migne, *Patrologia*, tom. xlix-l (tom. i, pp. 478-1328), также

---

[1870] *De corrept. et grat.*, c. 7 (§14): «*Nemo eorum* [*electorum*] *perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus; sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus*». Ibid., c. 9 (§23, f. 763): «*Quicunque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt*». Здесь он ссылается на Рим. 8:31 и далее; Ин. 6:37,39 и т. д.

[1871] *De corrept. et gratia*, c. 9 (§23, x, f. 763): «*Ab illo* [*Deo*] *datur etiam perseverantia in bono usque in finem; neque enim datur nisi eis qui non peribunt: quoniam qui non perseverant peribunt*». Ibid., c. 11 (§36, f. 770): «*Qui autem cadunt et pereunt, in praedestinatorum numero non fuerunt*».

[1872] *Opus imperf.*, iv, 124; *De corrept. et gratia*, i, 28; *De praed. sanct.*, 8; *Enchir.*, c. 103; *Epist.*, 217, c. 6. См. также Wiggers, *l. c.*, pp. 365, 463 ff.

несколько раз публиковалось отдельно. Викентий Леринский (ум. в 450), Фауст из Рийе (ум. в 490 — 500) и другие полупелагианские авторы, см. в Gallandi, *Biblioth.*, tom. x, и Migne, *Patrol.*, tom. l, liii.

II. Августин: *De gratia et libero arbitrio; De correptione et gratia; De praedestinatione sanctorum; De dono perseverantiae* (все в десятом томе бенедиктинского издания). Проспер Аквитанский (ученик и поклонник Августина, умер в 460): *Epistola ad Augustinum de reliquiis Pelagianae haereseos in Gallia* (Августин, *Ep.* 225, и в *Opera* Августина, tom. x, 780), также *De gratia et libero arbitrio (contra Collatorem)*. Иларий: *Ad Augustinum de eodem argumento* (*Ep.* 226 в *Epp. Aug.*, и в tom. x, 783). Также августинианские писания Авита из Вьенны, Цезария из Арля, Фульгенция из Руспа и других. (См. Gallandi, *Bibl.*, tom. xi; Migne, *Patrol.*, vol. li.)

Acta синода в Оранже, 529 г., в Mansi, tom. viii, 711 sqq.

Литература

Jac. Sirmond: *Historia praedestinatiana*. Par., 1648. Johann Geffken: *Historia Semipelagianismi antiquissima* (более верно — *antiquissimi*). Gott., 1826 (только до 434). G. Fr. Wiggers: *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Semipelagianismus in seinem Kampfe gegen den Augustinismus bis zur zweiten Synode zu Orange*. Hamburg, 1833 (вторая часть уже упомянутого труда об Августине и пелагианстве). Очень подробный труд, но, к сожалению, без указателя. См. также Walch, Schrockh и соответствующие разделы более поздних трудов об истории церкви и учений.

Полупелагианство — несколько туманная и неопределенная попытка примирения, располагающаяся посередине между четко очерченными системами Пелагия и Августина, в которой крайности каждой из них устранены и которая склоняется то к одной, то к другой. Название было дано ей в схоластическую эпоху, но сама система учения со всеми основными ее моментами сформировалась в Южной Франции в V веке, в последние годы жизни Августина и вскоре после его смерти. Она проистекала из комбинированного влияния доавгустиновского синергизма и монашеского законничества. Ее ведущая идея в том, что божественная благодать и человеческая воля совместно свершают дело обращения и освящения и что, обычно, человек должен сделать первый шаг. Она отвергает пелагианское учение о моральной здравости человека, а также и августиновское учение о полной греховности и подчиненности плотского человека, заменяя их идеей болезненного или увечного состояния его воли. В ней нет пелагианской концепции благодати как чисто внешней и вспомогательной, но не менее решительно она отвергает и августиновские идеи высшей власти, неотвратимости и неограниченности благодати. Эта концепция утверждает необходимость и внутреннее воздействие благодати совместно и через человека, всеобщее искупление через Христа и предопределение ко спасению, обусловленное предузнанием о вере. Предпринятая попытка соединить таким образом пелагианские и августиновские элементы, однако, не является внутренне органичной. Это, скорее, механическое и произвольное сочетание, которое на самом деле не удовлетворяет интересам ни одной, ни другой системы, но обычно склоняется к пелагианской стороне[1873].

---

[1873] Виггерс (ii, pp. 359-364) приводит сопоставление трех систем в соответствующих колонках. См. также критику Баура (Baur, *Die christliche Kirche vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert*, p. 181 ff.). Последний, со своей знаменитой критической проницательностью, очень неблагоприятно отзывается о полупелагианстве в целом. «Это половинчатая и нейтрализующая система, — говорит он (p. 199 ff.), — это попытка равномерно распределить элементы двух учений, не только разделяя их, но и стараясь уравновесить одно другим, так что иногда преобладает одно, иногда другое, а в целом все произвольно и случайно, разнообразно и неопределенно в зависимости от обстоятельств и личностей, и это характерно для полупелагианства вообще. Если две противоположные теории не могут быть примирены внутренне, они, по крайней мере, должны быть объединены так,

По этой причине полупелагианство прекрасно удовлетворяло законническому и аскетическому благочестию средневековья, почти всегда находило спрос в Католической церкви и никогда не приводило к созданию отдельной секты.

Теперь мы посмотрим на основные особенности происхождения и развития этой школы.

Пелагианская система была опровергнута Августином, отвергнута и осуждена как ересь церковью. Но само по себе это не обязательно означало, что все одобрили систему Августина. Многие, даже оппоненты Пелагия, настолько же далеко, как и он, отходили от учения предыдущих отцов церкви, как и от августиновских идей подчиненности человека и абсолютного избрания по благодати, и предпочитали среднюю позицию.

Первыми от учения о предопределении отошли монахи монастыря из Адрумета, Северная Африка, — одни извратили его, говоря о плотской безопасности, другие впали от него в тоску и отчаяние, третьи же считали, что надо уделять еще больше, чем Августин, внимания человеческой свободе и ответственности. Августин попытался развеять заблуждения этих монахов в двух трактатах, *De gratia et libero arbitrio* и *De correptione et gratia*. Аббат Валентин ответил на них от имени монахов в почтительном и покорном тоне[1874].

Но одновременно гораздо более опасная оппозиция учению о предопределении возникла в Южной Галлии, она была выдвинута от имени регулярной богословской школы в рамках Католической церкви. Членов этой школы сначала называли «остатками пелагиан»[1875], но обычно МАССИЛИАНАМИ, от Массилии (Марсель), которая была их основным центром, а позже — ПОЛУПЕЛАГИАНАМИ. Августин получил сообщение о них от двух ученых и благочестивых друзей-мирян, Проспера и Илария[1876], которые просили его самого выступить против полупелагианства. В связи с этим появились два сочинения Августина, *De praedestinatione sanctorum* и *De dono perseverantiae*, которыми он достойно завершил череду своих трудов. Он обращается с этими оппонентами более мягко, чем с пелагианами, и называет их братьями. После его смерти (430) споры продолжались в основном в Галлии, ибо тогда Северную Африку терзало победоносное вторжение вандалов и на несколько десятилетий она выпала из круга богословской и церковной деятельности.

Во главе полупелагианской партии стоял ИОАНН КАССИАН, основатель и аббат монастыря в Массилии, человек высокообразованный, с богатым опытом и несомненный ортодокс[1877]. Он был благодарным учеником Златоуста, который руко-

---

чтобы из каждой были взяты специфические элементы; в ней пелагианской свободе и августиновской благодати должно было отдаваться равное предпочтение, но этот метод дает нам лишь внешнее наложение одного на другое».

[1874] Его ответ есть в посланиях Августина, *Ep.* 216, и в *Opera*, tom. x, f. 746 (ed. Bened.).

[1875] «*Reliquiae Pelagianorum*». Так Проспер называет их в своем послании к Августину. Он считает их «переодетыми», а поэтому более опасными пелагианами.

[1876] Не путать с Иларием, епископом Арелатским, в отличие от которого его называют *Hilarius Prosperi*. Иларий называет себя мирянином (послания Августина, *Ep.* 226, §9). См. также бенедиктинское издание, tom. x, f. 785; Wiggers, ii, 187.

[1877] Виггерс рассказывает о нем подробно и много в вышеупомянутой монографии, vol. ii, pp. 7-136. Ошибочно его считали скифом. Имя и свободное владение латинским языком предполагают его западное происхождение. Но он также учился в Вифлееме и Константинополе и провел семь лет среди отшельников в Египте. Даже на закате своей жизни он упоминает об Иоанне Златоусте с благодарным почтением (*De incarn.*, vii, 30 sq.). «Тому, что я написал, — говорит он, — меня научил Иоанн, поэтому рассказ этот не столько мой, сколько его. Ибо ручей происходит из источника, и то, что приписывается

положил его диаконом и, очевидно, также пресвитером. Его греческое образование и предрасположенность к монашеству были благоприятной почвой для формирования его полупелагианской теории. Он трудился в Риме с Пелагием, а потом — в Южной Франции, посвящая себя делу монашеского благочестия, которому он успешно способствовал посредством увещеваний и примера. Монашество искало в монастырях убежища от обольщений греха, от опустошающих вторжений варваров и от грешного, смутного и смятенного века. Но в своем энтузиазме монашество склонно было сильно преувеличивать значение внешних проявлений благочестия и аскетической дисциплины и сопротивлялось свободному евангельскому уклону богословия Августина. Кассиан — автор двенадцати книг *De coenobiorum institutis*, в которых сначала описана внешняя жизнь монахов, а затем их внутренняя борьба и победы над восемью смертными грехами: невоздержанностью, распущенностью, алчностью, гневом, тоской, унынием, тщеславием и гордостью. Но важнее его четырнадцать *Collationes Patrum* — бесед Кассиана и его друга Германа с наиболее опытными аскетами Египта в течение семилетнего пребывания там.

В этом труде, особенно в тринадцатой беседе[1878], он решительно отвергает заблуждения Пелагия[1879] и утверждает всеобщую греховность человечества, установление ее с грехопадения Адама и обязательность Божьей благодати для каждого личного поступка. Но при явном почтении к Августину, хотя и не называя его, Кассиан выступает против его учения об избрании и неотвратимом и особенном действии благодати, которые противоречили церковной традиции, особенно восточному богословию, и его собственному искреннему аскетическому законничеству.

Выступая против обеих систем, Кассиан учил, что Божий образ и человеческая свобода были не уничтожены, но только ослаблены грехопадением; иначе говоря, что человек болен, но не мертв, что он действительно не может помочь себе, но может хотеть помощи врача и либо принимает, либо отвергает предлагаемую помощь, то есть должен сотрудничать с благодатью Божьей при своем спасении. На вопрос, какому из двух факторов предоставляется инициатива, Кассиан отвечает чисто эмпирически: иногда, и чаще всего, человеческая воля, как в случае с блудным сыном, Закхеем, раскаявшимся разбойником и Корнилием, желает обращения; а иногда благодать предваряет это намерение, как в случае Матфея и Павла, и привлекает к Богу сопротивляющуюся волю — но и в этом случае без принуждения[1880]. Следовательно, здесь явно не уделяется должного внимания *gratia praeveniens*.

Таковы основные полупелагианские принципы, хотя они могут быть по-разному видоизменены и применены. Церковь, даже Римская церковь, справедливо

---

ученику, должно полностью воздаваться чести учителя». О жизни и писаниях Кассиана см. также SCHÖNEMANN, *Bibliotheca*, vol. ii (репринт в Migne, vol. i).

[1878] *De protectione Dei*. В Migne, *Opera* Кассиана, vol. i, pp. 397-964.

[1879] Он называет учение Пелагия о врожденных достоинствах человека «*profanam opinionem*» (*Coll.*, xiii, 16, Migne ed., tom. i, p. 942) и даже говорит: *Pelagium paene omnes impietate* [вероятно, здесь эквивалент «презрительного отношения к благодати», как объясняет это Виггерс, ii, 20] *et amentia vicisse* (*De incarn. Dom.*, v. 2, tom. ii, 101).

[1880] «*Nonnumquam*, — говорит он, — *etiam inviti trahimur ad salutem*», *De institut. coeno*, b. xii, 18 (*Opera*, vol. ii, p. 456, ed. Migne). Но это для Кассиана — редкое исключение. Общая разница между полупелагианством и синергизмом Меланхтока в том, что в первом инициатива в обращении приписывается человеческой воле, во втором — Божьей благодати, а это приводит также и к разной оценке важности предваряющей благодати, *gratia praeveniens* или *praeparans*.

подчеркивала необходимость предваряющей благодати, но и не осуждала Кассиана, который по праву считается отцом полупелагианской теории. Лев Великий даже поручил ему написать труд против несторианства[1881], в результате чего он получил прекрасную возможность утвердить свою ортодоксию и освободить себя от обвинения в какой бы то ни было связи с родственными ересями пелагианства и несторианства, которые были вместе осуждены в Ефесе в 431 г. Он умер после 432 г., в престарелом возрасте, и, хотя не был формально канонизирован, почитается как святой в некоторых диоцезах. Его труды очень широко применяются для практического назидания.

Против тринадцатой беседы Кассиана выступил ПРОСПЕР АКВИТАНСКИЙ, богослов-августинианец и поэт, который, вероятно, из-за причиненных вандалами опустошений, покинул свою родную Аквитанию и поселился в Южной Галлии, где обрел утешение и покой среди войн своего века, а вместе с тем написал (ок. 432) книгу о благодати и свободе[1882], критикуя двенадцать положений Кассиана и объявляя их все еретическими, кроме первого. Он также сочинил длинную поэму в защиту Августина и его системы[1883] и опроверг «галльских хулителей и обвинения Викентия», которые выставляли учение о предопределении в самом неблагоприятном свете[1884].

Но полупелагианское учение приобрело большую популярность и получило широкое распространение во Франции. Его основными защитниками после Кассиана были пресвитер-монах ВИКЕНТИЙ ЛЕРИНСКИЙ, автор *Commonitorium*, в котором он выработал, по сути, тест на ортодоксальность учения, трехчастный и явно противоречащий учениям Августина (около 434)[1885]; ФАУСТ, епископ из Регия (Рийе), который на Арелатском соборе (475) выступил против гипер-августинианского по духу пресвитера Луцида и получил от собора поручение написать труд о благодати Божьей и человеческой свободе[1886]; ГЕННАДИЙ, пресвитер из Марселя (ум. после 495), который продолжил биографический труд Иеронима *De viris illustribus* вплоть до 495 г. и объяснял свое стремление писать учением Ав-

---

[1881] *De incarnationis Christi*, libri vii, Migne ed., tom. ii, 9-272.

[1882] Есть в трудах Проспера, Париж, 1711 г. (tom. li, в Migne, *Patrol.*), а также в *Appendix to the Opera Augustini* (tom. x, 171-198, ed. Bened.), под заглавием *Pro Augustino, liber contra Collatorem*. См. также Wiggers, ii, p. 138 ff.

[1883] *Carmen de ingratis*. Он обвиняет полупелагиан в неблагодарности к Августину и его великим заслугам в деле веры.

[1884] *Responsiones Prosperi Aquitani ad capitula calumniantium Gallorum* и *Ad capitula objectionum Vincentianorum* (Викентия Леринского) также присутствуют в приложении к десятому бенедиктинскому изданию трудов Августина, f. 198 sqq. и f. 207 sqq. Среди порочащих Викентия утверждений, например, приводятся следующие: *3. Quia Deus majorem partem generis humani ad hoc creet, ut illam perdat in aeternum. 4. Quia major pars generis humani ad hoc creetur a Deo, ut non Dei, sed diaboli faciat voluntatem. 10. Quia adulteria et corruptelae virginum sacrarum ideo contingant, quia illas Deus ad hoc praedestinavit ut caderent.*

[1885] См. выше, §118; также Wiggers, ii, p. 208 ff., и Baur, *l. c.*, p. 185 ff., которые также обвиняют *Commonitorium* в полупелагианской тенденции. Она вне сомнений, если Викентий был автором вышеупомянутых возражений *Objectiones Vincentisanae*. Возможно, вторая часть *Commonitorium*, которая утрачена, кроме заключительных глав, была специально направлена против августиновского учения о предопределении и поэтому была уничтожена, в то время как первая часть приобрела почти канонический авторитет в Католической церкви.

[1886] *De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio* (в *Biblioth. maxima Patrum*, tom. viii). Этот труд считается наиболее умелой полупелагианской защитой, написанной в ту эпоху. См. о нем: Wiggers, ii, p. 224 ff.

густина о предопределении[1887]; АРНОБИЙ Младший[1888]; а также автор анонимного трактата *Praedestinatus* (около 460), о котором было много споров и который, посредством грубых преувеличений и неоправданных логических выводов, предвиденных Августином, сначала выставляет учение о предопределении в неблагоприятном свете, а потом опровергает его[1889].

Автор *Praedestinatus* говорит, что ему в руки попал трактат, ложно подписанный именем ортодоксального учителя Августина, чтобы под католическим именем пропагандировать богохульственную догму, опасную для веры. Поэтому он взялся переписать и опровергнуть этот труд. Сам трактат состоит из трех книг; первая, вслед за книгой Августина *De haeresibus*, приводит описание девяноста ересей от Симона Волхва до времен автора, причем последней из них называется учение о двойном предопределении, как учение, в котором Бог объявляется творцом зла, а все моральные усилия человека — тщетными[1890]; вторая книга — псевдоавгустиновский трактат об этой девяностой ереси, но очевидно, что это полупелагианская карикатура того же автора[1891]; третья книга содержит опровержение этого якобы псевдоавгустиновского учения о предопределении, причем используются привычные полупелагианские доводы.

С этим трактатом перекликается другой анонимный труд, *De vocatione omnium gentium*, который пытается хвалить августинианство, смягчая его, — по обратной аналогии с тем, как *Praedestinatus* пытается сделать его нелепым посредством преувеличения[1892]. Его приписывали папе Льву I (ум. в 461), чье достоинство он не умалил бы, но нельзя предположить, чтобы труд такого известного человека остался бы анонимным. Автор избегает даже слова *praedestinatio* и явно учит, что Христос умер за *всех* людей и чтобы все были спасены, то есть он

---

[1887] *De viris illustr.*, c. 38, где в остальных отношениях он хвалит Августина. Он ссылается на отрывок из *Prov.*, x, 19: «*In multiloquio non fugies peccatum*». См. о нем в Wiggers, ii, 350 ff., и Neander, *Dogmengeschichte*, i, p. 406. Его труды есть в Migne, *Patrol.*, vol. 58.

[1888] Его *Commentarius in Psalmos*, написанный около 460 г., особенно на *Ps.* cxxvii: «*Nisi Dominus aedificaverit domum*». Некоторые, вслед за Сирмондом, считают его автором упомянутого далее трактата *Praedestinatus*, но без веских на то оснований. См. Wiggers, ii, p. 348 f.

[1889] «*Praedestinatus, seu Praedestinatorum haeresis, et libri S. Augustino temere adscripti refutatio*». *Haeresis Praedestinatorum* — последняя из девяноста ересей, и заключается она в утверждении: «*Dei praedestinatione peccata committi*». Этот труд был впервые обнаружен Ж. Сирмондом и опубликован в Париже в 1643 г. (также в Gallandi, *Biblioth.*, tom. x, p. 359 sqq., и в Migne, *Patrol.*, tom. liii, p. 587 sqq., вместе с Sirmond, *Historia Praedestinatiana*). В XVII веке из-за него велся живой спор между иезуитами и янсенистами по поводу существования отдельной секты предестинатов. Но автор просто выдумал такую секту, чтобы не нападать впрямую на авторитет Августина. См. подробности в Wiggers, ii, p. 329 ff.; Neander, *Dogmengeschichte*, i, 399 ff.; Baur, p. 190 ff. Последний говорит: «Трактат [точнее, его вторая книга; а весь он состоит из трех книг] приписывается Августину, но это приписывание сразу же объявляется ложным, и очевидно, что оба утверждения делаются с целью осудить учение Августина и последствия оного (только не его имя), как морально достойное опровержения». По мнению Неандера, автор только первой и третьей книг был полупелагианином, а по мнению Баура — также и автор второй книги.

[1890] Первая книга издавалась также в *Corpus haereseolog.*, ed. F. Oehler, tom. i. Berol., 1856, pp. 233-268.

[1891] Как в *Capitula Gallorum* и *Objectiones Vincentianae*, взгляды Августина преувеличиваются, чтобы проще было опровергнуть их.

[1892] Он присутствует среди трудов Льва I и Проспера Аквитанского, но взглядам последнего не соответствует. См. ученый труд об этом: Quesnel, *Dissertationes de auctore libri de vocatione gentium*, во второй части его издания трудов Льва, а также Wiggers, ii, p. 218 ff.

отвергает августиновский партикуляризм. С другой стороны, он отвергает и полупелагианские принципы, утверждая, что природный человек совершенно не способен делать добро. Он без колебаний ставит благодать выше человеческой воли и представляет всю жизнь в вере, от начала до конца, как дело незаслуженной благодати. Он развивает три мысли: что Бог желает спасения от всех людей; что никто не спасается собственными заслугами, но только благодатью; что всего человеческого понимания недостаточно, чтобы постичь глубины божественной мудрости. Мы должны верить в праведность Бога. Каждый проклятый страдалец справедливо наказан за свои грехи, но ни один святой не может хвалиться своими заслугами, потому что спасен чистой благодатью. Как же получается, что великое множество младенцев умирает каждый год без крещения и не узнав о возможности спасения? Автор чувствует, что это сложный вопрос, и не может на него ответить. Он прибегает к идее родителей как представителей и разбавляет учение Августина о первородном грехе, доводя его до представления о простом недостатке блага, — чем, конечно же, ослабляются догматы и о наследственной вине, и об осуждении некрещеных детей. Он различает *общую* благодать, которая приходит к человеку через общее откровение в природе, законе и Евангелии, и *особую* благодать, которая вызывает обращение и возрождение посредством внутреннего наделения спасительной силой и которая дается только тем, кто спасается.

Полупелагианство преобладало в Галлии в течение нескольких десятилетий. Под руководством Фауста из Рийе оно победило на двух синодах, в Арле в 472 г. и в Лионе в 475 г., где было осуждено учение Августина о предопределении, впрочем, без упоминания его имени.

## §160. *Победа полуавгустинианства. Собор в Оранже,* 529 г.

Однако эти синоды были всего лишь поместными и стали причиной раскола. В Северной Африке и в Риме преобладало августиновское учение, хотя и в несколько смягченной форме. В декрете папы Геласия, 469 г., *de libris recipiendis et non recipiendis* (по существу, этот его декрет положил начало знаменитому католическому *Index librorum prohibitorum*), произведения Августина и Проспера Аквитанского помещены среди санкционированных церковью книг, труды же Кассиана и Фауста из Рийе — среди книг апокрифических или запрещенных. Даже в Галлии в начале VI века мы встречаем очень способных и выдающихся защитников этого учения, особенно в лице АВИТА, архиепископа Вьенны (490 — 523), и ЦЕЗАРИЯ, архиепископа Арля (502 — 542). С ними был связан ФУЛЬГЕНЦИЙ из Руспа (ум. в 533), от имени шестидесяти африканских епископов смещенный вандалами и живший тогда на Сардинии[1893].

Споры заново разгорелись среди скифских монахов, которые, с их рвением к монофизитскому теопасхитству, ненавидели все связанное с несторианством и призывали сначала — папу Гормизду, а потом, с гораздо большим успехом, и сосланных африканских епископов осудить полупелагианство.

Эти перипетии в конце концов привели к триумфу умеренного августинианства, которое мы могли бы назвать полуавгустинианством, по аналогии с полупе-

---

[1893] Он написал *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*, три книги против Фауста. В них он использовал выражение *praedestinatio duplex*, но понимал под вторым предопределением предопределение к осуждению, а не ко греху, и выступал против тех, кто говорил о предопределении ко греху. Однако он решительно заявлял о проклятии всех некрещеных детей, даже тех, что умирают в материнском чреве. См. Wiggers, ii, p. 378.

лагианством. На синоде в Оранже (Араузио) в 529 г., на котором председательствовал Цезарий Арелатский, полупелагианская система, но *без упоминания ее сторонников*, была осуждена в двадцати пяти капитулах или канонах, а августиновское учение о грехе и благодати было одобрено, но без учения об абсолютном или партикуляристском предопределении[1894]. Похожего результата достигли на синоде в Валенсе (Валенции), состоявшемся в том же году, о котором больше ничего не известно[1895].

Синод в Оранже имеет большую важность по причине его августинианских решений в области антропологии и сотериологии. Так как в его капитулах много повторений (в основном из Библии, трудов Августина и его последователей), будет достаточно привести только выдержки, в которых содержатся утверждающие формулировки наиболее важных постулатов.

1. Грех Адама повредил не только телу, но и душе человека.

2. Грех Адама навлек грех и смерть на все человечество.

3. Благодать не просто даруется, когда мы молимся о ней, но сама благодать побуждает нас о ней молиться.

5. Даже начало веры, предрасположение к вере, вызывается благодатью.

9. Все благие мысли и дела — Божий дар.

10. Даже рожденные свыше и святые постоянно нуждаются в Божьей помощи.

12. То, что Бог любит в нас, — не наша заслуга, но Его собственный дар.

13. Свободная воля ослабела[1896] в Адаме и может быть восстановлена только через благодать крещения.

16. Все благое, что в нас есть, — Божий дар, поэтому никто не может хвалиться.

18. Незаслуженная благодать предшествует делам заслуги[1897].

19. Даже если бы человек не совершил грехопадение, он все равно нуждался бы в Божьей благодати для спасения.

23. Когда человек грешит, он действует по собственной воле; когда он делает добро, он выполняет волю Божью, но добровольно.

25. Любовь к Богу сама по себе есть дар Божий.

К этим капитулам синод добавил символ веры с догматами антропологии и сотериологии, который формулируется в ответ на полупелагианство и содержит пять следующих положений:[1898]

---

[1894] См. постановления Concilium Arausicanum, двадцать пять принятых Capitula, и Symbolum в *Opera Aug.*, ed. Bened. Appendix, tom. x, 157 sqq.; Mansi, tom. viii, p. 712 sqq.; Hefele, ii, p. 704 ff. Бенедиктинские издатели прослеживают источники некоторых капитулов до трудов Августина, Проспера и других.

[1895] Постановления синода в Валенсе, в провинции Вьенны, который состоялся в том же или в 530 г., утрачены. Пажи и распространенное мнение гласят, что этот синод был *после* синода в Оранже; Гефеле, напротив (ii, 718), считает, что он был *раньше*. Точная дата нам неизвестна.

[1896] «*Arbitrium voluntatis in primo homine in* ***infirmatum***» (не «*amissum*»).

[1897] То есть дела заслуги существуют. «*Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia quae non debetur praecedit, ut fiant*». Пункт 18 взят из Августина, *Opus imperf. c. Jul.*, i, c. 133, и из «Сентенций» Проспера Аквитанского, n. 297. С другой стороны, Августин говорил также: «*Merita nostra sunt Dei munera*».

[1898] В латинском оригинале *Epilogus* звучит следующим образом (Aug. *Opera*, tom. x. Appendix, f. 159 sq.): «*Ac sic secundum suprascriptas sanctarum scripturarum sententias vel antiquorum patrum definitiones hoc, Deo propitiante, et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum eat, possit, nisi gratia eum et misericordia divina praevenerit. Unde Abel justo et Noe,*

1. Из-за грехопадения свободная воля была ослаблена, так что без предваряющей благодати никто не может любить Бога, верить в Него или делать добро ради Него, как следовало бы (написано: *sicut opportuit*, но этим предполагается, что в какой-то мере он может делать добро).

2. Посредством Божьей благодати все могут, сотрудничая с Богом, делать то, что необходимо для спасения души.

3. Мы никоим образом не считаем, что кто-либо был предопределен Богом ко греху (*ad malum*), и более того: если есть люди, которые верят в такие мерзкие вещи, мы осуждаем их с высшим отвращением (*cum omni detestatione*)[1899].

4. В каждом добром деле начало процесса исходит не от нас, но Бог внушает нам веру и любовь к Себе без заслуги с нашей стороны, так что в результате мы хотим крещения, а после крещения можем, с Его помощью, исполнять Его волю.

5. Так как это учение отцов и синода благотворно и для мирян, выдающиеся люди из мирян, присутствовавшие на этом торжественном собрании, тоже подпишут эти постановления.

Помимо епископов, постановления подписали *Praefectus praetorio Liberius* и семеро других *viri illustres*. Это внимание к мирянам, учитывая иерархические тенденции того века, особенно показательно и подчеркивает внутреннюю связь евангельского учения с идеей всеобщего священства верующих. Следует помнить, что два мирянина, Проспер и Иларий, первыми в Галлии энергично выступили против полупелагианства и в защиту учения о высшей власти Божьей благодати.

Решения собора были посланы Цезарием в Рим и были подтверждены папой Бонифацием II в 530 г. Бонифаций, одобрив их, особо подчеркнул утверждение,

---

*et Abrahae, et Isaac, et Jacob, et omni antiquorum sanctorum multitudini illam praeclaram fidem, quam in ipsorum laude praedicat apostolus Paulus, non per bonum naturae, quod prius in Adam datum fuerat, sed per gratiam Dei credimus fuisse collatam. Quam gratiam etiam post adventum Domini omnibus qui baptizari desiderant, non in libero arbitrio haberi, sed Christi novimus simul et credimus largitate conferri, secundum illud quod jam supra dictum est, et quod praedicat Paulus apostolus:* ***Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini (Phil. i. 29); et illud: Deus qui caepit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Jesu Christi*** (Phil. i. 6); et illud: ***Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est*** *(Ephes. ii. 8); et quod de se ipso ait apostolus:* ***Misericordiam consecutus sum ut fidelis essem*** (1 Cor. vii. 29); non dixit ***quia eram, sed ut essem***; et illud: ***Quid habes quod non accepisti? (1 Cor. iv. 7): et illud: Omne datum bonum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum*** (Jac. i. 17); et illud: ***Nemo habet quidquam boni, nisi illi datum fuerit de super*** (Joann. iii. 23). *Innumerabilia sunt sanctarum scripturarum testimonia quae possunt ad probandam gratiam proferri, sed brevitatis studio praetermissa sunt, quia et revera cui pauca non sufficiunt plura non proderunt. Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxilante et coöperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non serum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint cum omni detestatione illis anathema dicimus. Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adjutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus. Unde manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam revocavit, et Cornelii centurionis, ad quem angelus Domini missus est, et Zachaei, qui ipsum Dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natum, sed divinae largitatis donum. Et quia definitionem antiquoram patrum nostramque, quae suprascripta est, non solum religiosis, sed etiam laicis medicamentum esse, et desideramus et cupimus: placuit ut eam etiam illustres ac magnifici viri, qui nobiscum ad praefatam festivitatem convenerunt, propria manu subscriberent».* Далее следуют имена четырнадцати епископов (возглавляемых Цезарием) и восьми мирян (возглавляемых Петром Марцеллином Феликсом Либерием, *vir clarissimus et illustris Praefectus Praetorii Galliarum atque Patricius*).

[1899] Это, несомненно, означает, что Августин такому не учил; фактически, он учил только предопределению грешников к погибели, а не предопределению ко греху.

что даже начало доброй воли и веры есть дар предваряющей благодати, в то время как полупелагианство оставляло путь ко Христу открытым без благодати от Бога. Не подлежит сомнению, что церковь имела все основания утверждать превосходство благодати над свободой, а также необходимость и важность *gratia praeveniens*.

Несмотря на это осуждение полупелагианской доктрины (но не его учителей), она снова возникала в церкви. И если Августина все почитали как канонизированного святого и учителя ортодоксии, Кассиан и Фауст из Рийе, тем не менее, оставались святыми Франции и о них вспоминали с благодарностью[1900].

В конце данного периода Григорий Великий был представителем умеренной августинианской системы, с *gratia praeveniens*, но без *gratia irresistibilis* и без партикуляристского *decretum absolutum*. Благодаря ему это более мягкое августинианство оказало большое влияние на средневековое богословие. Но у строгого августинианства всегда находились сторонники, например, в лице таких людей, как Беда, Алкуин и Исидор Севильский, который учил ***gemina praedestinatio, sive electorum ad salutem, sive reproborum ad mortem***; оно снова появилось в готшалькском споре в IX веке, было подавлено схоластикой и возобладавшим легализмом; его сторонниками были предтечи Реформации, особенно Виклиф и Гус, а в Реформации XVI века оно удостоилось массового признания и независимого развития в кальвинизме, который, в сущности, был переделкой августинианства и стал его самым последовательным выражением.

---

[1900] См. дальнейшую историю антропологии в WIGGERS: *Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence, 529, bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk für den Augustinimus*, в Niedner, «Zeitschrift für Hist. Theologie», 1854, p. 1 ff.

ГЛАВА X

# ГРЕЧЕСКИЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ И БОГОСЛОВСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

См. общий список литературы об отцах церкви в т. II, §159, а также специальную литературу в нескольких следующих разделах.

## *I. Греческие отцы церкви*

### §161. *Евсевий Кесарийский*

I. Eusebius Pamphili: *Opera omnia Gr. et Lat., curis variorum nempe II.* Valesii, Fr. Vigeri, B. Montfaucon, Card. Angelo Maii edita; collegit et denuo recognovit J. P. Migne. Par. (Petit-Montrouge), 1857. 6 vols. (tom. xix-xxiv в Migne, *Patrologia Graeca*). Из нескольких его трудов чаще всего издавалась «История церкви», иногда отдельно, иногда вместе с его *Vita Constantini* и с историями церкви его преемников; лучшее издание — Henr. Valesius (Du Valois), Par., 1659 – '73, 8 vols., Cantabr., 1720, 3 vols., и снова 1746 (с дополнениями G. Reading, лучшее издание); также (без более поздних историков) E. Zimmermann, Francof., 1822; F. A. Heinichen, Lips., 1827-'8, 3 vols.; E. Burton, Oxon., 1838, 2 vols. (1845 и 1856, 1 vol.); Schwegler, Tüb., 1852; также в разных переводах: немецкий — Stroth, Quedlinburg, 1776 ff., 2 vols.; Closs, Stuttg., 1839; несколько раз на французском и на английском; на английском — Hanmer (1584), T. Shorting, лучший — Chr. Fr. Cruse (американский епископал немецкого происхождения, умер в Нью-Йорке, 1865): *The Ecclesiastical History of Euseb. Pamph.*, etc., New York, 1856 (10th ed.); Lond., 1858 (Bohn, *Eccles. Library*). См. также литературные заметки в Brunet, *sub Euseb.*, и James Darling, *Cyclop. Bibliograph.*, p. 1072 ff.

II. Биографии: Hieronymus (*De viris illustr.*, с. 81, краткий очерк, с перечнем его трудов), Valesius (*De vita scriptisque Eusebii Caesar.*), W. Cave (*Lives of the most eminent Fathers of the Church*, vol. ii, pp. 95-144, ed. H. Cary, Oxf., 1840), Heinichen, Stroth, Cruse, и другие, в их изданиях *Eccles. Hist.* Евсевия. F. C. Baur: *Comparatur Eusebius Hist. eccl. parens cum parente Hist. Herodoto.* Tub., 1834. Haenell: *De Euseb. Caes. religionis christ. defensore.* Gott., 1843. Sam. Lee: *Introductory treatise* в его англ. издании *Theophany of Eusebius*, Cambr., 1843. Semisch: статья *Eusebius v. Caes.* в Herzog, *Encycl.*, vol. iv (1855), pp. 229-238. Lyman Coleman: *Eusebius as an historian*, в *Bibliotheca Sacra*, Andover, 1858, pp. 78-96. (Биография Акакия, его преемника в епархии в Кесарии, Сократ, ii, 4, утрачена). Fr. Ad. Heinichen: *Eusebii Pamphili Scripta Historica.* New ed. Lips., 1868-70. 3 Tom. Третий том (804 стр.) содержит *Commentarii et Meletemata.* Обширные указатели, а также критические и пояснительные примечания делают это издание «Истории церкви» и других исторических трудов Евсевия наиболее полезным. Издание Dindorf, Lips., 1867 sqq., 4 vols., включает два апологетических труда. Лучшее издание «Хроники» — Alfred Schöne: *Eusebii Chronicorum libri II.* Berol., 1866 and 1875. 2 Tom., 4. Шоне помогали Петерман, с армянским переводом, и Родигер, с сирийской Epitome. Здесь есть также χρονογραφεῖον σύντομον 853 г., в первой части которой говорится, что она основана на трудах Евсевия. Stein: *Eusebius nach s. Leben, s. Schriften, und s. dogmatischen Charakter.* Würzburg, 1859. Епископ Lightfoot: статья *Eusebius of Caes.* в Smith and Wace, vol. ii (полная и ясная). Semisch: статья *Eus. v. Caes.* в Herzog$^2$, vol. iv, 390-398. Новый перевод Евсевия с комментарием: A. C. Mcgiffert, появится в Нью-Йорке, 1890.

Этот третий период необычно богат великими учителями церкви, которые спешно сочетали богословские способности с практическим благочестием и, развивая наиболее важные учения и выступая против крупных заблуждений, вывали благодарность потомства. Они монополизировали всю ученость и красноречие приходящей в упадок Римской империи и подчинили их делу христианства а благо будущих поколений. Их справедливо называют *отцами* церкви. Они ринадлежат христианскому миру без разделения на деноминации и до сих пор, собенно Афанасий и Златоуст среди греческих отцов церкви и Августин и Иероим среди латинских, своими произведениями и своим примером оказывают громное влияние — хотя и в разной степени, в зависимости от взглядов разных еркней на важность Библии и на ценность церковной традиции.

Мы начнем рассказ о наиболее значительных никейских и посленикейских огословах с ЕВСЕВИЯ Кесарийского, «отца церковной истории», христианского 'ародота.

Он родился около 260 или 270 г., вероятно, в Палестине, и получал образова-ие в Антиохии, а потом — в Кесарии Палестинской, под влиянием трудов Ориена. Он был близким другом ученого пресвитера Памфилия[1901], который собрал ольшую библейскую и патристическую библиотеку и руководил процветающей огословской школой, основанной им в Кесарии, до 309 г., когда он погиб как муче-ик во время гонений при Диоклетиане[1902]. Евсевий длительное время преподавал в той школе; после смерти своего учителя и друга он совершил путешествие в Тир и Египет и был свидетелем жестокостей во время последнего великого гонения на христиан. Он был в темнице как исповедник, но вскоре был освобожден.

Двадцать лет спустя, когда Евсевий, председательствовавший на соборе в Ти-е (335 или 336), выступил против Афанасия, епископ Потамон из Гераклеи, по ассказу Епифания, воскликнул ему в лицо: «Как можешь ты, Евсевий, быть удьей невинного Афанасия? Кто может потерпеть такое? И зачем? Да разве ты е сидел со мной в темнице во времена тиранов? Они выкололи мне глаз за споведь истины, а ты вышел оттуда невредимым; ты не пострадал за свою испо-едь; здесь ты присутствуешь без шрамов. Как ты избежал темницы? Может ыть, потому, что обещал совершить незаконное [принести жертву идолам]? Или, может быть, ты и сделал это?» Но этот намек на трусость и неверность Христу, вероятно, объяснялся завистью и предвзятостью говорящего, его возбу-ждением в тот момент. Если бы на Евсевии было такое пятно, древняя церковь ряд ли доверила бы ему епископский посох[1903].

Около 315 г. или раньше Евсевий был избран епископом Кесарии[1904], где рудился до своей смерти в 340 г. От патриархата Антиохии, который ему

---

[901] Отсюда его прозвище Εὐσέβιος (ὁ φίλος) τοῦ Παμφίλου, *Pamphili*, Памфил, которое использовалось в древности для того, чтобы отличать его от других, менее известных личностей с тем же именем, например Евсевия из Никомедии (ум. в 341), Евсевия из Верцеллы (ум. в 371), Евсевия Эмесенского, из Эмесы или Эмисы в Финикии (ум. в 360), и других. Об этом последнем см. *Opuscula quae supersunt Graeca*, ed. Augusti, Elberfeld, 1829, несколько поспешный рассказ; исправлен в Thilo, *Ueber die Schriften des Euseb. von Alex. und des Euseb. von Emisa*, Halle, 1832.

[902] Иероним замечает о Памфилии (*De viris illustribus*, c. 75): «*Tanto bibliothecae divinae amore flagravit, ut maximam partem Origenis voluminum sua manu descripserit, quae usque hodie* [*a. 392*] *in Caesariensi bibliotheca habentur*».

[903] Так считает и Валесий, в то время как Бароний верит упреку.

[904] Поэтому его также называют *Eusebius Caesariensis* или *Palestinus*, Кесарийский или Палестинский.

хотели поручить после смещения Евстафия в 331 г., он, в благородном самоотречении, отказался, так как предпочитал более спокойные занятия литературным творчеством.

Против своей воли он был вовлечен в арианские споры и сыграл важную роль в Никейском соборе, где занимал почетное место по правую руку председательствовавшего императора. В тот трудный момент он занял среднюю позицию и попытался объединить противоборствующие группировки. С одной стороны, это вызвало к нему особую благосклонность императора Константина, а с другой, сторонники никейской ортодоксии стали подозревать его в тайной склонности к арианской ереси[1905]. Несомненно то, что до Никейского собора Евсевий симпатизировал Арию, а на соборе предлагал ортодоксальный, но неопределенно-компромиссный символ веры; несомненно, что после собора он не был другом Афанасия и других защитников ортодоксии и что на синоде в Тире, который сместил Афанасия в 335 г., он занял ведущую роль и, согласно Епифанию, председательствовал. С этими фактами согласуется его молчание по поводу разгоревшегося в 318 г. арианского спора в его «Истории церкви», которая доходит до 324 г. и, вероятно, не была еще завершена до 326 г., когда рассказ о Никейском соборе казался бы наиболее уместным ее завершением. Он предпочел завершить свою историю рассказом о победе Константина над Лицинием, а не символом веры, о котором спорили богословские группировки и в котором участвовал он сам. А с другой стороны, не подлежит сомнению и то, что он: подписал Никейский символ веры (хотя неохотно и склоняясь к собственному пониманию *homoousion*), публично рекомендовал его пастве своего диоцеза и никогда формально не отвергал его.

Единственное удовлетворительное решение этого кажущегося противоречия в том, что Евсевий был в нерешительности и склонялся к доктринальной терпимости, к которой часто склонны историки, знакомые с великим множеством мнений разных веков и стран. В том, что касается важного вопроса *homoousion*, он так и не пришел к твердому и окончательному убеждению. Он колебался между более древним оригеновским субординационизмом и никейской ортодоксией. Он заявлял ясно и решительно, вместе с Оригеном, о вечности Сына и в этом выступал против арианства, в котором Христос делался творением, существующим во времени; но он не склонен был принять *homoousion*, потому что это учение казалось ему выходящим за пределы Писания, так что он не использовал этот термин ни

---

[1905] Так считали, среди древних, Иларий, Иероним (который в остальном отзывается о Евсевии благосклонно), Феодорит; на Втором никейском соборе (787 г. по Р.Х.) Евсевий был публично и несправедливо осужден как арианин-еретик; среди современных ученых так считают Бароний, Петавий, Клерик, Тиллемон, Гизелер; историк же церкви Сократ, Римские епископы Геласий и Пелагий II, Валесий, Дж. Булл, Кейв (который дает подробное опровержение, *l. c.*, p. 135 sqq.) и С. Ли (как и большинство англикан) защищали ортодоксию Евсевия или, по меньшей мере, отзывались о нем с великим уважением. Галликанская церковь даже поместила его в список святых. Афанасий никогда открыто не обвиняет его в отступничестве от никейской веры в пользу арианства или полуарианства, однако часто говорит, что до 325 г. Евсевий был сторонником Ария, но переменил свое мнение в Никее. Так считает и Мелер (*Athanasius der Grosse*, p. 333 ff.), которого Дорнер (*History of Christology*, i, 792) ошибочно называет противником ортодоксальности Евсевия. Свидетельства древних за и против Евсевия собраны в издании его трудов Миня, tom. i, pp. 68-98. Среди недавних авторов доктор Сэмюэль Ли наиболее полно исследовал ортодоксию Евсевия в своем предисловии к переводу «Теофании» с сирийского, pp. xxiv-xcix. Он приходит к выводу (p. xcviii), «что Евсевий не был арианином; те же самые доводы доказывают, что он не был полуарианином; и он ни в коей степени не разделял заблуждений Оригена, которые так решительно и беспочвенно приписывались ему Фотием». Но все это — лишь вывод о том, какими взгляды Евсевия *не* были.

в своей книге против Маркелла, ни в речах против Савеллия. Религиозное чувство вынуждало его признать полную Божественность Христа, тогда как боязнь впасть в савеллианство сдерживала его. Он избегал строго ортодоксальных формул и склонялся к менее определенным терминам былых времен. Ему, по сути, не хватало богословской остроты. Фактически, он был не спорщиком, но человеком умеренным и мирным. Он стоял на грани между доникейским и никейским богословием. В его учении есть оттенки и того, и другого и отражен первый период арианского спора, когда эта проблема не была решена в церкви[1906].

Такая богословская нерешительность соответствует слабости его характера. Он был любезным и учтивым придворным богословом, ослепленным великолепием первого христианского императора, своего покровителя и друга. Константин часто прислушивался к советам Евсевия: приглашал его за стол, рассказал ему о своем видении креста, показал ему свой знаменитый лабарум, слушал его проповеди, написал ему несколько посланий и доверил ему надзор над копиями Писания, которые использовались в церквях Константинополя.

При праздновании тринадцатой годовщины правления Константина (336) Евсевий произнес панегирик, полный самых помпезных гипербол, а после его смерти, буквально исполняя заповедь *«De mortuis nihil nisi bonum»*, он прославлял его добродетели в ущерб правдоподобию, намеренно умалчивая о его недостатках. При всем том, однако, он обладал благородным умом и сердцем, которые в более спокойные времена стали бы украшением любого епископа. Следует сказать, к его чести, что он никогда не пользовался благосклонностью императора в личных целях.

Богословская и литературная ценность Евсевия — в его учености. Он был неустанным читателем и собирателем и, вероятно, превзошел всех остальных отцов церкви, пожалуй, даже Оригена и Иеронима, в объеме знаний и знакомстве с греческой литературой, как языческой, так и христианской, в то время как по оригинальности, силе, остроте и размаху мышления он намного уступает Оригену, Афанасию, Василию и двум Григориям. Его ученость, скорее, широка по охвату, чем глубока, и не руководствуется философским умом и критическим суждением.

Из его трудов наиболее славятся и ценятся исторические, а именно: «История церкви», «Хроника», «Жизнь Константина» и трактат о «Мучениках Палестины» во время гонений Диоклетиана. Положение Евсевия в конце периода гонений и в начале периода имперского становления христианства, а также использование им многих древних документов, часть которых позже была утрачена, придает его трудам особую ценность. В целом он сдержан, беспристрастен и любит истину — редкие добродетели для века, в который он жил и которому были присущи чрезмерное возбуждение и полемическое рвение. Тот факт, что он первым трудился в этой важной области богословских исследований и много веков оставался в ней образцом, оправдывает его почетный титул отца церковной истории. Он не исследует историю критически и не преподает ее изящно; он просто усердный и ученый собиратель. Его «История церкви», от рождения Христа до победы Константина над Лицинием в 324 г., — это бесцветная, несовершенная, непоследовательная, фрагментарная, но интересная картина героической юности

---

[1906] Того же мнения по сути придерживаются Баур (Baur, *Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung*, i, 475 ff.), Дорнер (Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, i, 792 ff), Семиш (Semisch, статья *Eusebius* в Herzog, *Encyklopädie*, vol. iv, 233) и другие современные немецкие богословы.

церкви, и ее неизмеримая ценность не в искусстве автора как историка, но почти исключительно в обилии больших и почти дословных цитат из других, в некоторых случаях не дошедших до нас, источников. В том, что касается первых трех веков, это уникальный источник, ибо преемники Евсевия начинают историю с того места, где заканчивает он.

Его «Хроника» представляет собой очерк всеобщей истории вплоть до 325 г., организованный по векам и народам (в значительной степени заимствованный из «Хронографии» Юлия Африкана), и выдержку из этой всеобщей хроники в форме таблицы. Греческий оригинал утрачен, за исключением отдельных фрагментов у Синкелла, но вторая часть, с хронологическими таблицами, была переведена, продолжена Иеронимом в 378 г. и на протяжении веков оставалась источником для синхронистических знаний об истории и основой исторических трудов христианских авторов[1907]. Иероним также перевел, с несколькими исправлениями и дополнениями, полезный антикварный труд Евсевия, так называемый «Ономастикон» — описание мест, упомянутых в Библии[1908].

В «Жизнеописании», а еще больше в «Восхвалении Константина» Евсевий почти полностью подменяет достоинство историка рвением панегириста, однако этот труд остается основным источником сведений о правлении его друга-императора[1909].

Следующие по важности после его исторических трудов — апологетические, а именно, *Praeparatio evangelica*[1910] и *Demonstratio evangelica*[1911]. Оба они были написаны до 324 г. и представляют собой арсенал апологетического материала древней церкви. В первом, в пятнадцати книгах, представлено документированное опровержение языческих религий на основании греческих произведений. В последнем, в двадцати книгах, из которых сохранились только первые десять, приведены утверждающие доводы абсолютной истинности христианства на основании природы, а также исполнения пророчеств Ветхого Завета. «Теофания», в пяти книгах, — это популярный компендиум из этих двух трудов, вероятно, написанный позже, как Епифаний написал свой *Anacephalaeosis* на основании *Panarion*, для более общего использования[1912]. Она известна в греческом оригина-

---

[1907] Греческое заглавие труда было Χρονικῶν κανόνων παντοδαπὴ ἱστορία (Иероним, *De viris illustr.*, c. 81); латинское: *Chronica Eusebii s. Canones historiae universae, Hieronymo interprete*. См. Vallarsi ed. трудов Иеронима, tom. viii, 1-820. Иероним также называет ее *Temporum librum*. Сейчас (после 1818 г.) известен также армянские перевод. Самое полное издание — Angelo Mai, в *Script vet. nova coll.*, tom. viii, Rom., 1833, переиздано в Migne, полное издание трудов Евсевия, tom. i, p. 100 sqq.

[1908] Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*, в трудах Иеронима, tom. iii, 121-290. Новое издание, греческое и латинское: Larsow and Parthey, Berol., 1862.

[1909] Уже Сократ замечает (в первой книге его «Истории церкви»), что «Жизнь Константина» Евсевия — скорее хвалебная проповедь, чем точный рассказ о событиях. Бароний (*Annal. ad an.* 324, n. 5) не без причины сравнивает *Vita Constantini* с *Cyropaedia* Ксенофонта, который, как говорит Цицерон, *«vitam Cyri non tam ad historiae fidem conscripsit, quam ad effigiem justi principis exhibendam»*. И это самый милосердный отзыв, который мы можем отнести к данной книге, оскорбительной для гуманного и независимого человека, знакомого с преступлениями Константина. Но нам следует помнить, что и более сильные люди, такие как Афанасий, Иларий и Епифаний, переоценивали Константина, называли его «благочестивейшим» и «благословенно памятным». Буркхардт в своем труде о Константине (p. 346 and *passim*) слишком пренебрежительно отзывается о Евсевии, не упоминая о его хороших качествах и великих заслугах.

[1910] Лучшее издание — Thomas Gaisford, Oxon., 1843, 4 vols. 8$^{vo}$. В издании Migne — tom. iii.

[1911] Также издано Gaisford, Oxf., 1852, 2 vols. 8$^{vo}$. В Migne — tom. iv.

[1912] Но доктор С. Ли придерживается противоположного мнения, См. стр. xxii предисловия

ле только из фрагментов, опубликованных кардиналом Маем[1913], а сейчас — полностью в сирийском переводе, который был обнаружен в 1839 г. Таттемом в нитрийском монастыре и издан Сэмюэлем Ли в Лондоне в 1842 г.[1914]

Меньшее значение имеют два догматических труда Евсевия: «Против Маркелла» и «О богословии церкви» (также против Маркелла), в пользу ипостатического существования Сына[1915].

Его комментарии на несколько книг Библии (Исаия, Псалтирь, Лука) не отличаются независимостью и знанием еврейского; здесь он следует аллегорическому методу Оригена[1916].

Наконец, сюда следует добавить несколько трудов по введению в Библию и археологию, уже упомянутый *Onomasticon* — нечто вроде священной географии, и фрагменты полной энтузиазма апологии Оригена, юношеский труд, который он создал совместно с Памфилием до 309 г. и который в разгар споров об Оригене оказался мишенью жесточайшей критики со стороны Епифания и Иеронима[1917].

## §162. *Историки церкви после Евсевия*

I. Истории церкви Сократа, Созомена, Феодорита, Евагрия, Филосторгия и Феодора Чтеца были изданы, вместе с *Eccles. Hist.* Евсевия — Valesius, Par., 1659 – '73, 3 vols. (неудачный репринт — Frankf. a. M., 1672 – '79); лучшее издание — Cambridge, 1720, и снова — 1746, 3 vols., с улучшениями и добавлениями от Guil. Reading. Лучший английский перевод: Meredith, Hanmer, Wye Saltonstall, Cambr., 1688, 1692, London, 1709. Новое издание в Bohn, *Ecclesiastical Library*, Land., 1851, 4 vols., малое 8$^{vo}$.

II. F. A. Holzhausen: *De fontibus, quibus Socrates, Sozomenus, ac Theodoretus in scribenda historia sacra usi sunt.* Gött., 1825. G. Dangers: *De fontibus, indole et dignitate librorum Theod. Lectoris et Evagrii.* Gött., 1841. J. G. Dowling: *An Introduction to the Critical Study of Eccl. History.* Lond., 1838, p. 84 ff. F. Chr. Baur: *Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung.* Tüb., 1852, pp. 7-32. См. также P. Schaff: *History of the Apostolic Church*, Gen. Introd., p. 52 f.

Евсевий, сам к тому не стремясь, стал основателем школы историков, которые продолжили описывать церковную историю от Константина Великого до конца VI века и, как и он, ограничивались простым легковерным рассказом о

к его переводу. «Мне представляется вероятным, — говорит он, — что сначала был составлен и опубликован более популярный и полезный труд ["Теофания"], а остальные два [*Praeparatio* и *Demonstratio Evangelica*] — иллюстрирующие, как это в них обычно происходит, только какие-то конкретные моменты, — служили для чтения и писались нашим автором на протяжении многих лет как для удовлетворения его собственного ума, так и для чтения учеными. Следовательно, мне кажется вероятным, что это было одно из первых произведений Евсевия, если не первое после прекращения гонений».

[1913] В четвертом томе *Novae Patrum Bibliothecae*, Rom., 1847, pp. 108-156, репринт в Migne, издание трудов Евсевия, tom. v, 609 sqq.

[1914] Также на английском, под заглавием: *On the Theophania, or Divine Manifestation of our Saviour Jesus Christ, by Eusebius, translated into English, with Notes, from an ancient Syriac Version of the Greek original, now lost; to which is prefixed a Vindication of the orthodoxy, and prophetical views, of that distinguished writer*, by Sam. Lee, D. D., Cambr., 1848. Рукопись этого труда находится в Британском музее; она была написана в Эдессе на эстрангело, или древнецерковным сирийским шрифтом, на очень качественной и хорошо выделанной коже. Доктор Ли датирует ее 411 г. (*l. c.*, p. xii).

[1915] В издании Migne, tom. iv, 195-868.

[1916] В издании Migne, tom. vi, p. 107 sqq.

[1917] Анджело Май опубликовал несколько фрагментов из комментариев Евсевия на Псалтирь и Евангелие от Луки в *Novae Patrum Bibliothecae*, tom. iv, p. 77 sqq.; p. 160 sqq., переиздано в Migne, vol. vi.

внешних фактах и собиранием ценных документов — без критического уклона, философского мастерства и художественной передачи материала, которые мы встречаем у Фукидида и Тацита среди классиков и у многих современных историков. Ни один из них не трогал истории первых трех веков; считалось, что Евсевий сделал все необходимое. Истории Сократа, Созомена и Феодорита почти параллельны, хотя эти люди не были знакомы друг с другом и не влияли друг на друга; их содержание очень похоже[1918]. Евагрий довел повествование до конца VI века. Все они сочетают церковную и политическую историю, которые после Константина были неразрывно переплетены на Востоке; все (кроме Филосторгия) в основном занимают одну и ту же ортодоксальную позицию. Они игнорируют Западную церковь, когда она не вступает в контакт с Восточной.

К этим преемникам Евсевия относятся:

СОКРАТ, юрист или ученый из Константинополя, родился в 380 г. Его труд, в семи книгах, охватывает период с 306 по 439 г.; ценен многочисленными выдержками из источников и спокойным, беспристрастным изложением. Его обвиняли в склонности к новацианству. В целом он возвышеннее представлял себе обязанности историка, чем его современники и последователи, более либерально судил о еретиках и раскольниках и менее экстравагантно восхвалял императоров и епископов[1919].

ЕРМИЙ СОЗОМЕН, родом из Палестины, младший современник Сократа и также ученый в Константинополе, написал историю церкви в девяти книгах, с 323 г. до смерти Гонория в 423 г.[1920], которая во многом совпадает с историей Сократа, хотя он и не был с ней знаком; у него присутствует много дополнений из истории отшельников и монахов, к которым он испытывал заметное пристрастие[1921].

ФЕОДОРИТ, епископ Кирский, родился в Антиохии около 390 г. у почтенной и благочестивой матери, воспитывался в монастыре Святого Евпрепия (возможно, вместе с Несторием), рос на произведениях Диодора Тарсийского и Феодора Мопсвестийского, стал епископом Кироса, или Кирроса, в Сирии после 420 г. и умер в 457 г. Он известен нам из христологических споров как самый ученый защитник антиохийского дуофизитства или умеренного несторианства; был осужден в Эфесе в 431 г., смещен «разбойничьим собором» в 449 г., оправдан в 451 г. Четвертым вселенским собором на условии осуждения им Нестория и всех отрицающих *theotokos*, но снова частично осужден на Пятом соборе, через много лет после смерти. Следовательно, как и Евсевий, он не только писал, но и творил историю церкви. Как епископ, он, по словам даже его врагов, вел образцовую жизнь и особенно был милосерден к бедным. У него не было ничего ценного, кроме книг, а доходы от епископства он тратил на общее благо. Он разделял суеверия и слабости своего века.

---

[1918] Частое предположение (Валуа и других) о том, что Созомен писал, чтобы дополнить Сократа, а Феодорит дополнял их обоих, нельзя доказать. Представляется, что эти авторы писали независимо друг от друга. Феодорит говорит в *Prooemium*: «Так как Евсевий Палестинский, начав свою историю со святых апостолов, описал события церкви до правления возлюбленного Богом Константина, я начал свою историю там, где он закончил свою». Он не упоминает никаких других авторов на ту же тему. Этого не делает и Созомен, l. i, c. 1, где он говорит о своих предшественниках. Валесий обвиняет Созомена в плагиате.

[1919] Отдельное издание, Hussey: *Socratis scholastici Historia Eccl.* Oxon., 1853, 3 vols. 8$^{vo}$.

[1920] Обычно говорят, что до 439 г., но это неверно.

[1921] Он сообщает нам (v, c. 15), что его дед и вся его семья были обращены в христианство через чудо, совершенное монахом Иларионом.

Его «История церкви» в пяти книгах, написанная после 450 г., охватывает период с 325 по 429 г. Это наиболее ценное продолжение Евсевия, и хотя оно короче, чем работы Сократа и Созомена, но служит к ним важным дополнением.

Его *Historia religiosa* состоит из биографий отшельников и монахов, написана с большим энтузиазмом к аскетической святости и со множеством сказочных дополнений в духе времени. Его «Еретические басни»[1922], поверхностные и со многими ошибками, представляют некоторое значение для истории христианского учения. Они содержат суровое осуждение Нестория, а этого вряд ли уместно было ждать от Феодорита[1923].

Феодорит был очень плодовитым автором. Помимо исторических трудов, он написал много ценных комментариев на большую часть книг Ветхого Завета и все послания Павла, он автор догматических и полемических трудов против Кирилла и александрийского богословия и против еретиков, он автор апологии христианства против греческой философии, автор проповедей и посланий[1924].

Евагрий (родился около 536 г. в Сирии, умер после 594 г.) был юристом в Антиохии и оказал большие услуги патриарху Григорию, особенно в деле о кровосмешении в 588 г. Он был дважды женат, и антиохийцы отметили его второе бракосочетание (592), устроив публичные игры. Он — последний из продолжателей Евсевия и Феодорита, по достоинству заслуживающих такого имени. Он начинает свою «Историю церкви» в шести книгах с Эфесского собора, 431 г., и завершает ее двенадцатым годом правления императора Маврикия, 594 г. Его труд имеет особую важность для изучения несторианского и евтихианского споров; в нем рассказывается о епископах и монахах, церквях и общественных зданиях, землетрясениях и других бедствиях; повествование переплетается с политической историей, например войнами Хосрова и вторжениями варваров[1925]. Он был строго ортодоксален и суеверно почитал монахов, святых и реликвии[1926].

Феодор Чтец, чтец в церкви в Константинополе около 525 г., составил сборник выдержек из Сократа, Созомена и Феодорита под заглавием *Historia tripartita*; рукопись до сих пор сохранилась[1927]; он также составил продолжение Сократа, с 431 по 518 г., фрагменты которого сохранились у Иоанна Дамаскина, Нила и Никифора Каллиста[1928].

---

[1922] Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, в пяти книгах; в издании его *Opera*, ed. Schulze, tom. iv, p. 280 sqq. Пятая книга представляет собой сводку основных положений ортодоксальной веры, нечто вроде догматического компендиума.

[1923] Кн. iv, гл. 12. Гарньер, Кейв и Уден считают эту антинесторианскую главу более поздней интерполяцией, хотя и без веских на то причин; Шульце (*note in loco*, tom. iv, p. 368) находит ее подлинной. Следует помнить, что на Халкидонском соборе Феодорит мог спастись от изгнания, только объявив анафему Несторию.

[1924] *Opera omnia cum et studio Jac. Sirmondi*, Par., 1642, 4 vols. fol., добавочный пятый том — Garnier, 1684. Другое издание: J. L. Schulze, Halle, 1768 – '74, 5 tom. in 10 vols., переиздано J. P. Migne, Par., 1860, in 5 vols. (*Patrologia Graeca*, tom. lxxx-lxxxiv). Последний том в изданиях Шульце и Миня содержит Garnier, *Auctarium ad opera Theod.* и его диссертации о жизни и вере Феодорита и о Пятом вселенском соборе. См. также Schröckh, *Church History*, vol. xviii.

[1925] Валесий даже обвиняет его за эти уклонения от темы — что он «*quod non tantam diligentiam adhibuit in conquirendis antiquitatis ecclesiasticae monumentis, quam in legendis profanis auctoribus*».

[1926] Первое издание, с парижской рукописи, Rob. Stephanus, Par., 1544. Валесий в своем полном издании использовал еще две рукописи. Новое издание, которое следует Валесию, появилось в Оксфорде в 1844 г.

[1927] Валесий хотел ее издать, но удовлетворился приведением вариаций, потому что книга не содержит ничего нового.

От ФИЛОСТОРГИЯ, арианского историка церкви (родился в 368), до нас дошли только фрагменты, оставшиеся у Фотия; они проникнуты таким сектантским духом, что об утрате остального не стоит сожалеть. Он описал период с начала арианских споров до правления Валентиниана III, 423 г.

Последним в ряду греческих историков церкви стоит НИКИФОР КАЛЛИСТ (CALLISTUS или CALLISTI, то есть сын Каллиста)[1929], который жил в Константинополе в XV веке. Он был удивлен тем, что глас историков умолк после VI века, и взялся за давно оставленную задачу, которой пренебрегали его предшественники, но расширил свои намерения историей Католической церкви от начала до 911 г. У нас есть только восемнадцать книг, до смерти императора Фоки в 610 г., и список содержания еще пяти книг. Он активно использовал труды Евсевия и его преемников и также прибавлял к ним недостоверные предания о последних днях апостолов, истории монофизитства, монахах и святых, вторжениях варваров и т. д. Он также игнорирует пелагианский спор и почти не обращает внимания на Латинскую церковь после V века[1930].

В *Латинской* церкви — скажем, предвосхищая разговор о ней — у Евсевия был только один подражатель и продолжатель, пресвитер и монах РУФИН из Аквилеи (330 — 410). Он сначала был другом Иеронима, а потом стал его заклятым врагом. Он перевел, с сокращениями и добавлениями на свой вкус, «Историю церкви» Евсевия и продолжил ее до Феодосия Великого (392). Но его продолжение не имеет большой ценности. Он написал также биографии отшельников, изложение апостольского символа веры и переводы нескольких трудов Оригена, удалив из них опасные места[1931].

КАССИОДОР, консул и монах (ум. ок. 562), составил полезный сборник отрывков из трудов Сократа, Созомена и Феодорита, в двенадцати книгах, под заглавием *Historia tripartita*, для Латинской церкви Средних веков.

Единственным, кто внес действительно оригинальный вклад в историю церкви среди латинских отцов, был ИЕРОНИМ (ум. в 419) с его биографическим и литературным перечнем знаменитых людей (написан в 392 г.), и этот труд продолжил до 495 г. ГЕННАДИЙ, полупелагианский пресвитер из Южной Галлии. СУЛЬПИЦИЙ СЕВЕР (ум. в 420) написал, в хорошем стиле, «Священную историю», или «Историю Ветхого и Нового Завета», от сотворения мира до 400 г.; а ПАВЕЛ ОРОЗИЙ (около 415) — апологетическую «Всеобщую историю», которая, впрочем, вряд ли заслуживает имя истории.

## §163. *Афанасий Великий*

I. S. ATHANASIUS: *Opera omnia quae extant vel quae ejus nomine circumferuntur, etc., Gr. et lat., opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri* (Jac. Lopin et B. de Montfaucon). Paris, 1698. 3 tom. fol. (скорее, два тома, первый в двух частях). Это самое

[1928] Есть в издании Валесия.

[1929] Не путать с Никифором, патриархом Константинополя, который был смещен во время спора об образах и умер в 828 г. Его труды, среди которых есть также краткая *Chronographia ab Adamo ad Michaelis et Theophili tempora* (828), образуют tom. c. в Migne, *Patrologia Graeca*.

[1930] Первое издание на латинском — John Lange, Basil., 1658; на греческом и латинском — Front. Ducaeus, Par., 1630, 2 vols. Существует только одна копия греческой рукописи Никифора, и, насколько мы знаем, она принадлежит императорской библиотеке Вены.

[1931] Его труды изданы Vallarsi, Veron., 1745, vol. i, fol. (незаконченное). «История церкви» несколько раз выходила отдельно и в течение долгого времени, по необходимости, была заменителем Евсевия для Запада.

изящное и правильное издание, но оно должно быть дополнено двумя томами из *Collectio nova Patrum*, ed. B. de Montfaucon, Par., 1706. 2 tom. fol. Более полное, но не такое привлекательное, издание 1777, Patav., 4 vols. fol. (Бруне говорит о последнем: «Издание менее красивое и менее дорогое, чем парижское, но дополненное четвертым томом, который содержит труды святого Афанасия, взятые из *Collectio nova*, P. Montfaucon, и *Anecdota*, Wolf, а также *l'interpretatio Psalmorum*»). Но теперь оба этих старых издания следует дополнять сирийскими посланиями Афанасия о праздниках, обнаруженными доктором Таттемом в нитрийском монастыре в 1843 г.; издал W. Cureton на сирийском и английском, London, 1846 и 1848 (также на английском — H. Burgess and H. Williams, Oxf., 1854, в *Libr. of the Fathers*); на немецком, с примечаниями — F. Larson, Leipzig, 1852; на сирийском и латинском — кардинал Angelo Mai в *Nova Patr. Bibliotheca*, Rom., 1853, tom. vi, pp. 1 — 168. Новое и более доступное, хотя и менее точное издание *Opera omnia Athan.* (репринт с бенедиктинского) вышло в Petit-Montrouge (Par.), J. P. Migne, *Patrologia Gr.* (tom. xxv-xxviii), 1857, in 4 vols. G. R. Sievers: *Athanasii Vita acephala* (написано до 412 г., впервые опубликовано Maffei, 1738). *Ein Beitrag zur Gesch. des Athan.* в «Zeitschr. für Hist. Theol.» (ed. Kahnis). Gotha, 1868, pp. 89-162. Böhringer: *Athanasius und Arius*, в его *Kirchengesch. in Biogr.* Bd. vi, new ed. Leipz., 1874. Hergenröther (католик): *Der heil. Athanas. der Gr.* Cologne, 1877 (очерк, 24 стр.). L. Atzberger: *Die Logoslehre des heil. Athanas.* München, 1880. W. Moller: статья *Athan.* в Herzog$^2$, i, 740-747. Ludtke: в Wetzer and Welte,$^2$ i (1882), 1534 – 1543. Gwatkin: *Studies in Arianism.* Cambr., 1882.

Наиболее важные догматические труды Афанасия были изданы отдельно: J. C. Thilo, в первом томе *Bibliotheca Patrum Graec. dogmatica*, Lips., 1853; и в английском переводе, с объяснениями и указателями, — J. H. Newman, Oxf., 1842 – '44 (*Library of the Fathers*, vols. 8, 13, 19).

II. Gregorius Naz.: *Oratio panegyrica in Magnum Athanasium* (Orat. xxi). Несколько Vitae Athan. в первом томе бенедиктинского издания его *Opera*. Acta Sanctorum на 2 мая. G. Hermant: *La Vie d'Athanase*, etc. Par., 1679. 2 vols. Tillemont: *Mémoires*, vol. viii, pp. 2-258 (2$^d$ ed. Par., 1713). W. Cave: *Lives of the most eminent Fathers of the first Four Centuries*, vol. ii, pp. 145-364 (Oxf. ed. of 1840). Schröckh: Th. xii, pp. 101-270. J. A. Möhler: *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus.* Mainz, 1827. 2$^d$ (title) ed. 1844. Heinrich Voigt: *Die Lehre des heiligen Athanasius von Alexandria oder die kirchliche Dogmatik des 4$^{ten}$ Jahrhunderts auf Grund der biblischen Lehre vom Logos.* Bremen, 1861. A. P. Stanley: *Lectures on the History of the Eastern Church.* New York, 1862, lecture vii (pp. 322-358).

Афанасий — богословский и церковный центр, вокруг которого вращается никейская эпоха, подобно тому как его старший современник Константин был светским и политическим центром. Оба носят титул «Великий», но Афанасий его более достоин, потому что его величие было интеллектуальным и моральным и было подтверждено страданиями, годами борьбы с заблуждениями и с императорским двором. *Athanasius contra mundum, et mundus contra Athanasium* — хорошо известная фраза, поразительно подчеркивающая его бесстрашную независимость и непоколебимую верность убеждениям. Он представляется очевидной противоположностью к бесспорности католического авторитета: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*, и доказывает, что истинная вера не всегда на стороне большинства, но часто бывает очень непопулярна. Одинокий Афанасий, в изгнании, осужденный собором и императором, был носителем истины и позже был назван «отцом ортодоксии»[1932].

По преданию, во времена гонений 313 г. епископ Александр Александрийский наблюдал за группой мальчишек, которые играли «в церковь», подражая ходу богослужения. Афанасий был у них епископом и совершал крещение посредством погружения[1933]. Уже тогда Александр увидел в игре Афанасия указа-

[1932] Ὁ πατὴρ τῆς ὀρθοδοξίας. Уже Епифаний называет его именно так, *Haer.* 69, c. 2.

[1933] Так рассказывает Руфин, *H. E.*, l. i, c. 14. Большинство римских историков, Германт,

ние на его будущее величие. Он взял мальчика к себе на попечение, сделал его своим секретарем, а позже — своим архидиаконом. Афанасий изучал классиков, Священное Писание и отцов церкви, вел аскетический образ жизни. Он навещал святого Антония в его уединении.

В 325 г. Афанасий сопровождал своего епископа на Никейский собор и выделился там рвением и дарованиями при опровержении арианства и в защите вечной Божественности Христа, так что навлек на себя ненависть еретической партии и создал себе в жизни много проблем.

В 328 г.[1934] он был назначен преемником епископа Александрии по рекомендации умирающего Александра и по воле народа, хотя еще не достиг канонического возраста и сначала хотел избежать назначения бегством; таким образом, он получил высший церковный пост Востока. Епископ Александрии был в то же время митрополитом Египта, Ливии и Пятиградия.

Но тут начался долгий период споров с арианской партией, которая приобрела влияние при дворе Константина и побудила императора вернуть Ария и его сторонников из ссылки. С этих пор личная судьба Афанасия так неразрывно связана с историей арианского спора, что *никейский* и *афанасьевский* стали по существу равнозначными терминами, а многократные смещения и возвращения Афанасия — однозначными указаниями на многочисленные поражения и победы никейской ортодоксии. Пять раз искусным и могущественным противникам под предлогом разнообразных личных и политических преступлений (а на самом деле из-за неустанной оппозиции Афанасия арианской и полуарианской ереси) удавалось смещать и изгонять его. Первое изгнание он провел в Трире, второе в основном в Риме, третье с монахами в Египетской пустыне; в это время он писал труды в защиту своего праведного дела. Потом арианская партия ослабела, сначала из-за внутреннего раскола, затем из-за смерти императора Констанция (361), который был ее основной поддержкой. Язычник Юлиан вернул обратно смещенных епископов обеих партий, надеясь, что они уничтожат друг друга. Афанасий, ревностный противник ненавидящего христиан императора, также снова получил епископство. Когда же благодаря своему энергичному и мудрому управлению он восстановил согласие в своей епархии и нанес сокрушительное поражение язычеству, которого боялся гораздо меньше, чем арианства, тем самым нарушив хитрые платы Юлиана, император вновь прибег к насилию и изгнал его как опасного нарушителя спокойствия. Афанасий в четвертый раз покинул Александрию, но успокаивал своих плачущих друзей пророческими словами: «Приободритесь; это только облако, которое скоро пройдет». Ему удалось бежать с императорского корабля на Ниле, на борту которого были два наемных убийцы. После смерти Юлиана в 362 г. его вернул из изгнания Иовиан. Но сле-

---

Тиллемон, Батлер и автор *Vita Athan.* в бенедиктинском издании (tom. i, p. iii), отвергают истинность этого предания, указывая на хронологические нестыковки, а также потому, что считают подобное несовместимым с достоинством святого. Мелер умалчивает об этом моменте.

[1934] Верна эта дата, судя по недавно обнаруженным посланиям Афанасия о праздниках, а не «через несколько недель [или, скорее, месяцев] после завершения собора», как до сих пор утверждают издатель английского перевода исторических трактатов Афанасия (*Oxford Library of the Fathers*, 1843, Preface, p. xxi) и даже Стэнли (*l. c.*, p. 325). Более древняя гипотеза основана на неправильном понимании πέντε μῆνες в отрывке из Афанасия, *Apol. pro fuga sua*, tom. i. P. 1, p. 140, который Феодорит неверно датирует от завершения Никейского собора вместо даты допущения мелетиан обратно в церковное общение (*H. E.*, i, 26). Александр умер в 328, а не в 326 г. См. подробности в Larsow, l. c., p. 26, и §121 выше.

дующий император, Валент, арианин, издал в 367 г. указ, согласно которому все епископы, смещенные при Констанции и возвращенные Юлианом, были снова изгнаны. Пожилой Афанасий в пятый раз был вынужден покинуть свою возлюбленную паству и более четырех месяцев скрывался в гробнице своего отца. Потом Валент, уставший от решительной верности александрийцев их ортодоксальному епископу, отозвал свой указ.

С этого момента Афанасий жил в мире и продолжал писать — в преклонном возрасте, но с юношеским пылом — против аполлинаризма. В 373 г.[1935] он умер, пробыв на посту почти сорок шесть лет, — но до завершения арианских споров. Своим свидетельством он обеспечил окончательную победу ортодоксии, хотя, как и Моисей, был отозван с земной сцены до того, как его цель была достигнута.

Афанасий, подобно многим другим великим людям (от Давида и Павла до Наполеона и Шлейермахера), был очень невысокого роста[1936], немного сутулый и истощенный из-за поста и многих испытаний, но приятной наружности, с проницывающим взглядом, и казался могущественным даже его врагам[1937]. Его вездесущую активность, его быстрые и загадочные движения, его бесстрашие, его пророческий взгляд в будущее друзья приписывали Божьей помощи, а враги — союзу с силами зла. Отсюда вера в его магические способности[1938]. Его паства в Александрии, народ и монашество Египта были привязаны к нему во всех перипетиях его бурной жизни, храня ему неизменную верность и относясь к нему с неизменным почтением. Григорий Назианзин начинает свой полный энтузиазма панегирик словами: «Восхваляя Афанасия, я славлю саму добродетель, потому что он сочетает в себе все добродетели». Константин Младший называл его «Божьим человеком», Феодорит — «великим просветителем», Иоанн Дамаскин — «краеугольным камнем церкви Божьей».

Все они, конечно же, очень преувеличивают в духе выродившейся греческой риторики. Афанасий не был свободен от ошибок своего века. Но в целом он — один из чистейших, самых впечатляющих и самых уважаемых служителей в истории церкви, и сегодня этого суждения придерживаются практически все[1939].

---

[1935] Мнения о годе смерти разнятся, от 371 до 373. Так как он был епископом сорок шесть лет и начал отвечать за епархию в 328 (а не 326, как ранее полагали), он не мог умереть раньше 372 или 373 г.

[1936] Юлиан называет его презрительно (*Ep.* 51) μηδὲ ἀνὴρ, ἀλλ' ἀνθρωπίσκος εὐτελής.

[1937] См. евлогию Григория Назианзина.

[1938] Это верование у ариан воплотилось в легенде о святом Георгии Каппадокийском, арианском епископе, избранном для противостояния Афанасию и убитом населением Александрии в ходе спора с колдуном Афанасием. Так ариане мстили своему великому сопернику, черня его память. Позже колдун превратился в дракона, которого Георгий победил верхом на коне. По другим источникам, Георгий был мучеником при Диоклетиане.

[1939] Историк-рационалист Хенке (Henke, *Geschichte der christl. Kirche*, 5th ed. 1818, i, p. 212) действительно называет его «высокомерным и твердолобым», «зачинщиком многих ссор и причиной несчастья многих тысяч людей». Но век рационалистического принижения истории, слава Богу, миновал. Совсем другого мнения придерживается Гиббон, который презирает веру Афанасия, но не может не выразить восхищение им самим. В гл. 21 своего знаменитого труда он говорит: «Редко когда мы имеем возможность наблюдать, в активной или творческой жизни, чтобы один ум, неумолимо преследующий одну цель, произвел такое влияние и преодолел столько препятствий. Бессмертное имя Афанасия уже никогда не отделить от католического учения о Троице, защите которого он посвятил каждый момент жизни и все свои способности... Среди бури гонений архиепископ Александрии терпеливо трудился и ревностно вступал в борьбу, не думая о своей безопасности. Хотя его ум и был тронут заразой фанатизма, Афанасий был выше по характеру и способностям, чем выродившиеся сыновья Константина, и больше пригоден для управления великой монархией». Доктор Баур так характеризует Афанасия (*Vorlesungen*

Это был богословский и церковный характер, каких мало, в великолепном древнем значении слова. Он был цельный человек, защитник одной идеи, и в этом отношении односторонний, но односторонний в лучшем смысле — как можно сказать о большинстве великих людей, охваченных одной могущественной и емкой мыслью и подчиняющих ей все остальное. Так Павел жил и трудился ради Христа распятого, Григорий VII — ради римской иерархии, Лютер — ради учения об оправдании верой, Кальвин — ради идеи о всевышней благодати Божьей. Страстью и жизненным делом Афанасия была защита Божественности Христа, которую он справедливо полагал краеугольным камнем здания христианской веры и без которой он не мог представить себе искупления. Ради этой истины он тратил все свое время и силы; ради этого он страдал от низложения и двадцать лет провел в ссылке; ради этого он в любой момент был рад пролить свою кровь. За то, что он защищал эту истину, его сильно ненавидели, сильно любили, всегда уважали или боялись. В непоколебимом убеждении, что вверенные Богом права и защита Божья на его стороне, он никогда не взывал к светским властям по внутрицерковным вопросам и не превращался в имперского придворного, как часто делали его антагонисты.

Он непоколебимо стоял против ариан, потому что верил: они угрожают самой сути христианства, и позволял себе самые решительные и самые презрительные термины. Он называет их политеистами, атеистами, иудеями, фарисеями, саддукеями, иродианами, лазутчиками, худшими гонителями, чем язычники, лжецами, псами, волками, антихристами и бесами. Но он ограничивался духовным оружием и никогда, в отличие от его преемника Кирилла сто лет спустя, не рекомендовал и не использовал силовые методы. Он страдал от гонений, но не преследовал других; он держался той истины, что ортодоксия должна распространять веру убеждением, а не насаждать ее силой.

К несущественным заблуждениям добрых людей, таких как Маркелл Анкирский, он относился терпимо. Об Оригене он говорит с уважением и с благодарностью за его служение, в то время как Епифаний и даже Иероним получали удо-

---

*über die Dogmengeschichte*, vol. i, ii, p. 41): «Его талант к теоретическим богословским исследованиям, в которых он умел овладевать, четко и ясно, самой сутью догмы, был так же велик, как и его умение возглавлять партию и вести богословские споры... Преданность, с которой он защищал дело ортодоксии, и важность догмы, которая была темой спора, сделали его имя одним из самых уважаемых в церкви. В современную эпоху его чаще всего обвиняют в любви к богословским спорам, но современные специалисты по истории церкви и вероучения все более и более единодушно соглашаются с тем, что его рвение в защите христианской истины было чисто, а постижение последней — глубоко. О чистоте его характера свидетельствует и то, что его паства в Александрии была нежно привязана к нему до конца». А. Де Брольи (*L'église et l'empire romain au IV^e siècle*, vol. ii, p. 25) находит основную особенность ума Афанасия в «редкой смеси прямоты чувства и тонкости рассуждения. В самом сложном споре от него ничего не ускользало и его ничто не ослепляло. Он замечал все нюансы мысли своего соперника, проникал во все ее изгибы, но никогда не терял из вида основную идею и смысл спора... Сочетая в себе качества двух школ, он спорил как грек и делал четкие выводы как латинянин. Это оригинальное сочетание, подчеркнутое неукротимой твердостью характера, до сих пор составляет несравненную заслугу, которую мы, глядя издали, прекрасно можем оценить в его произведениях». Виллемен считает Афанасия величайшим человеком в период между апостолами и Григорием VII и говорит о нем: «Его жизнь, его борьба, его гений больше способствовали величию христианства, чем все могущество Константина... Афанасий ищет победы, а не мученичества. Глава партии, опытный генерал, который чувствует, что нужен подчиненным, Афанасий рискует только ради успеха, сражается только чтобы победить, иногда удаляется, чтобы вновь появиться в ликовании народного триумфа» (*Tableau de l'éloquence chrétienne au IV^e siècle*, p. 92).

вольствие от попыток чернить его память и жечь его кости. К сомнениям в ортодоксии Василия, с которым, кстати, он лично никогда не был знаком, он не прислушивался, но считал его либеральность достойной оправдания снисходительностью к слабым. Когда он был вынужден писать против Аполлинария, которого уважал и любил, он ограничился опровержением его заблуждения, не упоминая его имени. Его больше беспокоили богословские идеи, чем слова и формулы. Он не доходил до упрямой настойчивости даже в отношении богословского шибболета, *homoousios*, поскольку главным для него была великая истина о сущностной и вечной Божественности Христа. Во время своего последнего появления на публике как председателя Александрийского собора в 362 г. он выступал посредником и примирителем спорящих партий, которые, несмотря на разногласия в использовании слов *ousia* и *hypostasis*, были едины в своей вере.

Ни один из восточных отцов церкви не пользовался на Западе таким уважением, как Афанасий. Этому способствовали его личное пребывание в Риме и Трире, а также его знание латинского языка. Он перенес на Запад монашество. Но больше всего на его западную репутацию повлияла защита им фундаментальных учений христианской веры. Под его именем был повсеместно принят в Латинской церкви *Symbolum Quicunque*, гораздо более позднего и, вероятно, французского происхождения, который до сих пор продолжает активно использоваться. Его имя неразрывно связано с конфликтами и триумфом учения о святой Троице.

Как автора, Афанасия отличают богословская глубина и проницательность, диалектические навыки, а иногда — пылкое красноречие. Он являет интеллектуальное превосходство над своими оппонентами и действует как настоящий *malleus haereticorum*. Он преследует еретиков повсюду, опровергает их доводы и софизмы, но никогда не теряет из вида основной темы спора, к которой все время возвращается с новой силой. Его взгляды отличаются строгой логической последовательностью, но бурная жизнь помешала ему создать большой систематический труд. Почти все его произведения написаны по случаю, в связи с определенными обстоятельствами, а многие — поспешно, в изгнании.

Произведения Афанасия можно подразделить следующим образом.

1. Апологетические работы в защиту христианства. Среди них — два способных и полных энтузиазма труда его юности (составлены до 325 г.): «Речь против греков» и «О воплощении Божественного Слова»[1940]; уже тогда он посвящал свои труды центральной идее христианской религии.

2. Догматические и полемические труды в защиту никейской веры; в то же время они очень важны для изучения *истории* арианских споров. Из них следующие направлены против арианства: «Энциклика всем епископам» (написано в 341 г.); «О постановлениях Никейского собора» (352); «О мнении Дионисия Александрийского» (352); «Послание к епископам Египта и Ливии» (356); четыре «Речи против ариан» (358); «Послание к Серапиону на смерть Ария» (358 или 359); «История ариан для монахов» (между 358 и 360). К ним можно добавить четыре послания к Серапиону о Божественности Святого Духа (358) и две книги «Против Аполлинария», в защиту полноты человечности Христа (379).

---

[1940] Λόγος κατὰ Ἑλλήνων (или *Contra Gentes*), и Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λογου в первом томе, part 1, бенедиктинского издания, pp. 1-97. Последний трактат (*De incarnatione Verbi Dei*) против неверующих не следует путать с трактатом, написанным намного позже (364), который некоторые считают не принадлежащим перу Афанасия, *De incarnations Dei Verbi et contra Arianos*, tom. i, pars ii, pp. 871-890.

3. Труды в ЛИЧНУЮ ЗАЩИТУ: «Апология против ариан» (350); «Апология для Констанция» (356); «Апология о побеге» (*De fuga*, 357 или 358); несколько посланий.

4. ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ труды; особенно комментарий к Псалтири, где он повсюду находит символы и пророчества о Христе и церкви, согласно экстравагантному аллегорическому методу александрийской школы; также синопсис или компендиум Библии. Но в подлинности этих, не таких ценных, трудов многие сомневаются[1941].

5. АСКЕТИЧЕСКИЕ и ПРАКТИЧЕСКИЕ труды. Главный среди них — «Жизнь святого Антония», составленный около 365 г. или, во всяком случае, после смерти Антония[1942], и его «Послания о праздниках», которые стали известны только недавно[1943]. Послания позволяют нам увидеть его личную верность как епископа и проливают также свет на многие из его учений и на состояние церкви его времени. В этих посланиях Афанасий, по александрийскому обычаю, ежегодно, в Богоявление, объявляет клиру и собранию Египта дату следующей Пасхи, делает свои комментарии на места Писания и увещевания. Эти послания читались в церквях на Пасху, особенно в вербное воскресенье. Так как Афанасий был епископом сорок пять лет, то, должно быть, он и написал ровно столько же этих посланий (если ему не помешали бегство или болезнь). Послания были написаны на греческом, но вскоре переведены на сирийский и столетиями лежали похороненными под слоем пыли в одном нитрийском монастыре, пока усилия протестантских исследователей не позволили им снова явиться на свет.

## §164. *Василий Великий*

I. S. BASILIUS Caes. Cappad. archiepisc.: *Opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur*, Gr. et Lat. ed. Jul. Garnier, пресвитер и монах бенедиктинского ордена. Paris, 1721 – '30. 3 vols. fol. Eadem ed. Parisina altera, emendata et aucta a Lud. de Sinner, Par. (Gaume Fratres), 1839, 8 tomi in 6 partes (изящное и удобное издание). Репринт также в Migne, Par., 1857, in 4 vols. (*Patrol. Gr.*, tom xxix, xxxii). Первое издание святого Василия выпустили Эразм и Froben, Basle, 1532. См. также *Opera Bas. dogmatica selecta* в Thilo, *Bibl. Patr. Gr. dogm.*, vol. ii. Lips., 1854 (под руководством J. D. H. Goldhorn, содержит lib. iii, adversus Eunomium, и lib. i, de Spiritu Sancto).

II. Древние рассказы и описания Василия в погребальных речах и восхвалениях ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА (*Oratio* xliii), ГРИГОРИЯ НИССКОГО, АМФИЛОХИЯ, ЕФРЕМА СИРИНА. GARNIER: *Vita S. Basilii*, в издании его *Opera*, tom. iii, pp. xxxviii-ccliv (в новом парижском издании 1839; или tom. i репринта Migne). См. также *Vitae* в ACTA SANCTORUM, sub Jan. 14: HERMANT, TILLEMONT (tom. ix), FABRICIUS (Bibl., tom. ix), CAVE, PFEIFFER, SCHROCKH (part xiii, pp. 8-220), BOHRINGER, W. KLOSE (*Basilius der Grosse*, Stralsund, 1835), FIALON (*Étude historique et littéraire sur S. Basile*, Par., 1866). DORGENS: *Der heil. Basilius und die class. Studien*. Leipz., 1857. EUG. FIALON. *Étude historique et literaire sur S. Basile, suivie de l'hexaemeron*. Paris, 1861. G. B. SIEVERS: *Leben des Libanios*. Berl., 1868 (p. 294 sqq.). BOHRINGER: *Die drei Kappadozier oder die trinitarischen Epigonen* (Василий, Григорий Нисский и Григорий Назианзин), в *Kirchengesch. in Biograph.*, new ed. Bd. vii and viii, 1875. WEISS: *Die drei grossen Kappadozier als Exegeten*. Braunsberg, 1872. R. TRAVERS SMITH: *St. Basil the Great*. London, 1879. (Soc. for Promoting Christian Knowledge), 232 p. SCHOLL: *Des heil. Basil Lehre von der Gnade*. Freib., 1881. W. MOLLER, в Herzog$^2$, ii, 116-121. E. VENABLES, в Smith and Wace, i, 282-297. FARRAR: *Lives of the Fathers*, 1889. Vol. ii, 1-55.

Азиатская провинция Каппадокия в IV веке произвела на свет трех выдающихся учителей церкви, Василия и двух Григориев, которые сильно отличались

[1941] См. доводы обеих сторон в *Opera*, tom. ii, p. 1004 sqq.; tom. iii, p. 124 sqq.

[1942] *Opera*, tom. ii (tom. i, pars. ii), pp. 785-866. См. выше, §35.

[1943] См. издания: Cureton, Larsow, Angelo Mai.

от большинства своих соплеменников, ибо каппадокийцев описывают как трусливый, раболепный и лживый народ[1944].

Василий родился около 329 г.[1945] в Кесарии, столице Каппадокии, в богатой и благочестивой семье, предки которой отличились как мученики. Благочестие воспитали в нем бабушка, святая Макрина, и мать, святая Емилия. У него было четыре брата и пять сестер, которые все вели религиозную жизнь; двое из его братьев, Григорий, епископ Нисский, и Петр, епископ Себастийский, и его сестра, Макрина Младшая, как и он сам, причислены к святым Восточной церкви. Он получил свое литературное образование сначала от отца, бывшего оратором, а позже в школе в Константинополе (347), где он учился у знаменитого Либания и заслужил его уважение, и в Афинах, где он провел несколько лет, между 351 и 355 г.[1946], изучая ораторское искусство, математику и философию в компании своего близкого друга Григория Назианзина и будущего императора Юлиана Отступника.

Афины, отчасти благодаря своей древней известности и историческим традициям, а отчасти — прекрасным учителям философии и красноречия, софистам, называемым так в почетном смысле, среди которых в то время особенно выделялись Имерий и Проэресий, по-прежнему привлекали множество студентов со всех районов Греции и даже из отдаленных асийских провинций. У каждого софиста была своя школа и партия, преданная ему с невероятным рвением и старающаяся всех новоприбывающих студентов привлечь в класс своего учителя. Эти попытки, как и частые литературные состязания и споры разных школ между собой, нередко сопровождались грубым и разнузданным поведением. Для молодежи, еще не укрепившейся в христианском образе жизни, проживание в Афинах и занятия античной классикой были полны искушений и могли легко разжечь дух языческого энтузиазма, который, однако, уже утратил свою жизненность и поддерживался только искусственными методами магии, теургии и туманного мистицизма[1947].

Василий и Григорий были непоколебимы, и никакой поэтический или риторический блеск не мог изгладить из их сознания стойкость благочестивого воспитания. Григорий говорит о своих занятиях в Афинах в сорок третьей проповеди: «Мы знали только две улицы города, первую и наиболее прекрасную — к церквям и служителям алтаря, другую, которую, впрочем, уважали не так сильно, — к публичным школам и учителям наук. Улицы к театрам, играм и местам нечестивых развлечений мы оставляли другим. Наше благочестие было нашим главным устремлением, а нашей единственной задачей было хранить верность призванию и оставаться христианами. В этом и состояла вся наша слава»[1948]. В более поздней проповеди Василий поощряет классическое образование, но преду-

---

[1944] Особенно Исидор Пелусийский в начале V века в своих посланиях. Григорий Назианзин отзывается о каппадокийцах более благоприятно и хвалится их ортодоксией, которая, впрочем, вполне может сочетаться с упомянутыми выше недостатками, особенно на Востоке.

[1945] Согласно Гарньеру; см. его *Vita Bas.*, с. 1, §2. Фабриций ошибочно относит его рождение к 316 г.

[1946] О его пребывании в Афинах см. у Тиллемона и Гарньера.

[1947] О жизни афинских студентов того времени см. особенно 43-ю проповедь Григория Назианзина (гл. 14 sqq., в старых изданиях двадцатая) и Libanius, *De vita sua*, p. 13, ed. Reiske.

[1948] Ἡμῖν δὲ τὸ μέγα πρᾶγμα καὶ ὄνομα, Χριστιανούς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι. — *Oratio funebris in laudem Basilii M.*, c. 21 (*Opera*, ed. Migne, ii, p. 523).

преждает, что им следует заниматься с осторожностью и с постоянным вниманием к великой христианской цели, вечной жизни, в сравнении с которой все земные предметы и достижения есть тени и мечты. Срывая розу, надо помнить о шипах и, подобно пчеле, не только наслаждаться цветом и ароматом, но и добывать из цветка полезный мед[1949].

Близкая дружба между Василием и Григорием, которая продолжалась от ранней, полной энтузиазма юности и до смерти, была основана на единстве духовных и моральных целей и освящена христианским благочестием; это красивая и волнующая страница истории отцов церкви, и мы позволим себе привести краткий эпизод из области, в которую еще не вторгались историки церкви.

Несмотря на аскетическую ограниченность времени, которая повлияла даже на этих просвещенных отцов, их сознание было все же восприимчиво к науке, искусству и *красоте природы*. В трудах Василия и двух Григориев встречаются картины природы, которые мы напрасно будем искать у языческих классиков. Все описания пейзажей из поэтов и философов Древней Греции и Рима без труда поместились бы на нескольких страницах. Сократ, как мы узнаём из Платона, считал, что мы ничему не можем научиться у деревьев и полей, поэтому никогда не гулял; он был так склонен к самопознанию как истинной цели всякой учености, что считал любое изучение природы бесполезным, ибо оно не делает человека ни умнее, ни добродетельнее. Глубокое чувство красоты природы пробуждается только религией откровения, которая учит нас видеть везде в творении следы могущества, мудрости и благости Бога. Книга Руфь, Книга Иова, многие псалмы, особенно 103-й, и притчи не находят себе аналогов в греческой или римской литературе. Знаменитый естествоиспытатель Александр фон Гумбольдт собрал несколько наиболее красивых описаний природы из отцов церкви для этой цели[1950]. Его материалы представляют собой интересное доказательство преображающего воздействия духа христианства даже на отношение к природе.

В описаниях природы присутствует дыхание сладкой печали, совершенно чуждое классической древности. Особенно оно заметно у Григория Нисского, брата Василия. «Когда я вижу, — говорит он, — каждую скалистую гряду, каждую долину, каждую равнину, покрытую свежей травой, и разнообразную красоту деревьев, и у ног моих лилии, дважды обогащенные природой — сладкими ароматами и великолепными красками, когда я вижу вдали море, к которому устремляется переменчивое облако, душа моя бывает охвачена печалью, которая не лишена наслаждения. Когда осенью плоды исчезают, листья опадают, ветви усыхают, лишаясь своего прекрасного одеяния, — мы включаемся в этот постоянный и регулярный круг перемен вместе с совершающей чудеса природой. Тот,

---

[1949] *Oratio ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere?* — или проще: *De legendis libris gentilium* (в Garnier ed., tom. ii, p. i, pp. 243-259). Эта знаменитая проповедь, которая помогла сохранить хоть какое-то уважение к изучению классических дисциплин в Средние века, несколько раз издавалась отдельно; например, Гуго Гроций (с новым латинским переводом и Prolegomena), 1623; Joh. Potter, 1694; J. H. Majus, 1714; &c.

[1950] Во втором томе его *Kosmos*, Stuttgart and Tübingen, 1847, p. 27 ff. Гумбольдт справедливо замечает: «Христианское чувство было склонно доказывать величие и благость Творца на основании всеобщего порядка и красоты природы. Такая тенденция, прославлять Бога на основании Его дел, вызывала склонность к описанию природы» (p. 26). Древнейшую и крупнейшую панораму такого рода он находит у апологетического автора Минуция Феликса. Затем он приводит несколько примеров из Василия (к которому, как признается, «давно испытывал особое расположение»), *Epist.* xiv и *Epist.* ccxxiii (tom. iii, ed. Garnier), Григория Нисского и Златоуста.

кто смотрит на это вдумчивым оком души, чувствует незначительность человека в сопоставлении с величием природы»[1951]. Однако мы находим и солнечные картины — прекрасное описание весны в проповеди Григория Назианзина о мученике Маманте[1952].

Вторая особенность этих описаний природы, более важная для историков церкви, — соотнесение земной красоты с вечностью небес и прославление Бога через дела творения, проникшее из Псалтири и Книги Иова в христианскую церковь. В своих гомилиях об истории сотворения Василий описывает спокойствие тихих ночей в Малой Азии, где звезды, эти «вечные небесные цветы, возвышают дух человека от зримого к незримому». В только что упомянутой проповеди, описав весну в самых ярких и живых красках, Григорий Назианзин продолжает: «Все хвалит Бога и прославляет Его неизреченными тонами, и я тоже буду благодарить Бога за все, с тем чтобы музыка этих творений, хвалебное пение которых я здесь подхватываю, была и моей... Воистину сейчас [речь идет о праздновании Пасхи] весна мира, весна духа, весна для душ, весна для тел, зримая весна, незримая весна, в которой все мы также примем участие, если будем преображены в праведности и вступим, как новые люди, в новую жизнь». Таким образом, земля становится преддверием небес, красота тела освящается как образ красоты духа.

Греческие отцы церкви ставили красоту природы выше произведений искусства; у них было некоторое предубеждение против искусства, так как язычники им злоупотребляли. «Когда ты видишь прекрасное здание и вид его колоннады увлекает тебя, сразу же посмотри на небесный свод и на вольные поля, где пасутся стада на берегу моря. Кто не начнет презирать все произведения искусства, когда он в молчании сердца созерцает восходящее солнце, разливающее свой золотой (шафраново-желтый) свет над горизонтом, и когда, лежа у источника в густой траве или в прохладной тени пышных деревьев, он питает свой взгляд туманными тающими далями?» Так восклицает Златоуст в своем монашеском уединении близ Антиохии, и Гумбольдт[1953] добавляет к его словам искреннее замечание: «Кажется, что красноречие вновь обрело плоть и свободу, утоляя жажду из природного источника в изобиловавших тогда лесами горных районах Сирии и Малой Азии».

В трудные времена распространения христианства среди кельтских и германских племен, которые поклонялись таинственным силам природы в облике грубых магических символов, возникла реакция против общения с силами природы, подобная отвращению Тертуллиана к языческому искусству. Церковные соборы XII и XIII веков в Туре (1163) и Париже (1209) запретили монахам греховное чтение книг о природе, и этот запрет действовал, пока знаменитые ученые Альберт Великий (ум. в 1280) и одаренный Роджер Бэкон (ум. в 1294) не проникли в тайны природы и не подняли на должную высоту их изучение.

А теперь мы возвращаемся к жизни Василия. Закончив учебу в Афинах, он вернулся в родной город Кесарию как оратор. Но вскоре после этого (360) он совершил путешествие в Сирию, Палестину и Египет, чтобы познакомиться с жизнью монахов, к которой он стал относиться со все большим и большим энтузиазмом. Он раздал свое имущество бедным и удалился в одинокую романтичес-

---

[1951] Из нескольких фрагментов Григория Нисского, собранных и переведенных (на немецкий язык) в Humboldt, *l. c.*, p. 29 f.

[1952] См. Ullmann, *Gregor von Nazianz*, p. 210 ff.

[1953] *L. c.*, p. 30.

кую область в Понте, недалеко от монастыря, где жили его мать Емилия, его сестра Макрина и другие благочестивые и образованные девы. Он писал своему другу Григорию: «Бог показал мне область, которая прекрасно подходит к моему образу жизни; это действительно то, чего мы в своих счастливых мечтаниях часто желали. И то, что воображение показывало нам на расстоянии, я теперь вижу перед собой. Высокая гора, покрытая густым лесом, с севера орошается свежими постоянными источниками. У подножия горы расстилается широкая равнина, которую делают плодородной увлажняющие ее испарения. Окружающий лес, в котором растет множество видов деревьев, укрывает меня, как мощная крепость. Пустынь ограничена двумя глубокими оврагами. С одной стороны пенящийся среди гор стремительный поток образует труднопреодолимую преграду, а с другой стороны доступ преграждает широкая гряда. Моя хижина стоит на вершине, откуда я смотрю сверху на широкую равнину, как и на все течение Ириды, которая здесь более прекрасна и полноводна, чем Стримон близ Амфиполя. Река моей пустыни, более быстрая, чем все остальные мне известные, разбивается о выступающую скалу и катится в пропасть, окутанная пеной — чарующее, чудесное зрелище для путешествующего в горах, а для местных жителей это место обильной рыбалки. Стану ли я описывать тебе плодотворные туманы, поднимающиеся от напоенной земли, прохладный воздух, который исходит от колеблющегося зеркала вод? Стану ли я рассказывать о прекрасном пении птиц и о богатстве цветущих растений? Но больше всего прочего меня восхищает тихий покой этого места. Сюда лишь иногда наведываются охотники, ибо в моей пустыни кормятся олени и стада диких коз, а не твои медведи и твои волки. Разве захотел бы я меняться с тобой местами? Алкмеон, нашедший эхинады, не хотел больше никуда идти»[1954].

Столь романтическая картина показывает, что образованные умы видели в монашеской жизни идеальную и поэтическую стороны. Василий считал, что в этой области, свободный от забот, увлечений и вмешательств мирской жизни, он будет успешнее служить Богу. «Что может быть блаженнее, чем подражать на земле ангельскому хору, возносить на рассвете дня молитву и славить Творца гимнами и песнями, затем идти работать в ясном сиянии солнца, повсюду сопровождая себя молитвой, приправляя работу восхвалением, как солью? Молчаливое одиночество — начало очищения души. Ибо ум, который не беспокоят извне и который не теряется в чувствах мира, удаляется в себя и возвышается к мыслям Божьим». В Писании Василий находил «хранилище всех лекарств, истинное средство от болезни».

Однако ему пришлось обнаружить и то, что бегство от города — это еще не бегство от самого себя. «Я оставил, — говорит он в своем втором послании[1955], — свое место жительства в городе как источник тысячи зол, *но я не смог убежать от себя.* Я подобен человеку, который, непривычный к морю, страдает от морской болезни и решает поменять большой корабль, где сильно качает, на маленькую лодку, — но и там он продолжает чувствовать головокружение и тошноту. Так происходит и со мной, ибо я по-прежнему несу в себе страсти, меня везде мучает одно и то же беспокойство, так что на самом деле уединение не так уж

[1954] *Ep.* xiv. *Γρηγορίῳ ἑταίρῳ* (tom. iii, p. 132, ed. nova, Paris. Garn.), изящно воспроизведено Гумбольдтом по-немецки, *l. c.*, p. 28, с замечанием: «В этом простом описании пейзажа и лесной жизни выражены чувства, которые больше соответствует современным, чем дошедшим до нас из греческой и римской древности».

[1955] Обращенном к его другу Григорию, *Ep.* ii, c. 1 (tom. iii, p. 100).

сильно мне помогает». В продолжении письма и в других местах он, однако, пытается показать, что отход от мирских занятий, безбрачие, уединение, постоянное занятие Священным Писанием и жизнеописаниями благочестивых людей, молитвой и созерцанием, а также соответствующая аскетическая суровость внешней жизни необходимы для укрощения диких страстей и достижения подлинного спокойствия души.

Ему удалось привлечь к себе своего друга Григория. Вместе они продолжали молитвы, изучения и занимались физическим трудом, делали выписки из трудов Оригена, которые до нас дошли под названием *Philocalia* {«Красотолюбие»}, как совместный труд двух друзей, и писали монашеские правила, которые в значительной степени способствовали распространению и упорядочению жизни киновитов.

В 364 г. Василий был против своей воли сделан пресвитером, а в 370 г., при сотрудничестве Григория и своего отца, он начал нести служение епископа Кесарии и митрополита всей Каппадокии. В этом качестве он руководил пятьюдесятью поместными епископами и с тех пор посвятил себя управлению церковью и борьбе с арианством, которое вновь пришло к власти на Востоке при императоре Валенте. Он попытался обеспечить победу католической вере сначала посредством тесных связей с ортодоксальным Западом, а потом посредством определенной либеральности. В условиях, когда учение о Святом Духе еще не оформилось в виде символа веры, он признавал достаточным просто считать Духа не сотворенным, но строгая ортодоксальная партия, особенно монахи, требовали четкого признания Божественности Святого Духа и решительно выступили против Василия. Ариане давили на него еще сильнее, а император пожелал ввести Каппадокию в ересь и угрожал епископу через своих префектов конфискацией, смещением и смертью. Василий же ответил: «И больше ничего? Ни одна из этих угроз меня не касается. Нельзя отнять собственность у того, кто ничем не владеет; я не могу быть смещен, потому что не обладаю никаким местом, ведь я только гость у Бога, Которому и принадлежит земля; для мученичества я тоже не подхожу, так как смерть для меня — благо, потому что от нее я еще быстрее окажусь у Бога, ради Которого я живу и двигаюсь; да я во многом уже умер и давно уже тороплюсь к могиле».

Император собирался сместить Василия, но тут его сын, шести лет от роду, вдруг заболел. Врачи сказали, что надежды нет. Император послал за Василием — и сын выздоровел (хотя и умер вскоре после того). Императорский префект также выздоровел от болезни и приписывал свое исцеление молитве епископа, к которому раньше относился высокомерно. Таким образом, опасность была отвращена посредством особой Божьей помощи.

Однако другие трудности, сложности и расколы постоянно встречались на его пути и препятствовали исполнению его желания восстановить мир в церкви. Эти тревоги и разнообразная вражда рано истощили его физически. Он умер в 379 г., за два года до окончательной победы никейской ортодоксии, со словами: «В Твою руку предаю дух мой; Ты избавлял меня, Господи, Боже истины»[1956]. На его похоронах присутствовали толпы скорбящего народа.

Василий был беден, почти все время болел, у него было только одно поношенное одеяние, и питался он почти исключительно хлебом, солью и травами. Заботу о бедных и больных он в большинстве случаев брал на себя. Он основал в окрестностях Кесарии великолепную больницу, Василиаду (ее мы уже упомина-

---

[1956] С этой молитвой Давида, Пс. 30:6, покинул этот мир и Лютер.

ли), прежде всего для прокаженных, которых в этих районах часто бросали на произвол судьбы и предавали их плачевной участи; он сам приводил туда страдальцев, относился к ним как к братьям и, несмотря на их отвратительный вид, не боялся целовать их[1957].

Василий был выдающимся проповедником и богословом, но еще больше прославился как пастырь душ и руководитель церкви; он занимает высокое место в истории монашества[1958]. В классической культуре его нельзя соотнести ни с одним из современников, и его, вместе с двумя Григориями, справедливо причисляют к лучшим авторам среди греческих отцов церкви. Его стиль чист, изящен и силен. Фотий считал, что человек, желающий стать панегиристом, должен подражать не Демосфену и не Цицерону, а именно Василию.

Из его трудов для истории учения важны пять книг «Против Евномия», написанные в 361 г. в защиту Божественности Христа, и его труд о Святом Духе, написанный в 375 г. по просьбе его друга Амфилохия[1959]. Сначала он из страха впасть в савеллианство избегал ярко выраженного учения об *homoousia*, но гонения со стороны ариан заставили его принять решение. На Востоке важное место занимает литургия, которая приписывается ему, но которая, без сомнения, сформировалась постепенно. Она по-прежнему используется, как и литургия Иоанна Златоуста. От Василия Великого до нас дошли также: девять гомилий об истории сотворения — полные аллегорических вымыслов, но, тем не менее, очень уважаемые в древней церкви, их активно использовали Амвросий и даже Августин при написании подобных трудов[1960]; гомилии на Псалтирь; гомилии на разные темы; несколько аскетических и моральных трактатов[1961]; и триста шестьдесят пять посланий[1962], которые содержат много информации о его жизни и времени.

## §165. *Григорий Нисский*

I. S. GREGORIUS NYSSENUS: *Opera omnia, quae reperiri potuerunt, Gr. et Lat., nunc primum e mss. codd. edita*, stud. Front. Ducaei (Фронто Ле Дюк, ученый иезуит). Paris, 1615. 2 vols. fol. К этому следует добавить: *Appendix Gregorii ex ed. Jac. Gretseri*, Par., 1618, fol., и *Antirrhetoricus adv. Apollinar.*, впервые издано L. Al. Zacagni, *Collectanea monum. vet. eccl. Graec. et Lat.* Rom., 1698, и в Gallandi, *Bibliotheca*, tom. vi. Более поздние издания *Opera*: Aeg. Morél, Par., 1638, 3 vols. fol. («менее красивое, чем издание 1615 г., но более полное и более удобное... с неточностями», согласно Бруне); Migne, Petit-Montrouge (Par.), 1858, 3 vols.; Franc. Oehler, Halis Saxonum, 1865 sqq. (Tom. i содержит *libros dogmaticos*, но только в греческом оригинале.) Oehler также начал издание избранных трактатов Григория Нисского в оригинале с переводом на немецкий язык. Бенедиктинцы из Сен-Мавра подготовили критический аппарат для издания Григория, но эти материалы растерялись во время Французской революции. Angelo Mai, в *Nov. Patrum Biblioth.*, tom. iv, pars i, pp. 1-53 (Rom., 1847), издал несколько произведений Григория, неизвестных ранее, как-

[1957] Григорий Назианзин, *Orat.* xliii, 63, p. 817 sq.

[1958] К. Хазе (§102) так кратко и точно характеризует его: «Поклонник Либания и святого Антония, ревностно относящийся к науке и к монашеству, величайший из руководителей церкви».

[1959] Первый в tom. i, второй в tom. iii, ed. Garnier. Оба включены в Thilo, *Bibliotheca Patr. Graec. dogm.*, tom. ii.

[1960] Ἑξαήμερον, или *Homiliae* ix *in Hexaëmeron. Opera*, i, pp. 1-125, ed. Garnier (new ed.). Подробный анализ этих проповедей дан в Schröckh, xiii, pp. 168-181.

[1961] *Moralia*, или краткие этические правила, *Constitutiones monasticae*, &c., tom. ii.

[1962] В том числе некоторые поддельные, некоторые с сомнительным авторством и некоторые, принадлежащие другим лицам. Tom. iii, pp. 97-681. Нумерация у Гарньера отличается от нумерации предыдущих издателей.

то: проповедь *Adversus Arium et Sabellium*, проповедь *De Spiritu Sancto adv. Macedonianos* и фрагмент *De processione Spiritus S. a Filio* (авторство сомнительно).

II. Жизнеописания в ACTA SANCTORUM и в BUTLER, *sub Mart. 9.* TILLEMONT: *Mém.*, tom. ix, p. 561 sqq. SCHROCKH: Part xiv, pp. 1-147. JUL. RUPP: *Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen.* Leipz., 1834 (неудовлетворительно). W. MOLLER: *Gregorii Nyss. doctrina de hominis natura*, etc. Halis, 1854, и статья в Herzog, *Encykl.*, vol. v, p. 354 sqq. BÖHRINGER: *Kirchengesch. in Biogr.*, new ed., vol. viii, 1876. G HERRMANN: *Greg. Nyss. Sententiae de salute adipiscenda.* Halle, 1875. J. BERGADES: *De universo et de anima hominis doctrina Gregor. Nyss.*. Leipz., 1876. W. MOLLER, в Herzog$^2$, v, 396-404. E. VENABLES, в Smith and Wace, ii, 761-768. A. PAUMIER, в Lichtenberger, 723-725. О его учении о Троице и личности Христа см. особенно BAUR и DORNER. О его учении об *apokatastasis* и отношении к Оригену см. MÖLLER, G. HERRMANN, BERGADES, *l. c.* FARRAR: *Lives of the Fathers*, (1889), ii, 56-83.

Григорий Нисский был младшим братом Василия Великого и третьим сыном у родителей. На свое благородное происхождение он не обращал внимания. Кровь, богатство и великолепие, говорил он, мы должны оставить друзьям этого мира; родство христианина — в близости к божественному, его родина — добродетель, его свобода — сыновство Бога. Он был слабым и робким и родился не столько для практической жизни, сколько для исследования и рассуждений. Его мировоззрение сформировалось на основании трудов Оригена и под руководством его брата, которого он называет своим отцом и учителем. Больше о его ранних годах мы ничего не знаем.

Краткое время он был оратором, потом удалился от мира, уединился в Понте и полюбил монашескую жизнь.

В духе распространенной тогда тенденции к монашеской жизни он, хотя и женатый, славит в своем особом труде девственность, как более высокую степень совершенства, и описывает счастье того, кто выше уз и силков брака и возвратился, по его мнению, к изначальному состоянию человека в раю[1963]. «Девственность свободна, — говорит он, — от всех зол брака, она не вынуждена плакать о грешных детях, о грешном супруге, она всегда со своим Женихом и наслаждается своими упражнениями в преданности; когда же приходит смерть, она не оторвана от Него, но объединяется с Ним навеки». Однако, по его мнению, сущность духовной девственности заключается не просто в половом воздержании, но в чистоте *всей* жизни. Девственность для него — это подлинная философия и совершенная свобода. А задача аскетизма в целом, по его мнению, — это не страдания тела (такие страдания — только средство), но более свободная возможность достижения духовных целей.

Василий Великий, брат Григория, в 372 г. против его воли призвал его из ученого уединения к себе в качестве епископа Ниссы, незначительного города в Каппадокии. Он считал, что лучше пусть место прославится благодаря его брату, чем его брат — благодаря месту. Так и вышло. Ревностно трудясь на благо никейской веры, Григорий навлек на себя ненависть ариан, которым удалось сместить его на синоде в 376 г. и отправить в изгнание. Но два года спустя, когда император Валент умер и Грациан отменил его указы о смещении, Григорий вернул себе епископство.

---

[1963] То, что он был женат, видно из его собственной оговорки в *De virginitate*, с. 3, где под Феосебией он понимает свою жену (а не сестру, как думали некоторые из ранних римских ученых и как считает Rupp, *l. c.*, p. 25), и из послания Григория Назианзина с соболезнованиями, *Ep.* 95. Он жалуется, что его прославление παρθενία больше не может принести желанных плодов. Похоже, Феосебия была еще жива в 384 г. Григорий Назианзин в своем кратком панегирике ей говорит, что она соперничала со своими шуринами (Василием и Петром), которые были священниками.

Больше никаких испытаний его не ждало. Его братья и сестры умерли один за другим. Он написал восхваление Василия, которого очень чтил, и описал жизнь и смерть своей прекрасной и благородной сестры Макрины, которая после смерти жениха решила хранить ему верность, избрала одинокую жизнь и удалилась вместе с матерью в затворничество; она оказала большое влияние на своих братьев.

В ее уста он вкладывает богословские наставления о душе, смерти, воскресении и окончательном возрождении творения[1964]. Она умерла на руках Григория с молитвой: «О Боже, Ты забрал у меня страх перед смертью. Ты даровал мне, чтобы окончание этой жизни стало началом жизни истинной. В назначенный час Ты погружаешь наши тела в сон смерти и пробуждаешь их снова от сна при последней трубе... Ты избавил нас от проклятия и от греха, став тем и другим за нас; Ты сокрушил голову змея, разрушил врата ада, победил того, кто имел власть смерти, и открыл для нас путь к воскресению. Ради погибели врага и безопасности нашей жизни Ты дал тем, кто боится Тебя, знак, знак Твоего святого креста, о вечный Бог, с Которым я помолвлена от чрева, Которого возлюбила моя душа со всей своей силой, Которому я посвятила, от юности и до сих пор, свою плоть и свою душу. О, пошли мне ангела света, чтобы он привел меня в место отдохновения, где вода мира, в лоно святых отцов! Ты, сокрушивший пламенеющий меч, проводишь обратно в рай человека, который распят вместе с Тобой и прибегает к Твоей милости. Помяни и обо мне в Своем царстве!.. Прости мне все, что я делала не так, словом, делом или мыслью! Пусть моя душа будет принята в Твои руки непорочной и безупречной, как жертва всесожжения для Тебя!»[1965]

Григорий присутствовал на вселенском соборе в Константинополе и, без сомнения, будучи одним из наиболее выдающихся богословов того времени, оказал ощутимое влияние на ход обсуждений. Согласно более позднему, но ошибочному преданию, он составил дополнения к Никейскому символу веры, санкционированные на соборе[1966]. Собор доверил ему, как «одному из столпов католической ортодоксии», отправиться с посещением в Аравию и Иерусалим, где возникли беспорядки, угрожающие расколом. Он застал Палестину в плачевном состоянии, поэтому разубеждал каппадокийского аббата, который спрашивал у него совета насчет паломничества своих монахов в Иерусалим. «Перемена места, — говорил он, — не делает нас ближе к Богу, но везде, где ты есть, Бог может прийти к тебе, если только жилище твоей души готово... Лучше выйти из тела и подняться к Господу, чем оставить Каппадокию и отправиться в Палестину». Ему не удалось стать миротворцем, и он вернулся в Каппадокию, жалуясь, что в Иерусалиме есть люди, «которые проявляют ненависть к своим братьям, причем такую, какую им следовало бы проявлять только к дьяволу и к заклятым врагам Спасителя».

О его последующей жизни мы знаем очень мало. После этого он был в Константинополе трижды, в 383, 385 и 394 г., и умер около 395 г.

---

[1964] В своем диалоге *De anima et resurrectione* (Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως μετὰ τῆς ἰδίας ἀδελφῆς Μακρίνης διάλογος), *Opp.* iii, 181 sqq. (ed. Morell., 1638), издано отдельно — J. G. Krabinger, Lips., 1837, и в недавнее время, вместе с биографией его сестры, Franc. Oehler, с переводом на немецкий, Leipz., 1858. Последнее издание является в то же время первым томом проекта «Избранной библиотеки отцов церкви», где текст оригинала представлен вместе с новым немецким переводом. Диалог был написан после смерти его брата Василия и в связи с ней.

[1965] Григорий Нисский, Περὶ τοῦ βίου τῆς μακαρίας Μακρίνης.

[1966] Никифор Каллист, *H. E.*, xiii, 13. Эти дополнения использовались за несколько лет до 381 г., они есть у Епифания, *Anchorate*, n. 120 (tom. ii, p. 122).

Богатство его интеллектуальной жизни нашло воплощение в многочисленных произведениях, прежде всего в его полемических доктринальных трудах: «Против Евномия»; «Против Аполлинария»; «О Божественности Сына и Святого Духа»; «О разнице между *ousia* и *hypostasis* в Боге»; и в его катехетическом компендиуме христианской веры[1967]. Прекрасный диалог с сестрой Макриной о душе и воскресении мы уже упоминали. Помимо этого, он написал много гомилий, особенно о сотворении мира и человека[1968], о жизни Моисея, на Псалтирь, Екклесиаста, Песнь песней, молитву Господню, заповеди блаженства; восхваления выдающихся мучеников и святых (святого Стефана, сорока мучеников, Григория Чудотворца, Ефрема, Мелетия, своего брата Василия); различные ценные аскетические трактаты; биографию своей сестры Макрины, обращенную к монаху Олимпию.

Григорий был скорее человеком мысли, чем действия. Он прекрасно рассуждал метафизически и оказал неоценимые услуги, защищая тайны Троицы и воплощения, а также верно разграничил сущность и ипостась. Из всех отцов церкви никейской эпохи он ближе всего к Оригену. Григорий не только следует его отчасти надуманному аллегорическому методу толкования, но в еще большей степени перенимает его догматические взгляды[1969]. Для него, как и для Оригена, человеческая свобода играет важнейшую роль. Оба они идеалисты и иногда, непреднамеренно и не замечая этого, впадают в противоречие с учением церкви, особенно в эсхатологии. Григорий принимает, например, учение об окончательном возрождении всего сущего. Замысел искупления в его представлении совершенно универсален и включает в себя все духовные творения. Благо — это единственное позитивное бытие, тогда как зло негативно, не имеет бытия и в конце должно исчезнуть, потому что оно не от Бога. Неверующие действительно подвергнутся второй смерти, чтобы стать очищенными от ограниченности плоти. И Бог не отказывается от них, потому что они — Его собственность, родственные Ему духовные существа. Его любовь, которая привлекает к себе чистые души легко и безболезненно, станет очищающим огнем для всех прилепившихся к земному до тех пор, пока весь нечистый элемент в них не будет уничтожен. Как всё исходит от Бога, так всё в конце концов к Нему и вернется.

## §166. *Григорий Назианзин*

I. S. Gregorius Theologus, vulgo Nazianzenus: *Opera omnia, Gr. et Lat. opera et studio monachorum S. Benedicti e congreg. S. Mauri* (Clemencet). Paris, 1778, tom. i (содержит его проповеди). Это великолепное издание (одно из лучших изданий отцов из Мавра) было прервано во времена Французской революции, но потом возобновилось, и второй том (на основании оставшихся бумаг) был завершен A. B. Caillau, Par., 1837 – '40, 2 vols. fol. Репринт в Migne, *Patrolog. Graec.* (tom. 35-38), Petit-Montrouge, 1857, 4 vols. (об отдельных изданиях его *Orationes* и *Carmina* см. Brunet, *Man. du libraire*, tom. ii, 1728 sq.)

II. Биографические примечания в посланиях и поэмах Григория, у Сократа, Созомена, Феодорита, Руфина и Свиды (s. v. Γρηγόριος). Gregorius Presbyter (неизвестного происхож-

[1967] Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας занимает достойное место рядом с похожим трудом Оригена, *De principiis*. Отдельное издание, греческое и латинское с примечаниями, — J. G. Krabinger, Munich, 1888.

[1968] *Hexaëmeron* Григория дополняет *Hexaëmeron* его брата Василия и рассматривает наиболее туманные метафизические вопросы, связанные с этой темой. Его книга о «Творении человека», хотя она и была написана раньше, может рассматриваться как продолжение «Гексамерона»; в ней прекрасно освещены духовное царское достоинство и назначение человека, для которого мир был сотворен и украшен, словно дворец.

[1969] О его отношении к Оригену см. приложение в Rupp, *l. c.*, pp. 243-262.

дения, возможно, из Каппадокии, X век): Βίος τοῦ Γρηγορίου (на греческом и латыни в Migne, издание *Opera*, tom. i, 243-304). G. HERMANT: *La vie de S. Basile le Grand et celle de S. Gregoire de Nazianz.* Par., 1679, 2 vols. ACTA SANCTORUM, tom. ii. Maji, p. 373 sqq. БЕНЕДИКТИНСКИЕ ИЗДАНИЯ: *Vita Greg. ex iis potissimum scriptis adornata* (в Migne ed., tom. i, pp. 147-242). TILLEMONT: *Mémoires*, tom. ix, pp. 305-560, 692-731. LE CLERC: *Bibliothèque Universelle*, tom. xviii, pp. 1-128. W. CAVE: *Lives of the Fathers*, vol. iii, pp. 1-90 (ed. Oxf., 1840). SCHRÖCKH: Part xiii, pp. 275-466. CARL ULLMANN: *Gregorius von Nazianz, der Theologe. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4ten Jahrhunderts.* Darmstadt, 1825. (Одна из лучших богословских монографий богослова родственного духа.) См. также статьи HEFELE в Wetzer und Welte, *Kirchenlexikon*, vol. iv, 736 ff., и GASS в Herzog, *Encykl.*, vol. v, 349. A. GRENIER: *La vie et les poésies de saint Grégoire de Nazianze.* Paris, 1858. BÖHRINGER: *K. G. in Biogr.*, new ed., vol. viii, 1876. Аббат A. BENOÎT: *Vie de saint Grégoire de Nazianze.* Paris, 1877. J. R. NEWMAN: *Church of the Fathers*, pp. 116-145, 551. DABAS: *La femme au quatrième siècle dans les poésies de Grég. de Naz.*. Bordeaux, 1868. H. W. WATKINS, в Smith and Wace, ii, 741-761. W. GASS, в Herzog$^2$, v, 392-396. A. PAUMIER, в Lichtenberger, v, 716-722. О его христологии см. NEANDER, BAUR и особенно DORNER. Его взгляды на будущее наказание обсуждались в FARRAR и PUSEY (см. vol. ii, 612). FARRAR: *Lives of the Fathers*, i, 491-582.

ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗИН, или Григорий Богослов, — третий из каппадокийской троицы. Он уступал своему ближайшему другу Василию как руководитель церкви, а своему тезке Григорию Нисскому — как мыслитель-теоретик, но превосходил обоих как оратор. В нем цвет греческого богословия явил себя в союзе с никейской верой. Он — один из выдающихся защитников ортодоксии, хотя его ум был открыт для свободных рассуждений. Его жизнь, в которой сочетаются высокое положение, монашеское уединение, любовь к усердным исследованиям, энтузиазм по отношению к поэзии, природе и дружбе, обладает романтическим очарованием. Он был «по склонностям и судьбе заключен между спокойствием созерцательной жизни и беспокойствами управления церковью, не удовлетворенный ни тем, ни другим, ни мыслитель, ни поэт, но, согласно своему юношескому желанию, оратор, нередко напыщенный и сухой, но усердно трудившийся ради победы ортодоксии и ради истинного практического христианства»[1970].

Григорий Назианзин родился около 330 г., за год до императора Юлиана, либо в Назианзе, торговом городе в юго-западной части Каппадокии, где его отец был епископом, либо в соседнем селении Арианзе[1971].

---

[1970] Так замечательно характеризует его К. Хазе в своей *Lehrbuch*, p. 138 (7th ed.). Характерно суждение Гиббона (*Decline and Fall*, ch. xxii): «К его имени добавили титул святого, но нежность его сердца и изящество его гения бросают более приятный отблеск на память Григория Назианзина». Похвалив «нежность его сердца», скептический историк делает очередной выпад в адрес древней церкви, добавляя в примечании: «Я хочу сказать только, что таким он был по природе своей, когда его не ожесточало или не воспламеняло религиозное рвение. Из своего уединения он призывал Нектария преследовать еретиков Константинополя».

[1971] По поводу места и времени его рождения существуют разные мнения. Согласно Свиде, Григорию было более девяноста лет, то есть, если он умер в 389 или 390 г., он должен был родиться около 300 г. С этим согласились Пажи и другие римские богословы, готовые на любые допущения, только бы избежать скандала в связи с тем, что у канонизированного церковью отца рождались дети уже после рукоположения его в епископы; но их позицию невозможно согласовать с тем фактом, что Григорий, по его собственному свидетельству (*Carmen de vita sua*, v, 112 и 238, также *Orat.*, v, с. 23), учился в Афинах одновременно с Юлианом Отступником, то есть в 355 г., и покинул Афины в возрасте тридцати лет. См. Tillemont, tom. ix, pp. 693-697; Schröckh, part xiii, p. 276, и замечательную монографию Ullmann, p. 548 sqq. (которую я особо использую при написании этого раздела).

Его мать Нонна, одна из благороднейших христианок древности, оказала глубокое и целостное влияние на формирование его религиозного характера. Своими молитвами и своей святой жизнью она обратила мужа из секты гипсистариан, которые просто верили в некое верховное существо, никак не конкретизируя веру; она посвятила своего сына, как Анна Самуила, еще до его рождения, на служение Богу. По словам Григория, «она была женой, которую прославлял Соломон: во всем повиновалась мужу согласно законам брака, но не постеснялась стать его учителем и привести его к истинной вере. Она решила трудную проблему, сочетая высшую культуру, особенно в познании божественного и в ревностном поклонении, с практической заботой о доме. Когда она занималась домом, казалось, что она ничего не знает о делах веры, но если она занималась Богом и поклонением Ему, казалось, что все остальные занятия ей чужды; она всему отдавалась без остатка. Опыт внушил ей безграничную веру в воздействие молитвы верующего, поэтому она была особо прилежна в мольбах и молитвой преодолевала даже глубочайшие чувства печали по поводу ее собственных страданий и страданий других. Таким образом она достигла такого контроля над своим духом, что во всех скорбях, которые встречала, никогда не жаловалась, а прежде всего благодарила Бога». Григорий особенно прославляет ее необычайную терпимость и самоотречение в любви к бедным и больным. Но этому не всегда соответствует то, что он рассказывает о ней: «К языческим женщинам она была так нетерпима, что никогда не приветствовала их ни словесно, ни подавая руку[1972]. Она не ела соли с теми, кто ходил к нечестивым алтарям идолов. На языческие храмы она не смотрела и уж тем более не ступала на их территорию, и она была далека от посещения театра». Конечно, ее благочестие было полностью в духе того времени, носило на себе отпечаток аскетического законничества, а не евангельской свободы и касалось прежде всего определенных внешних проявлений. Отмечалось также ее великое почтение к священным предметам. «Она не осмеливалась поворачиваться спиной к святому престолу или плевать на пол церкви». Ее смерть была достойна ее святой жизни. В преклонном возрасте, в церкви, которую почти полностью построил на собственные средства ее муж, она умерла, одной рукой держась за алтарь, а другую молитвенно воздев к небесам со словами: «Будь милостив ко мне, о Христос, мой Царь!» Во всеобщей скорби, особенно у вдов и сирот, которым Нонна была утешением и помощью, она была похоронена рядом со своим мужем близ могил мучеников. Ее любящий сын говорит в одной из поэм, где славит ее благочестие и благословенную кончину: «Плачьте же, смертные, о роде смертных; но когда такой человек, как Нонна, умирает, *вознося молитвы*, я плакать не стану».

Григорий рано соприкоснулся со Священным Писанием и начатками науки. Вскоре он выказал особое предпочтение к ораторскому искусству и, под влиянием своей матери, которое было подкреплено сновидением[1973], решил избрать безбрачие, чтобы без остатка посвятить себя царству Божьему. Как и другие учите-

---

[1972] Это противоречит явной заповеди любить своих врагов, Мф. 5:44 и далее. Заповедь Иоанна в его втором послании, 2 Ин. 5:10,11, которую можно было бы процитировать в оправдание Нонны, касается не язычников, а еретиков-антихристиан.

[1973] Ему явились две покрытые накидками девы неземной красоты, которые назвали себя *Чистота* и *Целомудрие*, — спутницы Иисуса Христа и тех, кто отказался от всяких земных связей ради совершенной жизни благочестия. Призвав юношу присоединиться к ним в духе, они снова вознеслись на небеса. *Carmen*, iv, v, 205-285.

ля церкви того периода, он отдавал предпочтение этому состоянию и славил его в своих проповедях и поэмах, хотя не отрицал ни полезности брака, ни Божьего соизволения на него. Его отец, а также его друг Григорий Нисский были одними из немногих епископов, живших в браке.

Из своего родного города он отправился для дальнейшего обучения в Кесарию в Каппадокии, где, вероятно, и состоялось его первое знакомство с Василием; потом — в Кесарию в Палестине, где в то время были знаменитые школы красноречия; потом — в Александрию, где почитаемый им Афанасий занимал высший церковный пост; и наконец — в Афины, которые еще сохраняли древнюю славу средоточия греческих наук и искусств. По пути туда он попал в ужасный шторм, повергший его в величайшую тревогу, потому что, хотя и воспитанный христианином, он по распространенному в то время обычаю еще не принял святого крещения, которое считал условием спасения. Свое избавление он объяснял отчасти ходатайством родителей, которые предугадали опасность благодаря предчувствиям и снам, и воспринял его как второе посвящение на духовное служение.

В Афинах возникла или укрепилась его прекрасная христианская дружба с Василием, о которой мы уже говорили, описывая жизнь Василия. Они были, по словам Григория, как одна душа в двух телах. Он познакомился и с будущим императором Юлианом, который в то время учился там же, но почувствовал к нему полное отвращение и сказал о нем пророчески: «Какое зло здесь воспитывает для себя Римская империя!»[1974] Позже он был ярым противником Юлиана и написал две бранные речи о нем после его смерти, в которых, однако, больше страсти, чем чистого энтузиазма в защиту христианства; речи эти выставляют Юлиана ко всеобщему негодованию как ужасный памятник вражды к христианству, Божьего суда и воздаяния[1975].

Друзья хотели, чтобы он поселился в Афинах и стал преподавать красноречие, но он оставил город на тридцатом году жизни и через Константинополь (взяв туда с собой брата, Кесария, выдающегося врача[1976]) вернулся в родной город и родительский дом. В это время он принял крещение и теперь уже от всей души устремился к строго аскетической жизни. Он отказался от невинных развлечений, даже от музыки, потому что они доставляют наслаждение чувствам. «Он питался хлебом с солью, пил воду, спал на голой земле, одевался в грубую, жесткую ткань. Труды наполняли его день, а молитвы, пение и святые созерцания — большую часть ночи. Его прежняя жизнь, бывшая вовсе не распущенной, а только не такой строгой, казалась ему достойной упрека; предыдущий смех теперь стоил ему многих слез. Молчание и тихие размышления были его законом и удовольствием»[1977]. Только любовь к родителям удерживала его от полного

---

[1974] Οἷον κακὸν ἡ Ῥωμαίων τρέφει.

[1975] Эти *Invectivae* или λόγοι στηλιτευτικοί приведены в бенедиктинском издании, tom. i, pp. 78-176, как третья и четвертая из проповедей Григория по старому порядку, а по новому — четвертая и пятая.

[1976] Этому Кесарию, который позже был лечащим врачом константинопольского императора, многие вслед за Фотием приписывают сохранившееся до сих пор собрание богословских и философских размышлений, *Dialogi iv sive Quaestiones Theol. et philos.*, 145, — но на это нет веских оснований. См. Fabricius, *Bibl. Gr.*, viii, p. 435. Он был истинным христианином, но крестился только незадолго до смерти в 368 г. Его мать Нонна шла за похоронной процессией в белом платье в знак радости. Позже, подобно брату Григорию, сестре Горгонии и матери, он был причислен к лику святых Католической церкви.

затворничества и побуждала, вопреки его талантам и наклонностям, помогать отцу в управлении домом и имуществом.

Но вскоре он последовал своей мощной тяге к уединенной и созерцательной жизни и провел некоторое время с Василием в тихом местечке Понта в молитве, духовных размышлениях и физическом труде. «Кто вернет меня, — позже писал он своему спутнику и другу об этом периоде[1978], — обратно в прежние дни, в которые я разделял с тобой лишения? Ибо добровольная бедность, в конце концов, гораздо более почетна, чем вынужденные наслаждения. Кто вернет мне обратно те песни и бдения? Те обращения к Богу в молитве, ту неземную, бестелесную жизнь, то общение и ту духовную гармонию братьев, которых ты призывал к богоподобной жизни? То пылкое изучение Священного Писания и свет, который, под наставлением Духа, мы обретали в нем?» Далее он упоминает о менее сильном наслаждении красотами окружающей природы.

По возвращении в родительский дом Григорий, против своей воли и даже без предварительного извещения, был рукоположен в пресвитеры его отцом перед собранием в праздничный день 361 г. Такие принудительные избрания и рукоположения, выглядящие весьма оскорбительными на наш взгляд, в то время были часты, особенно если того желал народ, глас которого нередко оказывался воистину гласом Божьим. Василий и Августин были рукоположены пресвитерами, а Афанасий и Амвросий — епископами против их воли. Григорий вскоре после этого бежал к своему другу в Понт, но из уважения к пожилым родителям и под давлением церкви вернулся в Назианз на Пасху 362 г. и обратился с кафедры со своей первой речью, в которой, оправдывая собственное поведение, сказал: «Есть преимущества в том, чтобы какое-то время воздерживаться от исполнения Божьего призвания, как сделали Моисей, а после него Иеремия по причине своего возраста; но есть преимущества и в том, чтобы с готовностью идти вперед, когда Бог зовет, как сделали Авраам и Исаия; главное, чтобы то и другое делалось в духе веры, первое — из-за присущей слабости, второе — в уповании на силу Призывающего». Враги обвиняли его в высокомерном презрении к должности священника, но он объяснил свое бегство тем, что не считал себя достойным председательствовать над паствой и заботиться о бессмертных душах, особенно в такие тревожные времена.

Василий, укреплявший, как митрополит, католичество в борьбе с арианством, начал учреждать новые епископаты в маленьких городках Каппадокии и доверил своему юному другу епископат Сазимы — бедного торгового городка, который располагался на пересечении трех дорог, в котором отсутствовали вода, растительность и общество, который посещали только грубые погонщики и который был в то время яблоком раздора между ним и его оппонентом, епископом Анфимом Тианским (очень странный способ проявления дружбы и вряд ли оправданный, даже если предположить, что Василий хотел испытать кротость и самоотречение Григория[1979]!). Неудивительно, что, хотя сама епископская должность не имела для Григория значения, этот поступок глубоко ранил его чувство чести и вызвал временное отчуждение между ним и Василием[1980]. По просьбе

---

[1977] Ullmann, *l. c.*, p. 50.

[1978] *Epist.* ix, p. 774, по старой нумерации, или *Ep.* vi по новой (ed. Bened. ii, p. 6).

[1979] Гиббон (гл. xxvii) весьма несправедливо приписывает этот поступок Василия иерархической гордости и намерению оскорбить Григория. Василий отнесся не лучше и к родному брату, ведь Нисса — также незначительный городок.

[1980] Муки оскорбленной дружбы трогательно описаны Григорием в следующих строках по-

своего друга и пожилого отца он принял это новое назначение, но весьма сомнительно, чтобы он вообще отправился в Сазиму[1981]. В любом случае, очень скоро мы опять находим его в уединении, а потом, в 372 г., снова помогающим отцу в Назианзе. В замечательной речи, произнесенной в присутствии отца в 372 г., он рассказывает собранию о своем колебании между врожденной любовью к созерцательной жизни в уединении и призванием Духа на общественное служение.

«Придите мне на помощь, — говорит он слушателям[1982], — ибо меня разрывает на части между моим внутренним стремлением и Духом. Стремление призывает меня бежать, найти уединение в горах, в спокойствии души и тела, удалиться духом от всего чувственного и уйти в себя, чтобы общаться с Богом без помех и полностью быть проникнутым лучами Его Духа... Но другой, Дух, хочет вести меня в центр жизни, служить общему делу, помогать людям, чтобы они помогали мне, распространять свет и представлять Богу Его народ, святой народ, царственное священство (Тит. 2:14; 1 Пет. 2:9), чтобы Его образ заново очистился во многих. Ибо как сад больше, чем одно растение, а все небеса со всеми их красотами более славны, чем одна звезда, и все тело более превосходство, чем одна его часть, так и для Бога хорошо наставленная церковь лучше, чем один покорный человек, и человек должен в целом видеть не только себя, но и других. Так делал Христос, Который, хотя и мог сохранить Свое достоинство и божественную славу, не только унизил Себя, приняв облик раба, но, презрев весь позор, принял смерть на кресте, чтобы Своими страданиями Он мог изгладить наши грехи и Своей смертью уничтожить смерть».

Так он оставался преданным помощником своего почтенного и всеми любимого отца, который достиг возраста почти что ста лет и выполнял служение священника сорок пять лет. По смерти отца, в 374 г., он произнес талантливую погребальную речь, на которой присутствовал Василий[1983]. «Существует, — сказал он

---

эмы о его собственной жизни (*De vita sua*, vss. 476 sqq., tom. ii, p. 699, Bened. ed., или tom. iii, 1062, Migne ed.):

Τοιαῦτ᾽ Ἀθῆναι, καὶ πόνοι κοινοὶ λόγων,
Ὁμόστεγός τε καὶ συνέστιος βίος,
Νοῦς εἷς ἐν ἀμφοῖν, οὐ δύω, θυαμὶ Ἑλλάδος,
Καὶ δεξιαὶ, κόσμον μὲν ὡς πόρρω βαλεῖν,
Αὐτοὺς δὲ κοινὸν τῷ Θεῷ ζῆσαι βίον,
Λόγους τε δοῦναι τῷ μόνῳ σοφῷ Λόγῳ.
Διεσκέδασται πάντα, ἔρριπται χαμαὶ,
Αὖραι φέρουσι τὰς παλαιὰς ἐλπίδας.

*Talia Athenae, et communia studia,*
*Ejusdem texti et mensae consors vita,*
*Mena una, non duae in ambobus, res mira Graeciae,*
*Dataeque dexterae, mundum ut procul rejiceremus,*
*Deoque simul viveremus,*
*Et literas soli sapienti Verbo dedicaremus.*
*Dissipata haec sunt omnia, et humi projects,*
*Venti auferunt spes nostras antiquas.*

Гиббон (гл. xxvii) цитирует этот отрывок с восхищением, хотя, что характерно, опускает стихи 479-481, в которых говорится о согласии в *вере*; он умело приводит параллель из Шекспира, который никогда не читал Григория Назианзина, но выражает сходные чувства во «Сне в летнюю ночь», где Елена столь же патетически жалуется на свою подругу Ермию.

[1981] Гиббон пишет: «Он торжественно протестует, что никогда не заключал духовного брака с такой отвратительной невестой».

[1982] *Orat.* xii, 4; tom. i, 249 sq. (Migne ed., tom. i, p. 847).

этой речи, повернувшись к своей живой еще матери, — только одна жизнь — озерцать (божественную) жизнь, и только одна смерть — грех, ибо грех есть ление души. Но все остальное, ради чего многие утруждаются, — это лишь сон, оторый отвлекает нас от истинного; это опасный призрак для души. Когда мы умаем так, о мать моя, мы и не хвалимся жизнью, и не страшимся смерти. Ибо акое же вообще зло мы можем повстречать, если из него мы выходим устремленными к истинной жизни, в которой мы, свободные от всякой перемены, от всяких лечений, от всякого пресыщения, от всякого покорства злу, будем жить среди ечного и уже не преходящего, как малые огни соединяются вокруг великого».

Он получил вакантное епископское место и вскоре после этого, в 375 г., снова далился в возлюбленное уединение, на этот раз в Селевкию, в Исаврии, недалео от церкви, посвященной святой Фекле.

Там он получил скорбное известие о смерти его возлюбленного друга Василия 379), о чем писал брату Василия, Григорию Нисскому: «Итак, мне суждено было этой несчастной жизни узнать о смерти Василия и о том, что эта святая душа окинула нас, отошла *из среды* нас, только чтобы отправиться к Господу, уже одготовленная к этому всей своей жизнью». В то время Григорий был очень одавлен телесно и духовно. В послании к оратору Евдоксию он пишет: «Ты прашиваешь, как это сказывается на мне. Очень плохо. У меня нет больше Василия; у меня нет больше Кесария — моего духовного брата и моего телесного рата. Я мог бы сказать вместе с Давидом, что отец мой и мать моя покинули еня. Мое тело болеет, возраст влияет на мою голову, заботы становятся все ложнее и сложнее, обязанности довлеют надо мной, друзья неверны, у церкви ет способных пастырей, добро приходит в упадок, зло превозносится. Корабль вижется во тьме, света нигде не видать, Христос спит. Что делать? Ах, для меня сть только одно избавление от этой злосчастной ситуации: смерть. Но будущее удет ужасно для меня, если судить о нем по моему текущему состоянию».

Однако Провидению было угодно, чтобы он совершил еще одно великое дело возвысился до значительного положения в восточной столице империи. В 79 г. он был призван выполнять обязанности пастыря ортодоксальной церкви Константинополя, которая в годы подавлявшего ее арианского правления сократилась до жалкой горстки людей; несколько достойных епископов призывали его принять это служение. Он появился неожиданно. Его неказистый облик, на который повлияла болезнь, его жалкая одежда, его простой, уединенный образ жизни сначала разочаровали жителей столицы, любящих великолепие. Над ним много смеялись, его преследовали[1984]. Но несмотря ни на что ему удалось благодаря своему непревзойденному красноречию и усердным трудам назидать маленькую церковь в вере и христианской жизни и вновь привести к победе никейское учение. В память об этом успехе его маленькая домашняя часовня позже была превращена в великолепную церковь под именем *Анастасия*, церковь Воскресения.

Народ всех слоев общества толпами собирался слушать его выступления, многие из которых были посвящены защите Божественности Христа и Троицы и в

---

[983] *Orat.* xviii. Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα, παρόντος Βασιλείου (ed. Bened., tom. i, pp. 330-362; Migne ed., i, 981 sqq.).

[984] Однажды арианское население даже ворвалось в его церковь ночью, осквернило алтарь, смешало святое вино с кровью, и Григорию с трудом удалось избежать ярости обычных женщин и монахов, вооруженных дубинками и камнями. На следующий день его призвали в суд держать ответ за беспорядки, но он так умело защищался, что на этот раз правое дело восторжествовало. Вероятно, после этого случая он заслужил почетный титул *исповедника*. См. Ullmann, p. 176.

то же время призывали жить свято, придерживаясь истинной веры. Даже знаменитый Иероним, которому в то время было уже пятьдесят, прибыл из Сирии в Константинополь, чтобы послушать эти речи, и брал у Григория частные уроки толкования Писания. Он с благодарностью называет его своим учителем и наставником.

Победа никейской веры, которой Григорий так способствовал внутри имперской столицы, была ознаменована известным эдиктом нового императора Феодосия в феврале 380 г. Когда император 24 декабря этого же года вступил в Константинополь, он сместил арианского епископа Демофила вместе со всем его клиром и передал кафедральную церковь[1985] Григорию со словами: «Храм сей Божий своей рукой вверяю тебе в награду за твои муки». Народные массы требовали, чтобы Григорий стал их епископом, но он решительно отказался. На самом деле, он не был еще освобожден от служения в своих епископатах Назианза и Сазимы (хотя в последнюю должность никогда не вступал формально); освободить его мог только синод.

Когда Феодосий для формального решения богословских споров созвал знаменитый вселенский собор в мае 381 г., Григорий был избран на этом соборе епископом Константинополя и с великими торжествами был введен в эту должность. Уже как епископ Константинополя он в течение какого-то времени председательствовал на соборе.

Когда прибыли египетские и македонские епископы, они стали оспаривать это назначение, ибо, согласно пятнадцатому канону Никейского собора, Григорий не мог быть перемещен с поста епископа Сазимы на другой, хотя, конечно же, реальной причиной несогласия могло быть то, что избрание произошло без них, а может быть, Григорий был неприятен им как решительный проповедник праведности. Это глубоко его задело. Ему не нравились и страсти спорящих партий на соборе, так что он отказался от поста со следующим замечательным заявлением:

> О чем бы ни решило позже это собрание насчет меня, я предпочел бы попросить вас думать о более возвышенных вещах. И я молю вас сейчас: будьте едины и воссоединитесь в любви! Неужели мы всегда должны быть только правы и воодушевляться только одной вещью — духом раздора? Дайте друг другу руки, как братья. А я буду вторым Ионой. Я отдам себя ради спасения корабля (церкви), хотя и неповинен в возникновении шторма. Пусть жребий падет на меня, и бросьте меня в море. Гостеприимная рыба из бездны примет меня. С этого начнется ваше согласие. Я неохотно восходил на епископский престол и с радостью теперь покидаю его. Даже мое слабое тело советует мне сделать это. Один только долг я должен уплатить: смерть; это мой долг перед Богом. Но, о Троица! из-за Тебя только я печалюсь. Будет ли у Тебя способный человек, смелый и ревностный, который защищал бы Тебя? Прощайте, помните мои труды и мои мучения.

В знаменитом благословении, произнесенном им перед собранием епископов, он рассказывает о том, как управлял церковью, описывает былое унижение и текущий триумф никейской веры в Константинополе и свое участие в этих великих переменах, за которое он просит только об одной награде — отдыхе, призывает своих слушателей к согласию и любви, потом покидает Константинополь, обращаясь к нему и прежде всего к своей любимой церкви со словами:

---

[1985] Не церковь святой Софии, как полагает Тиллемон, а церковь Апостолов, как пишет Ульман, p. 223; ибо Григорий нигде не называет первую, а последнюю упоминает неоднократно как церковь, в которой он сам проповедовал. Константин построил их обе, но церковь Апостолов сделал более великолепной и избрал ее как место своего погребения (Евсевий, *Vita Const.*, iv, 58-60); Святая София превратилась в славнейший памятник поздней греческой архитектуры и главный собор Константинополя позже, при Юстиниане.

> А теперь прощай, моя Анастасия, которая носит такое святое имя; ты снова превознесла нашу веру, некогда презираемую; ты — наше общее поле победы, наш новый Силом, где мы вновь установили ковчег завета после того, как сорок лет носили его в блужданиях по пустыне.

Хотя отчасти этот добровольный отказ от столь высокого поста объяснялся обидой и раздражением, он все равно может считаться почетным свидетельством о достоинствах Григория в отличие от многих клириков того времени, которые не гнушались интриг и обходных путей в борьбе за такие должности. Он покинул Константинополь в июне 381 г. и оставшиеся годы жизни провел в одиночестве в родительском имении Арианзе, близ Назианза, в религиозных упражнениях и литературных трудах. Он продолжал писать многочисленные послания о проблемах церкви и проявлял соучастие, тонко воспринимая благословения и страдания окружавших его людей. Чем более он приближался к смерти, тем больше старался приготовиться к ней посредством созерцания и строгой аскетической практики, чтобы «в истине оказаться чистым зеркалом Бога и божественного, в надежде уже наслаждаться сокровищами будущего мира, ходить с ангелами, оставить землю, еще ходя по ней, перенестись в более высокие области Духа». В своих поэмах он описывает себя, живущего в одиночестве в скалистых ущельях среди зверей, ходящего босиком, удовлетворяющегося грубой одеждой и спящего на земле, покрываясь мешковиной. В одной из жалобных религиозных песен, созданных в созерцательном уединении, Григорий, оплакав расколы в церкви, утрату юности, здоровья, силы, родителей и друзей, а также свое мрачное и неприкаянное положение, выражает веру в Христа как последнего и единственного Утешителя вот таким трогательным образом:

> *Да будет воля Твоя, о Господь! Да настанет день,*
> *Когда по Твоему слову заново явится этот прах.*
> *Я не страшусь смерти, я страшусь того, что влечет за собой грех;*
> *Мне не страшен огонь или потоп, если они не сопровождаются Твоим гневом;*
> *Ибо Ты, о Христос, мой Царь, есть родина для меня.*
> *Мое богатство, и могущество, и покой — все мое я обретаю в Тебе*[1986].

Он умер в 390 или 391 г. Конкретные обстоятельства смерти неизвестны. Его мощи позже были перевезены в Константинополь, а сейчас их можно видеть в Риме и Венеции.

Среди трудов Григория выделяются пять богословских проповедей в защиту никейского учения против евномиан и македониан, которые он произнес в Константинополе и благодаря которым получил почетное прозвище *Богослова* (не в широком, а в более узком смысле, то есть как защитника Божественности Слова, или Логоса)[1987]. Его другие проповеди (всего сорок пять) посвящены памяти выдающихся мучеников, друзей и родственников, церковным праздникам и общественным событиям или событиям его собственной жизни. Две из них — жестокие нападки на Юлиана после его смерти[1988]. Они не основаны на конкретных текстах, не имеют строгого логического порядка и связи.

---

[1986] Πρὸς ἑαυτον, в Daniel, *Thesaurus Hymnol.*, iii, 11: Χριστὲ ἄναξ, σὺ δέ μοι πάτρη, σθένος, ὄλβος, ἅπαντα, / Σοὶ δ' ἄρ' ἀναψύξαιμι βίον καὶ κῆδε' ἀμείψας.

[1987] Поэтому их называли также λόγοι θεολογικοί, *Orationes theologicae*. Это *Orat.* xxvii-xxxi в Bened. ed., tom. i, pp. 487-577 (Migne, tom. ii, 9 sqq.), и в *Bibliotheca Patrum Graec. dogmatica*, Thilo, vol. ii, pp. 366-537.

[1988] *Invectivae*, *Orat.* iv et v, Bened. ed., tom. i, 73-176 (Migne ed., tom. i, pp. 531-722). Ужас перед Юлианом побудил его даже хвалить арианского императора Констанция, врачом которого был его брат.

Это величайший оратор Греческой церкви, возможно, после Златоуста, но его ораторство, часто превращающееся в искусство убеждения, полно надуманных украшений и риторических преувеличений, идущих вслед за духом эпохи, но противоречащих естественному, здравому смыслу.

Как поэт, он занимает второстепенное, хотя и почетное место. Он писал стихи только в конце жизни, и писал не из природного побуждения, как птица поет среди ветвей, но в духе назидательных рассуждений, о своей собственной жизни, об учении или морали. Многие из его проповедей — поэтические, многие из поэм — прозаические. Ни одна из его од и ни один из гимнов не используются церковью. Но некоторые из написанных им малых форм, апофегм, эпиграмм и эпитафий очень красивы, они выдают благородные чувства, глубокие переживания, талант и культуру высшего порядка[1989].

Наконец, до нас дошли 242 (или 244) послания Григория, которые имеют большую важность для изучения истории того времени, а иногда очень изящны и интересны.

## §167. *Дидим Александрийский*

I. Didymi Alexandrini *Opera omnia: accedunt S. Amphilochii et Nectarii scripta quae supersunt Graece, accurante et denuo recognoscente.* J. P. Migne. Petit-Montrouge (Paris), 1858. (Tom. xxxix в *Patrologia Graeca.*)

II. Hieronymus: *De viris illustr.*, c. 109; *Prooem. in Hoseam.* Отдельные рассказы у Руфина, Палладия, Сократа, Созомена и Феодорита. Tillemont: *Mémoires*, x, 164. Fabricius: *Bibl. Gr.*, tom. ix, 269 sqq., ed. Harless (также в Migne, *Opera*, pp. 131-140). Schröckh: *Church History*, vii, 74-87. Guericke: *De schola Alexandrina*. Hal., 1824.

Дидим, последний великий учитель александрийской катехетической школы, преданный последователь Оригена, родился, вероятно, в Александрии около 309 г. Хотя на четвертом году жизни он совершенно ослеп и по этой причине его звали *Caecus*, Слепой, ему удалось благодаря чрезвычайному трудолюбию приобрести глубокие и твердые знания в области философии, риторики и математики. Он научился писать с помощью деревянных табличек, на которых были выгравированы буквы, и близко познакомился со Священным Писанием, слушая его на уроках в церкви, так что знал его почти наизусть.

Афанасий назначил его учителем в богословской школе, где он ревностно трудился почти шестьдесят лет. Даже такие люди, как Иероним, Руфин, Палладий и Исидор, сидели у его ног с восхищением. Кроме того, он с энтузиазмом защищал монашеский образ жизни, и египетские отшельники его уважали, особенно святой Антоний, который поздравил его с тем, что ему, слепому для тлен-

---

[1989] Его поэмы вместе с его посланиями составляют весь второй том прекрасного бенедиктинского издания, которое так приятно держать в руках (Париж, 1842, *edente et curante D. A. B. Caillau*, а также vols. iii-iv в репринте Migne). Бенедиктинский редактор поделил их так: I. Poëmata theologica (dogmatica, moralia); II. Historica (a — автобиографические, *quae spectant ipsum Gregorium*, περὶ ἑαυτοῦ, *De seipso*; и b — περὶ τῶν ἑτέρων, *quae spectant alios*); III. Epitaphia; IV. Epigrammata; и V. Длинная трагедия о страданиях Христа *Christus patiens*, герои которой Христос, Святая Дева, Иосиф, Богослов, Мария Магдалина, Никодим, Нунций и Пилат. Это первая попытка создать христианскую драму. Порядок поэм, как и проповедей и посланий, в бенедиктинском издании отличается от предыдущих изданий. См. сравнительную таблицу в tom. ii, p. xv sqq. Один из лучших отрывков из поэм Григория — его плач о временном прекращении дружбы с Василием, который мы цитировали выше.

ного чувственного мира, дарованы очи ангела, чтобы видеть Божьи тайны. Он умер в преклонном возрасте в 395 г.

Дидим был совершенно ортодоксален в области учения о Троице и был выдающимся оппонентом ариан, но в то же время почитал Оригена и разделял его своеобразные взгляды о предсуществовании душ и, вероятно, об апокатастасисе, окончательном возрождении всего творения. По этой причине уже через много лет после смерти несколько вселенских соборов с неустанным рвением осуждали его[1990].

От него до нас дошла книга «О Святом Духе», переведенная Иеронимом на латинский язык, в которой он защищает, с большой ученостью и в простом, библейском стиле, единосущие Духа и Отца, выступая против полуариан и духоборов своего времени[1991]; также три книги о Троице, в греческом оригинале[1992]. Он написал и краткий трактат против манихеев. Из его многочисленных экзегетических трудов до нас дошел комментарий на соборные послания[1993] и большие фрагменты, отчасти сомнительного авторства, из комментариев на Псалтирь, Иова, Притчи и некоторые послания Павла[1994].

## §168. *Кирилл Иерусалимский*

I. S. Cyrilus, archiepisc. Hierosolymitanus: *Opera quae exstant omnia, &c., cura et studio Ant. Aug. Touttaei (Touttée), presb. et monachi Bened. e congreg. S. Mauri.* Paris, 1720. 1 vol. fol. (издано после смерти Тутте бенедиктинцем D. Prud. Maranus. Ср. также с Sal. Deyling: *Cyrillus Hieros. a corruptelis Touttaei aliorumque purgatus.* Lips., 1728). Репринт Venice, 1763. Новое издание — Migne, Petit-Montrouge, 1857 (*Patrol. Gr.*, tom. xxxiii, содержит также произведения Аполлинария Лаодикийского, Диодора Тарсийского и других). Катехизисы Кирилла несколько раз издавались отдельно и переводились на современные языки. Английский перевод в *Oxford Library of the Fathers*, vol. ii. Oxf., 1839.

II. Epiphanius: *Haer.*, lx, 20; lxxiii, 23, 27, 37. Hieronymus: *De viris illustr.*, c. 112. Socrates: *H. E.*, ii, 40, 42, 45; iii, 20. Sozomen: iv, 5, 17, 20, 22, 25. Theodoret: *H. E.*, ii, 26, 27; iii, 14; v, 8. *Dissertationes Cyrillianae de vita et scriptis S. Cyr.* &c. в бенедиктинском издании *Opera*, и в Migne, pp. 31-822. Acta Sanctorum, и Butler, sub mense Martii 18. Tillemont: tom. viii, pp. 428-439, 779-787. Также повествования в известных трудах об отцах церкви: Dupin, Ceillier, Cave, Fabricius. Schröckh: Part xii, pp. 369-476. J. H. Newman: Preface to the Oxford transl. of Cyril в «Library of the Fathers» (1839). E. Venables, в Smith and Wace, i, 760-763. C. Burk, в Herzog$^2$, iii, 416-418.

---

[1990] Первым из них был Пятый вселенский собор 553 г. Шестой собор 680 г. заклеймил его как защитника отвратительного учения Оригена, воскресившего языческие басни о переселении душ; Седьмой собор осудил его в 787 г.

[1991] Дидим написал только *одну* книгу *De Spiritu Sancto* (см. Иероним, *De viris illustr.*, с. 135: *librum unum de Sp. S. Didymi quem in Latinum transtuli*). Деление на три книги было сделано позже.

[1992] Обнаружены и изданы Joh. Aloys. Mingarelli, Bologna, 1769, с латинским переводом и научными трактатами о жизни, учении и произведениях Дидима. (Доктор Герцог, *Encykl.*, iii, p. 384, путает это издание с предварительным извещением брата автора Фердинанда Мингарелли (Ferdinand Mingarelli) об издании *Veterum testimonia de Didymo Alex. coeco, ex quibus tres libri de Trinitate nuper detecti eidem asseruntur*, Rom., 1764. Заглавие самой книги: *Didymus, De Trinitate libri tres, nunc primum ex Passioneiano codice Gr. editi, Latine conversi, ac notis illustrati a D. Joh. Aloys. Mingarellio*, Bononiae 1769, fol.).

[1993] Латинский перевод есть в сборниках отцов церкви. Греческий оригинал издан Fr. Lücke, на основании российских, московитских рукописей в четырех академических диссертациях: *Quaestiones ac vindiciae Didymianae, sive Didymi Alex. enarratio in Epistolas Catholicas Latina, Graeco exemplari magnam partem e Graecis scholiis restituta*, Gotting., 1829 – '32. Репринт в Migne, *Opera Didymi*, pp. 1731-1818.

[1994] Migne ed., p. 1109 sqq.

Кирилл, пресвитер, а после 350 г. — епископ Иерусалимский, активно участвовал в арианских спорах. Его митрополит, Акакий Кесарийский, арианин, поставивший его на епископское служение, вступил с ним в разногласия по вопросу никейской веры и по проблемам юрисдикции и сместил его на соборе 357 г. Это смещение было подтверждено арианским собором в Константинополе 360 г.

После смерти императора Констанция он был возвращен на епископский пост в 361 г., а в 363 г. его ожесточенный противник Акакий был обращен в ортодоксальную веру. Когда Юлиан призвал иудеев восстановить храм, Кирилл, как говорят, предсказал их неудачу на основании пророчеств Даниила и Христа, и результат подтвердил его слова. При арианском императоре Валенте он снова был смещен и сослан вместе со всеми остальными ортодоксальными епископами, пока наконец при Феодосии ему не было позволено вернуться в Иерусалим в 379 г., после чего ему больше не мешали надзирать над этой подвергшейся гонениям церковью и укреплять ее до самой его смерти.

Он участвовал во вселенском соборе в Константинополе в 381 г., где он был подтвержден в своей должности и его славили за то, что он много потерпел от ариан за свою веру. Он умер в 386 г., его епископский титул и его ортодоксия были всеми признаны, и он был избавлен от всех подозрений, вызванных его дружбой с полуарианскими епископами во время его первого изгнания[1995].

От Кирилла до нас дошел важный богословский труд, полный, в греческом оригинале, — его двадцать три катехезы[1996]. Этот труд состоит из связанных между собой религиозных лекций или гомилий, которые он произнес, будучи пресвитером, около 347 г., готовя группу катехуменов к крещению. Он следует той форме Апостольского символа веры или Правила веры, которая использовалась в церквях Палестины и которая во всех основных пунктах согласуется с римской; многие статьи подкреплены отрывками Писания, они защищены от еретических искажений его эпохи. Последние пять, называемые мистагогическими, тайноводственными катехезами[1997], обращены к катехуменам, они имеют значение для исследований учения о таинствах и истории литургии. В них он объясняет церемонии, которые обычно проводятся при крещении: экзорцизм, снятие одежд, помазание, краткую исповедь, тройное погружение, конфирмацию через елеопомазание; затем природу и обряд вечери Господней, в которой он видит мистическое жизненное единение верующих со Христом и о которой он говорит в терминах, граничащих с учением о пресуществлении. В связи с этим он приводит полностью древнюю евхаристическую литургию, которая во всех основных моментах совпадает с другими литургическими последовательностями Восточной церкви, а также с Апостольскими постановлениями и литургией святого Иакова.

Катехизис Кирилла — первый пример популярного религиозного сборника, ибо катехетический труд Григория Нисского (λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας) предна-

---

[1995] Его отношение к Святой Троице подробно обсуждается в третьей предваряющей диссертации бенедиктинского издателя (в Migne ed., p. 167 sqq.).

[1996] Κατηχήσεις φωτιζομένων (или βαπτιζομένων), *catecheses illuminandorum*. Им предшествует *procatechesis*.

[1997] Κατηχήσεις μυσταγωγικαί. Это имя связывается с таинственными практиками *disciplina arcani* в ранней церкви. См. заключение первого мистагогического катехизиса, с. 11 (Migne, p. 1075). Мистагогические лекции тоже пронумерованы отдельно. Первая — это общий призыв к крещенным на основании 1 Пет. 5:8; вторая посвящена теме *De baptismo*; третья — *De chrismate*; четвертая — *De corpore et sanguine Christi*; пятая — *De sacra liturgia et communione*.

значен не столько для катехуменов, сколько для катехистов и тех, кто собирается стать учителями.

Помимо нескольких гомилий и трактатов, подлинность которых весьма сомнительна, Кириллу также приписываются гомилия об исцелении увечного в Вифезде[1998] и замечательное послание к императору Констанцию, 351 г.[1999] В послании он рассказывает императору о чудесном явлении светящегося креста, простирающегося от Голгофы к некоему месту на Елеонской горе (упоминается также Сократом, Созоменом и другими), и призывает его восславить «единосущную Троицу»[2000].

## §169. *Епифаний*

I. S. EPIPHANIUS: *Opera omnia, Gr. et Lat.*, Dionysius Petavius ex veteribus libris recensuit, Latine vertit et animadversionibus illustravit. Paris, 1622, 2 vols. fol. То же самое издание перепечатано с добавлениями в Кельне (или, скорее, Лейпциге), 1682, также J. P. Migne, Petit-Montrouge, 1858, 3 vols. (tom. xli-xliii в Migne, *Patrologia Graeca*). Πανάριον или *Panaria* Епифания, вместе с его *Anacephalaeosis*, с латинским переводом обоих трудов Петавием, также издавались отдельно: Fr. Oehler, как tom. ii-iii, в его *Corpus haereseologicum*, Berol., 1859 – '61. (Вторая часть tom. iii содержит *Animadversiones* Петавия, а также A. Jahn, *Symbolae ad emendanda et illustranda S. Epiphanii Panaria.*)

II. HIERONYMUS: *De viris illustr.*, c. 114, и в нескольких его посланиях по поводу оригеновских споров, *Epp.*, 66 sqq. ed. Vallarsi. SOCRATES: *Hist. Eccl.*, l. vi, c. 10-14. SOZOMEN: *H. E.*, viii, 11-15. Древние биографии, полные вымысла, см. в Migne, tom. i, и в Petav., ii, 318 sqq. *Vita Epiph.* в ACTA SANCTORUM for May, tom. iii, die 12, pp. 36-49 (также перепечатано в Migne ed., tom. i). TILLEMONT: *Mémoires*, tom. x, pp. 484-521, и примечания, pp. 802-809. FR. ARM. GERVAISE: *L'histoire et la vie de saint Epiphane.* Par., 1738. FABRICIUS: *Biblioth. Graeca*, ed. Harless, tom. viii, p. 255 sqq. (также репринт в Migne, i, 1 sqq.). W. CAVE: *Lives of the Fathers*, iii, 207-236 (новое оксфордское издание). SCHROCKH: Th. x, 3 ff. R. ADELB. LIPSIUS: *Zur Quellenkritik des Epiphanies.* Wien, 1865. (Критический анализ более древней истории ересей, Епифаний, *Haer.* 13-57, с особым вниманием к гностическим системам).

ЕПИФАНИЙ[2001], прославившийся в основном благодаря своей учености и нетерпимой ортодоксии, родился близ Элевтерополя в Палестине между 310 и 320 г. и погиб в море, в престарелом возрасте, по пути из Константинополя на Кипр в 403 г. Согласно преданию, истинность которого не доказана, но вполне вероятна, он был сыном бедных иудеев и воспитывался в семье богатого иудейского законника, пока на шестнадцатом году жизни не принял христианскую веру[2002], — первый пример, не считая апостола Павла, образованного иудейского обращенного и единственный — среди древних отцов церкви, ибо все остальные отцы церкви либо рождались от христианских родителей, либо обращались из язычества.

Несколько лет он провел в строгих аскетических упражнениях среди отшельников Египта, потом стал аббатом монастыря близ Элевтерополя. Вместе со своим учителем и другом Иларионом он ревностно трудился ради распространения монашества в Палестине[2003].

---

[1998] *Homilia in paralyticum, John v, 2-16* (в Migne ed., pp. 1131-1158).

[1999] *Ep. ad Constantium imper. De viso Hierosolymus lucidae crucis signo*, pp. 1154-1178.

[2000] Τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον Τριάδα, τὸν ἀληθινὸν Θεὸν ἡμῶν, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα εἰς τοὺς αἰῶνος τῶν αἰώνων.

[2001] Несколько выдающихся церковных авторов носили это имя. См. список в Fabricius, *l. c.*

[2002] См. биографию его ученика Иоанна, гл. 2, в Migne's ed., i, 25 sqq. Кейв верит в эту историю и подкрепляет ее палестинским происхождением Епифания, а также его знанием еврейского языка, что тогда было очень редко (единственный отец церкви, обладающий этим знанием, кроме Епифания, — Иероним).

В 367 г. народ и монахи единодушно избрали его епископом Саламина (Констанции), столицы острова Кипр. Здесь он написал свои труды против еретиков и принял активное участие в доктринальных спорах той эпохи. Его основным делом стала борьба с влиянием архиеретика Оригена, ненависть к которому он перенял у анахоретов Египта. Ради этого он в преклонном возрасте совершил путешествие в Палестину и Константинополь и умер в тот же год, когда был смещен и изгнан Златоуст, невинная жертва по другую сторону яростных споров об Оригене[2004].

Уже современники Епифания чтили его как святого и патриарха ортодоксии. Когда он однажды проходил по улицам Иерусалима в сопровождении епископа Иоанна, матери приводили к нему детей, чтобы он благословил их, а люди толпились вокруг него, чтобы поцеловать его ноги и коснуться подола его одежды. После смерти его имя оказалось окружено ореолом чудесных преданий. Это был человек искреннего монашеского благочестия, который ревностно, даже нетерпимо защищал ортодоксию. Его доверчивость приводила к тому, что он легко становился орудием чужих страстей, а его рвение не было обуздано знаниями. Это был патриарх охотников на еретиков. Христианство он отождествлял с монашеским благочестием и церковной ортодоксией и считал великой миссией своей жизни преследование тысячеглавой гидры ереси, где бы она ни пряталась. Иногда случалось, что его ревностный пыл обращался против учений, которые позже признавались благочестивыми и ортодоксальными. Он разделял ненависть первых христиан к образам и уничтожил изображение Христа или какого-то святого в сельской церкви Палестины; иногда он даже нарушал церковный порядок.

Ученость Епифания была велика, но неупорядоченна. Он понимал пять языков: еврейский, сирийский, египетский, греческий и немного латинский. Иероним, который сам знал только три языка, хотя гораздо лучше, чем Епифаний, называл его пятиязыким[2005], а Руфин упрекает его в том, что он считал своей священной обязанностью странствующего проповедника хулить великого Оригена на всех языках и перед всеми народами[2006]. Епифанию недоставало знаний о мире и человеке, здравого суждения и критического понимания. Он был предельно легковерен, и его легковерие почти вошло в поговорку; оно привело к многочисленным ошибкам и противоречиям в его произведениях. Стиль его совершенно лишен красоты и изящества.

Тем не менее труды Епифания имеют существенную ценность как хранилище истории древних ересей и патристической полемики. Труды это следующие.

1. ANCHOR[2007], защита христианского учения, особенно учений о Троице, воплощении и воскресении; сто двадцать одна глава. Он сочинил этот трактат в

---

[2003] Он сочинил восхваление Илариона, которое, как и некоторые другие его труды, утрачено.

[2004] См. выше, §133 и 134.

[2005] Πενταγλωττος.

[2006] Hieron., *Apol. adv. Rufinum*, l. iii, c. 6 (*Opera*, tom. ii, 537, ed. Vall.), l. ii, 21-22 (tom. ii, 515). Иероним говорит, что «папа» Епифаний прочел шесть тысяч [?] книг Оригена и что в своей апологии против Руфина и в своих посланиях он говорит о нем с большим уважением, хотя и ведет против Оригена войну. Но Иероним признает, что эти высказывания нуждаются в тщательной и серьезной проверке. В своей *Liber de viris illustribus*, cap. 114, он весьма общо описывает его в двух фразах: «*Epiphanius, Cypri Salaminae episcopus, scripsit adversus omnes haereses libros, et multa alia, quae ab eruditus propter res, a simplicioribus propter verba lectitantur. Superest usque hodie, et in extrema jam senectute varia cudit opera*».

[2007] Αγκυρωτός, *Ancoratus*, или *Ancora fidei catholicae* {Якорь католической веры}, в tom. ii Петавия; tom. iii, 11-236 — Migne.

373 г. по просьбе клириков и монахов как якорь для тех, кто теряется в бушующем море еретиков и бесов. Здесь он приводит два символа веры, более краткий и более длинный, показывающий, что дополнение, сделанное на Втором вселенском соборе к Никейскому символу в отношении учения о Святом Духе и о церкви, уже несколько лет было в ходу в церкви[2008]. Что касается более краткого символа веры, который, согласно Епифанию, должен был произносить при крещении каждый ортодоксальный катехумен Востока после Никейского собора и до десятого года Валентиниана и Валента (373), то он точно тот же, что Константинопольский, тогда как более длинный содержит более конкретные выступления против аполлинаризма и македонианства в статье о Святом Духе. Оба содержат анафемы Никейского символа веры; в более длинном они приведены в расширенной форме.

2. PANARIUM[2009], или «Ящик с лекарствами», содержит средства против яда всех ересей. Это его основной труд, составленный между 374 и 377 г. в ответ на многие просьбы, и главный ересиологический труд древней церкви. Он гораздо подробнее, чем подобные труды Иустина Мученика, Иринея и Ипполита до него и Филастрия (или Филастра), Августина, Феодорита, Псевдо-Тертуллиана, Псевдо-Иеронима и автора «Предестината» после[2010]. Епифаний собрал вместе, с усердием неустанного компилятора, но без логического и хронологического порядка, все, что он мог узнать из письменных или устных источников о еретиках, от сотворения мира до его времени. Но прежде всего его заботит лекарство от ереси, доктринальные опровержения, делая которые он считает себя оказывающим великую услугу Богу и церкви. Несмотря на узость и страстность этих опровержений, в них немало хороших мыслей и здравых доводов. Он неправомерно распространяет понятие ереси на любую религию, в то время как ересь — это лишь искажение или карикатура на *христианскую* истину, и она существует лишь в рамках *христианской* религии. Он описывает и опровергает не менее восьмидесяти ересей[2011], двадцать из которых предшествуют времени Христа[2012]. Дохристианские ереси — это: варвары, от Адама до потопа; скифы; эллины (собственно идолопоклонство, в том числе разные философские школы); самаряне (включая четыре разные секты); и иудеи (семь партий: фарисеи, саддукеи, книжники,

---

[2008] *Anc.*, n. 119-120 (tom. iii, 23 sqq. ed. Migne).

[2009] Πανάριον, *Panarium (Panaria), sive Arcula, or Adversus lxxx haereses* (Petavius, tom. i, f. 1-1108; Migne, tom. i, 173-1200, tom. ii, 10-832). Сам Епифаний называет его πανάριον, εἴτ' οὖν κιβώτιον ἰατρικὸν καὶ θηριοδηκτικόν, *Panarium, sive Arculam Medicam ad eorum qui a serpentibus icti sunt remedium* (*Epist. ad Acacium et Paulum*, в Oehler ed., i, p. 7).

[2010] См. сборник *De haeresibus*, удобное собрание произведений латинских авторов: Филастрия, Августина, *Praedestinatus* (первая книга), Псевдо-Тертуллиана, Псевдо-Иеронима, Исидора Гиспальского (Isidorus Hispalensis) и Геннадия (*De ecclesiasticis dogmatibus*) в первом томе FRANZ OEHLER, *Corpus haereseologicum*, Berolini, 1856. Этот сборник предполагается сделать восьмитомным. Tom. ii-iii содержат антиеретические труды Епифания; остальные тома предназначены для сочинений Феодорита, Псевдо-Оригена, Иоанна Дамаскина, Леонтия, Тимофея, Иринея и *Nicetae Choniatae Thesaurus orthodoxae fidei*.

[2011] Возможно, это мистическая ссылка на восемьдесят наложниц в Песн. 6:8: «*Sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae, et adolescentularum non est numerus. Una est columba mea, perfecta mea*» (Вульгата).

[2012] Псевдо-Тертуллиан (в *Libellus adversus omnes haereses*), Филастр и Псевдо-Иероним (*Indiculus de haeresibus*) также включают в число еретиков *иудейские* секты; Ириней, Августин, Феодорит и неизвестный автор полупелагианского труда *Praedestinatus* начинают более правильно, с христианских сект. Подробности см. в сравнительных таблицах в Lipsius, *l. c.*, p. 4 ff.

эмеробаптисты, оссены, назореи и иродиане)[2014]. Среди христианских ересей, патриархом которых выступает, по древнему преданию, Симон Волхв, основное место занимают многочисленные школы гностицизма (которые легко можно свести примерно к дюжине). Начиная с шестьдесят четвертой ереси Епифаний вступает в войну с последователями Оригена, арианами, фотинианами, маркеллианами, полуарианами, духоборами, антидикомарианитами и другими еретиками его эпохи. Говоря о более древних ересях, он использовал, без должного упоминания об авторах, известные труды Иустина Мученика, Иринея и Ипполита, а также другие письменные источники и устные предания. Описывая более поздние ереси, он мог основываться на своих собственных наблюдениях и опыте.

3. ANACEPHALAEOSIS — это просто сокращенный «Панарион», в несколько ином порядке[2015].

Здесь уместно будет сказать несколько слов о похожих трудах посленикейской эпохи.

Примерно в то же время или вскоре после Епифания (380) ФИЛАСТРИЙ или ФИЛАСТР, епископ Бриксии (Брешии), написал свою *Liber de haeresibus* (156 глав)[2016]. Он еще более свободно обращается с названием «ересь», распространяя его на сто пятьдесят шесть систем, из которых двадцать восемь существовало до Христа, а сто двадцать восемь — после. Он включает сюда конкретные мнения на самые разные темы: *Haeresis de stellis coelo afflixis, haeresis de peccato Caino, haeresis de Psalterii inequalitate, haeresis de animalibus quatuor in prophetis, haeresis de Septuaginta interpretibus, haeresis de Melchisedech sacerdote, haeresis de uxoribus et concubinis Salomonis*!

За ним следовал святой АВГУСТИН, который в последние годы своей жизни написал краткий компендиум о восьмидесяти восьми ересях начиная с симониан и заканчивая пелагианами[2017].

---

[2014] В более кратком труде, *Anacephalaeosis*, Епифаний немного отходит от порядка, указанного в *Panarion*. Он перечисляет двадцать ересей, бывших до Христа, по-другому.

Порядок в PANARION: *1. Barbarismus. 2. Scythismus. 3. Hellenismus. 4. Judaismus. **Hellenismi:** 5. Stoici. 6. Platonici. 7. Pythagorei. 8. Epicurei. **Samaritismi:** 9. Samaritae. 10. Esseni. 11. Sebuaei. 12. Gortheni. 13. Dosithei. **Judaismi:** 14. Saducaei. 15. Scribae. 16. Pharisaei. 17. Hemerobaptistae. 18. Nazaraei. 19. Osseni или Ossaei. 20. Herodiani.*

Порядок в ANACEPHALAEOSIS: *1. Barbarismus. 2. Scythismus. 3. Hellenismus. 4. Judaismus. 5. Samaritismus. **Hellenismi:** 6. Pythagorei. 7. Platonici. 8. Stoici. 9. Epicurei. **Samaritismi:** 10. Gortheni. 11. Sebuaei. 12. Esseni. 13. Dosithei. **Judaismi:** 14. Scribae. 15. Pharisaei. 16. Sadducaei. 17. Hemerobaptistae. 18. Ossaei. 19. Nazaraei. 20. Herodiani.*

[2015] Ἀνακεφαλαίωσις, или *Epitome Panarii* (tom. ii, 126, ed. Patav.; tom. ii, 834-886, ed. Migne).

[2016] Издания: J. A. Fabricius, Hamburg, 1728; Gallandi, *Bibliotheca*, tom. vii, pp. 475-521; Oehler в tom. i. его *Corpus haereseolog.* pp. 5-185. Близкое сходство Филастра с Епифанием обычно объясняется зависимостью первого от последнего. Похоже, так считает Августин, *Epistola* 222 *ad Quodvultdeum*. Но Липсиус (Lipsius, *l. c.*, p. 29 ff.) полагает, что они обе основаны на общем более древнем источнике, например, труде Ипполита о тридцати двух ересях, и объясняет молчание Епифания (который упоминает об Ипполите лишь однажды) недобросовестностью авторов того времени, которые без колебаний присваивали себе то, что писали другие.

[2017] *Liber de haeresibus*, адресованная Кводвультдеусу, диакону, который попросил его написать такой труд. Августин в своем ответном послании к Кводвультдеусу (*Ep.* 222 в Bened. ed.) ссылается на труд Филастра, которого он видел вместе с Амвросием в Милане, а также на труд Епифания, и называет последнего *«longe Philastrio doctiorem»*. Труд Августина также включен в Oehler, *Corpus haereseol.*, tom. i, pp. 189-225. Далее приводится полный список ересей Августина, который сам он упоминает в конце предисловия: *1. Simoniani; 2. Menandriani; 3. Saturniniani; 4. Basilidiani; 5. Nicolaitae; 6. Gnostici; 7. Carpocratiani; 8. Cerinthiani, vel Merinthiani; 9. Nazaraei; 10. Hebionaei; 11. Valentiniani; 12. Secundiani; 13. Ptolemaei; 14. Marcitae; 15. Colorbasii; 16. Heracleonitae; 17. Ophitae;*

Неизвестный автор книги *Praedestinatus* добавляет к списку Августина еще две еретические группировки, несториан и предестинатов, но предестинаты — это, вероятно, чистый вымысел автора, чтобы высмеять и изобличить ересь об абсолютном предопределении к добру и злу[2018].

4. Помимо этих антиеретических трудов, от Епифания до нас дошел библейский археологический трактат о «Мерах и весах Писания»[2019], и еще один — о «Двенадцати камнях в нагруднике Аарона», с аллегорическими толкованиями их названий[2020].

Комментарий Епифания на Песнь песней был опубликован в латинском переводе Фоджини в 1750 г. в Риме. Другие приписываемые ему труды утрачены, или их авторство сомнительно.

## §170. *Иоанн Златоуст*

I. S. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, *Opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur*, ad MSS. codices Gallic. etc. castigata, etc. (Gr. et Lat.). Opera et studio D. Bernardi de Montfaucon, monachi ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri, opem ferentibus aliis ex eodem sodalitio monachis. Paris, 1718 – '38, 13 vols. fol. Репринт *того же* издания, Venice, 1734 – '41, 13 vols. fol. (по которому я цитирую в этой главе); также в Париже, Sinner (Gaume), 1834 – '39, 13 vols. (изящное издание, с некоторыми дополнениями), и J. P. Migne, Petit-Montrouge, 1859 – '60, 13 vols. Помимо этого, у нас есть ряд отдельных изданий «Гомилий» и труда о священстве, как на греческом, так и в переводах. Сборник его произведений на греческом и латинском издал F. G. Lomler, Rudolphopoli, 1840, 1 vol. Немецкие переводы «Гомилий» (части) — J. A. Cramer (Leipzig, 1748 – '51), Feder (Augsburg, 1786), Ph. Mayer (Nürnberg, 1830), W. Arnoldi (Trier, 1831), Jos. Lutz (Tübingen, 1853); английские переводы «Гомилий» на Новый Завет — в *Oxford Library of the Fathers*, 1842 – '53.

II. Palladius (друг Златоуста, епископ Еленополя в Вифинии, автор *Historia Lausiaca*; хотя есть мнение, что автор не он, а другой человек): *Dialogus historicus de vita et conversatione beati Joannis Chrysostomi cum Theodoro ecclesiae Romanae diacono* (в Bened. ed. *Opera*, tom. xiii, pp. 1-89). Hieronymus: *De viris illustribus*, c. 129 (очень краткая справка, упоминается только труд *de sacerdotio*). Socrates: *H. E.*, vi, 3-21. Sozomen: *H. E.*, viii, 2-23. Theodoret: *H. E.*, v, 27-36. B. de Montfaucon: *Vita Joannis Chrys.* в издании его *Opera*, tom. xiii,

---

*18. Caiani; 19. Sethiani; 20. Archontici; 21. Cerdoniani; 22. Marcionitae; 23. Apellitae; 24. Severiani; 25. Tatiani, vel Encratitae; 26. Cataphryges; 27. Pepuziani, alias Quintilliani; 28. Artotyritae; 29. Tessarescaedecatitae; 30. Alogi; 31. Adamiani; 32. Elcesaei et Sampsaei; 33. Theodotiani; 34. Melchisedechiani; 35. Bardesanistae; 36. Noëtiani; 37. Valesii; 38. Cathari, sive Novatiani; 39. Angelici; 40. Apostolici; 41. Sabelliani; 42. Origeniani; 43. Alii Origeniani; 44. Pauliani; 45. Photiniani; 46. Manichaei; 47. Hieracitae; 48. Meletiani; 49. Ariani; 50. Vadiani, sive Anthropomorphitae; 51. Semiariani; 52. Macedoniani; 53. Aëriani; 54. Aëtiani, qui et Eunomiani; 55. Apollinaristae; 56. Antidicomarianitae; 57. Massaliani, sive Euchitae; 58. Metangismonitae; 59. Seleuciani, vel Hermiani; 60. Proclianitae; 61. Patriciani; 62. Ascitae; 63. Passalorynchitae; 64. Aquarii; 65. Coluthiani; 66. Floriniani; 67. De mundi statu dissentientes; 68. Nudis pedibus ambulantes; 69. Donatistae, sive Donatiani; 70. Priscillianistae; 71. Cum hominibus non manducantes; 72. Rhetoriani; 73. Christi divinitatem passibilem dicentes; 74. Triformem deum putantes; 75. Aquam Deo coaeternam dicentes; 76. Imaginem Dei non esse animam dicentes; 77. Innumerabiles mundos opinantes; 78. Animas converti in daemones et in quaecunque animalia existimantes; 79. Liberationem omnium apud inferos factam Christi descensione credentes; 80. Christi de Patre nativitati initium temporis dantes; 81. Luciferiani; 82. Iovinianistae; 83. Arabici; 84. Helvidiani; 85. Paterniani, sive Venustiani; 86. Tertullianistae; 87. Abeloitae; 88. Pelagiani, qui et Caelestiani.*

[2018] *Corpus haereseol.*, i, 229-268. См. выше, §159.

[2019] Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, *De ponderibus et mensuris*, написан в 392 (tom. ii, 158, ed. Petav.; tom. iii, 237, ed. Migne).

[2020] Περὶ τῶν δώδεκα λίθων, *De xii gemmis in veste Aaronis* (tom. ii, 233, ed. Pet.; iii, 293, ed. Migne).

91-178. TESTIMONIA VETERUM *de S. Joann. Chrys. scriptis*, ibid., tom. xiii, 256-292. TILLEMONT: *Mémoires*, vol. xi, pp. 1-405. F. STILTING: *Acta Sanctorum, Sept. 14* (день его смерти), tom. iv, pp. 401-709. A. BUTLER: *Lives of Saints, sub Jan. 27*. W. CAVE: *Lives of the Fathers*, vol. iii, p. 237 ff. J. A. FABRICIUS: *Biblioth. Gr.*, tom. viii, 454 sqq. SCHRÖCKH: Vol. x, p. 309 ff. A. NEANDER: *Der heilige Chrysostomus* (впервые в 1821), 3d edition, Berlin, 1848, 2 vols. См. также VILLEMAIN: *L'éloquence chrétienne dans le quatrième siècle*. Paris, 1849; new ed., 1857. P. ALBERT: *St. Jean Chrysostôme considéré comme orateur populaire*. Paris, 1858. Аббат ROCHET: *Histoire de S. Jean Chrysostôme*. Paris, 1866. 2 vols. TH. FORSTER: *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule*. Gotha, 1869. W. MAGGILVRAY: *John of the Golden Mouth*. Lond., 1871. AM. THIERRY: *S. J. Chrysostôme et l'imperatrice Eudoxie*. 2d ed. Paris, 1874. BÖHRINGER: *Johann Chrysostomus und Olympias*, в его *K. G. in Biogr.*, vol. ix, new ed., 1876. W. R. W. STEPHENS: *St. Chrysostom: his Life and Times*. London, 1872; 3d ed., 1883. F. W. FARRAR, в *Lives of the Fathers*, Lond., 1889, ii, 460-540.

Английский перевод трудов святого Златоуста: SCHAFF, N. York, 1889, 6 vols. (с биографическим очерком и списком литературы Шаффа).

Иоанн, которому восхищенное потомство с VII века дало прозвище Хризостом, или Златоуст, — великий толкователь и проповедник Греческой церкви, которого до сих пор чтут во всем христианском мире. Ни один из восточных отцов церкви не обладал более безупречной репутацией, ни одного так часто не читают и не цитируют современные комментаторы.

Он родился в Антиохии в 347 г.[2021] Его отец был выдающимся военным офицером. Его мать Анфуса, которая овдовела на двадцатом году жизни, сияет среди христианок древности наряду с Нонной и Моникой. Ею восхищались даже язычники, а знаменитый оратор Либаний, услышав о ее порядочности и верности, вынужден был воскликнуть: «Ах! какие прекрасные женщины есть среди христианок!»[2022] Она дала своему сыну прекрасное образование, рано заронила в его душу семена благочестия, а богатейший плод ее усилий позже пожали она сама и церковь. Благодаря ее увещеваниям и учению Библии Иоанн был неуязвим для обольщений язычества.

Златоуст обучался литературным навыкам у Либания, который признал его своим лучшим учеником и который, отвечая незадолго до смерти (395) на вопрос, кого бы он хотел сделать своим преемником, сказал: «Иоанна, если бы только христиане не забрали его».

После завершения учебы Иоанн стал оратором, но вскоре решил посвятить себя христианству, три года обучался у епископа Мелетия в Антиохии и принял крещение.

Сначала после обращения он хотел вести монашеский образ жизни, в соответствии с аскетическими тенденциями времени, и только благодаря мольбам матери, которая со слезами уговаривала его не покидать ее, он воздержался от этого. Мелетий сделал Иоанна чтецом, и таким образом он начал карьеру клирика. Он избежал назначения епископом (370), выдвинув вместо себя своего друга Василия, которого считал более достойным, но который горько жаловался на такой поворот событий. Именно этого случая и касается знаменитый трактат «О священстве», в котором, в форме диалога с Василием, Иоанн оправдывает его не

[2021] BAUR (*Vorlesungen über die Dogmengeschichte*, Bd. i. Abthlg. ii, p. 50) и другие ошибочно считают годом его рождения 354 г. См. Tillemont и Montfaucon (tom. xiii, 91).

[2022] Βαβαί, οἵαι παρὰ χριστιανοῖς γυναῖκες εἰσι. Это рассказывает сам Златоуст о своем учителе-язычнике (под которым мы, без сомнения, должны понимать Либания), хотя, конечно, он речь шла прежде всего о периоде двадцатилетнего вдовства его матери: *Ad viduam juniorem*, *Opera*, tom. i, p. 340. См. комментарии в Montfaucon, *Vita*, tom. xiii, 92.

очень-то твердое поведение и определяет обязанности лиц, занимающих духовные должности[2023].

После смерти матери Златоуст бежал от обольщений и тревог городской жизни в монашеское уединение в горы близ Антиохии и там провел шесть счастливых лет в богословских исследованиях, священных размышлениях, молитве под руководством ученого аббата Диодора (позже епископа Тарса, умер в 394) и в общении с такими похожим образом настроенными молодыми людьми, как Феодор Мопсвестийский, знаменитый отец антиохийского (несторианского) богословия (ум. в 429). Монашество оказалось для Иоанна наиболее полезной школой опыта и владения собой, так как он принял этот образ жизни из чистейших побуждений и внес в него разум и культуру, достаточные для того, чтобы извлечь из затворничества возможность для морального и духовного роста.

В этот период он написал самые ранние труды в прославление монашества и безбрачия, а также два длинных послания к отпавшему Феодору (позже епископу Мопсвестийскому), который пожалел о своем монашеской обете и решил жениться[2024]. Златоуст воспринял этот незначительный момент, со своей аскетической позиции и в своем возрасте, почти как отступничество от христианства; со всем своим ораторским искусством, проникнутым печальным сочувствием, он нежно уговаривает, горько упрекает и делает ужасные предупреждения другу, стараясь возвратить его на самый верный и безопасный путь к небесам. Как он пишет, грешить свойственно человеку, но упорствовать во грехе — бесовство; пасть — не губительно для души, но стремиться к земле — губительно. Призыв возымел действие, да он и не может не произвести благотворного влияния, если только читатель будет думать о настоящих прегрешениях, а не ограничивать тему этого сочинения монашеским образом жизни, который можно считать лишь временной и неестественной христианской практикой.

Чрезмерными умерщвлениями плоти Иоанн подорвал свое здоровье, и около 380 г. вернулся в Антиохию. Там Мелетий практически сразу же (386) рукоположил его диаконом, а Флавиан сделал пресвитером. Благодаря своему красноречию, своему чистому и искреннему характеру он вскоре приобрел большое уважение и любовь всей церкви.

За время шестнадцати или семнадцати лет служения в Антиохии он написал большую часть своих гомилий и комментариев, свой труд о священстве, утешительное послание к упавшему духом Стагирию и увещевание к молодой вдове о славе вдовства и об обязанности пребывать в нем. Он не одобрял повторные браки — не как греховные или незаконные, но как несовместимые с идеальным представлением о браке и с благочестием высшего порядка.

После смерти Нектария (преемник Григория Назианзина) в конце 397 г. Златоуст был избран, совершенно без его собственного участия, патриархом Константинополя. На этом посту он трудился несколько лет с большим успехом, но его беспощадные проповеди вызывали гнев императрицы Евдоксии, а его слава вызывала зависть амбициозного патриарха Феофила Александрийского. Проявление христианской любви в адрес гонимых оригенствующих монахов Египта

---

[2023] Περὶ ἱερωσύνης. *De sacerdotio* libri vi. Отдельные издания: Frobenius, Basel, 1525, греческое, с предисловием Эразма; Hughes, Cambridge, 1710, греческое и латинское, с жизнеописанием Златоуста Кейвом; J. A. Bengel, Stuttgart, 1725, греческое и латинское, репринт в Лейпциге, 1825 и 1834; также несколько переводов на современные языки. См. выше, §51.

[2024] См. Tillemont, Montfaucon и Neander (*l. c.*, i, p. 86 ff.).

вовлекло его в споры об Оригене, и в конце концов совместное влияние Феофила и Евдоксии привело к его смещению. Даже симпатий народа и Иннокентия I, епископа Римского, не хватило, чтобы удержать его на посту. Он умер в изгнании 14 сентября 407 г., благодаря Бога за все[2025]. Греки чтят его память 13 ноября, латиняне — 27 января, в день, когда его останки в 438 г. были торжественно помещены в константинопольской церкви Апостолов рядом с останками императоров и патриархов.

Гонения и незаслуженные страдания стали испытанием характера Златоуста и умножили его славу. Греческая церковь почитает его как величайшего учителя церкви, к которому приближаются только Афанасий и три каппадокийца. Его труды были созданы в сравнительно спокойный период между спорами о Троице и о Христе, поэтому он не участвовал ни в одном споре об учении, кроме спора об Оригене, да и в последнем сыграл весьма невинную роль, потому что его склад ума, не вдававшегося в умозрительные рассуждения, уберег его от впадения в заблуждения Оригена. Если бы он жил на несколько десятилетий позже, возможно, его подозревали бы в несторианстве, ибо он принадлежал к той же антиохийской школе, что и его учитель Диодор из Тарса, его соученик Феодор Мопсвестийский и его преемник Несторий. У этой школы, чье доктринальное развитие тогда еще не было завершено, он перенял предпочтение к простым, здравым, грамматико-историческим толкованиям в противовес александрийцам, любящим произвольные аллегории, но оставался совершенно свободен от рационалистических перегибов, которые позже обнаружились в антиохийской школе. Таким образом, он — самый здравый и достойный представитель антиохийского богословия. В антропологии он — решительный синергист, и его ученик Кассиан, основатель полупелагианства, считает его своим авторитетом[2026]. Но его синергизм — это синергизм всей Греческой церкви; он не конфликтует непосредственно с Августином, потому что Златоуст умер за несколько лет до начала пелагианских споров. Он выступал против ариан и новациан, преданно и последовательно придерживался учения церкви, насколько оно было развито; он избегал узкого догматизма и злобных споров, уделяя больше внимания практическому благочестию, чем бесплодной ортодоксии.

Ниднер дает Златоусту такую краткую характеристику: «В нем мы находим наиболее полное взаимопроникновение теоретического и практического богословия, догматических и этических элементов, которое проявляется прежде всего в слиянии экзегетического и гомилетического. Как результат, его экзегетика была избавлена от бесплодной филологии и догматизации, а его речи с кафедры были свободны от вероучительных абстракций и пустой риторики. Он обучал христианской истине, напрямую соединяя ее истоки с практической жизнью людей, а потому у него не было потребности заниматься выстраиванием отвлеченных догм»[2027].

Как бы ни был ценен вклад Златоуста в дидактическое богословие, его основное значение и заслуга — не в этой области, но в гомилетической экзегетике, в красноречии на кафедре и в пастырской заботе. Здесь с ним не сравнится никто из древних отцов церкви, ни греческих, ни латинских. Талант и образование делали его наиболее пригодным для работы в большом городе. Как он сам гово-

---

[2025] См. подробности выше, §134.

[2026] Юлиан Экланский взывал несколько раз к авторитету Златоуста, выступая против Августина (так отмечает сам Августин в *Contra Jul.* и в *Opus imperfectum*).

[2027] Niedner, *Geschichte der christl. Kirche*, 1846, p. 323, и в его посмертном труде *Lehrbuch*, 1866, p. 303.

рит, в то время при дворе, в дамском обществе и в домах благородных людей епископа почитали больше, чем первых лиц империи[2028]. Отсюда великая опасность иерархической гордости и приспособления к миру, которым поддалось так много прелатов. Златоуст счастливо избежал этой опасности. Он сохранил простой монашеский образ жизни среди великолепия императорской резиденции и весь свой доход тратил на поддержание больных и странников. Нищий для себя, он был богат для нищих. Он проповедовал искреннее христианство, приносящее много добрых плодов, настаивал на строгой дисциплине и смело критиковал пороки века и пустую, мирскую, лицемерную религию двора. Без сомнения, иногда он выходил за грань умеренности и осторожности, например, когда объявил императрицу Евдоксию новой Иродиадой, которая жаждет крови Иоанна; но, заблуждаясь, он был «на стороне добродетели», и пример его бесстрашной верности своему званию во все времена оказывал самое благотворное влияние на клириков, занимающих высокое и влиятельное положение. Неандер остроумно сравнивает его труд на благо Греческой церкви с трудом Шпенера, практического реформатора лютеранской церкви XVII века, и называет его мучеником христианской благотворительности, который пал жертвой в конфликте с мирским духом века[2029].

На кафедре Златоуст был монархом, обладавшим безграничной властью над своими слушателями. Часто его проповеди прерывались шумными театральными аплодисментами, которые он недовольно осуждал как недостойное проявление в доме Божьем[2030]. Он воспитал свой природный дар красноречия в лучшей на то время школе Демосфена и Либания, а затем облагородил и освятил его в высшей школе Святого Духа[2031]. Он привык тщательно готовиться к своим проповедям, изучая Писание, молясь и размышляя, но он прибегал и к использованию неожиданных приемов, а некоторые из его благороднейших речей были произнесены под действием моментального порыва. Он черпал свои идеи из христианского опыта и особенно из неисчерпаемого источника Библии, которая стала его насущным хлебом и которую он искренне рекомендовал изучать даже мирянам. Он брал целые книги и объяснял их по порядку, вместо того чтобы ограничиваться конкретными текстами, как было принято после введения перикоп. Его язык — благородный, торжественный, сильный, пылкий, часто подавляющий. Конечно, он никоим образом не свободен от неправдоподобных преувеличений и искусственных противопоставлений, которые в то время считались лучшим украшением и высшим триумфом красноречия, но которые здоровому и образованному вкусу представляются дефектными и упадочническими. Самые выдающиеся французские проповедники, Боссюэ, Массильон и Бурдалу, брали пример со Златоуста.

Самыми многочисленными и самыми ценными произведениями этого отца церкви являются гомилии, более шестисот числом, которые он произнес, будучи

---

[2028] Τόπαρχοι и ὕπαρχοι, *praefecti praetorio. Homil.*, iii, в *Acta Apost.*

[2029] В его монографии о Златоусте, vol. i, p. 5.

[2030] Этот греческий обычай хвалить проповедника в храме, хлопая в ладоши и топая ногами (называемый κρότος {*топот, рукоплескание*}, от κρούω), был признаком обмирщения церкви после ее союза с государством. И для века Златоуста характерно, что слушатели его впечатляющих проповедей, осуждавших это обмирщение, аплодировали ему с особым энтузиазмом!

[2031] Карл Хазе (Karl Hase, *Kirchengeschichte*, §104, 7th edition) справедливо говорит о Златоусте, что «в нем здравая ясность антиохийской экзегетики и риторическое искусство Либания сопровождались глубиной и теплотой христианского сердца и он в своей собственной жизни реализовал, насколько это может сделать смертный человек, тот идеал священства, который некогда сам описывал в пылу юношеского энтузиазма».

пресвитером Антиохии и епископом Константинополя[2032]. В них воплощена его экзегетика. Они — ее богатое хранилище, из которого многое почерпнули более поздние греческие комментаторы Феодорит, Феофилакт и Экумений, иногда просто удовлетворяясь повторением того, что сказал он. Комментарии, в собственном значении слова, он написал только на первые восемь глав Исаии и на Послание к галатам, но почти все его проповеди на тексты Писания в большей или меньшей степени разъяснительные. Он оставил нам гомилии на Бытие, Псалтирь, на Евангелие от Матфея, Евангелие от Иоанна, Деяния и на все послания Павла, в том числе на Послание к евреям. Его гомилии на послания Павла особо ценятся[2033].

Помимо этих разъяснительных проповедей на целые книги Писания, Златоуст произносил проповеди на отдельные фрагменты или стихи Писания, праздничные речи, проповеди в память об апостолах и мучениках, речи по особым случаям. Среди последних — восемь гомилий «Против иудеев» (против иудействующих тенденций в Антиохийской церкви), двенадцать гомилий «Против аномеев» (ариан), и особенно знаменитые двадцать одна гомилия «О статуях», в которых проявилось его высшее ораторское искусство[2034]. Гомилии о статуях были произнесены им в Антиохии в 387 г. в период чрезвычайных широких волнений, когда народ, недовольный большими налогами, поднял бунт, сломал статуи императора Феодосия I, покойной императрицы Флакиллы и правителей Аркадия и Гонория, протащил их по улицам и навлек на себя гнев императора, который пригрозил уничтожить город, — но этого бедствия удалось избежать благодаря ходатайству епископа Флавиана.

Другие труды Златоуста — это его юношеский трактат «О священстве», который мы уже упоминали, ряд доктринальных и моральных очерков в защиту христианской веры, о прославлении безбрачия и более благородных проявлений монашеского образа жизни[2035], а также двести сорок два послания, почти все написанные во время его изгнания между 403 и 407 г. Наиболее важные из посланий — два письма к Римскому епископу Иннокентию I и его ответ, а также семнадцать длинных посланий к его подруге Олимпиаде, благочестивой вдове и диаконисе. Они проникнуты благородным христианским духом; Златоуст не желал, чтобы его возвращали из изгнания, убежденный, что существует только одно несчастье: удалиться с пути благочестия и добродетели. Письма наполнены также чувством сердечной дружбы, преданной заботы об интересах церкви, спокойным и радостным ожиданием славы небесной[2036].

---

[2032] Они содержатся в vols. ii-xii бенедиктинского издания.

[2033] Прекрасное издание гомилий на послания Павла на греческом языке (но без латинского перевода) недавно было опубликовано в связи с выходом *The Oxford Library of the Fathers* под заглавием: *S. Joannis Chrysostomi interpretatio omnium Epistolarum Paulinarum per homilias facta*, Oxon., 1849 – '52, 4 vols. На английский перевод мы уже обращали внимание.

[2034] *Homiliae xii contra Anomoeans de incomprehensibili Dei natura* и *Orationes viii adversus Judaeos* составляют первый, *Homiliae xxi ad populum Antiochenum, de statuis*, и шесть *Orationes de fato et providentia* — второй том бенедиктинского издания. Гомилии «О статуях» переведены на английский язык в *Oxford Library of the Fathers*, 1842, 1 vol.

[2035] *Ad Theodorum lapsum; Adversus oppugnatores vitae monasticae; Comparatio regis et monachi; De compunctione cordis; De virginitate; Ad viduam juniorem*, etc. — все в третьем томе бенедиктинского издания, вместе с *vi Libri de Sacerdotio*; также в сборнике Lomler, *Chrys. Opera praestantissima.*

[2036] Эти послания — в tom. iii. *Epistolae ad Olympiadem* и *ad Innocentium* включены также в Lomler (pp. 165-252). Об Олимпиаде см. выше, §52, и особенно Tillemont, tom. xi, pp. 416-440.

Так называемая литургия Златоуста, которая до сих пор используется в Греческой и Русской церквях, уже упоминалась нами в соответствующем месте[2037].

Среди учеников и почитателей Златоуста мы упомянем как заслуживающих особого внимания двух аббатов первой половины V века: старшего НИЛА СИНАЙСКОГО, который вместе со своим сыном удалился с одной из высших гражданских должностей империи в созерцательное уединение на горе Синай, а его жена и дочь отправились в монастырь в Египте[2038]; и ИСИДОРА ИЗ ПЕЛУСИЯ (или из ПЕЛУСИОТЫ), родом из Александрии, который возглавлял монастырь недалеко от устья Нила и симпатизировал Кириллу, выступавшему против Нестория, но предостерегал от разжигания чрезмерных страстей[2039]. Это были одни из наиболее достойных представителей древнего монашества, которые, в большом количестве посланий, экзегетических и аскетических трактатов, с ученостью, благочестием и умеренностью обсуждают почти все богословские и практические проблемы своего века.

## §171. *Кирилл Александрийский*

I. S. CYRILLUS, Alex. archiepisc.: *Opera omnia*, Gr. et Lat., cura et studio Joan. Auberti. Lutetiae, 1638, 6 vols. in 7 fol. То же самое издание с существенными дополнениями — J. P. Migne, Petit-Montrouge, 1859, 10 vols. (*Patrol. Gr.*, tom. lxviii-lxxvii). См. также Angelo Mai, *Nova Bibliotheca Patrum*, tom. ii, pp. 1-498 (Rom., 1844), tom. iii (Rom., 1845), где есть несколько произведений Кирилла, напечатанные впервые, например: *De incarnatione Domini; Explanatio in Lucam; Homiliae; Excerpta*; фрагменты из комментариев на Псалтирь, послания Павла и соборные послания. (Эти дополнения включены и в издание Миня.) CYRILLI *Commentarii in Lucca Evangelium quae supersunt, Syriace, e manuscriptis apud museum Britannicum*, edidit Rob. Payne Smith, Oxonii, 1858. То же самое с английским переводом и ценными замечаниями — R. P. Smith, Oxford, 1859, 2 vols. Новое издание трудов Кирилла, в том числе его комментарии на малых пророков, Евангелие от Иоанна, пять книг против Нестория, *Scholia* на Воплощение, etc., тщательно подготовил PHILIP PUSEY (сын доктора Пьюзи). Oxf., 1868-81. 5 vols. Английский перевод в оксфордской *Library of the Fathers*. 1874 sqq. См. интересный очерк Ph. Pusey (ум. в 1880) и его издание в «Church Quarterly Review» (London), Jan., 1883, pp. 257-291.

II. Отдельные упоминания о Кирилле у СОКРАТА, МАРИЯ МЕРКАТОРА и в постановлениях вселенских соборов ЭФЕСА и ХАЛКИДОНА. TILLEMONT: Tom. xiv, 267-676, notes, pp. 747-795. CELLIER: Tom. xiii, 241 sqq. ACTA SANCTORUM: Jan. 28, tom. ii. A. BUTLER: Jan. 28. FABRICIUS: *Biblioth. Gr.*, ed. Harless, vol. ix, p. 446 sqq. (*Vita* болландистов и *Noticia literaria*, автор Fabricius, есть также в Migne, tom. i, pp. 1-90.) SCHROCKH, Theil xviii, 313-354. См. также предисловия: ANGELO MAI, tom. ii, *Nova Bibl. Patrum*, и R. P. SMITH, его перевод комментария Кирилла на Луку. HEFELE: *Conciliengesch.*, vol. ii, rev. ed. (1875), где о Кирилле говорится много, pp. 135, 157, 167 sqq., 247 sqq., 266 sqq., etc. C. BURK, в Herzog$^2$, iii, 418 sq. W. BRIGHT: *St. Cyrillus of Al.*, в Smith and Wace, i, 763-773.

Если жизнь и труды большинства отцов церкви постоянно вызывают наше восхищение и преклонение, то КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ производит чрезвычайно неприятное или, по крайней мере, очень неоднозначное впечатление. Это человек, для которого богословие и ортодоксия сделались орудиями его страстей.

---

[2037] См. выше, §99.

[2038] См. S. P. N. NILI *abbatis opera omnia*, variorum curis, nempe Leonis Allatii, Petri Possini, etc., edita, nunc primum in unum collecta et ordinata, accurante J. P. Migne, Par., 1860, 1 vol. (*Patrol. Gr.*, tom. 79.)

[2039] S. ISIDORI PELUSIOTAE Epistolarum libri v, ed. Possinus (иезуит), воспроизведено также в Migne, Par., 1860. (*Patrol. Gr.*, tom. 78, в том числе диссертация H. Ag. Niemeyer: *De Isid. Pel. vita, scriptis et doctrina*, Hal., 1825.) Неизвестно, был ли Исидор учеником Златоуста, но он часто упоминает его с уважением и, очевидно, был знаком с его произведениями. См. диссертацию Niemeyer, в Migne, p. 15 sq.

Кирилл стал патриархом Александрии около 412 г. Он следовал по стопам своего предшественника и дяди, известного Феофила, который низложил благородного Златоуста и добился его изгнания; фактически, Кирилл превзошел Феофила в высокомерии и склонности к насилию. Как только он вступил в должность, он тут же закрыл все церкви новациан в Александрии и реквизировал их церковную собственность. В 415 г. он с военной силой ополчился против синагог многочисленных иудеев, потому что, подстрекаемые его нетерпимостью, они оказались виновны в беспорядках; некоторых он приговорил к смерти, других изгнал, отдав их собственность возбужденной толпе.

Эти вторжения в область светской власти привели его к ссорам и постоянным спорам с Орестом, имперским губернатором Александрии. Он призвал охранять себя пятьсот монахов из Нитрийской пустыни, и они публично оскорбляли губернатора. Один из них, по имени Аммон, ранил его камнем и был за это убит Орестом. Но Кирилл велел похоронить монаха в церкви как святого мученика, пострадавшего за веру, и прозвал его Фаумасием, «достойным восхищения», однако образованные люди были оскорблены этим решением, и из-за всеобщего отвращения оно вскоре было забыто.

Кирилла часто обвиняют в том, что он подстрекал к убийству знаменитой Ипатии, подруги Ореста, но в этой жестокой трагедии он сыграл только косвенную роль, возбудив страсти христианского населения и санкционировав их своим высоким именем, что и привело к смерти Ипатии[2040].

От своего дяди Кирилл перенял сильное отвращение к Златоусту, и на знаменитом синоде *ad Quercum* близ Халкидона он голосовал за его смещение. Таким образом, он упорно сопротивлялся патриархам Константинополя и Антиохии, когда, вскоре после смерти Златоуста, они почувствовали себя обязанными отменить свои несправедливые обвинения; он не постыдился даже сравнить этого святого человека с предателем Иудой. Но позже он уступил, по крайней мере внешне, настоятельным требованиями Исидора Пелусийского и других и занес имя Златоуста в диптихи[2041] своей церкви (419), в результате чего Римская епархия снова начала общаться с Александрией.

С 428 г. и до смерти (444) его жизнь была полна христологических споров. Он был самым ревностным и самым влиятельным защитником антинесторианской ортодоксии на Третьем вселенском соборе и не жалел никаких сил для того, чтобы уничтожить своего оппонента. Помимо оружия богословской учености и

---

[2040] См. выше, §6, и Tillemont, tom. xiv, 274 – '76. Ученый, но суеверный и легковерный католический агиограф Албан Батлер (*Lives of the Saints, sub Jan. 28*) считает Кирилла невиновным и упоминает о молчании Ореста и Сократа. Но Сократ, *H. E.*, l. vii, c. 15, явно говорит об этом отвратительном убийстве: Τοῦτο οὐ μικρὸν μῶμον Κυρίλλῳ, καὶ τῇ τῶν Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ εἰργάσατο, и добавляет, что нет ничего более противного духу христианства, чем разрешение убийства и подобные акты насилия. Уолш, Шрек, Гиббон и Милмен склонны считать Кирилла виновным в убийстве Ипатии, которое было совершено под руководством чтеца из его церкви по имени Петр, но у них явно недостаточно доказательств. Дж. Ч. Робертсон (J. C. Robertson, *History of the Christian Church*, i, p. 401) высказывается более осторожно: «То, что Кирилл лично принимал участие в этой жестокости, представляется неподтвержденной хулой, но совершившие ее были в большинстве своем из его церкви, и нет сомнений, что их поступок поощрялся его предыдущим поведением; его репутация заслуженно пострадала впоследствии». Подобным образом, У. Брайт (W. Bright, *A History of the Church from 313 to 451*, p. 275), пишет: «Если бы не было бойни в синагогах, то, без сомнения, не было бы и убийства Ипатии».

[2041] То есть δίπτυχα νεκρῶν, или двустворчатые складни со списком имен выдающихся мучеников или епископов, а также других заслуженных людей, которых следовало упоминать в молитвах церкви. В Греческой церкви диптихи используются по сей день.

проницательности, он позволял себе намеренные неверные толкования, хитрость, насилие, подстрекательства народа и монахов в Константинополе, неоднократный подкуп императорских должностных лиц, даже сестры императора Пульхерии. Подкупами он навлек долги на имущество Александрийской церкви, хотя своим родственникам оставил немало богатств и с самой напыщенной религиозной церемонностью призывал своего преемника, никудышного Диоскора, не беспокоить его наследников[2042].

Последующие усилия Кирилла по установлению мира не могут изгладить этих пятен с его репутации, да и к миру он призывал вынужденно, под давлением оппозиции. Его преемник Диоскор (после 444), проявивший себя как еще более отрицательная личность, заставил в некотором отношении уважать Кирилла, однако он унаследовал все его страсти, но не богословские способности, и продолжил дело Кирилла по разжиганию розни.

Кирилл — поразительное доказательство того, что ортодоксия и благочестие — разные вещи и что ревностное отношение к чистоте учения может сосуществовать с нехристианским духом. В том, что касается характера, он, без сомнения, намного уступал своему несчастному противнику. Суждение католических историков о нем обусловлено авторитетом их церкви, которая, в странной слепоте, канонизировала его[2043]. Однако Тиллемон чувствует себя вынужденным признать: Кирилл делал много такого, что недостойно святого[2044]. Оценка протестантских историков гораздо более строга. Умеренный и честный Хр. Ц. Франц Уолш с трудом может сказать, что Килилл совершил что-либо благое[2045]; а английский историк Х. Х. Милмен утверждает, что предпочел бы предстать перед судом Христа, отягощенный всеми ересями Нестория, но не варварствами Кирилла[2046].

Однако недостатки личного характера не должны закрывать нам глаза на заслуги Кирилла как богослова. Этот человек обладал мощным и проницательным умом и обширной ученостью. Его, без сомнений, можно причислить к ряду

---

[2042] Но Диоскор не сдержал слова и выпрашивал у наследников Кирилла огромные суммы денег, тем самым введя их в крайнюю нужду. Поэтому один из родственников Кирилла жаловался на Диоскора на Халкидонском соборе (*Acta Conc. Chalc. Act.*, iii, в Hardouin, tom. ii, 406). Подтверждение известной пословицы: «как заработал, так и потратишь».

[2043] Даже среди монофизитов копты и абиссинцы хранят память о нем под сокращенным именем *Керлос* и титулом «вселенский доктор».

[2044] *Mémoires*, xiv, 541: «Святой Кирилл — святой, но нельзя сказать, чтобы все его поступки были святы».

[2045] См. его тяжело читающуюся, но детальную *Ketzerhistorie*; в конце пятого тома, перечислив ошибки Кирилла, он восклицает: «Можно ли читать о подобной личности без содрогания?! Однако здесь ничего не сфабриковано, ничего не преувеличено; мы только собрали то, что рассеяно по истории. Но вот что еще хуже: я не могу найти ничего, что можно было бы сказать ему в похвалу» (p. 932). Шрек (*l. c.*, p. 352) в своем многословном и красноречивом духе выражает такое же неблагоприятное мнение и больше, чем Кирилла, хвалит его антагониста Феодорита (p. 355 sqq.), гораздо более ученого и благочестивого человека, преследуемого при жизни, а после смерти осужденного как еретика, — хотя не Феодорит, а Кирилл был провозглашен святым.

[2046] *History of Latin Christianity*, vol. i, p. 210: «Для тех, кто считает суровую и бескомпромиссную истину отдельных христианских догматов основной христианской добродетелью, Кирилл Александрийский может быть героем и даже святым, но пока амбиции, интриги, высокомерие, жадность и насилие осуждаются как нехристианские деяния, а варварство, гонения и кровопролитие признаются равно нечестивыми и противоречащими Евангелию, — потомство будет осуждать ортодоксального Кирилла как одного из худших еретиков против духа Евангелия. И найдутся ли такие люди, которые предпочли бы предстать перед судом божественного Искупителя, отягощенные варварствами Кирилла, а не заблуждениями Нестория?»

наиболее значительных богословов Греческой церкви в области догматики и полемики[2047]. Кирилл был последним выдающимся представителем александрийского богословия и Александрийской церкви, которая, впрочем, начала уже вырождаться и коснеть. В этом качестве Кирилл соответствует Феодориту, самому ученому представителю антиохийской школы (из современников только Феодорит превосходил Кирилла). Он верно придерживался учения о воплощении и личности Христа, как его более чистый и великий предшественник на посту Александрийского епископа был верен учению о Троице за сто лет до него. Но он доводил до крайности сверхъестественный и мистический характер александрийского богословия и в своей ревностной защите реальности воплощения и единства личности Христа дошел до грани монофизитского заблуждения — хотя и подкреплял при этом свое учение словами Афанасия (но не его духом, потому что на тот момент богословское разграничение между понятиями *οὐσία* и *ὑπόστασις* закрепилось еще не настолько, что уже нельзя было подменять их друг другом[2048]).

С этим связан и энтузиазм Кирилла в поклонении Марии как девственной Богоматери. В патетическом и напыщенном восхвалении Марии, которое он произнес в Эфесе во время Третьего вселенского собора, он относит к ней эпитеты, выходящие за грань библейских и граничащие с идолопоклонством[2049]: «Благословенна ты, о матерь Бога! Ты, богатое сокровище мира, неугасимый светильник, венец девственности, скипетр истинного учения, нетленный храм, обиталище Того, Кого не вмещает космос, мать и дева, через которую Он существует, приходящий во имя Господне. Будь благословенна, о Мария, которая содержала в чреве своем Безграничного; ты, через которую блаженная Троица прославляется и принимает поклонение, через которую драгоценный крест обожают по всему миру, через которую небеса ликуют, ангелы и архангелы радуются, через которую дьявол разоружен и изгнан, через которую падшее творение возвращено на небеса, через которую спасена всякая верующая душа»[2050]. Эти и другие экстравагантные восхваления перемежаются у него полемическими выпадами против Нестория.

Однако Кирилл, в отличие от Августина, не освобождает Деву от греха или болезни, но, как Василий, приписывает ей, в момент распятия, серьезные сомнения в истинной Божественности Христа и непринятие самой перспективы креста — подобное неприятию Петра, который был шокирован одним упоминанием о распятии и воскликнул: «Будь милостив к Себе, Господи! Да не будет этого с Тобою!» (Мф. 16:22). В комментарии к Ин. 19:25 Кирилл говорит: «Женский пол всегда любит поплакать[2051] и много жалуется... Святой евангелист хотел научить, что, вероятно, даже мать Самого Господа была оскорблена[2052] неожиданной пер-

---

[2047] Баур (*Vorlesungen über Dogmengeschichte*, i, ii, p. 47) говорит о Кирилле: «Текущая оценка его не вполне справедлива. Как богослова, его следует ценить выше, чем это обычно делают. Он оставался верен духу александрийского богословия, а особенно предпочтению к аллегорическому и мистическому, и его учение отличается последовательностью».

[2048] Это не принимает во внимание Р. П. Смит, когда, в предисловии к английскому изданию комментария Кирилла на Евангелие от Луки, перевод с сирийского (p. v), говорит, что Кирилл нигде не выходит за рамки афанасьевского учения *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* и что оба они не вписываются в халкидонскую догму, основанную на антиохийском богословии. См. выше, §137-140.

[2049] *Encomium in sanctam Mariam Deiparam*, в tom. v, pars ii, p. 880 (в Migne ed., tom. x, 1029 sqq.).

[2050] Δι' ἧς πᾶσα πνοὴ πιστεύουσα σώζεται.

[2051] Φιλόδακρυ.

спективой страданий; а смерть на кресте, такая мучительная, расстроила ее и лишила присутствия духа... Не сомневайтесь, что она позволяла себе[2053] мысли вроде этих: "Я выносила Того, Кто ныне поругаем на древе; возможно, Он ошибался, когда называл Себя Сыном всемогущего Бога[2054]. Он сказал: "Я есмь жизнь"; почему же тогда Он распят? как же Его душат веревками Его убийцы? почему Он не предотвратил замысел Своих гонителей? почему Он не сходит с креста, ведь Он заставил Лазаря вернуться к жизни и наполнил всю Иудею изумлением перед Своими чудесами?" Вполне естественно, что женщину[2055], не знающую тайны, могли одолевать подобные мысли. Ибо мы должны понимать, что тяжести обстоятельств Страстей было достаточно, чтобы смутить даже владеющий собой ум; неудивительно, если женщина[2056] впала в такие рассуждения». Кирилл в том же духе понимает и пророчество Симеона (Лк. 2:35) о мече: «оно значит самую острую боль, которая рассекает женский ум, вызывая в нем непомерные мысли. Ибо искушениями испытываются сердца тех, кто страдает от них, и обнажаются их мысли»[2057].

Если не говорить о крайностях Кирилла, то он решительно и с успехом отстаивал важную истину о единстве личности Христа, выступая против абстрактного дуофизитства Нестория.

По этой причине его христологические произведения против Нестория и Феодорита имеют величайшее значение для истории доктрины[2058]. Помимо них он оставил нам ценный апологетический труд, составленный в 433 г. и посвящен-

---

[2052] Ἐσκανδάλισε πάθος.

[2053] Εἰσεδέξατο.

[2054] Ἀλλ' υἱὸν ἑαυτὸν ἀληθινὸν εἶναι λέγων τοῦ πάντων κρατοῦντος Θεοῦ, τάχα που καὶ διεσφάλλετο.

[2055] Или женская природа, τὸ γύναιον, что иногда используется в презрительном значении, подобно немецкому *Weibsbild*.

[2056] Τὸ γύναιον.

[2057] Кирилл, *in Joann. lib. xii* (в Migne, vol. vii, col. 661 sq.). Доктор Дж. Х. Ньюмен (в его *Letter to Dr. Pusey on his Eirenicon*, Lond., 1866, p. 136), как ему кажется, отметает доводы на основе этого и подобных мест у Василия и Златоуста, направленные против римского поклонения Марии, делая софистическое разграничение: речь здесь идет якобы не о личности Девы, а о ее природе (τὸ γύναιον), которую отцы церкви ценили невысоко, поскольку в то время преобладал взгляд на женщин как на «*varium et mutabile semper*» и мало знающих о том подлинном благородстве, которое мы наблюдаем в образах женщин германских племен и древних иудеев, таких как Мариам, Девора, Иудифь, Сусанна. Но ведь Кирилл, прав он или нет в своем толковании, полагает, что именно человеческая природа *Марии* сомневалась в истинной Божественности ее Сына. Я думаю, что такое толкование сцены распятия необоснованно, и меч в пророчестве Симеона значит, скорее, тоску, чем сомнение. Но предлагаемая Кириллом постановка вопроса делает доводы греческих отцов церкви против современного римского культа Марии только более вескими. Ньюмен (*l. c.*, p. 144) необоснованно утверждает, что предание о безгрешности святой Девы было искажено и запутано в Антиохии и Новой Кесарии из-за арианских проблем. Но его аргумент можно отнести в лучшем случае к Златоусту и Василию, но не к Кириллу Александрийскому, который жил через полвека после поражения арианства на Втором вселенском соборе и был ведущим защитником *theotokos* в несторианском споре. Помимо этого, мы не находим никаких заметных следов учения о безгрешности Марии до святого Августина ни среди греческих, ни среди латинских отцов церкви, ибо предание о Марии как последней Еве не обязательно предполагает такое учение и было связано для Иринея и Тертуллиана со взглядами, похожими на высказываемые Василием, Златоустом и Кириллом. См. выше, §81 и 82.

[2058] *Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri v* (Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πενταβίβλος ἀντίῤῥητος); *Explanatio xii capitum s. anathematismorum* (Ἐπίλυσις τῶν δώδεκα κεφαλαίων); *Apologeticus pro xii capitibus adversus Orientales episcopos*; *Contra Theodoretum pro xii capitibus* — все в последнем томе издания Aubert (в Migne, tom. ix).

ный императору Феодосию II, против нападок Юлиана Отступника на христианство[2059], а также доктринальный труд о Троице и воплощении[2060]. Как толкователь, он обладал всеми достоинствами и недостатками александрийского метода, склонного к произвольным аллегориям и догматизации. Несмотря на обилие ценных мыслей, его разъяснения имеют меньше здравой ценности, чем у Златоуста или Феодорита. Он оставил обширные комментарии, в основном в форме проповедей, на Пятикнижие (или, точнее, на самые важные разделы и символическое значение церемониального закона), Исаию, двенадцать малых пророков и Евангелие от Иоанна[2061]. Сюда следует добавить фрагменты толкований псалмов и некоторых посланий Павла, впервые изданные Анджело Маем, а также гомилетический комментарий к Евангелию от Луки, который тоже стал известен лишь недавно, сначала фрагментарно, в греческом оригинале, а потом — полностью, в сирийском переводе, из рукописей одного нитрийского монастыря[2062]. Наконец, среди трудов Кирилла есть тридцать пасхальных гомилий (*Homiliae paschales*), которые, по александрийскому обычаю, он произносил в честь Пасхи; несколько гомилий, произнесенных в Эфесе и других местах, и восемьдесят восемь посланий, в основном связанных с несторианскими спорами[2063].

## §172. *Ефрем Сирин*

I. S. EPHRAEM SYRUS: *Opera omnia quae exstant Greece, Syriace, Latine, in sex tomos distributa, ad MSS. codices Vaticanos aliosque castigata, etc.: nunc primum, sub auspiciis S P. Clementis XII. Pontificis Max. e Bibl. Vaticana prodeunt.* Издал знаменитый восточный ученый J. S. Assemani (помогал ему его племянник, Stephen Evodius Assemani, 1732 – '43, 6 vols., и маронитский иезуит Peter Benedict). Romae, fol. (vols. i-iii содержат греческий текст и латинский перевод; vols. iv-vi, которые также отдельно пронумерованы как i-iii, — сирийские произведения с латинским переводом). Дополнение издано мхитаристами, Venet., 1836, 4 vols. 8$^{vo}$. Гимны Ефрема также изданы: AUG. HAHN и FR. L. SIEFFERT: *Chrestomathia Syriaca sive S. Ephraemi carmina selecta, notis criticis, philologicis, historicis, et glossario locupletissimo illustr.*, Lips., 1825; также DANIEL: *Thes. hymn.* tom. iii (Lips., 1855), pp. 139-268. Немецкий перевод ZINGERLE: *Die heil. Muse der Syrer.* Innsbruck, 1830. Английский перевод HENRY BURGESS: *Select metrical Hymns and Homilies of Ephr. Syrus*, transl. Lond., 1853, 2 vols. 12$^{mo}$. См. также выше, §114.

II. GREGORIUS NYSS.: *Vita et encomium S. Ephr. Syr.* (в *Opera* Григория, ed. Paris, 1615, tom. ii, pp. 1027-1048, или в Migne, Григорий, tom. iii, 819-850, также: Ефрем, *Op.*, tom. i). *Vita per Metaphrastem*; несколько анонимных биографий; *Testimonia veterum and Judicia recentiorum; the Dissertation de rebus gestis, scriptis, editionibusque Ephr. Syr.*, etc. — все в первом томе, и *Acta Ephraemi Syriaca auctore anonymo*, в шестом томе издания Assemani, *Opera* Ephr. JEROME: *Cat. vir. ill.*, c. 115. SOZOMEN: *H. E.*, iii, c. 16; vi, 34. THEODORET: *H. E.*, iv, 29. ACTA SANCTORUM, Febr. i (Antw., 1658), pp. 67-78. BUTLER: *The Lives of the Saints, sub July 9.* W. CAVE: *Lives of the Fathers*, &c. Vol. iii, 404-412 (Oxford ed. of 1840). FABRICIUS: *Bibl. Gr.* (репринт в Assemani, *Opera* i, lxiii sqq.). LENGERKE: *De Ephraemo Syro S. Scripturae interprete*, Hal., 1828; *De Ephr. arte hermeneutica*, Regiom., 1831. ALSLEBEN: *Das Leben des h. Ephraem.* Berlin, 1853. E. RÖDIGER: статья *Ephräm* в Herzog, *Encykl.*, vol. iv (1855), p. 85 ff. *Evangelii Concordantis Expositio facta a S. Ephraemo Doctore Syro.* Venet., 1876. (комментарий на *Diatessaron* Татиана, найден в мхитаристском монастыре

---

[2059] *Contra Julianum Apostatam libri x*, tom. vi, в Aubert (tom. ix, в Migne); также в Spanheim, *Opera Juliani.* См. §4 и 9 выше.

[2060] *De S. Trinitate, et de incarnatione Unigeniti*, etc., tom. v, pars i, — не путать с приписываемым ему трудом *De trinitate* в tom. vi, 1-35, который направлен против монофелитской ереси, а следовательно, написан намного позже.

[2061] Tom. i-iv.

[2062] Angelo Mai и R. P. Smith. См. выше список литературы.

[2063] Гомилии и послания в tom. v, pars ii, ed. Aubert (в Migne, с дополнениями, tom. x).

в Венеции, армянский перевод с латинским переводом, 1841, издание Aucher, с введением профессора Мезингера из Зальцбурга). См. также статью *Ephraem* в Herzog$^2$, iv, 255-261 (Radiger, пересмотрено Spiegel). В Smith and Wace, ii, 137-145 (E. Venables).

Прежде чем оставить восточных отцов церкви, мы должны предложить вашему вниманию очерк о ЕФРЕМЕ СИРИНЕ[2064], самом выдающемся богослове, ораторе и поэте древней Сирийской церкви. Его называют «столпом церкви», «учителем», «пророком сирийцев», а как автора гимнов — «кифарой Святого Духа». Его жизнь с древности связывалась с чудесными преданиями, так что сейчас невозможно отделить правду от благочестивого вымысла.

Он родился от родителей-язычников в Месопотамии (либо в Эдессе, либо в Низибии) в начале IV века и был выгнан из дома отцом, жрецом бога Авнила, за интерес к христианству[2065]. Он отправился к почтенному епископу и исповеднику Иакову Низибийскому, который учил и, вероятно, также крестил его, взял его с собой на Никейский собор в 325 г. и сделал учителем. Вскоре Ефрем приобрел большую известность благодаря своей учености, ревностной ортодоксии и аскетическому благочестию. В 363 г., когда Низибию уступили персам, он удалился на римскую территорию и поселился в Эдессе, в то время бывшей основным центром христианской учености в Сирии[2066]. Он жил отшельником в пещере рядом с городом и проводил свое время в аскетических упражнениях, в чтении, сочинительстве и проповедях перед монахами и народом, которые производили большое впечатление. Он совершенно овладел своим несдержанным от натуры характером, отказывал себе во всех удовольствиях и спал на голой земле. Он выступал против остатков идолопоклонства в окружающей местности и защищал никейскую ортодоксию от еретиков разного рода. Он совершил путешествие в Египет, где провел среди отшельников несколько лет. Он посетил также, по Божьему наставлению, Василия Великого в Кесарии, и тот рукоположил его диаконом. Василий очень уважал его, и позже послал в Эдессу двух своих учеников, чтобы рукоположить его епископом, но Ефрем, не желая принимать эту ответственную должность, вел себя как безумец, и вестники вернулись с сообщением, что он сошел с ума. Василий же ответил им, что безумны они сами, а Ефрем — человек, полный божественной мудрости.

Незадолго до смерти, когда в Эдессе случился жестокий голод, Ефрем покинул свою одинокую келью и произнес впечатляющую проповедь в осуждение богатых, которые смотрят, как вокруг них умирают бедные, и сказал им, что их богатство погубит их души, если они не будут распоряжаться им на благо. Богатые прониклись этим упреком и доверили ему распределение своих благ. Ефрем организовал около трехсот постельных мест и сам помогал страдальцам, чужестранцам и местным, пока бедствие не закончилось. Потом он вернулся в свою келью и несколько дней спустя, около 379 г., умер, ненамного пережив своего друга Василия.

Как говорит Созомен, Ефрем не занимал более высокой церковной должности, чем диакон, но его достижения в области добродетели помогли ему заслу-

---

[2064] Греки пишут его имя как Ἐφραΐμ, латиняне как *Ephraem*.

[2065] Так говорится в сирийских *Acta Ephraemi*, в шестом томе его *Opera*, p. xxiii sqq. Согласно другому рассказу, которому следуют Батлер и Кейв, его родители были христианами, и он был посвящен Богу с колыбели.

[2066] О древней истории христианства в Эдессе см. W. CURETON: *Ancient Syriac Documents relative to the earliest Establishment of Christianity in Edessa and the neighboring Countries, from the Year after our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*. Lond., 1866.

жить репутацию, не худшую, чем у людей, достигших высших священных постов, а его святая жизнь и ученость сделали его предметом всеобщего восхищения. У Ефрема было много учеников, которые ревностно следовали его учению. Самыми известными из них были Аббас, Зенобий, Авраам, Марас и Симеон, которых сирийцы считают славой своей страны[2067].

Ефрем был необычайно плодовитым автором. Эта плодовитость была пророчески предсказана ему в юные годы: его посетило видение лозы, которая выросла из корня его языка, распространяясь во всех направлениях до краев земли и все время наполняясь новыми и более тяжелыми гроздьями. Среди его произведений комментарии на Писание, гомилии, аскетические трактаты и священная поэзия. Комментарии и гимны, или метрическая проза, сохранились в сирийском оригинале и обладают независимой филологической ценностью для исследователей Востока. Другие произведения дошли до нас только в греческих, латинских и армянских переводах. Прекрасные греческие переводы были известны и активно читались уже во времена Златоуста и Иеронима. В его трудах мы не находим явных свидетельств того, что он знал греческий язык; некоторые авторы утверждают, что он знал его, другие отрицают это[2068].

Толкования Ефрема охватывают всю Библию, «от книги сотворения до последней книги благодати», как говорит Григорий Нисский. У нас есть его комментарии на исторические и пророческие книги Ветхого Завета и Книгу Иова на сирийском языке, его комментарии на послания Павла — в армянском переводе[2069]. До сих пор комментаторы мало ими пользовались. Он толкует текст не на основании еврейского оригинала, а по древнему сирийскому переводу, Пешитте[2070].

Его проповеди и гомилии, которых, по словам Фотия, он написал больше тысячи, отчасти разъяснительные, отчасти полемические, против иудеев, язычников и еретиков[2071]. Они обладают в известной степени народным красноречием, полны пафоса, восклицаний, риторических обращений, противопоставлений, примеров, строгих упреков и нежных утешений, в зависимости от темы, но также в них много преувеличений, напыщенности, многословия и суеверий той эпохи, таких как чрезмерно высокая оценка аскетической добродетели и чрезмерное поклонение Деве Марии, святым и реликвиям[2072]. Некоторые из его про-

---

[2067] Созомен, *H. E.*, iii, 16. Кейв (Cave, *l. c.*, iii, 409) говорит о нем: «Он обладал всеми добродетелями, какие только могут сделать человека великим и превосходным, и венцом всего было то, что он не хотел знать об этом и слышать об этом; привлекать к себе, сообщает нам Григорий Нисский, — значит не казаться, но по-настоящему быть благим, *οὐ δοκεῖν, ἀλλ' εἶναι χρηστός*».

[2068] Созомен и Феодорит ясно говорят, что Ефрем не знал греческого, но пользовался сирийским «как средством отражения лучей Божьей благодати». Согласно преданию, он был чудесным образом одарен знанием греческого во время визита к Василию, который под действием такого же вдохновения приветствовал его по-сирийски.

[2069] *Opera*, tom. iv-v, или vol. i-ii в *Opera Syr.*, также приложения мхитаристов.

[2070] Но иногда он прибегает и к оригиналу, например, в комментарии на Быт. 1:1: «*Interjecta particula* ת, *quae in Hebraico textu hac loco legitur, idem valet, quod Syriacus articulus* \\» (*Opera*, vi, 116.). Но такие примечания свидетельствуют лишь о поверхностном знании еврейского.

[2071] *Opera*, tom. i, ii, iii, iv. См. также Фотия, *Bibl. Cod.* 196.

[2072] Есть там даже молитва, обращенная к святой Деве Марии (только на латинском языке), в *Works*, tom. iii, p. 577, — если она вообще подлинна, поскольку у нас нет других следов подобных молитв вплоть до V века. К Марии здесь обращаются как к *immaculata... atque ab omni sorde ac labe peccati alienissima, virgo Dei sponsa, ac Domina nostra*, etc.

поведей публично читались после библейских уроков во многих восточных и даже западных церквях[2073].

Гимны Ефрема были призваны противодействовать влиянию еретических взглядов Вардесана и его сына Гармония, которые широко распространили их, сочиняя популярные песни на сирийском языке. «Когда Ефрем понял, — говорит Созомен, — что сирийцы очарованы изящным стилем и мелодичным стихосложением Гармония, он забеспокоился, как бы они не переняли и его взглядов, а потому, хотя и не был сведущ в греческой учености, стал изучать метрику Гармония и сочинял подобные поэмы в соответствии с богословием церкви и священные гимны в прославление святых людей. С этого периода сирийцы стали петь оды Ефрема согласно методу, указанному Гармонием». Феодорит приводит подобный рассказ и говорит также, что в гимнах Ефрема гармоничность и мелодичность сочетались с благочестием и что они были ценным и эффективным лекарством против еретических гимнов Гармония. Сообщается, что Ефрем написал не менее трех тысяч стихов[2074]; все его сирийские труды, за исключением комментариев, написаны в стихах, то есть строками с равным количеством слогов, иногда — с рифмами и ассонансами, хотя и без постоянного размера[2075].

## *II. Латинские отцы церкви*

### §173. *Лактанций*

I. LACTANTIUS, Lucius Caecilius Firmianus: *Opera*. Первое издание — in venerabili monasterio Sublacensi, 1465. (Брюне: «Драгоценная книга, в то же время первое издание Лактанция и первый труд, напечатанный в Италии с указанием даты»). Более поздние издание: J. L. Brünemann, Lips., 1739; Le Brun и N. Lenglet Du Fresnoy, Par., 1748, 2 vols. 4$^{to}$; F. E. a S. Xaverio, Rom., 1754-'9 и Migne, Par., 1844, 2 vols. Удобное учебное издание — O. Fridol. Fritzsche, в Gersdorf, *Bibliotheca Patrum ecclesiast. selecta*, Lips., 1842, vol. x-xi.

II. Очерки во вступлениях к изданиям. JEROME: *Cat. vir. illustr.*, с. 80. Примечания в DUPIN, CEILLIER, CAVE (vol. iii, pp. 373-384), SCHONEMANN (*Biblioth. Patr. Lat.*, i, 177 sqq.), &c. MÖHLER: *Patrologie*, i, pp. 917-933. О христологии Лактанция см. DORNER: *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. Th. i, p. 761 ff. Английский перевод: W. FLETCHER, в Clark, «Ante-Nicene Library», vols. xxi-xxii. Edinb., 1871. Оценку литературных заслуг автора см. в EBERT: *Gesch. der christl. lat. Lit.* Leipz., 1874 sqq., vol. i, 70-86. EBERT, в Herzog$^2$, viii, 364-366. FFOULKES, в Smith and Wace, iii, 613-617.

ФИРМИАН ЛАКТАНЦИЙ выделяется среди латинских отцов церкви, как Евсевий — среди греческих. Он стоит на границе между вторым периодом и третьим, объединяя в своих воспоминаниях личный опыт гонений и победы церкви в Римской империи. А в том, что касается богословских взглядов, он принадлежит скорее к доникейскому веку.

По его собственному признанию, он был сыном язычников. Как некоторые делают вывод из его имени, он, вероятно, был родом из Фирма (Фермо) в Италии. Он учился в школе оратора и апологета Арнобия из Сикки, поэтому некоторые исследователи считают его африканцем. Лактанций прославился благодаря поэ-

---

[2073] Иероним, *De script. eccl.*, с. 115.

[2074] Созомен, iii, 16: τριακοσια μυριάδα ἐπων; ἔπη и στίχοι — это эквиваленты стихов или строк. Ориген говорит о Книге Иова, что в ней почти 10000 ἔπη.

[2075] См. RÖDIGER, в Herzog, *Encycl.*, vol. iv, p. 89, и *Observationes prosodicae*, авторы HAHN и SIEFFERT, в *Chrestomathia Syriaca*.

тическому труду, называемому «Симпозион», сборнику из ста загадок в гекзаметре для развлечений за столом, и был вызван в Никомедию Диоклетианом для обучения латинскому красноречию. Но так как в городе в основном жили греки, то слушателей у него было немного, и он вернулся к литературному творчеству[2076]. В зрелом возрасте, незадолго до гонений при Диоклетиане или во время них, он принял христианство; он был свидетелем жестоких сцен этого гонения, хотя сам от него не пострадал, и написал апологию ненавидимой и хулимой веры.

Константин (после 312) призвал его ко двору в Галлии и доверил обучение своего сына Криспа, которого император приказал казнить в 326 г. При дворе Лактанций жил очень просто, сопротивляясь искушениям роскоши и жадности. Говорят, что он умер в императорской резиденции в Трире в преклонном возрасте около 330 г.

Иероним называет Лактанция самым ученым человеком того времени[2077]. Его произведения явно свидетельствуют о разнообразных и глубоких познаниях, о высокой риторической культуре, а особенно о выдающейся способности излагать мысли ясным, чистым и элегантным слогом. В этом отношении он превосходит почти всех латинских отцов церкви, кроме Иеронима, поэтому его по праву называли христианским Цицероном[2078]. Знамениты его слова о том, что слово *религия* происходит от *religare*, а следовательно, означает воссоединение человека с Богом или примирение, раскрывающее сущность христианства и включающее в себя три идеи: изначальное единство, разделение вследствие греха и восстановление единства заново[2079].

Но Лактанций гораздо больше оратор, чем философ или богослов, и, как замечает Иероним, более умело опровергает заблуждение, чем устанавливает истину. Доктринальное содержание его произведений, как и произведений его учителя Арнобия, очень туманно и неудовлетворительно, и он не принадлежит к более узкому кругу отцов церкви, ее авторитетных учителей. Папа Геласий причислил его труды к апокрифам, то есть произведениям, не принятым церковью.

Несмотря на это его «Установления» по причине их изящного слога были любимым чтением и, как говорят, переиздавались более ста раз. Его ошибки и

---

[2076] Он говорит о своей языческой жизни, *Inst. div.*, i, 1, что он воспитывал молодежь своей риторикой *«non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam»*.

[2077] *Catal.*, с. 80: *«Lact. vir omnium suo tempore eruditissimus»*. В *Ep.* 58 *ad Paulinum* (ed. Vall.), с. 10, он приводит такое мнение о нем: *«Lact. quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit»*. O. FRIEDOL. FRITZSCHE в *Praefatio* своего издания его *Opera* дает ему такую оценку: *«Firm. Lactantius, qui Ciceronis felicissimus exstitit imitator, non solum sermonis castitate et elegantia orationisque flumine, sed, qua erat summa eruditione, rerum etiam copia et varietate inter reliquos ecclesiae latinae scriptores maxime eminuit, eoque factum est, ut, quamvis doctrinam ejus non satis esse sanam viros pios haud lateret, nunquam tamen prorsus negligeretur»*.

[2078] Или, как называет его Иероним, *l. c.*: *«Fluvius eloquentiae Tullianae»*.

[2079] *Instit. div.*, l. iv, cap. 28 (vol. i, p. 223, ed. Fritzsche): *«Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegendo»*. Цицерон же говорит, *De natura deorum*, ii, 28: *«Qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retmetarent et tamquam relegerent, religiosi dicti sunt ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, itemque ex diligendo diligentes»*. Приведенная Цицероном этимология вполне возможна, ведь имеем же мы *legio* от *legere* и несколько существительных, заканчивающихся на *io*, которые произошли от глаголов третьего спряжения, как *regio, contagio, oblivio*. Однако этимология Лактанция передает очень правильное и глубокое представление о религии, и она в равной степени допустима, хотя и небезупречна, поскольку глагол *religare*, скорее, дал бы существительное *religatio*, но вместе с тем у нас есть *optio* от *optare*, *rebellio* от *rebellare*, *internecio* от *internecare*, &c. Августин (*Retract.* i, 13), Иероним (*Ad Amos*, с. 9) и большинство христианских богословов приняли определение Лактанция.

заблуждения в изложении истин христианского учения не доходят до уровня ереси, но в основном объясняются несовершенным и неустановившимся состоянием церковного учения в то время. В учении о грехе он граничит с манихейством. В антропологии и сотериологии он следует синергизму, который, до Августина, был почти универсальным. В учении о Троице он, как большинство доникейских отцов церкви, субординационист. Он учил *duplex nativitas*, двойному рождению Христа, первому в ходе сотворения, второму при воплощении. Христос вышел из Бога при сотворении мира, как слово из уст, однако произошло это ипостатически[2080].

Его самый важный труд — «Божественные установления», защита христианства и емкое опровержение язычества, которое помогает лучше узнать христианство образованным слоям общества и превозносит его путем учености и привлекательного стиля[2081]. Похоже, он начал этот труд во время гонений Диоклетиана, но позже расширил и улучшил около 321 г., когда посвятил его императору, которого славит как первого христианского правителя[2082].

Также апологетической задаче посвящен его труд *De morte*, или *mortibus, persecutorum*, имеющий некоторое значение для внешней истории церкви[2083]. В нем с мельчайшими подробностями, но в тоне горечи, описываются жестокие гонения христиан от Нерона до Диоклетиана, Галерия и Максимина (314), а также Божий суд над гонителями, которые вынуждены были оказаться невольными свидетелями нерушимой силы христианства.

В книге *De opificio Dei*[2084] он приводит свои наблюдения об организации человеческой природы и о Божьей мудрости, которая проявляется в ней.

В трактате *De ira Dei*[2085] Лактанций показывает, что Божье правосудие неизбежно, так как Бог ненавидит зло, и оно вполне соответствует Его благости; он завершает книгу призывом жить так, чтобы Бог всегда был милостив к нам и мы никогда бы не страшились Его гнева.

До нас также дошло от Лактанция несколько *Fragmenta* и *Carmina de Phoenice, de Passione Domini, de resurrectione Domini*, а также сто *Aenigmata*, каждая из трех гекзаметров[2086].

---

[2080] По утверждению Иеронима (*Ep.* 41 *ad Pammach. et Ocean.*), он отрицал личностный характер Святого Духа.

[2081] *Institutionum divinarum libri vii.* Заглавие было выбрано со ссылкой на *Institutiones juris civilis* (i, 1). Несколько книг носят следующие заглавия: *1. De falsa religione; 2. De origine erroris; 3. De fan sapientia; 4. De vera sapientia; 5. De justitia; 6. De vero cultu; 7. De vita beata.* Сам Лактанций сделал выдержку из этой книги под заглавием: *Epitome ad Pentadium fratrem*, в Fritzsche, pars ii, pp. 114-171.

[2082] L. i, c. 1: *«Quod opus nunc nominis tui auspicio inchoamus. Constantine imperator maxims, qui primus Romanorum principum, repudiatis erroribus, majestatem Dei singularis ac veri cognovisti et honorasti»* &c. Этот отрывок, к слову, есть не во всех кодексах. См. примечание в издании Fritzsche, pars i, p. 3.

[2083] В Fritzsche, p. ii, pp. 248-286. Этого труда нет в более ранних изданиях, а также в некоторых рукописях, и потому отдельные ученые отрицают авторство Лактанция, например, Дом де Нурри в ученой диссертации на эту тему, репринтное издание во втором томе издания Migne, p. 839 sqq. Но стиль книги в целом похож на стиль Лактанция, труд вполне соответствует времени и обстоятельствам; вероятно, именно его Иероним упоминает как *De persecutione*. Жак Буркхардт в своей монографии о Константине Великом, 1853 г., относится к этой книге как к недостоверному роману, но бездоказательно и с явным отвращением к отцам церкви, подобным отношению Гиббона.

[2084] Fritzsche, pars ii, pp. 172-208.

[2085] Ibid. ii, 208-247.

[2086] Ibid. ii, p. 286 sqq. Другие труды Лактанция, упоминаемые Иеронимом, утрачены.

## §174. *Иларий из Пуатье*

I. S. HILARIUS Pictaviensis: *Opera, studio et labore monach. S. Benedicti e congreg. S. Mauri.* Paris, 1693, 1 vol. fol. То же самое издание, расширенное и улучшенное, Scip. Maffei, Verona, 1730, 2 vols. fol. (репринт Venice, 1749). Еще одно издание Fr. Overthür, Wirceburgi, 1785 – '88, 4 vols.; также Migne, Petit-Montrouge, 1844 - '45, 2 vols. (*Patrol. Lat.*, tom. ix-x).

II. *Praefatio et Vitae* в первом томе издания Maffei, Migne (tom. i, 125 sqq.). HIERONYMUS: *De viris illustr.*, c. 100. TILLEMONT (tom. vii); CEILLIER (tom. v); BUTLER, sub Jan. 14. KLING, в Herzog, *Encykl.*, vi, 84 ff. О христологии Илария см. особенно DORNER, *Entwicklungsgeschichte*, i, 1037 ff. REINKENS: *Hilarius von Poitiers.* Schaffhausen, 1864. SEMISCH, в Herzog$^2$, vi, 416-427. CAZENOVE, в Smith and Wace, ii, 54-66, и его *St. Hilary of Poitiers.* Lond., 1883 (Общество распространения христианских знаний). FARRAR: *Lives of the Fathers* (1889), i, 426-467.

ИЛАРИЙ из Пуатье или Пиктавийский, называемый так по месту своего рождения и последующего епископства в юго-западной Франции, чтобы отличать его от других лиц того же имени[2087], сыграл особую роль в арианских спорах благодаря своему твердому исповеданию и могущественной защите ортодоксальной веры, — поэтому его называли «Афанасием Запада».

Он родился в конце III века и принял христианство в зрелом возрасте вместе со своей женой и дочерью Апрой[2088]. Иларий нашел в Священном Писании решение загадки жизни, которое напрасно искал в произведениях философов. В 350 г. он стал епископом своего родного города и тут же решительно выступил против арианства, которое в то время терзало Галльскую церковь. За это он был сослан Констанцием во Фригию, Малая Азия, где правили ариане. Здесь между 356 и 361 г. он написал двенадцать книг «О Троице», основной труд своей жизни[2089]. Он был возвращен в Галлию, потом снова сослан и провел десять лет в сельском уединении, пока не умер в 368 г.

От него до нас дошло, помимо уже упомянутого богословского труда, несколько менее значительных полемических трудов против арианства, а именно: «О синодах, или о вере Востока» (358), фрагменты истории синодов в Аримине и Селевкии, трактат против арианского императора Констанция и против арианского епископа Авксентия Миланского. Он написал также комментарии на Псалтирь (незавершенные) и Евангелие от Матфея, которые отчасти являются вольными переложениями Оригена[2090], и несколько оригинальных гимнов, которые позволяют поставить его на второе место после Амвросия среди лирических поэтов древней церкви.

Иларий отличался прекрасным знанием Библии, его богословие было глубоким и проницательным, его благочестие — искренним и действенным. Он воспитывался на трудах Оригена и Афанасия, но в то же время был независимым мыслителем и исследователем. Часто его язык туманен и тяжел, но по искренности и силе Иларий напоминает Тертуллиана.

Иларию приходилось передавать глубокие мысли Афанасия и других греческих отцов церкви на латинском языке, который гораздо менее пригоден для теоретизирований, чем многословный, гибкий и полный оттенков греческий. Во-

---

[2087] Например, Илария Арелатского (ум. в 449), знаменитого своим спором с папой Львом I.

[2088] У нас есть его *Epistola ad Apram* (или *Abram*, в других рукописях), *filiam suam*, написанное в 358 г., в tom. ii, 549 (ed. Migne). Он адресует ей свой знаменитый утренний гимн, «*Lucia largitor splendide*».

[2089] *De trinitate* libri xii (tom. i, 26-472, ed. Migne).

[2090] Иероним (*De viris illustr.*, c. 100) говорит про его комментарии к псалмам: «*In quo opere imitatus Origenem, nonnulla etiam de suo addidit*», — а про комментарий на Матфея и трактат о Иове: «*Quos de Graeco Origenis ad sensum transtulit*».

площение Бога было для него, как и для Афанасия, центром богословия и христианской жизни. Он внес существенный вклад в развитие учения о единосущии Сына Отцу и учения о личности Христа. Здесь он особо выделился умелым использованием Евангелия от Иоанна. Но он не смог избавиться от субординационизма и назвать Святого Духа собственно Богом. Его пневматология, антропология и сотериология были, как и у всех отцов церкви до Августина, еще сравнительно грубы. В христологии он видел дальше и глубже, чем многие его современники. Он проводил четкое различие между божественным и человеческим во Христе, однако твердо придерживался единства Его личности. Он предполагал тройное рождение Сына Божьего: вечное порождение в лоне Отца, Которому Сын равен в сущности и славе; воплощение, когда Он унизил Себя до облика раба в добровольном порыве любви; и рождение Сына Божьего от Сына Человеческого при воскресении, преображение облика раба в облик Бога, одновременно являющее полноту славы Божьей и венчающее идею человечности[2091].

## §175. *Амвросий*

I. S. AMBROSIUS Mediolanensis episcopus: *Opera ad manuscriptos codices Vaticanos, Gallicanos, Belgicos, &c., emendata, studio et labore monachorum ord. S. Benedicti e congreg. S. Mauri* (Jac. du Fricke et Nic. de Nourry). Paris, 1686 – '90, 2 vols. fol. Это издание вышло как репринт: Venice, 1748 – '51, 4 vols. fol., и в 1781, 8 vols. 4$^{to}$; а также: Migne, *Patrol.*, Petit-Montrouge, 1843, 2 tom., в 4 частях с некоторыми дополнениями. *Libri tres de officiis* и *Hexaëmeron* Амвросия также часто издавались отдельно. Удобное издание — в Gersdorf, *Bibliotheca Patrum Latinorum selecta*, vols. viii-ix. Lips., 1839. Его гимны присутствуют также в Daniel, *Thesaurus hymnolog.*, tom. i, p. 12 sqq.

II. PAULINUS (диакон из Милана, секретарь Амвросия): *Vita S. Ambrosii* (написана по просьбе святого Августина, основана на личном опыте, сообщениях Марцеллы, сестры Амвросия, и нескольких друзей). *Vita* анонимного автора, на греческом и латинском, в бенедиктинском издании *Opera*. В *Appendix* к tom. ii, ed. Benedictinae. BENEDICTINI EDITORES: *Vita Ambrosii ex ejus potissimum scriptis collecta et secundum chronologiae ordinem digesta*, в Bened. ed., Appendix к tom. ii, и в репринте Migne, tom. i (очень подробно и назидательно). См. также *Selecta veterum testimonia de S. Ambr.* в тех же изданиях. Биографии: HERMANT (1678), TILLEMONT (tom. x, pp. 78-306), VAGLIANO (*Sommario degli archivescovi di Milano*), BUTLER (sub Dec. 7), SCHROCKH, BÖHRINGER, J. P. SILBERT (*Das Leben des heiligen Ambrosius*, Wien, 1841). BANNARD: *Histoire de S. Ambroise*. Paris, 1871. EBERT: *Gesch. der christl. lat. Lit.*, i, 135-176 (1874). ROBINSON THORNTON: *St. Ambrose: his Life, Times, and Teaching*. Lond., 1879, 215 pages (Soc. for Promoting Christ. Knowledge). PLITT, в Herzog$^2$, i, 331-335. J. LL. DAVIES, в Smith and Wace, i, 91-99. CUNITZ, в *Lichtenberger*, i, 229-232. FARRAR: *Lives of the Fathers* (1889), ii, 84-149. О гимнах Амвросия см. особенно Ebert, *l. c.*.

АМВРОСИЙ, сын префекта Галлии (одного из трех великих диоцезов Западной империи), родился в Тревесе (Тревири) около 340 г., получил в Риме образование, чтобы занять один из высших гражданских постов, и позже весьма прославился как оратор, был избран имперским заседателем (претором) в Верхней Италии; там Проб, префект Италии, дал ему замечательный совет, который позже истолковывали как невольное пророчество: «Иди, и действуй не как судья, а как епископ». Он выполнял свои обязанности справедливо и мягко, пользовался всеобщим уважением.

---

[2091] Клинг говорит (*l. c.*, p. 94): «Иларий занимает самое важное место в развитии христологии, и его подробный анализ содержит важные семена, которые проросли лишь отчасти в последующие века; это глубокие и емкие мысли, стимулирующая и оплодотворяющая сила которых доходит даже до нашего времени, и наше время не должно стыдиться, если оно будет учиться у этого древнего учителя, как и у других учителей той эпохи».

Место епископа Милана, второй столицы Италии, часто становившейся резиденцией императоров, в то время занимал каппадокиец Авксентий, глава арианской партии Запада. Вскоре после прибытия Амвросия Авксентий умер. Люди стали спорить о его преемнике, возникла опасность бунта. Губернатор посчитал своим долгом успокоить народ. Когда он говорил с народом, вдруг раздался голос ребенка: «Пусть Амвросий будет епископом!» Решили, что это глас Божий. Ариане и католики закричали «аминь!».

Амвросий в то время был катехуменом, то есть даже не крещенным. Он испугался и использовал все, даже самые экстравагантные средства, только чтобы избежать ответственной должности. Но ему пришлось подчиниться, он был крещен и восемь дней спустя, в 374 г., рукоположен епископом Милана. Его друг, Василий Великий Кесарийский, был восхищен тем, что Бог избрал на такую важную должность человека, чье благородное происхождение, богатство и красноречие были бы потеряны, если бы он не использовал их ради Христа.

С этого момента Амвросий жил исключительно для церкви, и он стал одним из величайших епископов древнего христианства, с помазанием Святого Духа, полнотой римского достоинства, энергии и административной мудрости. Он начал служение с того, что продал свое большое имение, золото и серебро и раздал средства бедным, сохранив лишь какую-то часть наследства для своей благочестивой сестры Марцеллы или Марцеллины, которая в ранней юности приняла обет девственности. С добровольной бедностью он сочетал аскетический дух своего времени; он не принимал приглашений на пиры, обедал только по воскресеньям, субботам и в праздники знаменитых мучеников, значительную часть ночи посвящал молитве, пренебрегаемому ранее (по большей части) изучению Писания и греческих отцов церкви и написанию богословских трудов; он проповедовал каждое воскресенье, а часто также и на неделе, был доступен всем и прежде всего — бедным и нуждающимся; с большой преданностью он осуществлял духовное попечительство, в особенности наставление катехуменов.

Амвросий решительно сопротивлялся арианам словом и делом и способствовал победе никейской веры на Западе. В этом он вел себя по отношению к арианской императрице Иустине с редкой смелостью, достоинством и последовательностью, в героическом духе Афанасия. Двор потребовал, чтобы католическую церковь отдали арианам, в целях обеспечения равных прав для них и ортодоксов, но Амвросий настаивал на полной независимости церкви от государства и в своем упорстве победил. Он говорил, что император — *внутри* церкви, но не *над* церковью, поэтому он не имеет прав на церковные здания.

Амвросий не вмешивался в светские дела, не просил милостей у городского совета, а только ходатайствовал за несчастных и осужденных на смерть в те деспотические времена. Это позволило ему действовать более независимо в выполнении духовных обязанностей, и он был настоящим князем церкви, не боявшимся даже самого императора. Так, он объявил узурпатору Максиму, который желал вступить в церковное общение, что никогда не допустит его, если он искренне не покается в том, что убил императора Грациана.

Когда римский префект Симмах, самый благородный и красноречивый защитник умирающего язычества того времени, молил императора Валентиниана в апологии, посвященной жертвеннику Виктории, стоявшему в зале римского сената, терпимо отнестись к поклонению древним богам и их святилищам, Амвросий дал ему достойный восхищения ответ и тем самым помешал исполнению его просьбы.

Но наиболее впечатляющим из противоборств епископа со светской властью был спор с Феодосием. Этот воистину великий император, но в то же время одержимый страстями деспот, разгневался на Фессалонику, когда там произошел бунт, и казнил вместе с виновными много тысяч невинных людей. Амвросий, который сочувствовал несчастным, как Нафан в противостоянии Давиду, потребовал от императора покаяния и отказал ему в причастии. «Как будешь ты, — сказал он ему в притворе церкви, — возносить молитвы с руками, которые орошены кровью убитых? Как станешь ты принимать этими руками священнейшее тело Господа? Как поднесешь ты к устам своим Его драгоценную кровь? Уходи и больше не умножай свои преступления». Когда Феодосий упомянул об убийстве и прелюбодеянии Давида, епископ отвечал: «Раз уж ты подражал Давиду в грехе, так подражай ему и в покаянии»[2092]. Император подчинился церковной дисциплине, публично исповедался в своем грехе и не получил отпущения, пока не издал закон, что смертельный приговор должен исполняться не раньше, чем через тридцать дней после его вынесения[2093].

С этого времени отношения между Амвросием и Феодосием больше не нарушались, а сам император с уважением отзывался о епископе, заявляя, что лишь недавно он встретил первого человека, который сказал ему правду, и что он знает только одного человека, достойного быть епископом. Он умер на руках Амвросия в Милане в 395 г. Епископ произнес речь на похоронах, в которой он, к чести императора, засвидетельствовал, что на смертном одре тот больше беспокоился о состоянии церкви, чем о себе. Ставя императора в пример, Амвросий обратился к солдатам со словами: «Вера Феодосия вела вас к победе; так пусть ваша правда и вера будет подобна силе его сыновей. Там, где неверие, там слепота, а там, где верность, там ангельская рать».

Через два года после этого сам Амвросий смертельно заболел. Весь Милан был в ужасе. Когда его просили молить Бога о продлении своей жизни, он отвечал: «Я так жил среди вас, что не прочь был бы пожить еще, но я не боюсь и умирать, ибо Господь наш благ». Во время болезни его посещали чудесные прозрения, он слышал небесные голоса, и сам рассказывал, что к нему явился улыбающийся Христос. Его секретарь и биограф диакон Павлин, украшающий его жизнеописание чудесными событиями, сообщает нам[2094]: «Незадолго до смерти, когда он диктовал мне разъяснение сорок третьего псалма, я увидел над его головой пламя в форме небольшого щита, потом его лицо стало белым, как снег, и только через некоторое время снова обрело свой природный цвет». В ночь со страстной пятницы на субботу, 4 апреля 397 г., он умер в возрасте пятидесяти семи лет и несколько часов перед смертью провел со сложенными руками в непрекращающейся молитве. Даже иудеи и язычники оплакивали его смерть. В пасхальную ночь многие крестились в церкви, где было выставлено его тело. Немало только что крещенных детей видело его сидящим в епископском кресле с сияющей звездой над головой. Даже после смерти он совершал чудеса во многих местах, в

---

[2092] «*Qui sequutus es errantem, sequere corrigentem*». Paulinus, *Vita Ambr.*, c. 24.

[2093] Paulinus, *l. c.*, c. 24: «*Quod ubi audivit clementissimus imperator, ita suscepit, ut publicam poenitentiam non abhorreret*» &c. Сам Амвросий говорит в речи на погребение Феодосия: «*Stravit omne, quo utebatur insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, neque ullus postea dies fuit, quo non illum doleret errorem*». Этот факт вне сомнений, но подробности недостоверны и могли быть преувеличены в иерархических целях.

[2094] *Vita Ambr.*, c. 42.

доказательство чего Павлин приводит свой собственный опыт, свидетельства достойных доверия людей и документы.

Амвросий, как Киприан до него и Лев I после него, был великим администратором. Как епископ, он возвышался над папами того времени. Как богослов и автор, он — лишь звезда второй величины среди отцов церкви и намного уступает Иерониму и Августину. От этого выдающегося прелата до нас дошло несколько экзегетических, доктринальных и аскетических трудов, а также гомилии, проповеди и послания. В экзегетике он полностью опирается на аллегорический метод и приводит мало существенной информации. Самые важные среди экзегетических трудов — его гомилии об истории сотворения (*Hexaëmeron*, написан в 389 г.), «Разъяснение двадцати одного псалма» (390 — 397) и «Комментарий на Евангелие от Луки» (386)[2095]. «Комментарий на послания Павла» (так называемый *Ambro*, или *Псевдо-Амвросий*), попавший в число его трудов, неустановленного авторства; возможно, это труд римского диакона Илария, созданный при папе Дамасе, — он напоминает во многих отношениях комментарии Пелагия. Среди доктринальных произведений Амвросия достойны упоминания пять книг «О вере», три «О Святом Духе» и шесть «О таинствах» (катехетические проповеди о крещении, конфирмации и евхаристии). Среди его этических творений наиболее важен труд «Об обязанностях». По форме он напоминает широко известный труд Цицерона на ту же тему, воспроизведенный в христианском духе. Это сборник правил жизни для клира, первая попытка создать христианскую моральную доктрину, хотя и без систематического метода[2096]. Помимо этого он написал несколько аскетических очерков: три книги «О девах»; «О девственности»; «Об обычае девственности»; «О призыве к девственности»; «О падении освященной девы» и т. п., которые много способствовали распространению безбрачия и монашеского благочестия. Из его девяноста одного послания несколько представляют значительный исторический интерес.

В экзегетике и богословии, особенно в учениях о воплощении и Троице, Амвросий явно зависит от греческих отцов церкви, в основном от Василия, *Hexaëmeron* которого он почти раболепно копирует. Его антропология — переход от учения Оригена к системе Августина, учителем и предтечей которого он был. Он

---

[2095] Экзегетические труды приведены в первом томе бенедиктинского издания, кроме *Ambrosiaster*, в приложении к тому второму. Иероним презрительно относился к его экзегетическим произведениям. В предисловии к своему переводу тридцати девяти гомилий Оригена на Луку Иероним сравнивает с ними поверхностный и слабый комментарий Амвросия, говоря, что он подобен карканью ворона, который насмехается над красками остальных птиц, тогда как сам полностью черен (*totus ipse tenebrosus*). Руфин считает себя обязанным защитить от этих нападок Амвросия, «*qui non solum Mediolanensis ecclesiae, verum etiam omnium ecclesiarum columna quaedam et turris inexpugnabilis fuit*» (*Invect. ii adv. Hieron.*). В своем *Catalogus vir. illustr.*, с. 124, Иероним дает об Амвросии следующую холодную и ошибочную справку: «*Ambrosius Mediolanensis episcopus, usque in presentem diem scribit, de quo, quia superest, meum judicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur, aut veritas*». Но в своих посланиях он иногда благоприятно отзывается о его аскетических произведениях, которые были написаны в родственном ему духе. Августин, из чувства благодарности к своему духовному отцу, всегда упоминает его имя с уважением. Отрывки из Августина и Амвросия собраны в *Selecta veterum testimonia* в начале первого тома бенедиктинского издания. Неблагоприятный отзыв Иеронима, который мы процитировали, здесь опущен.

[2096] *De officiis ministrorum*, в трех книгах (Bened. ed., tom. ii, f. 1-142). См. также F. HASSLER: *Ueber das Verhältniss der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianischen Buches De officiis mit dem gleichnamigen des heiligen Ambrosius*, München, 1866.

наиболее своеобразен в своей этике, которую изложил в трех книгах *De Officiis*. Как проповедник, он обладал большим достоинством, силой и даром, произвел большое впечатление на Августина, в обращении которого сыграл существенную роль. Многие матери запрещали своим дочерям слушать Амвросия, чтобы они под его влиянием не избрали безбрачие.

Амвросий занимает также очень важное место в истории богослужения. Он оказал бессмертные услуги развитию церковной музыки и поэзии, о чем мы уже говорили ранее[2097]. Здесь опять, как и в его богословии и экзегетике, он привнес сокровища Греческой церкви в Латинскую. Церковь Милана до сих пор использует особенную литургию, которая в его честь названа *ritus Ambrosianus*.

## §176. *Иероним как богослов и ученый*

См. список литературы в §41, особенно прекрасную монографию (которую мы получили недавно) профессора Цоклера: Otto Zöckler: *Hieronymus. Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt*. Gotha, 1865. Amedée Thierry: *St. Jérôme, la société chrétienne a Rome et l'emigration romaine en terre sainte*. Par., 1867. 2 vols. (в завершении он говорит: «Дело Иеронима никто не продолжил; еще несколько посланий Августина и Павлина — и ночь опускается над Западом»). Lübeck: *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*. Leipzig, 1872. Ebert: *Gesch. der christl. lat. Lit.* Leipz., 1874 sqq., i, 176-203 (особенно о латинской учености Иеронима, в которой он ставит его на первое место среди отцов церкви). Edward L. Cutts: *St. Jerome*. London, 1877 (Soc. for Promot. Chr. Knowledge), 230 pp. Zockler, в Herzog$^2$, vi, 103-108. Cunitz, в Lichtenberger, vii, 243-250. Freemantle, в Smith and Wace, iii, 29-50. («Иероним жил и правил тысячу лет. Его произведения содержат в себе весь дух церкви Средневековья, ее монашество, ее противопоставление священного мирскому, ее легковерие и суеверия, ее подчинение иерархическому авторитету, ее ужас перед ересью, ее страсть к паломничествам. Для общества, которое было им в значительной степени сформировано, его Библия была величайшим благом, какое только могло быть дано. Но он не основал школы и никого не вдохновил; в его духовном наследстве не было смелости и широты взгляда, которые помогли бы разорвать порочный круг рабского поклонения принятому авторитету, смыкавшемуся вокруг человечества».) Farrar, *l. c.*, ii, 150-297.

О Иерониме как переводчике Библии: F. Kaulen (католик): *Geschichte der Vulgata*. Mainz, 1869. Hermann Rönsch: *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata*. 2$^d$ ed., revised. Marburg, 1875. L. Ziegler: *Die latein Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*. München, 1879. (Он утверждает, что существовало несколько латинских переводов или переложений до Иеронима). Westcott, статья «Vulgate», в Smith, *Dict. of the Bible*. O. F. Fritzsche: *Latein. Bibelübersetzungen*, в новом издании Herzog, vol. viii (1881), pp. 433-472. Westcott and Hort, *Greek Testament*, vol. ii, *Introd.*, pp. 78-84.

Мы уже обрисовали жизнь и характер Иеронима (родился около 340, умер в 419) в связи с историей монашества, здесь же ограничимся замечаниями о его богословских и литературных трудах, создав которые он оказал великие услуги церкви и заслужил свою великую репутацию.

Иероним — самый ученый, самый красноречивый и самый интересный автор среди латинских отцов церкви. От природы он испытывал жгучую жажду знаний[2098] и неустанно учился, учил, писал до конца своей долгой жизни[2099]. Это

---

[2097] Павлин, *Vita Ambr.*, c. 13, рассказывает: «*Hoc in tempore primum antiphonae hymni ac vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt. Cuius celebritatis devotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia, verum per omnes pene occidentis provincias manet*».

[2098] Как говорит он сам, *Ep.* 84, c. 3 (*Opera*, ed. Vallarsi, tom. i, 523): «*Dum essem juvenis, miro discendi ferebar ardore, nec juxta quorundam praesumptionem ipse me docui*».

[2099] Сульпиций Север, который на основании собственных наблюдений описал ученое затвор-

была одна из тех интеллектуальных натур, для которых чтение и обучение столь же необходимы, как хлеб насущный. Он не мог жить без книг. Соответственно, он, идя на большие жертвы, собрал библиотеку, по тем временам очень внушительную и дорогую, которая сопровождала его в путешествиях[2100]. Он получал и устные наставления от великих учителей церкви, таких как Аполлинарий Старший в Лаодикии, Григорий Назианзин в Константинополе и Дидим Александрийский, и не стыдился в своем зрелом возрасте быть вопрошающим учеником. Его принцип обучения был, по его собственным словам, следующим: «Читать древних, все испытывать, держаться блага и никогда не отходить от католической веры»[2101].

Помимо страсти к знаниям, которая есть мать учености, он обладал великолепной памятью, острым пониманием, быстрым и здравым суждением, пылким темпераментом, живым воображением, ярким остроумием и блестящей силой изложения. Он был мастером во всех искусствах и уловках риторики и диалектики. Он гораздо более, чем Лактанций, заслуживает имени христианского Цицерона, хотя Лактанций и превосходит его в классической чистоте, а он не был лишен дурновкусия времени. Тертуллиан уже давно назвал латинский язык органом христианского богословия; Киприан, Лактанций, Иларий и Амвросий пошли дальше по этому пути, тогда как Августин обогатил христианскую литературу бóльшим количеством исполненных смысла изречений, чем все остальные отцы церкви, вместе взятые. Но Иероним сыграл главную роль в формировании латинского церковного языка, для которого его Вульгата стала решающей и неотъемлемой услугой, как перевод Библии Лютера стал основой для немецкой литературы, а авторизованный английский протестантский перевод — для английской[2102].

Он знал латинский, греческий и еврейский язык и литературу, в то время как даже Августин обладал лишь несовершенным знанием греческого и вообще не знал еврейского. Иероним был знаком с латинскими классиками, особенно Цицероном, Вергилием и Горацием[2103]. Даже после своего знаменитого антицицероновского видения (которое превратило его из более или менее светского ученого в христианского аскета и отшельника) он не прекратил совершенно читать любимых авторов своей юности или, по крайней мере, цитировать их по верной ему

---

ничество пожилого Иеронима в Вифлееме, прерываемое и вдохновляемое визитами христиан со всех концов света, говорит о нем в *Dial.* i, 4: «*Totus semper in lectione, totus in libris est; non die, non nocte requiescit; aut legit aliquid semper, aut scribit*» &c.

[2100] Он признается, что покупка многочисленных трудов Оригена истощила его кошелек, *Ep.* 84, c. 3 (tom. i, 525): «*Legi, inquam, legi Origenem, et, si in legendo crimen est, fateor; et nostrum marsupium Alexandrinae chartae evacuarunt*». Когда он увидел библиотеку Памфилия в Кесарии, содержавшую все труды Оригена, и ему разрешили ею пользоваться, он посчитал себя богаче, чем Крез (*De viris illustr.*, c. 75).

[2101] «*Meum propositum est, antiquos legere, probare singula, retinere quae bona sunt, et a fide catholica numquam recedere*».

[2102] Озанам (OZANAM, *Histoire de la civilisation chrét. au 5 siècle*, ii, 100) называет Иеронима «мастером христианской прозы на все последующие века». ZOCKLER говорит (*l. c.*, p. 323): «Как Цицерон возвысил язык своего времени до его классической формы и сделал ее образцовой на все времена, так, из западных отцов церкви, Иероним был тем, кто *сделал латинский язык христианским, а христианское богословие — латинским* ». Эразм ставит Иеронима как автора в некоторых отношениях даже выше Цицерона.

[2103] Вергилий цитируется в посланиях Иеронима около пятидесяти раз, а в других трудах еще чаще; Гораций, в посланиях, — около двадцати раз; из прозаиков он больше всего цитирует Цицерона, после него — Варрона, Саллюстия, Квинтиллиана, Сенеку, Светония и Плиния. Но Вергилия Иероним и Августин, также сильно им восхищавшийся, считают просто великим поэтом, а не богословом и не языческим пророком, как позже стало считаться в Латинской церкви, особенно под влиянием *Divina Commedia* Данте.

памяти, поэтому Руфин обвинял его в непоследовательности и даже в злонамеренности[2104]. Не менее хорошо он был знаком с церковной литературой. Из латинских отцов церкви он особенно восхищался Тертуллианом, его мощным гением и сильным стилем, хотя не прощал ему монтанизма; после Тертуллиана у него шли Киприан, Лактанций, Иларий и Амвросий. Не так хорошо он был знаком с греческой классикой, но видно, что он знал Гесиода, Софокла, Геродота, Демосфена, Аристотеля, Феофраста и Галена. В греческих отцах церкви он был хорошо начитан, особенно знал Оригена, Евсевия, Дидима и Григория Назианзина; хуже он знал Иринея, Афанасия, Василия и других доктринальных авторов.

Еврейский он изучал с большим старанием в зрелые годы — сначала от обращенного и анонимного иудея в первые пять лет аскетического затворничества в сирийской пустыне Халкида (374 — 379), потом в Вифлееме (около 385) у палестинского раввина Бар-Анины, который из страха перед иудеями посещал его ночью[2105]. В результате среди ожесточившихся против него оппонентов возникли нелепые слухи, что он предпочитает иудаизм христианству и предает Христа, избрав вместо Него нового «Варавву»[2106]. Позже, переводя Ветхий Завет, он консультировался с другими иудейскими учеными, что дорого ему обходилось. Он также вдохновил нескольких из своих поклонниц и учениц, таких как святая Павла и ее дочь Евстохия, с энтузиазмом изучать священный язык Ветхого Завета, причем они занимались так прилежно, что могли вместе с ним петь еврейские псалмы во славу Господа. Он жаловался на губительное влияние этих штудий на его слог, так как «дребезжащий звук еврейского портил все изящество и красоту латинской речи»[2107]. С другой стороны, те же самые занятия помогали ему не впадать в пустые и напыщенные украшательства, от которых его ранние произведения, такие как послания к Илиодору и Иннокентию, не вполне свободны. Хотя его знание еврейского было неполным, оно гораздо лучше, чем у Оригена, Епифания и Ефрема Сирина, единственных других отцов церкви, которые вообще понимали еврейский, и оно заслуживает еще большего уважения, если мы вспомним об отсутствии на тот момент грамматических и лексикографических пособий и масоретской диакритики[2108].

---

[2104] См. выше, §41, и Zöckler, *l. c.*, p. 45 ff., 156, 325. Несомненно, что Иероним после этого сна, примерно в 374 г., на пятнадцать лет почти полностью прекратил и даже ненавидел изучение классики (см. предисловие к его комментарию на Галатов, написанному в 388 г.: *Opera*, tom. vii, 486, ed. Vallarsi), но позже в Вифлееме он учил монахов *in grammaticis et humanioribus* (Rufinus, *Apol.* ii, 8) и вставлял цитаты из классиков в свои более поздние произведения, в основном как воспоминания о своем прежнем чтении (*«quasi antiqui per nebulam somnii recordamur»*, как он говорит в упомянутом выше предисловии) и с явным намерением подчинить светскую литературу служению Библии (см. его *Epistola* xxi *ad Damasum*, cap. 13). И Иероним, и Руфин оба позволяли себе увлекаться и делать преувеличенные заявления в ущерб истине.

[2105] *Ep.* 84 *ad Pammach. et Ocean.*, c. 3 (tom. i, 524, ed. Vallarsi): *«Veni rursum Jerosolymam et Bethlehem. Quo labore, quo pretio Baraninam nocturnum babui praeceptorem! Timebat enim Judaeos, et mihi alterum exhibebat Nicodemum»*.

[2106] Так пишет Руфин, со ссылкой на Мк. 15:7. См. Rufinus, *Apol.* или *Invect.*, ii, 12, и ответ Иеронима на эту хулу в *Apol. adv. libros Ruf.*, l. i, c. 13 (tom. ii, 469).

[2107] В предисловии к его комментарию на Послание к галатам: *«Omnem sermonis elegantiam et Latini eloquii venustatem stridor Hebraicae lectionis sordidavit»*. Но это следует понимать *cum grano salis*.

[2108] В то время еврейские слова писались без огласовки или других диакритических значков, что было доказано, в опровержение Буксторфа, Капеллом, Морином и Клериком, а среди современных знатоков Востока — в особенности Гупфельдом (Hupfeld, *Studien und Kritiken*, 1830, p. 549 ff.). См. также Zockler, *l. c.*, p. 345 f.

Иероним, который, к несчастью, не был свободен от тщеславия, немало гордился своей ученостью и хвалился перед своим оппонентом Руфином, что он «философ, оратор, грамматик и диалектик еврейский, греческий, латинский, триязыкий», то есть владеющий тремя основными языками тогдашнего цивилизованного мира[2109].

Эти многочисленные и редкие дарования и достижения сделали Иеронима чрезвычайно влиятельным и полезным учителем церкви, ибо он привлек их все на службу искреннему, энергичному, хотя и чрезмерно монашескому, благочестию. Они позволяли ему лучше понять Священное Писание, которое он продолжал ежедневно изучать до глубокой старости и которое он уважал больше, чем всех классиков. Его произведения проникнуты знанием Библии и полны цитат из Библии.

Но при всем этом Иероним не был свободен от ошибок настолько же вопиющих, насколько сияющими были его добродетели, — ошибок, которые препятствуют полноте нашего уважения и восхищения. Ему недоставало глубины ума и характера, тонкого чувства истины, твердых убеждений. Он позволял себе разного рода непоследовательности, особенно по отношению к Оригену, и, беспокоясь о своей собственной репутации ортодокса, был несправедлив к этому великому учителю, которому был стольким обязан. Иероним был очень импульсивен по характеру и слишком часто следовал минутным, меняющимся впечатлениям. Многие из его трудов были созданы поспешно и необдуманно. От природы он был чрезвычайно тщеславен, амбициозен и страстен, и ему никогда не удавалось победить эти качества. Он терпеть не мог критики. Даже его поздние полемические произведения полны зависти, ненависти и гнева. Переписываясь с Августином, уверяя его в своем уважении, он везде указывает этому отцу церкви на свое превосходство во всеобъемлющей учености, а в одном месте сообщает ему, что даже не потрудился прочесть его произведения, кроме «Монологов» и «нескольких комментариев на псалмы». Он впадал в риторические преувеличения и делал несправедливые выводы, греша против законов истины и чести, но оправдывал себя характерной ссылкой на *софиста* Горгия и провозглашением двусмысленной разницы между гимнастическим (или полемическим) стилем и дидактическим[2110]. У своего учителя Цицерона он позаимствовал также порочное риторическое искусство напыщенного, декламативного вымысла и легковесных эффектов, за которыми стоит желание напроситься на аплодисменты у слушателей, — эффектов, которые недостойны христианского богослова и заслуживают упрека из его видения: «Ты лжешь! Ты — ученик Цицерона, а не Христа, ибо где твое сокровище, там и твое сердце».

---

[2109] *Apol. adv. Ruf.*, lib. iii, c. 6 (tom. ii, 537). Хотя его претензию на звание философа можно поставить под вопрос. В том же месте он называет «папу» Епифания πενταγλωττος, человеком пяти языков, потому что, помимо трех основных, он понимал также сирийский и египетский, то есть коптский. Но Епифаний знал языки намного хуже, чем Иероним. Августин считал Иеронима самым ученым из смертных. «*Quod Hieronymus nescivit*, — говорил он, — *nullus mortalium unquam scivit*». См. также процитированные в §41 полные энтузиазма восхваления Эразма, который ставил Иеронима намного выше остальных отцов церкви. Лютер же признавал его ученость, но не выносил его монашеского духа, поэтому судил о нем грубо и несправедливо. См. *M. Lutheri Colloquia*, ed. H. Bindseil, 1863, tom. iii, 135, 149, 193; ii, 340, 349, 357.

[2110] Между γυμναστικῶς *scribere* и δογματικῶς *scribere*. *Ep.* 48 *ad Pammachium pro libris contra Jovinianum*, cap. 13.

## §177. *Труды Иеронима*

Произведения Иеронима, которые в издании Валларси составляют одиннадцать томов, могут быть поделены на экзегетические, исторические, полемическо-доктринальные, полемическо-этические и послания[2111].

1. Важнее всего ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ труды.

И здесь первой стоит *Vulgata*[2112], латинский перевод всей Библии, Ветхого и Нового Завета, непревзойденный по важности и ценности, который уже сам по себе является бессмертной услугой церкви[2113].

---

[2111] Издание Vallarsi, Verona, 1734 – '42, и с улучшениями — Venet., 1766 – '72, намного полнее и точнее, чем бенедиктинское или сен-мавровское издание Martianay и Pouget, 5 vols., 1706, хотя последнее намного превзошло более древние издания Эразма и Мариана Виктория. Издание Migne, Paris (Petit-Montrouge), 1845 – '46, также в 11 томах (tom. xxii-xxx, *Patrologia Lat.*), несмотря на похвальбу в заглавии, является лишь некритическим репринтом издания Валларси, с несущественными изменениями в порядке расположения; *Vitae Hieronymi* и *Testimonia de Hieronymo* перенесены из одиннадцатого тома в первый, что удобнее. Валларси, пресвитеру из Вероны, помогали в его труде Сципион Маффей и другие. Я в основном использовал это издание, особенно послания.

[2112] Словом *Vulgata*, sc. *editio*, κοινὴ ἔκδοσις, то есть принятым текстом Библии, обычно называлась Септуагинта, а также латинская Итала (часто в этом значении его используют Иероним и Августин); но иногда это слово указывало на вульгарный, испорченный текст, отличный от оригинала. На Тридентском соборе использование термина было санкционировано в почетном смысле по отношению к переводу Библии Иеронима. По тому же праву перевод Лютера можно назвать немецкой, а перевод короля Иакова — английской Вульгатой.

[2113] Сейчас это признают практически все. Мы приведем несколько наиболее весомых свидетельств. ЛЮТЕР, который испытывал настоящее отвращение к Иерониму, фанатически защищавшему монашество, все-таки воздал ему должное за бесценную помощь, полученную от Вульгаты в его похожем труде, и сказал: «Святой Иероним лично сделал больше как переводчик, чем может сделать какой-либо его подражатель». ZOCKLER, *l. c.*, p. 183, полагает: «Вульгата, без сомнения, — это самое важное и самое заслуженное достижение нашего автора, самый зрелый плод его усердных занятий не только в области еврейского, в котором он оставляет всех остальных церковных авторов древности далеко позади, но и в области греческого, и в библейском критицизме, и в экзегетике вообще, где он превосходит всех, даже величайших западных отцов церкви». O. F. FRITZSCHE (в Herzog, *Encykl.*, vol. xvii, p. 435): «Суровые суждения о переводе Иеронима со временем смягчились и даже достигли противоположной крайности: считалось, что он был свободен от ошибок благодаря наставлениям Святого Духа. Конечно, мы не можем так считать, ибо недостатков явно много, и недостатков разнообразных. Но критикам следует признать, что Иероним оказал действительно важную услугу своему веку; он первым дал Западу Ветхий Завет, а в какой-то степени и Новый, причем в чистой форме; он положил конец путанице библейских текстов и, как переводчик, придал им совокупно истинный смысл. Он целенаправленно старается быть *interpres*, а не *paraphrastes*, но, с учетом большой разницы между еврейским и латинским языком, ему угрожала опасность слишком буквального перевода. Этой опасности он *в целом* избежал, и в определенной степени ему удалось удержаться посередине между слишком большой точностью и слишком большой свободой перевода, так что его слог, местами все-таки грешащий еврейским буквализмом, не мешает, а, скорее, благоприятствует пониманию читателей *его времени*. Но следует сказать, что Иероним все же мог бы справиться со своей задачей и лучше. Его не сдерживали почтение и осторожность; чтобы избежать неточностей учения, он как можно ближе придерживался исходного текста, особенно в Новом Завете. Иногда он оставляет неверный перевод, если тот кажется безвредным (*quod non nocebat, mutare noluimus*), и, вероятно, предпочитает во фразеологии популярные выражения, поэтому стиль его не единообразен. Наконец, он не всегда оставлял себе время подумать, но работал быстро. Это особенно касается апокрифов, которые он ценил очень мало. Некоторые части он вообще не трогал, другие перевел или переложил очень поспешно». См. также мнение английского ученого Уэсткотта (B. F. Westcott, в W. Smith, *Dictionary of the Bible*, vol. iii, pp. 1696, 1714 f.): «Хотя грубость латинского оригинала и поспешность переложения его Иеронимом очевидны, вряд ли можно отрицать, что Вульгата —

Иероним, благодаря своим лингвистическим познаниям, своим путешествиям на Восток и своей культуре в целом, был гораздо более пригоден, чем все его современники, а тем более его последователи вплоть до XVI века, к тому, чтобы предпринять и довести до завершения такую задачу, чрезвычайно необходимую во времена приближающегося разделения Востока и Запада и упадка в познании библейских языков среди латинского христианского мира. Мы бы даже сказали, что он был единственным человеком, который мог выполнить такую задачу. Здесь, как часто бывает в истории, мы распознаем действие Божьего Провидения. Иероним начал свой труд во время второго пребывания в Риме (382 — 385) по предложению папы Дамаса, который заслуживает за это предложение больше нашей благодарности, чем за свои гимны. Сначала Иероним хотел только просто пересмотреть текст Италы, древнего латинского перевода Библии, появившегося во II веке. Этот текст оказался чрезвычайно запутан из-за небрежности переписчиков и прихотей «исправлявших» его людей[2114]. Он закончил перевод в Вифлееме в 405 г., после двадцати лет работы. Он перевел сначала евангелия, потом остальной Новый Завет, потом Псалтирь (которую переписывал дважды, в Риме и в Вифлееме)[2115], а потом, без особого порядка, — исторические, пророческие и поэтические книги и часть апокрифов, которые, однако, он ценил гораздо меньше, чем канонические книги. Этот *«labor pius, sed periculosa praesumtio»*, как он говорил о своем труде, возбудил множество врагов, движимых собственным невежеством и слепым отвращением к переменам. Его обвиняли в нарушении спокойствия и в подделке Писания[2116]; но из других источников он получал много ободрений. Новый Завет и Псалтирь распространились в церкви и использовались в ней задолго до завершения труда в целом. Августин, например, пользовался Новым Заветом Иеронима и усердно призывал его перевести Ветхий Завет, но перевести с Септуагинты[2117]. Постепенно весь перевод, причем без принуждения со стороны властей, занял заслуженное место и использовался на Западе сначала вместе с Италой, а потом, примерно с IX века, уже как единственный.

Вульгата занимает первое место среди переводов Библии в древней церкви. Она оказала на латинское христианство такое же влияние, как Септуагинта — на

---

не только самый уважаемый, но и самый драгоценный памятник латинского христианства. Десять веков Вульгата хранила в Западной Европе текст Священного Писания гораздо более чистый, чем распространенный в Византийской церкви, а при возрождении греческой учености привела к пересмотру более позднего греческого текста, следовавшему тем же путем, что и Бентли, и убедившему лучших библейских критиков в чрезвычайной важности совпадения древних греческих и латинских авторитетов».

[2114] Иероним говорит об Итале: *«Tot sunt exemplaria paene quot codices»* и часто жалуется на *«varietas»* и *«vitiositas»* Codices Latini, в которых он обвиняет отчасти изначальных переводчиков, отчасти высокомерных редакторов, отчасти небрежных переписчиков. См. особенно его *Praefat. in Evang. ad Damasum.*

[2115] Оба варианта продолжали использоваться, один как *Psalterium Romanum*, другой как *Psalterium Gallicanum*, подобно двум английским переводам Псалтири в богослужении англиканской церкви.

[2116] *Falsarius, sacrilegus, et corruptor Scripturae.*

[2117] Августин боялся, что из-за замены Септуагинты, которую он считал санкционированной апостолами и богодухновенной, возникнет раскол между Греческой и Латинской церковью, но позже согласился, хотя бы отчасти, с правильным взглядом Иеронима и в «Отречениях» опроверг несколько неверных переводов из своих предыдущих трудов. Уэсткотт в ученой статье о Вульгате (в Smith, *Dictionary of the Bible*, iii, 702) делает такое замечание: «Один из самых трогательных примеров кротости — это уступчивость молодого Августина, который в полном подчинении склоняется перед презрительными и нетерпеливыми упреками со стороны опытного ученого».

греческое, и является, прямо или косвенно, матерью всех ранних переводов на европейские разговорные языки[2118]. Вульгата опирается на текст оригинала (хотя автор, конечно же, использовал все доступные виды помощи) и превосходит Италу в той же мере, в какой Библия Лютера превосходит древние германские переводы. Если смотреть на Вульгату с точки зрения современной библейской филологии и экзегетики, ее действительно можно обвинить в бесчисленных ошибках, неточностях, непоследовательностях и в произвольном обращении с материалом[2119], но, несмотря на все это, в целом она заслуживает высшей похвалы за смелость, с которой автор вернулся от полуобожествленной Септуагинты к еврейскому оригиналу, за соразмерность точности и свободы, за достоинство, ясность и изящество стиля. Соответственно, когда знание греческого пришло в упадок, Вульгата естественным образом стала *церковной* Библией западного христианства и продолжала ею быть, ожидая, пока дух Реформации в Германии, Швейцарии, Голландии и Англии возвратится (как правило, с помощью той же Вульгаты) к тексту оригинала, проникнет еще глубже в дух Писания и создаст ряд *народных* Библий, которые окажутся для евангельских мирян тем же, чем Вульгата много столетий была для католического клира. Вульгата до сих пор занимает почетное место в Римской католической церкви, где ее, без должных оснований и с пагубой для истины, ставят на место, равное оригиналу[2120].

Комментарии Иеронима охватывают Бытие, больших и малых пророков, Екклесиаста, Иова, некоторые из псалмов[2121], Евангелие от Матфея и послания Галатам, Ефесянам, Титу и Филимону[2122]. Помимо этого, он перевел гомилии

---

[2118] Но не для готского перевода, который древнее перевода Иеронима, и не для славянского перевода Кирилла и Мефодия.

[2119] Ее давно упрекал в этом еще Ле Клерк в своих *Quaestiones Hieronymianae*, 1719.

[2120] Подробности о Вульгате см. в H. Hody: *De Bibliorum textibus originalibus*, Oxon., 1705; Joh. Clericus: *Quaestiones Hieronymianae*, Amsterd., 1719 (в ответ на преувеличенные хвалы бенедиктинского издателя Мартиане он подвергает Вульгату острой и проницательной, хотя и отчасти несправедливой критике); Leander Van Ess: *Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata*, Tüb., 1824; длинная статья *Vulgata*, O. F. Fritzsche в Herzog, *Theol. Encycl.*, vol. xvii, pp. 422-460; статья на ту же тему, B. F. Westcott, в W. Smith, *Dictionary of the Bible*, 1863, vol. iii, pp. 688-718; Zöckler: *Hieronymus*, pp. 99 ff.; 183 ff.; 343 ff. Текст Вульгаты с течением времени оказался так же искажен, как текст Италы во времена Иеронима, так что при критическом его изучении необходимо быть внимательным к источникам и рукописям, как и при изучении *textus receptus* Греческого Завета. Авторизованные издания Сикста V и Климента XIII нельзя считать удовлетворительными. Мартиане в бенедиктинском издании трудов Иеронима проделал ценную работу, образцово восстановив Вульгату в ее оригинальной форме на основании рукописей. Недавно ученый варнавит К. Верчеллоне начал критическое ее издание в *Variae Lectiones Vulgatae Latin. Bibliorum editionis*, tom. i (Pentat.), Rome, 1860; tom. ii, Pars prior (to 1 Regg.), 1862. Уэсткотт в своей статье в основном использует этот труд, о котором можно сказать, что с него начался новый этап в истории Вульгаты.

[2121] Его семь трактатов о псалмах x-xvi (вероятно, переведенных из Оригена) и его краткие аннотации ко всем псалмам (*commentarioli*) утрачены, но, возможно, их фрагменты сохранились в *pseudo-hieronymianum breviarium in Psalmos*, некачественном сборнике более позднего времени (*Opera*, vii, 1-588)

[2122] *Opera*, tom. iii, iv, v, vi, vii. Иероним посвящал свои комментарии и другие произведения в основном тем высокородным римлянкам, которых он призывал вести аскетический образ жизни, таким как Павла, Евстохия, Марцелла и другие. Они весьма помогали ему в трудах — ибо в некоторых женских кругах той эпохи существовал живой интерес к вопросам богословия. За это его упрекали, и он защищается в предисловии к своему комментарию на Софонию (tom. vi, 671), упоминая о Деворе и Олдаме, Иудифи и Есфири, Анне, Елисавете и Марии, не забывая также о язычницах Сапфо, Аспазии, Фемисте и Корнелии из Гракхов как примерах образованных женщин.

Оригена на Иеремию и Иезекииля, на Евангелие от Луки и на Песнь песней. О последней гомилии он говорит: «В других произведениях Ориген превзошел всех остальных, а в гомилии на Песнь Соломона он превзошел самого себя»[2123].

Лучшие экзегетические труды Иеронима — о пророках (особенно об Исаии, написан в 408 — 410 г.; Иезекииле, 410 — 415; и Иеремии, до главы 32, которого он истолковывал вплоть до смерти), а также о посланиях Галатам, Ефесянам и Титу (написано в 388), и его критические «Вопросы» (или исследования) по Книге Бытия. Но они не единообразны; многие части изложены весьма равнодушно, в других местах он был небрежен, полагаясь на свой гений и ученость, или диктовал их секретарю так, как они приходили ему в голову[2124]. Нередко он поражает ясными, естественными и последовательными разъяснениями, а иногда, в действительно трудных местах, колеблется или ограничивается тем, что указывает на иудейские предания и экзегетические мнения древних отцов церкви, особенно Оригена, Евсевия, Аполлинария и Дидима, оставляя читателю право судить и выбирать. Его ученость, вкус и умение всегда некоторым образом компенсируют недостаток метода и последовательности, так что его комментарии в конце концов оказались самыми познавательными в Латинской церкви того времени, даже по сравнению с комментариями Августина, которые сильно превосходят их в плане богословской глубины и вдохновения. Он справедливо замечает в предисловии к комментарию на Исаию: «Тот, кто не знает Писания, не знает силы и мудрости Бога; незнание Библии есть незнание Христа»[2125].

Иероним обладал природным талантом и приобретенным знанием, сделавшими его отцом грамматико-исторического толкования, из которого должно проистекать любое здравое изучение Писания. Он правильно считал, что толкователь должен не вкладывать свои фантазии в Слово Божье, но извлекать значение этого Слова; иногда он обвиняет Оригена и аллегорический метод в том, что они блуждают в бескрайних полях воображения и выдают собственные мысли и выдумки за скрытое знание Писания и церкви[2126]. В здравости экзегетического духа он превосходил всех отцов церкви, кроме Златоуста и Феодорита. В Латинской церкви больше никто, кроме еретика Пелагия (чье краткое разъяснение посланий Павла включено в труды Иеронима) и неизвестного Амброзиастера (чей комментарий вошел в число трудов Амвросия), не думал так, как он. Но Иероним далеко не последователен. Он совершал ту же самую ошибку, в которой упрекал Евсевия, когда в начале своего комментария на Исаию обещал историческое толкование, а потом, забыв об обещании, скатился до манеры Оригена. Хотя он нередко делает очень смелые заявления, например, об изначальной идентичности пресвитера и епископа[2127], и у него даже есть следы широких взглядов на

---

[2123] *Praef. in Homil. Orig. in Cantic. Cant.*, tom. iii, 500. Руфин во время споров об Оригене не упустил возможности напомнить об этой фразе Иеронима.

[2124] Он часто извиняется за это («*dictare quodcunque in buccam venerit*»), ссылаясь на недостаток времени и слабость зрения. См. предисловие к третьей книге его комментария на Послание к ефесянам (tom. vii, 486); он говорит там, что часто ему удавалось написать тысячу строк в день («*interdum per singulos dies usque ad numerum mille versuum* [здесь имеются в виду στίχοι] *pervenire*»).

[2125] «*Qui nescit Scripturas, nescit Dei virtutem ejusque sapientiam; ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est*».

[2126] См. особенно его предисловие к пятой книге комментария на Исаию и *Ep.* 53 *ad Paulinum*, с. 7.

[2127] В комментарии на Послание к Титу и в других местах, например, *Epist.* 69 *ad Oceanum*, с. 3, *Epist.* 146 *ad Evangelum*, с. 1. Подобные утверждения, которые мы находим также

богодухновенность[2128], смелостью он не отличался; верность ортодоксии заботила его настолько сильно, что он не решался нарушать даже традиции экзегетики. Уже дав грамматико-историческое истолкование, он затем позволяет себе впасть в фантастическое аллегоризаторство или, как выражался он сам, «расправить паруса духовного понимания»[2129].

В большинстве случаев он усматривает в Писании два смысла: буквальный и духовный, или исторический и аллегорический; иногда, вместе с Оригеном и александрийцами, три смысла: исторический, тропологический (моральный) и пневматический (мистический).

Слово Божье, несомненно, несет в своей букве живой и животворящий дух; оно способно иметь бесконечное количество применений во все времена и при всех обстоятельствах, поэтому в аллегорическом методе древней церкви есть своя правда. Но духовное значение следует выводить осторожно, разумно и в меру имеющегося смысла из естественного, буквального значения, а не привлекать его извне буквального значения, как чуждое, превосходящее или противоречащее.

Иногда Иероним заходит так же далеко, как Ориген, в недобросовестном искажении буквы и истории и заимствует его порочную привычку полностью отвергать буквальное значение там, где оно кажется незначительным или недостойным. Например, под сонамитянкой-наложницей пожилого царя Давида он понимает (подражая аллегорическому объяснению Оригеном двойного преступления против Урии и Вирсавии) вечно девственную Божью Премудрость, прославленную Соломоном[2130]; искренние же разногласия между Павлом и Петром он превращает в учебный спор в целях наставления присутствовавших там антиохийских христиан и неправомерно приспосабливает текст к своим принципам, в связи с чем Августин (возмущенный таким *patrocinium mendacii*) начал с ним эпистолярную полемику, прекрасно отражающую характеры этих двух людей[2131].

---

у Амброзиастера, Златоуста и Феодорита, в то время не обсуждались, но позже вызвали яростные споры между епископальной и пресвитерианской церковью. См. мою *History of the Apostolic Church*, §132.

[2128] Например, он допускает хронологические противоречия или, по меньшей мере, необъяснимые трудные места в евангельском повествовании (*Ep.* 57 *ad Pammach.*, с. 7-8) и даже осмеливается несправедливо обвинить апостола Павла в предполагаемых солецизмах, варваризмах и слабости аргументации (*Ep.* 121 *ad Alag.*; *Comment. in Gal.* iii, 1; iv, 24; vi, 2; *Comment. in Eph.* iii, 3, 8, 13; *Comment. in Tit.* i, 3).

[2129] «*Spiritualis intelligentiae vela panders*», или «*spirituale aedificium super historiae fundamentum extruere*», или «*quasi inter saxa et scopulos*» (между Сциллой и Харибдой), «*sic inter historiam et allegoriam omtionis cursum flectere*».

[2130] *Ep.* 52 *ad Nepotianum*, с. 2-4. Он возражает против исторического толкования, говоря, что оно абсурдно: как мог пожилой Давид, которому было семьдесят лет, согреваться в объятиях Вирсавии, Авигеи и других, живых еще жен и наложниц, тогда как Авраам и в более преклонном возрасте удовлетворялся своей Саррой, а Исаак — Ревеккой. Следовательно, сонамитянка — это «*sapientia quae numquam senescit*» (с. 4, tom. i, 258). Но в другом месте он понимает тот же отрывок буквально, *Contra Jovinian.*, l. i, с. 24 (tom. i, 274): он упоминает этот и другие грехи Давида, «*non quod sanctis viris aliquid detrahere audeam, sed quod aliud sit in lege versari, aliud in evangelio*».

[2131] См.: Иероним, комментарий на Гал. 2:11-14; Августин, *Epp.* 28, 40, 82, или *Epp.* 56, 67, 116 в посланиях Иеронима (*Opera*, i, 300 sqq.; 404 sqq.; 761 sqq.). Иероним долгое время отстаивал свое ложное толкование, но наконец отказался от него в 415 г. в своем *Dial. contra Pelag.*, l. i, с. 22. Августин, с другой стороны, отказался от своего ошибочного предпочтения перевода Ветхого Завета с Септуагинты, а не еврейского оригинала, хотя продолжал чрезмерно ценить Септуагинту и весьма несовершенную Италу. Помимо этого, два выдающихся отца Латинской церкви спорили в своей переписке о заблуждениях Оригена.

Примечательно, что Августин и Иероним в двух экзегетических проблемах, о которых они переписывались, поменяли стороны и каждый принял точку зрения другого. В споре о событиях в Антиохии (Гал. 2:11-14) Августин представлял принцип евангельской свободы и любви к истине, Иероним — принцип традиционной верности догме и ошибочной теории приспособления; в споре же об авторитете Септуагинты Иероним был защитником истинного прогресса, а Августин — отказа от прогресса и ложного традиционализма. Каждый впоследствии увидел свое заблуждение и, по крайней мере отчасти, отказался от него.

Разъясняя пророков, Иероним усматривает у них слишком много аллюзий на еретиков своего времени (как Лютер везде находит аллюзии на папистов, фанатиков и сектантов); и наоборот, с враждебным отношением к хилиазму, унаследованным от Оригена, он игнорирует множество ссылок на конец света и второе пришествие Господа. Например, даже эсхатологическую речь Христа в двадцать четвертой главе Матфея и пророчество Павла о человеке греха во Втором послании к фессалоникийцам он ограничивает разрушением Иерусалима.

К экзегетическим трудам в более широком плане принадлежат книга «О толковании еврейских имен», этимологический словарь собственных имен Ветхого и Нового Завета, полезный для того времени, но во многих отношениях недостаточно хороший и сейчас бесполезный[2132]; также вольный перевод «Ономастикона» Евсевия (нечто вроде библейской топологии в алфавитном порядке), до сих пор ценный для исследователей древности[2133].

2. ИСТОРИЧЕСКИЕ труды, которых мы уже касались в других местах, важны для истории отцов церкви и святых, для христианской литературы и для истории нравов.

Первый среди них — это вольное латинское воспроизведение и продолжение греческой хроники Евсевия, то есть хронологических таблиц самых важных событий в истории мира и церкви до 379 г.[2134] Иероним диктовал этот труд довольно бегло, когда жил с Григорием Назианзином в Константинополе (380). Несмотря на многочисленные ошибки, он внес очень полезный и заслуженный вклад в латинскую литературу, и труд его стал основным источником той небогатой исторической информации, которой владело западное христианство в Средние века. ПРОСПЕР АКВИТАНСКИЙ, друг Августина и защитник учения о свободной благодати от полупелагианства в Галлии, продолжил хронику до 449 г., а жившие позже авторы довели ее до середины VI века.

---

[2132] *Liber de interpretatione nominum Hebraicorum*, или *De nominibus Hebr.* (*Opera*, tom iii, 1-120). Клерик в своих *Quaestiones Hieronymianae* сурово критикует эту книгу.

[2133] *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, обычно под заглавием *Eusebii Onomasticon (urbium et locorum S. Scripturae). Opera*, tom. iii, 121-290. См. также Clericus: *Eusebii Onomasticon cum versione Hieronymi*, Amstel., 1707, и современное, более удобное издание на греческом и латинском — F. LARSOW and G. PARTHEY, Berlin, 1862.

[2134] *Opera*, viii, 1-820, включены греческие фрагменты. Добавляется также *Chronicon* ПРОСПЕРА АКВИТАНСКОГО (pp. 821-856), а также *Apparatus, Castigationes et Notae*, автор ARN. PONTAC. Мы должны упомянуть также знаменитое отдельное издание Хроники Иеронима и ее продолжений: JOSEPH SCALIGER: *Thesaurum temporum Eusebii Pamphili, Hieronymi, Prosperi*, etc., Lugd., Bat., 1606, ed. altera Amstel., 1658. Скалигер и Валларси с невероятным трудолюбием и тщательностью издали этот труд, что было очень тяжело из-за многочисленных хронологических и других ошибок и искажений текста невежественными и небрежными переписчиками. Хроника Евсевия известна теперь и в армянском переводе: изд. Angelo Mai, Rome, 1833. Греческий оригинал утрачен, за исключением нескольких фрагментов у Синкелла.

Более оригинален «Перечень известных авторов» («О знаменитых мужах»)[2135], составленный Иеронимом на десятом году правления Феодосия (392 и 393)[2136] по просьбе друга, офицера Декстера. Это первый труд по истории богословской литературы. В нем, в ста тридцати пяти главах, приводятся краткие биографические справки о многих церковных авторах от апостолов до самого Иеронима со ссылками на их наиболее важные труды. Отчасти труд был задуман как опровержение обвинения в невежестве, которое выдвигали против христиан Цельс, Порфирий, Юлиан и другие язычники. Иероним в то время не был еще ярым ненавистником еретиков, он вполне справедлив и либерален в оценке таких личностей, как Ориген и Евсевий[2137]. Но многие из его очерков кратки и слабы, даже посвященные, например, таким важным людям, как Киприан, Афанасий, Василий Великий, Григорий Нисский, Епифаний, Амвросий и Златоуст (ум. в 407)[2138]. Своего младшего современника, Августина, который к тому времени уже создал несколько философских, экзегетических и полемических трудов, он вообще не упоминает.

Позже «Перечень» был продолжен в том же духе полупелагианином Геннадием из Марселя, Исидором Севильским, Ильдефонсом и другими, вплоть до Средних веков.

Иероним написал также биографии знаменитых отшельников, Павла Фивейского (375), Илариона и заключенного Малха (390), весьма элегантным и увлекательным стилем, но со множеством вымышленных и суеверных дополнений и с чрезмерным восхвалением монашеской жизни, распространению которой он хотел способствовать своими произведениями[2139]. В те времена их читали так же охотно, как романы. Эти биографии и несколько некрологов в память об усопших друзьях, таких как Непотиан, Луциний, Лея, Власилла, Павлина, Павла и Марцелла, — шедевры риторической аскетической агиографии. Они образуют преддверие к легендарной литературы Средних веков с ее неразрывной смесью истории и вымысла, когда историческая истина приносилась в жертву популярному назиданию.

3. Из полемических доктринальных и этических трудов[2140] одни касаются арианских споров, другие — оригеновских, третьи — пелагианских. К первой группе принадлежат «Диалог против схизматиков люцифериан»[2141], написанный

---

[2135] *Liber de illustribus viris*, или *De scriptoribus ecclesiasticis*, часто упоминается под заглавием *Catalogus*. См. *Opera*, ed. Vallarsi, tom. ii, 821-956, вместе с греческим переводом Псевдо-Софрония.

[2136] Эту дату указывает он сам, cap. 135, где пишет о собственных трудах.

[2137] В самой первой главе он говорит о Втором послании Петра, что большинство отвергает его как поддельное *«propter styli cum priore dissonantiam»*. Но тщательные исследования приводят к более благоприятному результату в том, что касается подлинности этого послания. В перечень Иеронима входят даже еретики, такие как Татиан, Вардесан и Присциллиан, а также иудеи Филон и Иосиф Флавий, как и языческий философ Сенека.

[2138] О Златоусте он просто говорит, cap. 129: *«Joannes Antiochenae ecclesiae presbyter, Eusebii Emiseni Diodorique sectator, multa componere dicitar, de quibus* περὶ ἱεροσύνης *tantum legi»*. Но позже, во время оригеновских споров, он перевел страстное выступление Феофила Александрийского против Златоуста и одобрял эту книгу как ценную (см. *Ep.* 114 *ad Theophilum*, написано в 405). Фрагменты из этой несчастной *Libellus Theophili contra Joannem Chrysost.* сохранились в *Defensio trium capp.*, l. vi, Факунда Гермианского.

[2139] *Opera*, tom. ii, 1 sqq. В большинстве предыдущих изданий эти *Vitae* ошибочно помещены среди посланий. К тому же классу произведений принадлежит и перевод *Regula Pachomii*. Характерно суждение Гиббона (ch. xxxvii, ad Ann. 370): «Истории Павла, Илариона и Малха Иероним рассказывает восхитительно; единственный недостаток этих приятных сочинений — отсутствие правды и здравого смысла».

[2140] Все во втором томе изданий Vallarsi (p. 171 sqq.) и Migne (p. 155 sqq.).

Иеронимом во время жизни в пустыне в Сирии (379) в связи с мелетианским расколом в Антиохии; также его перевод труда Дидима «О Святом Духе», начатый в Риме и законченный в Вифлееме. Его книга «Против епископа Иоанна Иерусалимского» (399) и его «Апология» против бывшего друга Руфина, в трех книгах (402 — 403), направлены против Оригена[2142]. К третьей группе принадлежит его «Диалог против пелагиан», в трех книгах (315). Другие полемические труды, «Против Гельвидия» (написан в 383), «Против Иовиниана» (393) и «Против Вигилантия» (продиктован быстро, за одну ночь, в 406 г.), имеют природу отчасти доктринальную, отчасти этическую и в основном посвящены защите непорочной девственности Марии, безбрачия, бдений, поклонения реликвиям и монашеской жизни.

Эти полемические труды, о содержании которых мы уже говорили в соответствующих местах, в целом не очень благоприятно характеризуют своего автора и поразительно контрастируют с его славой одного из главных святых Римской церкви. Из них видно, что он обладал всеми искусствами адвоката и всеми умениями диалектика, но притом был невероятно мстителен и фанатичен, без стеснения пользовался оружием насмешки, издевательства, иронии, подозрениями и хулой, чтобы уничтожать своих оппонентов и преследовать их даже после смерти[2143]. Содержание этих трудов ничем не компенсирует присутствующие в них недостатки, ибо Иероним не был оригинальным, глубоким, систематическим или последовательным мыслителем, так что для роли дидактического богослова он был весьма мало пригоден. В арианских спорах он ничего не говорит о разнице между *οὐσία* и *ὑπόστασις*, оставляя этот важный вопрос на усмотрение Римского епископа Дамаса; в оригеновском споре он вынужден, яростно осуждая всех сторонников Оригена, противоречить своим прежним взглядам, когда он почитал Оригена величайшим учителем после апостолов; в пелагианском споре он

---

[2141] *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, или *Dialogus contra Luciferianos*. Люциферианe назывались так от имени Люцифера, епископа Калариса на Сардинии (ум. в 371), главы строго афанасьевской партии, которая произвольно рукоположила Павлина епископом Антиохии в оппозицию законному Мелетию (362), потому что последний был избран арианской или полуарианской партией, хотя и объявил немедленно после рукоположения о своей приверженности никейской вере. Позже Люцифер отпал от ортодоксии и основал новую группировку раскольников, которая приняла новацианские правила дисциплины, но в начале V века постепенно вернулась в лоно ортодоксальной церкви.

[2142] Помимо этого, Иероним перевел несколько посланий Епифания и Феофила Александрийского против сторонников Оригена, которые Валларси включил в собрание посланий Иеронима.

[2143] О покойном Иовиниане он говорит (*Adv. Vigil.*, с. 1): «*Ille Romanae ecclesicae auctoritate damnatus, inter phasides aves et carnes suillas non tam emisit spiritum, quam cructavit*». Он обещал своему бывшему другу Руфину, слова которого извратил и переиначил в угрозу убить его, подать на него в суд за оскорбление чести, а после его смерти в 410 г. писал, с недостойной радостью (в прологе к комментарию на Иезекииля): «*Scorpius inter Enceladum et Porphyrionem Trinacriae humo premitur, et hydra multorum capitum contra nos aliquando sibilare cessavit*». На основании полемических произведений Иеронима можно составить самое неблагоприятное впечатление о Руфине. Два аквилейских богослова, Фонтанини и Мария де Рубейс, почувствовали себя обязанными защитить Руфина от несправедливых обвинений. См. ZÖCKLER, *l. c.*, p. 266 f. Августин в послании к Иерониму (*Ep. Hieron.*, 110, с. 10) называет «*magnum et triste miraculum*» тот факт, что дружба между Иеронимом и Руфином превратилась в такую вражду, и предлагает им помириться, но напрасно. Однако такую перемену легко объяснить, потому что ненависть — это лишь извращенная любовь. Следует помнить, что и Руфин не щадил Иеронима и обвинял его в нечестивости худшей, чем языческая, когда тот в чрезмерном аскетическом рвении назвал Павлу, мать монахини Евстохии, «тещей Бога» (*socrus Dei*). См. его *Ep.* xxii, с. 20, *ad Paulam*.

руководствовался в основном личными соображениями и на полпути переместился на сторону Августина; он всегда был убежден во всеобщности греха[2144], но в вопросе о свободе воли и предопределении был склонен к синергистским или полупелагианским взглядам, и позже полупелагиане, вплоть до Эразма, очень уважали его[2145].

Он также неудовлетворительно выступает в роли моралиста и практического богослова. У него не было связной системы морального учения, он не проникал в основу и зерно христианского образа жизни, но двигался во внешнем круге аскетизма и игры словами. Следуя духу времени, он нашел сущность религии в монашеском бегстве от мира и презрении к естественным установлениям Бога, особенно к браку; совершенно обратив вспять здравые принципы, он выступал даже за аскетическую грязь как внешний признак внутренней чистоты[2146]. К браку он относился очень презрительно, считая его необходимым злом, нужным исключительно для того, чтобы на свет появлялись новые девственники. Из слов Павла в 1 Кор. 7:1 «хорошо человеку не касаться женщины» он делает совершенно неоправданный вывод: «Следовательно, плохо ее касаться; ибо противоположность хорошему — плохое». Плач Господа над беременными и питающими сосцами (Мф. 24:19) он воспринимает как осуждение самой беременности, как порицание плача маленьких детей, да и вообще всех беспокойств и плодов супружеской жизни. Стараясь умалить значение того неприятного факта, что Петр был женат, он необоснованно утверждает, что апостол оставил свою жену, когда оставил свой невод, а кроме того, «ему пришлось омыться от пятна брачной жизни кровью своего мученичества»[2147].

В послании к юному Непотиану[2148], в других отношениях очень изысканном и красноречивом, он дает такой совет: «Пусть женщины редко или вообще никогда не бывают в твоем жилище. Ты должен либо в равной мере игнорировать, либо в равной мере любить всех дочерей и дев Христа. Нет, не живи с ними под

---

[2144] См. особенно *Dial adv. Pelag.*, l. ii, c. 4 (tom. ii, p. 744).

[2145] Не случайно несколько произведений Пелагия, его комментарий на послания Павла (с некоторыми исправлениями), его *Epistola ad Demetriadem de virginitate*, его *Libellus fidei*, обращенный к папе Иннокентию, и *Epistola ad Celantiam matronam de rations pie vivendi* (вероятно, также написанное им), оказались по иронии истории среди произведений Иеронима, как свойственные ему по духу и цели.

[2146] «*Difficile inter epulas servatur pudicitia. Nitens cutis sordidum ostendit animum*». Так писал он к двум дамам, матери и ее дочери, в Галлии, *Ep.* 117, c. 6 (tom. i, 786). Святой Антоний, патриарх монахов, и другие святые пустынники были того же мнения, мылись редко и причесывались только раз в год, на Пасху (хотя как раз на Пасху-то им и следовало быть особенно святыми, то есть, по их понятиям, особенно неряшливыми). Как это непохоже на современный принцип, гласящий, что чистоплотность близка к благочестию! Мы, однако, должны судить об этом католическом аскетическом цинизме с точки зрения древности. Даже Сократ, исходя из принципа, что свобода от потребностей божественна, пренебрегал нижним бельем и обувью и удовлетворялся жалким плащом. Но он не отрицал чистоты и упрекал своего ученика Антисфена, который упорно носил грязный и рваный плащ: «Друг мой, тщеславие сочится через дыры твоего плаща». Человек от природы грязен и ленив. Чистоплотность и трудолюбие — плод дисциплины и цивилизации. В этом отношении Европа ушла вперед Азии, а тевтонская раса — вперед латинской. Итальянцы говорят об англичанах и американцах, что те зря тратят мыло. Использование мыла и бритвы — это проверка на принадлежность к современной цивилизации.

[2147] См. также его труд «Против Иовиниана», l. i, c. 7, 10, 12, 13, 15, 16, 26, 33, etc., и некоторые из его аскетических посланий. Отдельные его высказывания о браке казались оскорбительными даже его друзьям-монахам.

[2148] *Ep.* 52 (i, 254 sqq.), *de vita clericorum et monachorum*, c. 5.

одной кровлей, не доверяй их былой непорочности; ты не можешь быть более святым, чем Давид, и более мудрым, чем Соломон. Никогда не забывай, что из-за женщины обитатели рая лишились своих владений. В болезни за тобой может ухаживать твой брат, или твоя сестра, или твоя мать. Если у тебя нет таких родственников, сама церковь содержит многих пожилых женщин, которых ты можешь отблагодарить за их заботу нужной им милостыней. Я знаю некоторых людей, здоровых телесно, но больных умом. В любом случае, опасно то служение, которое совершается одной женщиной, чье лицо ты часто видишь. Если ты обязан как священник посетить дом вдовы или девы, никогда не входи в ее дом один. Возьми с собой того, чьей компании ты сможешь не стыдиться, — какого-нибудь чтеца, или привратника, или певчего, украшение которого не в одежде, но в благой морали, который не завивает себе волосы щипцами, но целомудрен во всем своем облике. Частным же образом и без свидетелей никогда не оказывайся в присутствии женщины».

Такие увещевания, однако, были вполне в духе времени. Они отчасти основаны на горьком опыте юности самого Иеронима, а также связаны с совершенно развращенным состоянием общественной жизни приходящей в упадок Римской империи.

Выступая за такие аскетические крайности, Иероним не упускает возможности изобличать клириков и монахов за их ошибки и бичевать их едкой сатирой. По всем его произведениям разбросаны, как прекрасные перлы, моральные максимы и красноречивые призывы пренебрегать миром и вести благочестивый образ жизни[2149].

4. Послания Иеронима, со всеми их недостатками, необычайно назидательны и интересны. По легкости слога и элегантности высказываний они не уступают посланиям Цицерона. Валларси впервые разместил их в хронологическом порядке в первом томе своего издания, так что прежняя их нумерация (даже нумерация из бенедиктинского издания) устарела. Он насчитывает их всего сто пятьдесят (но включает сюда и несколько посланий его современников, таких как Епифаний, Феофил Александрийский, Августин, Дамас, Паммахий и Руфин; некоторые из них обращены непосредственно к Иерониму, в некоторых рассматриваются проблемы, которыми он интересовался). Они адресованы друзьям, таким как Римский епископ Дамас, сенатор Паммахий, епископ Павлин из Нолы, Феофил Александрийский, Евангел, Руфин, Елиодор, Рипарий, Непотиан, Океан, Авит, Рустик, Гауденций и Августин, а некоторые — выдающимся аскеткам и девам, таким как Павла, Евстохия, Марцелла, Фурия, Фабиола и Димитрия. Почти во всех них рассматриваются проблемы философии и практической религии, волновавшие весь христианский мир; они точно отражают добродетели и недостатки, а также замечательные контрасты в характере самого Иеронима и его эпохи.

Ортодокс в богословии и христологии, полупелагианин в антропологии, романист в учении о церкви и предании, антихилиаст в эсхатологии, законник и аскет в этике, яростный борец против всех ересей, фанатический апологет монашеских крайностей — таким был Иероним, которого почитали в католическое средневековье как святого покровителя христианства и церковной учености, следующий после Августина *maximus doctor ecclesiae*; но его полная энтузиазма любовь к Священному Писанию, его внимание к языкам оригинала, его классический перевод Библии и многочисленные экзегетические заслуги сыграли на

---

[2149] См. сборник основных доктринальных и моральных сентенций Иеронима в Zöckler, p. 429 ff., 458 ff.

руку Реформации, и, как ученый и автор, он по-прежнему первый, а как богослов, по влиянию, — по-прежнему второй (после Августина) среди латинских отцов церкви; в том же, что касается морального характера, он явно уступает многим другим, таким как Иларий, Амвросий и Лев I, и даже по стандартам римского аскетизма он только в очень ограниченном смысле может считаться святым[2150].

## §178. *Августин*

I. S. Aurelii Augustini *Hipponensis episcopi Opera*... Post Lovaniensium theologorum recensionem [которая появилась в Антверпене в 1577 в 11 томах] castigatus [относится к tomus primus, etc.] denuo ad MSS. codd. Gallicanos, etc. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri [Fr. Delfau, Th. Blampin, P. Coustant и Cl. Guesnié]. Paris, 1679 – 1700, xi tom. in 8 fol. vols. То же самое издание перепечатано с добавлениями, Antwerp, 1700 – 1703, 12 parts in 9 fol.; также Venice, 1729 – '34, xi tom. in 8 fol. (это издание, по которому я обычно цитирую; не следует путать его с другим венецианским изданием, 1756 – '69, xviii vols. 4$^{to}$, где множество опечаток); также в Bassano, 1807, 18 vols.; Gaume fratres, Paris, 1836 – '39, xi tom. in 22 parts (очень изящное издание); наконец, J. P. Migne, Petit-Montrouge, 1841 – '49, xii tom. (*Patrol. Lat.*, tom. xxxii-xlvii). Издание Миня (которое я также иногда использовал) содержит в дополнительном томе (tom. xii) ценную *Notitia literaria de vita, scriptis et editionibus Aug.* из Schönemann, *Bibliotheca historico-literaria Patrum Lat.*, vol. ii. Lips., 1794, *Vindiciae Augustinianae*, автор Norisius, и произведения Августина, впервые опубликованные Фонтанини и Анджело Маем. Но полностью достоверное критическое издание Августина — это еще *desideratum*. О спорах, связанных с достоинствами бенедиктинского издания, см. дополнительный том в Migne, xii, p. 40 sqq., также Thuillier: *Histoire de la nouvelle ed. de S. Aug. par les PP. Benédictins*, Par., 1736. Первое печатное издание Августина появилось в Basle, 1489 – '95; следующее — в 1509, 11 vols. (У меня есть экземпляр этого издания, напечатанного черным шрифтом, но без титульного листа); потом издание Эразма, опубликовал Frobenius, Bas., 1528 – '29, 10 vols. fol.; Editio Lovaniensis, или богословов из Лувена, Antw., 1577, 11 vols., потом издавалось часто. Несколько трудов Августина часто издавались отдельно, особенно «Исповедь» и «Град Божий». См. полный список изданий вплоть до 1794 г. в Schönemann, *Bibliotheca*, vol. ii, p. 73 sqq. Английские переводы избранных трудов Августина — Dr. Pusey и другие в *Oxford Library of the Fathers*: *Confessions*, vol. i, 1839, 4$^{th}$ ed., 1853; *Sermons*, vol. xvi, 1844, vol. xx, 1845; *Short Treatises*, vol. xxii, 1847; *Expositions on the Psalms*, vols. xxiv, xxv, xxx, xxxii, xxxvii, xxxix, 1847, 1849, 1850, 1853, 1854; *Homilies on John*, vols. xxvi, xxix, 1848 and 1849. Другой перевод — Marcus Dods и другие, Edinb. (T. and T. Clark), 1871-76, 15 vols., содержит «Град Божий», антидонатистские, антипелагианские, антиманихейские труды, послания, «О Троице», «Нагорная проповедь», «Согласование евангелий», «О христианском учении», «Enchiridion», «О катехетическом обучении», «О вере и символе веры», «Лекции об Иоанне» и «Исповедь». Пересмотренное издание, с новыми переводами и Prolegomena, ed. Philip Schaff, N. York, 1886-88, 8 vols. Немецкий перевод избранных произведений Августина — Kempten, *Bibliothek Der Kirchenväter*, 1871-79, 8 vols.

II. Possidius (*Calamensis episcopus*, ученик и друг Августина): *Vita Augustini* (краткая, но достоверная, написана в 432 г., через два года после его смерти, в tom. x. Append. 257-280,

---

[2150] См. разные оценки Иеронима выше, в §41; также в Vallarsi, *Opera Hier.*, tom. xi, 282-300, и в Zockler, *l. c.*, pp. 465-476. В своей ценной монографии Цоклер (p. v) говорит: «Иероним — прежде всего оратор и ученый среди отцов церкви. Его жизнь, по сути, никогда не была жизнью монаха или священника — ибо монахом и священником он был лишь иногда, и не была жизнью святого — потому что он вообще не был святым, во всяком случае, не был в понимании Римской церкви. Он от начала и до конца жизни был *ученым*. Жизнь его была полна литературных трудов и всяких интеллектуальных занятий». Мы добавили бы к этому суждению только два уточнения: Иероним был настолько же монахом, насколько ученым, и оказал необычайное влияние на распространение монашества на Западе; что касается его репутации как святого, то она основана в первую очередь на *римской*, преувеличенной роли аскетизма, отличающегося по характеру от евангельско-протестантского благочестия.

ed. Bened., и почти во всех остальных изданиях). BENEDICTINI EDITORES: *Vita Augustini ex ejus potissimum scriptis concinnata*, в 8 книгах (очень тщательно и подробно), в tom. xi, 1-492, ed. Bened. (в репринте Migne, tom. i, pp. 66-578). Биографии: TILLEMONT (*Mém.*, tom. xiii); ELLIES DUPIN (*Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, tom. ii-iii); P. BAYLE (*Dictionnaire historique et critique*, статья *Augustin*); REMI CEILLIER (*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclés.*, vol. xi-xii); CAVE (*Lives of the Fathers*, vol. ii); KLOTH (*Der heil. Aug.*, Aachen, 1840, 2 vols.); BOHRINGER (*Kirchengeschichte in Biographien*, vol. i. P. iii, p. 99 ff.); POUJOULAT (*Histoire de S. Aug.* Par., 1843 и 1852, 2 vols.; то же самое на немецком, Fr. Hurter, Schaffh., 1847, 2 vols.); EISENBARTH (Stuttg., 1853); PH. SCHAFF (*St. Augustine*, Berlin, 1854; English ed. New York and London, 1854); C. BINDEMANN (*Der heil. Aug.*, vol. i. Berl., 1844; vol. ii, 1855, неполный). BRAUNE: *Monica und Augustin*. Grimma, 1846. См. также список литературы в §146. C. BINDEMANN: *Der heil. Augustin*. Berlin, 1844, -55, -69. 3 vols. GANGAUF: *Des heil. Aug. Lehre von Gott dem dreieinigen*. Augsburg, 1866. REINKENS: *Geschichtsphilosophie des heil. Augustin*. Schaffhausen, 1866. EMIL FEUERLEIN: *Ueber die Stellung Augustin's in der Kirchen- und Kulturgeschichte*. 1869. (в v. Sybel, «Hist. Zeitschrift», 1869, vol. xi, 270-313. ERNST: *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach Augustin*. Freib., 1872. BÖHRINGER: *Aurelius Augustinus*, revised ed. Leipz., 1877-78. 2 parts. AUG. DORNER: *Augustinus, sein Theol. System und seine religionsphilosophische Auschauung*. Berlin, 1873. EBERT: *Gesch. der christl. lat. Lit.* Leipzig, 1874 sqq., vol. i, 203-243. EDWARD L. CUTTS: *St. Augustine*. London (Soc. for Prom. Christian Knowledge), 1880. H. REUTER: *Augustinische Studien*, в Brieger, «Zeitschrift für Kirchengesch». 1880-83 (четыре статьи об Августине, его учении о церкви, предопределении, царстве Божьем и т. д.). CH. H. COLLETT: *St. Aug., a Sketch of his Life and Writings as affecting the Controversy with Rome*. Lond., 1883. W. CUNNINGHAM: *S. Austin and his Place in Christian Thought* (Hulsean Lectures for 1885), Cambridge, 1886 (283 pp.). JAMES F. SPALDING: *The Teaching and Influence of Saint Augustine*. N. York, 1886 (106 pp.). H. REUTER: *Augustinische Studien*, Gotha, 1887 (516 pp.; умелый, ученый и познавательный труд). AD. HARNACK: *Augustin's Confessionen*. Giessen, 1888 (31 pp., кратко, но емко). F. W. FARRAR, *Lives of the Fathers*, Lond., 1889, vol. ii, 298-460.

Философия Августина обсуждается в более крупных трудах по истории философии: BRUCKER, TENNEMANN, RIXNER, H. RITTER (vol. vi, pp. 153-443), HUBER (*Philosophie der Kirchenväter*) и в следующих трудах: THEOD. GANGAUF: *Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus. 1ste Abtheilung*, Augsburg, 1852. T. THÉRY: *Le génie philosophique et littéraire de saint Augustin*. Par., 1861. Аббат FLOTTES: *Études sur saint Aug., son génie, son âme, sa philosophie*. Par., 1861. NOURRISSON: *La philosophie de saint Augustin* (ouvrage couronné par l'Institut de France), deuxième ed. Par., 1866, 2 vols. ERDMANN: *Grundriss der Gesch. der Philos.*, i, 231 sqq. UEBERWEG: *History of Philos.* Engl. transl. by Morris, vol. i, 333-346. FERRAZ: *De la psychologie de S. Aug.* 2d ed. Paris, 1869. SCHÜTZ: *Augustinum non esse ontologum*. Monast., 1867. G. LOESCHE: *De Augustino Plotinizante in doctrina de Deo disserenda*. Jenae, 1880. (68 pp.)

Описывать собственную жизнь — трудная и деликатная задача, даже если эта жизнь — шедевр природы или Божьей благодати, то есть наиболее достойна описания. Из всех автобиографий ни одна так несвободна от налета тщеславия и самовосхваления и ни одна не заслужила столько уважения и любви за свою искренность и кротость, как автобиография святого Августина.

«Исповедь», которую он написал на сорок шестом году жизни, еще сияет пылом его первой любви, исполнена огня и помазания Святого Духа. Это возвышенное произведение, в котором Августин, как Давид в пятидесятом псалме, исповедуется перед Богом, перед своим и последующими поколениями во всех грехах юности без остатка; и в то же время это гимн, восхваляющий Божью благодать, которая вывела его из тьмы на свет и призвала на служение царству Христа[2151]. Здесь мы видим самого великого учителя церкви всех времен «простертым в пыли, общающимся с Богом, купающимся в Его любви; читатели для

[2151] Августин сам говорит о своей «Исповеди»: «*Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant justum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum*». *Retract.*, l. ii, c. 6.

него — лишь тени». Он отказывается от всех почестей, от всего величия, от всей красоты и с благодарностью возлагает их к подножию Всеблагого Бога. Читающие «Исповедь» постоянно чувствуют, что христианство — это не мечта и не иллюзия, но истина и жизнь, и восхищаются чудесной благодатью Божьей.

Аврелий Августин, родившийся 13 ноября 354 г.[2152] в Тагасте, незначительном селении в плодородной провинции Нумидия в Северной Африке, недалеко от Гиппо Региус, унаследовал у своего отца-язычника Патриция[2153] страстную чувствительность, а от матери-христианки Моники (одной из благороднейших женщин в истории христианства, которую отличали высочайшие интеллектуальность и духовность, ревностное благочестие, нежнейшая и всепобеждающая любовь) — стремление к Богу, так замечательно выразившееся в его словах: «Ты сотворил нас для Себя, и сердцу нашему нет покоя, пока оно не успокоится в Тебе»[2154]. Эти стремление и уважение к нежному и святому имени Иисуса, хотя и остававшиеся на заднем плане, сопровождали его во время обучения в школах Мадауры и Карфагена, в путешествиях в Рим и Милан, в странствиях по лабиринту плотских удовольствий, манихейской поддельной мудрости, академического скептицизма и платонического идеализма, пока наконец молитва матери, проповеди Амвросия, биография святого Антония и, прежде всего, послания Павла не стали орудиями Святого Духа, совершившими в тридцатитрехлетнем мужчине чудесную перемену, которая превратила его в неизмеримое благословение для всего христианского мира и даже грехи и заблуждения его юности поставила на служение истине[2155].

Сын, о котором столько молились, не мог погибнуть, и верующей матери, дух которой, следуя за ним, перенес больше страданий, чем ее тело, когда она рождала его на свет[2156], было позволено незадолго до смерти, ради ободрения будущих матерей, получить ответ на свои молитвы и ожидания, и она смогла покинуть сей мир с радостью, хотя и не увидела вновь родного дома. Моника умерла по дороге домой, в Остии, рядом с устьем реки Тибр, на пятьдесят шестом году жизни на руках своего сына, насладившись с ним замечательной беседой, которая выходила за пределы пространства и времени и предвещала вечный субботний отдых святых. Она не жалела, что умирает в чужой земле, потому что была недалека от Бога, Который воскресит ее в последний день. «Похорони мое тело где угодно — такой была ее последняя просьба, — и не беспокойся о нем; един-

---

[2152] Он умер, согласно хронике его друга и ученика Проспера Аквитанского, 28 августа 430 г. (на третий месяц осады Гиппона вандалами); согласно его биографу Поссидию, он прожил семьдесят шесть лет. День своего рождения называет сам Августин, *De vita beata*, §6 (tom. i, 800): «*Idibus Novembris mihi natalis dies erat*».

[2153] Он принял крещение незадолго до смерти.

[2154] *Conf.* i, 1: «*Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*». Во всех своих блужданиях, о которых мы вряд ли узнали бы, если бы он сам добровольно не признался, он никогда не совершал ничего подлого, но оставался, как Павел в своем иудейском фанатизме, человеком с благородным умом и достойным уважения характером, с пылкой любовью к истине и благу.

[2155] Подробности о жизни Августина см. в моем вышеупомянутом труде и других монографиях. См. также ценные замечания доктора Баура в его посмертно изданных *Lectures on Doctrine-History* (1866), vol. i. Part ii, p. 26 ff. Он сравнивает формирование характера Августина с течением христианства от начала до его времени и проводит параллель между Августином и Оригеном.

[2156] *Conf.*, ix, c. 8: «*Quae me parturivit et carne ut in hanc temporalem, et corde, ut in aeternam lucem nascerer*». L. v, 9: «*Non enim satis eloquor, quid erga me habebat animi, et quanto majore sollicitudine me parturiebat spiritu, quam came pepererat*».

ственное, о чем я прошу, — вспоминай обо мне у алтаря моего Бога, где бы ты ни был»[2157]. Августин в своей «Исповеди» воздвиг Монике благороднейший и нетленный памятник.

Если и было другое столь же абсолютное и плодотворное обращение, как обращение Павла на пути в Дамаск, то это обращение Августина в саду Кассициакума, недалеко от Милана, в сентябре 386 г., когда в момент жесточайшей борьбы ума и сердца — родовых схваток новой жизни — он услышал божественный голос ребенка: «Возьми, читай!» — и «облекся в Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 13:14). Вот его трогательная жалоба: «Я полюбил Тебя поздно, Красота, такая древняя и новая; я полюбил Тебя поздно! И вот, Ты был внутри, но я был снаружи и искал Тебя там. В Твое прекрасное творение ворвался я в своем безобразии, ибо Ты был со мной, а я не был с Тобой! Меня держали далеко от Тебя вещи, которых не было бы, если бы они не были в Тебе! Ты позвал, и взывал громко, и прорвался через мою глухоту. Ты воссиял, Ты засверкал и прогнал мою слепоту. Ты дохнул, и я вдохнул, и дышал Тобой. Я вкусил от Тебя, и я алкаю и жажду. Ты дотронулся до меня, и я пылаю ради Твоего мира. Если бы я со всем, что есть во мне, мог бы жить в Тебе, боль и тревоги оставили бы меня; все было бы полно Тобой и все было бы жизнью для меня».

Он принял крещение от Амвросия в Милане в пасхальное воскресенье 387 г. вместе со своим обращенным из манихейства другом Алипием и родным сыном Адеодатом (имя которого значит «данный Богом»). Он был запечатлен Богом, и началось его внутреннее преображение. Он резко порвал с миром, оставил блестящее и прибыльное преподавание риторики, которым занимался в Риме и Милане, продал свое имущество, раздал средства бедным и с того момента направил свои редкие дарования исключительно на служение Христу, сохранив верность этому служению до последнего дыхания. После смерти матери, которую он уважал и очень нежно любил, он во второй раз отправился в Рим, на несколько месяцев, и написал несколько книг в защиту истинного христианства против ложной философии и манихейской ереси. Вернувшись в Африку, он провел три года с друзьями, Алипием и Еводием, в своем родном поместье в Тагасте в созерцательном и литературном уединении.

Потом в 391 г. в нумидийском приморском городе Гиппо Региус (Гиппон, сейчас Бона) он был избран пресвитером против своей воли, согласно гласу народа, который, как и в похожих случаях Киприана и Амвросия, оказался гласом Божьим, а в 395 г. — епископом. И затем тридцать восемь лет, до самой своей смерти, он трудился в этом городе, превратив его в интеллектуальный центр западного христианства[2158].

Образ жизни Августина был очень прост и умеренно аскетичен. Он жил в одном доме со своими клириками, они по-апостольски, совместно, владели иму-

---

[2157] *Conf.*, l. ix, c. 11: «*Tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubi fueritis*». Судя по этим словам, уже существовал обычай молиться об усопших, хотя это была скорее благодарность за проявленную к ним Божью милость, чем более поздняя форма ходатайства за них. См. выше, §84.

[2158] Жители Гиппона до сих пор почитают Августина как «великого христианина» (Руми Кебир). Гиббон (ch. xxxiii, ad Ann. 430) так описывает это место, ставшее известным благодаря Августину: «Морская колония *Гиппон*, примерно в двух сотнях миль (322 км) к западу от Карфагена, получила эпитет *Регпус* как резиденция нумидийских царей; что-то от прежней торговли и населенности до сих пор остается и в современном городе, известном Европе под искаженным именем Бона». См. подстрочное примечание о Боне далее, через пару страниц.

ществом, и в этом же доме была богословская семинария, из которой вышло десять епископов и множество клириков ниже чином. Женщины, даже его сестра, не могли входить к нему в дом, и он виделся с ними только в присутствии других людей. Но он основывал женские религиозные общества; одно из них возглавляла его сестра, благочестивая вдова[2159]. Однажды он сказал в проповеди, что нигде не встречал людей лучше и нигде не встречал людей хуже, чем в монастырях. Сочетая жизнь клирика с жизнью монаха, он неосознанно стал основателем монашеского ордена августинцев, который дал миру реформатора Лютера. Он носил черное одеяние восточных киновитов, с капюшоном и кожаным поясом. Питался он почти исключительно овощами и сопровождал общие обеды чтением или беседами, причем брал за правило никогда не обсуждать отсутствующих[2160].

Часто он проповедовал пять дней подряд, иногда дважды в день, и говорил в проповедях, что все должны жить с ним, а он со всеми, во Христе. Когда он был в Африке, его постоянно просили проповедовать слово спасения[2161]. Он усердно выполнял внешние обязанности, связанные со своей должностью, хотя самому ему больше удовольствия доставляло созерцание. Он был особо внимателен к бедным и, как Амвросий, при необходимости приказывал расплавить церковную утварь, чтобы выкупать заключенных. Но ему не нравилось несправедливое отношение к законным наследникам, и он хвалит епископа Аврелия Карфагенского за то, что тот без просьбы вернул часть имущества, пожертвованного неким человеком церкви, когда неожиданно оказалось, что жена этого человека ждет ребенка.

Труды Августина касались не только его маленькой епархии. Он был интеллектуальным главой Северо-африканской и всей Западной церкви своего времени. Он активно участвовал во всех богословских и церковных проблемах. Он защищал ортодоксальное учение против манихеев, донатистов и пелагиан. В нем сосредоточились и в нем одержали победу над ересью и расколом все полемические силы католичества того времени.

В последние годы жизни он предпринял критический обзор своих литературных произведений и тщательно пересмотрел их в «Отречениях». К тому же периоду относятся его поздние полемические труды против полупелагиан, написанные в мягком духе. Он единолично выполнял свои обязанности до семидесяти двух лет, пока народ единодушно не избрал его друга Гераклия его помощником и преемником.

На закате жизни его беспокоили возрастающие телесные немощи и та неописуемая жестокость, с которой варвары вандалы распространялись по его стране со своим победоносным вторжением, безжалостно разрушая города, селения и церкви; они даже осадили укрепленный город Гиппон[2162]. Но Августин упорно продолжал трудиться. Последние десять дней жизни он провел в затворничестве,

---

[2159] Он упоминает сестру, «*soror mea, sancta proposita*» [monasterii], не называя имени, *Epist.* 211, n. 4 (ed. Bened.), alias *Ep.* 109. У него также был брат по имени Навигий.

[2160] На его столе были выгравированы строки:

*Quisquis amat dictis absentum rodere vitam,*
*Hanc mensam vetitam noverit esse sibi.*

[2161] Поссидий говорит в своей *Vita Aug.*: «*Caeterum episcopatu suscepto multo instantius ac ferventius majore auctoritate, non in una tantum regione, sed ubicunque rogatus verisset verbum salutis alacriter ac suaviter, pullulante atque crescente Domini ecclesia, praedicavit*».

[2162] Поссидий, с. 28, ярко описывает жестокости вандалов, которые вошли в поговорку. См. также Gibbon, ch. xxxiii.

в молитвах и слезах, постоянно читая покаянные псалмы, которые он велел написать на стене над своей постелью, чтобы все время держать их перед глазами. Так, в покаянии, завершалась его жизнь. Среди ужасов осады и отчаяния своего народа он не мог подозревать, сколь обильные семена он посеял для будущего.

На третий месяц осады Гиппона, 28 августа 430 г., на семьдесят шестом году жизни, полностью владея сознанием и в присутствии многих друзей и учеников, он кротко и счастливо отошел в вечность, которой жаждал так давно. «О, как прекрасно, — писал он в "Размышлениях"[2163], — как прекрасно и славно жилище Твоего дома, всемогущий Боже! Я горю желанием увидеть Твою красоту в Твоем брачном покое... О Иерусалим, святой город Бога, дорогая невеста Христа, мое сердце любит тебя, а моя душа уже давно воздыхала о твоей красоте!.. Царь царей Сам посреди тебя, и Его дети — внутри твоих стен. Там ангельские хоры, возносящие гимны, и общение граждан небес. Там брачный пир для всех, кто после печального паломничества на земле достиг твоих радостей. Там далеко видящий хор пророков; там двенадцать апостолов; там триумфальное воинство бесчисленных мучеников и святых исповедников. Полная и совершенная любовь правит там, ибо Бог есть все во всем. Они любят и славят, они славят и любят Его вовеки... Да буду я тоже благословен, совершенен и навеки блажен, когда мое несчастное тело распадется... Я смогу предстать перед моим Царем и Богом и увидеть Его в Его славе, ибо Он Сам удостоил нас обещания: "Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира"[2164]». Это стремление к небесному Иерусалиму нашло свое великое воплощение в гимне *De gloria et gaudiis Paradisi*[2165], который включен в «Размышления» Августина и идея которого была отчасти рождена им, хотя и не была воплощена в поэтическую форму еще много лет, до Петра Дамиани[2166].

Он не оставил завещания, потому что добровольная бедность не позволяла ему иметь земной собственности, кроме библиотеки; ее он завещал церкви, и она была успешно сохранена от опустошений варваров-ариан[2167].

Вскоре после его смерти Гиппон был захвачен и разрушен вандалами[2168]. Римляне потеряли Африку. Несколько десятилетий спустя вся Западная Римская империя уже лежала в руинах. Кульминационный момент истории Африкан-

---

[2163] Я свободно соединяю здесь несколько фрагментов.

[2164] {Ин. 17:24.}

[2165] «*Ad perennis vitae fontem mens sativit arida*».

[2166] См. DANIEL: *Thesaurus hymnol.*, i, p. 116 sqq., iv, p. 203 sq., и §116, выше, примечание.

[2167] Поссидий говорит, *Vita*, c. 31: «*Testamentum nullum fecit, quia unde faceret, pauper Dei non habuit. Ecclesiae bibliothecam omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper jubebat*».

[2168] Жители бежали морем. Похоже, после Августина в Гиппоне больше не было епископа. В VII веке древний город был совершенно разрушен арабами, но за две мили от него, практически над его руинами, была возведена Бона. См. Tillemont, xiii, 945, и Gibbon, xxxiii. Гиббон говорит, что Бону «в XVI веке населяло около трехсот семейств трудолюбивых, но непокорных ремесленников. Прилегающая территория славится чистым воздухом, плодородной почвой и обилием изысканных плодов». После завоевания французами Алжира Бона была перестроена в 1832 г. и постепенно приобретает французский облик. Это теперь один из красивейших городов Алжира, главный в провинции Константин, там есть общественный сад, несколько школ, довольно развитая торговля, население составляет более 10.000 французов, мавров и иудеев, подавляющее большинство которых приехало извне. Недавно мощи святого Августина были перемещены из Павии в Бону. См. послания аббата Сибура *sur la translation de la relique de saint Augustin de Pavie a Hippone* в POUJOULAT, *Histoire de saint Augustin*, tom. i, p. 413 sqq.

ской церкви был началом ее упадка. Но труд Августина не мог погибнуть. Его идеи, подобно семени, упали в плодородную почву Европы и принесли обильные плоды среди народов и стран, о которых он никогда не слышал[2169].

Августин, чей взор был обращен к небесам, с пером в левой руке и пылающим сердцем в правой (так его обычно изображали), — гений философии и богословия высшего порядка, возвышается как пирамида над своим веком и с этой высоты смотрит на последующие века. Ум его был необыкновенно плодотворным и глубоким, смелым и ищущим, но что еще лучше, сердце его было исполнено христианской любви и смирения. Он по праву стоит рядом с величайшими философами древности и современности. Мы встречаем его на широких дорогах и на узких тропинках, в ослепительных альпийских высотах и в зияющих безднах человеческих размышлений — везде, куда только ни ступали до или после него мыслители и философы. Как богослов, он — *facile princeps*, его не удалось превзойти ни одному другому отцу церкви, ни схоласту, ни реформатору. С царственной щедростью он разбрасывал на своем пути идеи, которые дали мощные всходы в других странах и в более поздние времена. В нем творческая сила Тертуллиана сочеталась с церковным духом Киприана, а умозрительный интеллект Греческой церкви — с практическим тактом Латинской. Он был христианским философом и философским богословом во всей полноте этого понятия. Для него было потребностью и наслаждением вновь и вновь сражаться с труднейшими теоретическими проблемами, постигать до самой глубины Божье откровение в вопросах веры[2170]. Он всегда утверждал, что вера предшествует разуму: *fides praecedit intellectum*, и при этом ссылался, подобно богословам до него, на широко известный отрывок из Ис. 7:9 (в LXX): «*Nisi credideritis, non intelligetis*». Но для него сама вера была деянием рассудка, а значит, существовала и нерушимая взаимосвязь между верой и знанием[2171]. Он постоянно смотрел глубже поверхности, на скрытые мотивы действий и проявления всеобщих законов в разных событиях. В нем метафизик соседствует с верующим христианином. Его *meditatio* очень легко

---

[2169] Даже в Африке, несмотря на столпотворение варваров, дух Августина вновь и вновь появлялся как свет во тьме — сначала в лице Вигилия, епископа Тарса, который в конце V века успешно защищал ортодоксальное учение о Троице и личности Христа и которому иногда приписывается авторство так называемого Афанасьевского символа веры; в лице Фульгенция, епископа Руспа, одного из главных противников полупелагианства, а позже арианства, который вместе с 60 католическими епископами Африки на несколько лет был сослан вандалами-арианами на остров Сардиния и которого называли Августином VI века (ум. в 533); и в лице Факунда Гермианского (ум. в 570), а также Фульгенция Ферранда и Либерата, двух диаконов из Карфагена, которые принимали активное участие в споре о трех капитулах.

[2170] Или, как он писал другу около 410 г., *Epist.* 120, с. 1, §2 (tom. ii, p. 347, ed. Bened. Venet.; в более древних изд. *Ep.* 122): «*Ut quod credis intelligas... non ut fidem respuas, sed ea quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias*». Он продолжает, ibid. с. 3: «*Absit namque, ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animalibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus vel quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus*». В одном из своих ранних трудов, *Contra Academ.*, l. iii, c. 20, §43, он говорит о себе: «*Ita sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem*».

[2171] См. *De praed. sanct.*, cap. 2, §5 (tom. x, p. 792): «*Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. Non enim omnia qui cogitat, credit, cum ideo cogitant, plurique ne credant; sed cogitat omnia qui credit, et credendo cogitat et cogitando credit. Fides si non cogitetur, nulla est*». *Ep.* 120, cap. 1, §3 (tom. ii, 347), и *Ep.* 137, c. 4, §15 (tom. ii, 408): «*Intellectui fides aditum aperit, infidelitas claudit*». Взгляды Августина на веру и знание подробно обсуждаются в Gangauf, *Metaphysische Psychologie des heil Augustinus*, i, pp. 31-76, и в Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, tom. ii, 282-290.

вытекает из *oratio*, а *oratio* — из *meditatio*. Глубина мысли сопровождалась у него ясностью и остротой. Он был чрезвычайно умелым и успешным диалектиком, неистощимым в доводах и ответах на возражения оппонентов.

Он обогатил латинскую литературу множеством прекрасных, оригинальных и емких высказываний больше, чем любой другой классический автор или учитель церкви[2172].

Он оказал творческое и решающее влияние на формирование почти всех учений церкви, одни из них доведя до завершенной формы, другие начав развивать. Центр его системы — СВОБОДНАЯ ИСКУПИТЕЛЬНАЯ БЛАГОДАТЬ БОГА ВО ХРИСТЕ, ДЕЙСТВУЮЩАЯ ЧЕРЕЗ РЕАЛЬНУЮ, ИСТОРИЧЕСКУЮ ЦЕРКОВЬ. Он придерживается евангельского, или Павловского, духа в своем учении о грехе и благодати, но католического (то есть древнекатолического, а не римско-католического) — в своем учении о церкви. Павловский элемент в основном проявляется в пелагианских спорах, а церковно-католический — в донатистских, но один влияет на другой, и наоборот.

Доктор Баур неправ, когда называет *свободу* фундаментальной идеей августинианской системы (это гораздо больше подходит системе пелагианской) и основывает на этом взгляде искреннее, но лишь наполовину истинное сравнение между Августином и Оригеном. «Нет учителя в церкви древнего периода, — говорит он[2173], — который по интеллекту, величию и последовательности взглядов мог бы быть более справедливо поставлен рядом с Оригеном, чем Августин; ни один, при всей разнице в характере и образе мыслей, так не походит на него. Оба возвышаются высоко над своим временем, и наиболее явно это видно из того, что только они из всех богословов первых шести веков стали творцами индивидуальных систем, проистекающих из определенной идеи и полностью доведенных до конца; этот факт виден также из того, насколько одна система похожа на другую. Обе системы основаны на идее *свободы*; в обеих есть специфическое деяние, которым определяется все течение человеческой жизни; в обеих это деяние лежит вне временного сознания личности, с той только разницей, что в одной системе это деяние принадлежит каждой из отдельных личностей, хотя и выпадает из их земной жизни и сознания, в другой же оно лежит в сфере временной истории человека, но представляет собой деяние всего одной личности. Если в системе Оригена отталкивает в первую очередь сама идея предсуществования и грехопадения душ, которая кажется применением языческих идей к христианской вере, то в системе Августина используется пересечение индивидуальной жизни и сознания для объяснения, как прошлое деяние могло повлиять на текущее грехов-

---

[2172] Проспер Аквитанский выбрал из трудов Августина большое количество фраз (см. приложение к десятому тому бенедиктинского издания, p. 223 sqq.) богословского содержания и имеющих отношение к пелагианским спорам. Мы же напомним некоторые из лучших фраз, туда не включенных: «*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*». «*Distingue tempora, et concordabit Scriptura*». «*Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te*». «*Da quod jubes, et jube quod vis*». «*Non vincit nisi veritas, victoria veritatis est caritas*». «*Ubi amor, ibi trinitas*». «*Fides praecedit intellectum*». «*Deo servire vera libertas est*». «*Nulla infelicitas frangit, quem felicitas nulla corrumpit*». Знаменитое высказывание о гармонии в церкви: «*In necessariis unitas, in dubiis* (или *non necessariis*) *libertas, in omnibus* (*in utrisque*) *caritas*», — которое приписывают Августину, не принадлежит ему, оно возникло в такой форме гораздо позже. Доктор Люке (LÜCKE, в специальном трактате о древности авторства и об изначальной форме и т. д. этого высказывания, Göttingen, 1850) доказывает, что оно принадлежит РУПЕРТУ МЕЛДЕНИЮ, немецкому богослову-миротворцу XVII века.

[2173] *L. c.*, p. 30 sq.

ное состояние человека, и при этом языческий платонический взгляд заменяется взглядом из Ветхого Завета... По сути, систему Августина от системы Оригена отличает лишь следующее: грехопадение Адама заменяется предвременным грехопадением душ, и то, что у Оригена все еще носит языческий характер, у Августина приобретает чисто ветхозаветный вид».

Образование Августина не было соразмерно его гению, он не был таким ученым, как Ориген и Евсевий, но все же ученость его была велика для того времени, и больше, чем у любого другого из латинских отцов церкви, кроме лишь Иеронима. В школах Мадауры и Карфагена он получил хорошую теоретическую и риторическую подготовку для форума, пригодившуюся ему и в богословии. Он был знаком с латинской литературой и вовсе не был слеп к красотам классиков, хотя ценил их гораздо меньше, чем высшую красоту Священного Писания. «Гортензий» Цицерона (утраченный труд) вдохновил его во время занятий в академии на постижение философии и на познание истины ради ее самой; изучение платонических и неоплатонических трудов (в латинском переводе оратора Викторина) воспламенило его необычайно[2174], хотя там он не встретил святого имени Иисуса и основных добродетелей любви и смирения, а нашел только прекрасные идеалы, которым невозможно соответствовать. Его «Град Божий», книга о ересях и другие произведения показывают, что он хорошо знал древнюю философию, поэзию и историю, священную и светскую. Он упоминает наиболее выдающихся личностей Греции и Рима, часто ссылается на Пифагора, Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия, Цицерона, Сенеку, Горация, Вергилия, древних греческих и латинских отцов церкви, восточных и западных еретиков. Но его знание греческой литературы в основном почерпнуто из латинских переводов. С греческим языком он, в отличие от Иеронима, был знаком лишь поверхностно, в чем он искренне и смиренно признается[2175]. Еврейского он вообще не понимал. В

---

[2174] *Adv. Academicos*, l. ii, c. 2, §5: «*Etiam mihi ipsi de me incredibile incendium concitarunt*». В нескольких местах *Civitas Dei* (viii, 3-12; xxii, 27) он очень благоприятно отзывается о Платоне, а также об Аристотеле и тем самым открывает путь к изучению философии Аристотеля для схоластов Средних веков.

[2175] Иногда утверждают, будто он совсем не знал греческого. Так, Гиббон, например, говорит (гл. xxxiii): «Поверхностная ученость Августина была ограничена латинским языком». Но это ошибка, как и другое заявление Гиббона — что «ортодоксия святого Августина уходила корнями в манихейскую школу». В юности Августин испытывал большую неприязнь к прославленному языку Эллады (*Conf.*, i, 14) и прочел произведения Платона в латинском переводе (vii, 9). Но после своего крещения, во время второго пребывания в Риме, он снова начал заниматься греческим языком с большим рвением ради изучения Библии. В Гиппоне, в бытность пресвитером, у него была хорошая возможность заниматься им, потому что его епископ Аврелий, урожденный грек, говорил на своем родном языке лучше, чем на латинском. В своих книгах он иногда делает ссылки на греческом. В труде *Contra Jul.*, i, c. 6, §21 (tom. x, 510), Августин исправляет перевод Златоуста, сделанный пелагианином Юлианом, и цитирует оригинал. «*Ego ipsa verba Graeca quae a Joanne dicta sunt ponam:* διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα, *quod est Latine: Ideo et infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes*». Юлиан вольно перевел это как «*cum non sint coinquinati peccato*» и сделал отсюда вывод: «*Sanctus Joannes Constantinopolitanus negat esse in parvulis originale peccatum*». Августин помогает выйти из затруднения, произвольно добавив *propria* к ἁμαρτήματα, так что идея наследования греха от другого не исключается. Греческие отцы церкви, однако, вообще не считали наследственную порочность грехом или виной, но только недостатком, слабостью, болезнью. В «Граде Божьем», lib. xix, c. 23, он цитирует отрывок из Порфирия ἐκ λογίων φιλοσοφία. Вероятно, он читал Плотина и «Панарион» Епифания или его краткое переложение на греческом («Историю церкви» Евсевия он знал только по переводу Руфина). Но в своих экзегетических и других трудах он очень редко консультируется с Септуагинтой или греческим Новым Заветом, удовлетворяясь весьма

результате, при всем своем прекрасном знании латинской Библии, в толкованиях он делал много ошибок.

Он был скорее мыслителем, чем ученым, и в основном полагался на ресурсы своего собственного ума, которые были всегда изобильны[2176].

---

несовершенной Италой или улучшенным переводом Иеронима. Бенедиктинские издатели переоценивали его знание греческого. Он сам честно признается, что очень слабо его знает, *De Trinit.*, l. iii. *Prooem.* («*Graecae linguae non sit nobis tantus habitus, ut talium rerum libris legendis et intelligendis uno modo reperiamur idonei*»), и *Contra literas Petiliani* (написано в 400 г.), l. ii, c. 38 («*Et ego quidem Graecae linguae perparum assecutus sum, et prope nihil*»). О философских знаниях Августина см. также: NOURRISSON, *l. c.*, ii, p. 92 ff.

[2176] Вот некоторые из наиболее умных и вдумчивых оценок Августина. ЭРАЗМ (*Ep. dedicat. ad Alfons. archiep. Tolet.* 1529) говорит, с наивной игрой слов на основании имени Аврелий Августин: «*Quid habet orbis christianus hoc scriptore magis aureum vel augustius? ut ipsa vocabula nequaquam fortuito, sed numinis providentia videantur indita viro. Auro sapientiae nihil pretiosius: fulgore eloquentiae cum sapientia conjunctae nihil mirabilius... Non arbitror alium esse doctorem, in quem opulentus ille ac benignus Spiritus dotes suas omnes largius effuderit, quam in Augustinum*». Великий философ ЛЕЙБНИЦ (*Praefat. ad Theodic.*, §34) называет его «*virum sane magnum et ingenii stupendi*» и «*vastissimo ingenio praeditum*». Доктор БАУР, не симпатизирующий его взглядам, с энтузиазмом отзывается о самом этом человеке и о его гении. В другом месте Баур говорит (*Vorlesungen über Dogmengeschichte*, i, i, p. 61): «Вряд ли существует другой автор-богослов, такой же плодовитый и способный, как Августин. Его ученость, конечно, не равнялась его уму, но даже ее иногда недооценивают, утверждая, будто он не был вообще знаком с греческой литературой; это неправда, хотя он не достиг особых высот в греческом». К. БИНДЕМАНН (лютеранский богослов) в своей подробной монографии (vol. i, preface) заслуженно хвалит его: «Святой Августин — один из величайших героев церкви. Он не уступает ни одному из учителей, которые писали для церкви с апостольских времен; вполне можно сказать, что среди отцов церкви ему надо отдать первое место, и только Лютер во времена Реформации, по полноте и глубине мысли и силе характера, может быть поставлен рядом с ним. Он — вершина развития средневековой Западной церкви, от него берут начало мистицизм и схоластика Средних веков, он был одним из мощнейших столпов римского католичества, а из его трудов, занимающих место сразу после Священного Писания, и в первую очередь после посланий Павла, вожди Реформации извлекли больше всего убеждений, установившихся в новом веке». ШТАУДЕНМАЙЕР, католический богослов, причисляет Августина к тем умам, которые стоят сотен других (*Scotus Erigena*, i, p. 274). Католические философы А. ГЮНТЕР и Т. ГАНГАУФ ценят его наравне с величайшими философами и видят в нем человека, посланного Провидением, одаренного Духом Божьим ради назидания всех веков. Поразительна характеристика доктора ИОГАННА ГУБЕРА (в его информативном труде *Die Philosophie der Kirchenväter*, Munich, 1859, p. 312 sq.): «Августин — уникальное явление в христианской истории. Никакой другой отец церкви не оставил от своего существования столь сияющих следов. Хотя среди отцов церкви мы встречаем много одаренных и мощных умов, ни в одном сила личного характера, ум, сердце и воля не были так развиты и не действовали так гармонично. Никто не превосходит его в богатстве восприятия и диалектической остроте мысли, в глубине и рвении религиозного чувства, в величии целей и энергии действий. Поэтому он знаменует собой вершину века патристики, и в последующих эпохах он был заслуженно признан первым и вселенским отцом церкви. — В целом его характер напоминает во многих отношениях характер Павла, с которым его также объединяет опыт призвания от многочисленных заблуждений на служение Евангелию и вместе с которым он мог бы хвалиться тем, что работал больше других. Среди апостолов Павел больше всего определил развитие христианства и стал больше всех остальных выразителем христианского мышления, к которому люди позже обращались, когда жизнь церкви становилась тревожной, чтобы почерпнуть у него, как из чистейшего источника, свежее понимание евангельского учения, — и точно так же Августин обратил христианские народы на свои пути и стал в первую очередь их воспитателем и учителем, при обучении у которого они неизменно обновляют и углубляют свое христианское сознание. Не только Средние века, но и Реформация обращалась к нему за наставлением, и до сих пор все, кто называет свой дух христианским, хотя бы отчасти связаны с Августином». НУРРИССОН, современный французский автор, который писал об Августине и труд которого облечен авторитетом Французского института, ставит епископа Гиппона в первый ряд среди властителей человеческой мысли: «Если одним из наиболее возвышенных проявлений почтения

## §179. *Труды Августина*

Многочисленные произведения Августина, которые сочинялись на протяжении сорока четырех лет, — кладезь христианского знания и опыта. Там есть множество возвышенных идей, благородных чувств, излияний веры, ясных заявлений истины, веских аргументов против заблуждений, отрывков пылкого красноречия и неувядающей красоты, но есть также и бесчисленные повторы, надуманные мнения и произвольные выводы его необычайно плодовитого ума[2177]. Его стиль полон жизни и силы, оригинальной игры слов, но ему недостает чистоты и изящества, он также не свободен от утомительного многословия и *vagabunda loquacitas*, в которых его обвиняет оппонент, Юлиан Экланский. Августин сам говорил, что пусть лучше грамотеи обвиняют его, чем не понимает народ. И о стиле он также заботился мало, хотя иногда впадал в возвышенную поэзию. Он не стремился к литературной славе, но, вдохновленный любовью к Богу и церкви, писал от всей полноты мысли и чувства. Его произведения, написанные до обращения, его трактат «О прекрасном» (*De Pulchro et Apto*), речи и восхваления, которые он произносил как оратор в Карфагене, Риме и Милане, утрачены. Как профессор красноречия, язычник-философ, еретик-манихей, свободомыслящий скептик, он известен нам только из его собственных, полных сожаления, рассказов в «Исповеди» и других трудах. Его литературная карьера начинается для нас с его благочестивого уединения в Кассициакуме, где он готовился к публичной исповеди веры. В трудах, сочиненных в Кассициакуме, Риме и близ Тагаста, он предстает перед нами как христианский философ, а после поставления на священство — и как богослов. Но даже в своих богословских трудах он везде проявляет свой метафизический и спекулятивный характер ума. Он никогда не отказывался от разума и не презирал его, он только подчинил его вере и заставил защищать явленную в откровении истину. Вера идет перед разумом и открывает территории, которые разум исследует.

Далее мы приводим классификацию его самых важных трудов, содержание большинства из которых мы уже освещали в предыдущих разделах[2178].

---

к Августину считается уважительная критика, неизменная в своей искренности, то я, напротив, предпочитаю славить это великое сердце, этого утешающего и сочувствующего психолога, этого тонкого и возвышенного метафизика, одним словом, этого привлекательного и поэтического гения, место которого — в первом ряду среди мэтров человеческой мысли, рядом с Платоном и Декартом, Аристотелем и святым Фомой, Лейбницем и Боссюэ» (*La philosophie de saint Augustin*, Par., 1866, tom. i, p. vii). Среди английских и американских авторов доктор Шедд во вступлении к своему изданию древнего перевода «Исповеди» (1860) приводит справедливое и впечатляющее описание ума и сердца святого Августина, обретших воплощение в его замечательной книге.

[2177] Ellies Dupin (*Bibliothèque ecclésiastique*, tom. iii, 1re partie, p. 818) и Nourrisson (*l. c.*, tom. ii, p. 449) относят к Августину термин *magnus opinator*, который Цицерон относил к себе. Важная разница заключается в том, что Августин, несмотря на множество выражавшихся им мнений о спекулятивных вопросах философии и богословия, во всех основных учениях пришел к весьма определенным выводам, в то время как философия Цицерона эклектична.

[2178] Поссидий насчитывает всего, включая проповеди и послания, тысячу тридцать произведений Августина. Об этом см. прежде всего его «Отречения», где он сам пересматривает девяносто три своих труда (в общей сложности двести тридцать две книги, см. ii, 67) в хронологическом порядке, — сначала те, которые он написал как мирянин и пресвитер, потом те, которые он написал как епископ. См. также подробный хронологический указатель в Schönemann, *Biblioth. historico-literaria Patrum Latinorum*, vol. ii (Lips., 1794), p. 340 sqq. (репринт в дополнительном томе, xii, издания Migne, p. 24 sqq.); также другой систематический и алфавитный список в одиннадцатом томе бенедиктинского издания (p. 494 sqq., ed. Venet.) и в Migne, tom. xi.

I. Автобиографические труды. Сюда относятся «Исповедь» и «Отречения». В первом труде он признает свои грехи, во втором — свои теоретические заблуждения. В первом он подвергает подробной критике свою жизнь, во втором — свои произведения; как следствие, эти труды лучше всего помогают судить о его деятельности в целом[2179].

«Исповедь» — самый полезный или, по крайней мере, самый назидательный продукт его пера; мы без сомнения можем сказать, что это самая назидательная книга во всей патристической литературе. Ее повсеместно читали еще при его жизни[2180] и чаще всего издавали с тех пор[2181]. Никогда не было написано более искренней и откровенной книги. Историческая часть, до десятой книги, — классическое чтение для представителей всех церквей, с которым могут сравниться только «Подражание Христу» Фомы Кемпийского и «Путешествие Пилигрима» Буньяна. Без сомнений, ни одна автобиография не превосходит ее по подлинной кротости, духовной глубине и всеобщему к ней интересу. Опыт Августина как чувственного язычника, манихейского еретика, неутомимого искателя, искреннего кающегося и благодарного обращенного вызывает отклик в каждой душе, которая борется против искушений природы и в лабиринте заблуждений ищет познание истины и красоту святости, а после многих вздохов и слез обретает покой и мир в объятиях милостивого Спасителя. «Исповедь» Руссо и «Истина и поэзия» Гете, написанные в совершенно ином духе, могут быть сопоставлены с «Исповедью» Августина как произведения редкой гениальности и всепоглощающего интереса, но в них авторы пытаются славить человеческую природу в ее неосвященном состоянии и в результате изобличают ее тщеславие и слабость, в то время

---

[2179] Вот почему бенедиктинские издатели поместили «Отречения» и «Исповедь» в начало своего издания.

[2180] Он сам говорит, *Retract.*, l. ii, c. 6: «*Multis fratribus eos* [Confessionum libros tredecim] *multum placuisse et placere scio*». См. *De dono perseverantiae*, c. 20: «*Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit quam libri Confessionum mearum?*». См. *Ep.* 231, *Dario comiti.*

[2181] Шонеманн (в дополнительном томе издания Migne, p. 134 sqq.) перечисляет множество отдельных изданий «Исповеди» на латыни, итальянском, испанском, португальском, французском, английском и немецком с 1475 по 1776 г. С тех появилось несколько новых изданий. Немецкие переводы: H. Kautz (католик, Arnsberg, 1840), G. Rapp (протестант, 2d ed., Stuttg., 1847) и другие. Лучшее английское издание — E. B. Pusey: *The Confessions of S. Angustine*, Oxford (сначала в 1838, как первый том в *Oxf. Library of the Fathers*, вместе с изданием латинского оригинала). Но это, как говорит доктор Пьюзи, только пересмотр перевода W. Watts, D. D., London, 1650, сопровождаемого длинным предисловием (pp. i-xxxv) и пояснениями из трудов Августина в примечаниях и в конце (pp. 314-346). Издание W. G. T. Shedd, Andover, 1860, — это, как он говорит, «репринт древнего перевода неизвестного редактору автора, который был заново опубликован в Бостоне в 1843 г.». Беглое сопоставление показывает, что этот анонимный бостонский репринт почти слово в слово совпадает с пересмотром Уоттса, сделанным Пьюзи, за исключением вступления и примечаний. Но доктор Шедд добавил свое прекрасное вступление, в котором он дает ясную и впечатляющую характеристику «Исповеди» и проводит сравнение между нею и «Исповедью» Руссо. Он удачно называет первую (p. xxvii) лучшим из комментариев на Рим. 7 — 8. «Это пробуждение человеческого духа, которое приводит его в живую и ощущаемую связь со святым и вечным; это просвещение ума, позволяющее ясно понять настоящую природу истины и правды; это наделение волей, от борьбы к победе — весь процесс восстановления Божьего образа в душе человека, который обрисован в этой книге так ярко и реально, как никогда бы не удалось невдохновленному уму... Это жизнь Бога в душе сильного человека, который пользуется свободой в жизни природы. Тот, кто наблюдает, может увидеть рост; тот, кто слушает, может услышать постоянное движение; а тот, кто имеет симпатию, будет увлечен».

как в труде епископа из Гиппона, который взирал лишь на славу Божью, человек из праха покаяния поднимается для новой и нетленной жизни в Духе[2182].

Августин написал «Исповедь» около 400 г. Первые десять книг содержат, в форме непрерывной молитвы и исповеди перед Богом, общий обзор его ранней жизни, его обращения и его возвращения в Африку на тридцать четвертом году жизни. Выдающиеся места этих книг — история его обращения в Милане и история последних дней его благородной матери в Остии, которая провела их как в преддверии небесных врат и в полной уверенности, что у блаженного престола славы произойдет ее воссоединение с сыном. Последние три книги (и часть десятой) посвящены спекулятивной философии; в них, отчасти в качестве неназываемой оппозиции манихейству, рассматриваются метафизические проблемы о возможности познания Бога и о природе времени и пространства; там дается толкование космогонии Моисея в духе прообразной аллегорической экзегетики, характерной для отцов церкви, но чуждой нашему веку, — поэтому они имеют мало ценности для обычного читателя, разве что показывают ему, что даже абстрактные метафизические темы могут рассматриваться с верой.

«Отречения» были написаны на закате жизни Августина (427), когда, памятуя, что «при многословии не миновать греха»[2183], и считая, что мы дадим ответ за каждое праздное слово[2184], он судил себя, чтобы не быть судимым[2185]. Он пересмотрел в хронологическом порядке многочисленные труды, написанные им до и после поставления его на епископство, и исправил их там, где они показались ему ложными или туманными при его теперешнем, более зрелом знании. Но во всех основных моментах его богословская система осталась одной и той же, от обращения до этого времени. «Отречения» — прекрасное свидетельство его любви к истине, его совестливости и его кротости[2186].

К тому же разделу следует отнести послания Августина, которых бенедиктинские издатели в своем втором томе приводят двести семьдесят (включая послания *к* Августину), в хронологическом порядке от 386 до 429 г. В этих посланиях рассматриваются, иногда очень подробно, все важные проблемы его времени, они позволяют нам взглянуть на его заботы, на его верность должности, на его большое сердце и на его старание стать, подобно Павлу, всем для всех.

Когда вопросы его друзей и учеников накапливались, он отвечал на них в специальных трудах. Так появились разные сборники *Quaestiones* и *Responsiones*, догматические, экзегетические и смешанные (390, 397 и т. д.).

II. Философские трактаты, в форме диалога. Почти все они были написаны в начале его жизни, и диалоги ведутся либо во время пребывания на вилле Кассициакум близ Милана, где он провел полгода перед крещением, обучаясь и назидательно беседуя в образовательном учреждении, похожем на академию, либо на

---

[2182] Нурриссон (*l. c.*, tom. i, p. 19) называет «Исповедь» «уникальным произведением, которому часто подражают, которое всегда пародируют, в котором автор себя обвиняет, осуждает и унижает и в котором пылкая молитва, увлекательное повествование, несравненная метафизика, история всего мира отражаются в истории одной души».

[2183] Пр. 10:19. Этот стих (*ex multiloquio non effugies peccatum*) пелагианин Геннадий применяет против Августина, оправдывая свои ошибочные учения о свободе и предопределении.

[2184] Мф. 12:36.

[2185] 1 Кор. 11:31. См. его пролог к двум книгам «Отречений».

[2186] J. Morell Mackenzie (в W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. i, p. 422) удачно называет «Отречения» Августина «одной из наиболее благородных жертв, когда либо возложенных на алтарь истины величественным интеллектом, который действует в согласии со своей чистой совестью».

христианском платоническом пире с Моникой, своим сыном Адеодатом, своим братом Навигием, своим другом Алипием, несколькими двоюродными братьями и учениками, либо во время его второго пребывания в Риме, либо вскоре после его возвращения в Африку[2187].

Сюда же относятся труды: *Contra Academicos libri tres* (386), в котором он борется со скептицизмом и пробабилизмом Новой Академии — учением, что человек никогда не может достичь истины, а достигает в лучшем случае лишь вероятности ее познания; *De vita beata* (386), где он объявляет подлинное блаженство состоящим в совершенном знании Бога; *De ordine* — об отношении зла к божественному устройству мира[2188] (386); *Soliloquia* (387), разговор его со своей душой о Боге, высшем благе, познании истины и бессмертии; *De immortalitate animae* (387), продолжение диалога с душой; *De quantitate animae* (387), где обсуждаются различные вопросы о размере, происхождении, бестелесности души; *De musica libri vi* (387 — 389); *De magistro* (389), где в диалоге со своим сыном Адеодатом, благочестивым и многообещающим, не по годам развитым молодым человеком, который умер вскоре после его возвращения из Африки (389), он говорит о важности и ценности Слова Божьего и о Христе как непогрешимом Учителе[2189]. Сюда можно добавить более поздний труд, *De anima et ejus origine* (419). Другие философские труды, о грамматике, диалектике (или *ars bene disputandi*), риторике, геометрии и арифметике, утрачены[2190].

В этих трудах мало собственно христианского и церковного, но они демонстрируют нам платонизм, проникнутый и освященный духом христианства, полный возвышенных мыслей, идеальных взглядов и проницательных доводов. Они были призваны представить разные области человеческого знания, в которые сам

---

[2187] В первом томе бенедиктинского издания, сразу после *Retractationes* и *Confessiones*, в конце тома. Об этих философских произведениях см.: BRUCKER: *Historia critica Philosophiae*, Lips., 1766, tom. iii, pp. 485-507; H. RITTER: *Geschichte der Philosophie*, vol. vi, p. 153 ff.; BINDEMANN, *l. c.*, p. 282 sqq.; HUBER, *l. c.*, p. 242 sqq.; GANGAUF, *l. c.*, p. 25 sqq., NOURRISON, *l. c.*, ch. i-ii. Нурриссон делает справедливое замечание (i, p. 53): «Если философия есть поиск истины, то, без сомнения, никогда не встречалось души более философской, чем у святого Августина. Ибо никогда душа с большим нетерпением не страдала от тревог сомнения и не делала больше усилий, чтобы развеять призраки заблуждения».

[2188] Или ответ на вопрос: «*Utrum omnia bona et mala divinae providentiae ordo contineat?*». См. *Retract.*, i, 3.

[2189] Августин в своей «Исповеди» (l. ix, c. 6) трогательно говорит об этом сыне от своей незаконной любви: «Мы взяли с собой [возвращаясь из селения в Милан, чтобы принять таинство крещения] также мальчика Адеодата, сына моего плотского греха. Ты хорошо сотворил его. Ему было всего пятнадцать лет, но по уму он превосходил многих солидных и ученых мужей. Я признаю Твои дары, о Господь, мой Бог, сотворивший все, Который может исправить наши недостатки; ибо я в этого мальчика вложил только грех. И когда мы привели его к Тебе, Ты, только Ты, побудил нас к этому; я признаю Твои дары. Есть у меня книга под названием *De Magistro*; он говорит со мной там. Ты знаешь, что все, что я вложил в его уста, он думал, когда ему было шестнадцать лет. Эта зрелость ума пугала меня; кто, как не Ты, творит такие чудеса? Вскоре Ты забрал его жизнь с земли; теперь я более спокойно думаю о нем, больше не боясь за его отрочество, и его юность, и всю его жизнь. Мы взяли его к себе как ровесника в Твоей благодати, чтобы воспитывать его в Тебе; мы крестились вместе; и все тревоги о прошлом нас покинули».

[2190] Книги по грамматике, диалектике, риторике и о десяти категориях Аристотеля, в приложении к первому тому бенедиктинского издания, не принадлежат Августину. Подлинные труды Августина на эти темы были написаны в другой форме (диалога) и служили высшим целям, до нас они не дошли. См. *Retract.*, i, c. 6. Несмотря на это, PRANTL (*Geschichte der Logik im Abendlande*, pp. 665-674, цитируется в Huber, *l. c.*, p. 240) считал подлинными *Principia dialecticae*, и Губер склонен с ним согласиться. GANGAUF, *l. c.*, p. 5, и NOURRISSON, i, p. 37, считают их поддельными.

Августин проникал для познания истины, и показать другим ступени, ведущие к храму. Это элементарное введение к его богословию. Позже, в «Отречениях», он отказался от многих вещей, здесь сказанных, например, от платонических взглядов на предсуществование души и от платонической идеи о том, что приобретение знаний — это лишь воспоминание или поиск знания, уже скрытого в сознании[2191]. Позже философ в нем все больше и больше уступал место богослову, и его взгляды становились все более утверждающими и эмпирическими, хотя в некоторых случаях более узкими и догматизированными. Но он никогда не переставал философствовать, и даже в своих поздних трудах, особенно *De Trinitate* и *De Civitate Dei*, приводит множество глубоких размышлений. До обращения он следовал конкретной философской системе, сначала манихейству, потом — платонизму; после обращения он принял христианскую философию, основанную на божественном откровении Писания и созданную из богословия и религии; в то же время он подготовил путь для католической церковной философии, основанной на авторитете церкви и окончательно сформированной схоластами Средних веков.

В истории философии он заслуживает почетного места, так как оказал этой науке наук бóльшие услуги, чем любой другой отец церкви, включая Климента Александрийского и Оригена. Он критиковал и опровергал языческую философию как пантеистическую или дуалистическую по своей сути; он нанес удар суевериям астрологии и магии; он изгнал из философии учение об эманации и представление о том, что Бог есть душа мира; он по сути продвинул философию вперед; он решил проблему о происхождении и природе зла более успешно, чем все его предшественники и почти все его последователи; он первым тщательно исследовал отношения между Божьим всемогуществом и всеведением с человеческой свободой и создал теодицею; короче говоря, он является собственно основателем христианской философии, и он не только владел, вместе с Аристотелем, умами средневековых схоластов, но и заронил семена новых философских систем; к нему всегда будут обращаться за советом при формировании догматических теорий христианства.

III. Апологетические труды против язычников и иудеев. Среди них — двадцать две книги *De Civitate Dei*, которые до сих пор достойны чтения. Это глубочайший и богатейший апологетический труд древности; он был начат в 413 г., после занятия Рима готским королем Аларихом, и закончен в 426 г.; часто издается отдельно. Здесь в сжатом виде собрана вся теория Августина о мире и человеке, это также первая попытка представить всеобъемлющую философию всеобщей истории в дуалистическом виде, как противодействие двух потоков или организованных сил, царства мира сего, которое обречено на окончательную погибель, и царства Божьего, которое будет длиться вечно[2192].

---

[2191] Ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις. На этом Платон в «Федоне», как известно, основывает свое учение о предсуществовании. Августин сначала поддерживал эту идею, *Solil.*, ii, 20, n. 35; позже он отказался от нее, *Retract.*, i, 4, §4.

[2192] В бенедиктинском издании tom. vii. См. также *Retract.*, ii, 43, и выше, §12. «Град Божий» и «Исповедь» — единственные труды Августина, которые Гиббон рекомендует прочесть (гл. xxxiii). Губер (*l. c.*, p. 315) говорит: «Философия истории Августина, представленная в его *Civitas Dei*, до сих пор остается стандартной философией истории для церковной ортодоксии и узами, которые ортодоксия, неспособная воспринять движение современного духа в свежем утреннем воздухе более возвышенного дня истории, вряд ли способна преодолеть». Нурриссон посвящает специальную главу рассмотрению двух городов Августина, Града Земного и Града Божия (tom. ii, 43-88). См. также предисловие к переводу Saisset, *Traduction de la Cité de Dieu*, Par., 1855.

IV. Религиозно-богословские труды общего характера (отчасти антиманихейские): *De utilitate credendi*, против гностического преувеличения роли знания (392); *De fide et symbolo*, речь, которую он, тогда еще пресвитер, произнес об Апостольском символе веры перед собором в Гиппоне по просьбе епископов в 393 г.; *De doctrina Christiana iv libri* (397; четвертая книга добавлена в 426 г.), сборник экзегетического богословия для наставления в толковании Писания в соответствии с аналогией веры; *De catechizandis rudibus*, также для катехетических целей (400); *Enchiridion*, или *De fide, spe et caritate*, краткий компендиум учения о вере и морали, который он написал в 421 г. или позже по просьбе Лаврентия, а потому также называемый *Manuale ad Laurentium*.

V. Полемическо-богословские труды. Это богатейшие источники для изучения истории доктрины. Все ереси вместе Августин рассматривает в книге *De haeresibus ad Quodvultdeum*, написанной между 428 и 430 годом для друга и диакона Карфагена, — там приведен обзор восьмидесяти восьми ересей, от симониан до пелагиан[2193]. В труде *De vera religione* (390) Августин старается показать, что истинная вера обретается не у еретиков и схизматиков, но только в ортодоксальной церкви.

Другие полемические труды направлены против конкретных ересей — манихейства, донатизма, арианства, пелагианства и полупелагианства. Августин, при всей своей твердости убеждений, был свободен от личных антипатий и в спорах вел себя в подлинно христианском духе, *fortiter in re, suaviter in modo*. Он следовал правилу ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ {«истине в любви»} Павла и в этом отношении составляет приятный контраст в сравнении с Иеронимом, у которого от природы был, вероятно, не менее страстный темперамент, но который меньше умел себя контролировать. Он с удивительной рассудительностью говорит манихеям: «Пусть те пылают ненавистью против вас, кто не знает, скольких мучений стоит поиск истины и как трудно удержаться от заблуждений, — но я, пришедший к познанию истины после столь великих и долгих колебаний, должен относиться к вам с тем же терпением, с каким мои друзья-верующие относились ко мне, когда я блуждал в слепом безумии и придерживался ваших мнений»[2194].

1. Антиманихейские труды в основном относятся к началу его жизни и по времени и содержанию следуют сразу после его философских произведений[2195]. В них он потом многое опроверг, потому что выступал сторонником свободы воли против манихейского фатализма. Самые важные из них: *De moribus ecclesiae catholicae, et de moribus Manichaeorum*, две книги (написаны во время второго пребывания его в Риме, 388); *De vera religione* (390); *Unde malum, et de libero arbitrio*, обычно просто *De libero arbitrio*, в трех книгах, против манихейского учения о зле как о сущности, которая гнездится в материи вместо свободной воли (начато в 388, закончено в 395 г.); *De Genesi contra Manichaeos*, защита библейского учения о сотворении (389); *De duabus animabus*, против психологического дуализма манихеев (392); *Disputatio contra Fortunatum* (триумфальное опровержение этого манихейского священника в Гиппоне в августе 392 г.); *Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (397); *Contra Faustum Manichaeum*, в тридцати трех книгах (400 — 404); *De natura boni* (404) и другие.

---

[2193] Этот труд включен также в *Corpus haereseologicum*, Fr. Oehler, tom. i, pp. 192-225.

[2194] См. также *Contra Epist. Manichaei quam vocant fundamenti*, l. i, 2.

[2195] Ранние антиманихейские труды (*De libero arbitrio; De moribus eccl. cath. et de moribus Manich.*) включены в первый том бенедиктинского издания; более поздние — в tom. viii.

В этих книгах говорится о происхождении зла, о свободной воле, о гармонии Ветхого и Нового Заветов, или откровения и природы, о сотворении из ничего, в противовес дуализму и гилозоизму, о превосходстве веры над знанием, об авторитете Писания и церкви, о подлинном и ложном аскетизме и о других обсуждавшихся моментах. Для нас они — основной источник знания о манихейском гностицизме и об аргументах против него. Августин сам девять лет принадлежал к этой секте, поэтому был особо пригоден для ее опровержения, равно как Павел был особо подготовлен для опровержения фарисейского иудаизма. Учение Августина о природе зла имеет фундаментальное значение. Он превосходство доказал на все времена, что зло — не телесно, что оно вообще не сущность, но продукт свободной воли творения, искажение сущности, которая сама по себе блага, искажение природы, сотворенной Богом.

2. Против ПРИСЦИЛЛИАН — секты в Испании, основанной на манихейских принципах, направлены книга *Ad Paulum Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* (411)[2196]; книга *Contra mendacium*, обращенная к Консенцию (420); и отчасти 190-е послание (*alias Ep.* 157) к епископу Оптату, о происхождении души (418), а также еще два послания, в которых он опровергает ошибочные взгляды на природу души, на ограниченность будущего наказания и на допустимость обмана ради достижения предполагаемой благой цели.

3. АНТИДОНАТИСТСКИЕ труды, написанные между 393 и 420 г., направлены против сепаратизма и содержат учение Августина о церкви и церковной дисциплине, а также о таинствах. Сюда относятся: *Psalmus contra partem Donati* (393), полемическая популярная песня без регулярного размера как попытка противостоять песням донатистов; *Contra epistolam Parmeniani*, написано в 400 г. против карфагенского епископа донатистов, преемника Доната; *De baptismo contra Donatistas*, в пользу действенности еретического крещения (400); *Contra literas Petiliani* (около 400), против взгляда Киприана и донатистов о том, что эффективность таинств зависит от личных достоинств и церковного статуса совершающего их священника; *Ad Catholicos Epistola contra Donatistas, vulgo De unitate ecclesiae* (402); *Contra Cresconium grammaticum Donatistis* (406); *Breviculus collationis cum Donatistis*, краткий рассказ о трехдневном догматическом совещании с донатистами (411); *De correctione Donatistarum* (417); *Contra Gaudentium, Donat. Episcopum*, последний антидонатистский труд (420)[2197].

4. АНТИАРИАНСКИЕ труды касаются Божественности Христа и Святого Духа, а также Святой Троицы. Важнейшие из них — пятнадцать книг *De Trinitate* (400 — 416); это самое глубокое и проницательное произведение древней церкви о Троице, ничем не уступающее родственным трудам Афанасия и двух Григориев, на столетия поставившее точку в вопросе учения[2198]. Его можно также причислить к утверждающим догматическим трудам, потому что оно не явно полемическое. *Collatio cum Maximino Ariano*, туманное и многословное, относится к 428 г.

5. Многочисленные АНТИПЕЛАГИАНСКИЕ труды Августина — самые влиятельные и самые ценные. Они написаны между 412 и 429 г. В них Августин, находившийся в расцвете интеллектуальных и духовных сил, развивает свою систему антропологии и сотериологии и наиболее близко подходит к позициям евангель-

---

[2196] Tom. viii, p. 611 sqq.

[2197] Все они в tom. ix. См. также выше, §69 и 70.

[2198] Tom. viii, ed. Bened., p. 749 sqq. См. §131, выше. Несколько нетерпеливых друзей украли у него этот труд до окончательной редакции и до завершения двенадцатой книги, так что он был расстроен и закончил труд только благодаря многочисленным уговорам.

ского протестантизма: «О вине и отпущении грехов и детском крещении» (412); «О Духе и букве» (413); «О природе и благодати» (415); «О деяниях Пелагия» (417); «О благодати Христа и первородном грехе» (418); «О браке и похоти» (419); «О благодати и свободной воле» (426); «О дисциплине и благодати» (427); «Против Юлиана Экланского» (два больших труда, написанные между 421 и 429 г., второй незаконченный, поэтому называемый также *Opus imperfectum*); «О предопределении святых» (428); «О даре устояния» (429) и т. д.[2199]

VI. Экзегетические труды. Лучшие из них: *De Genesi ad literam* (Книга Бытия слово за словом), в двенадцати книгах, подробное разъяснение первых трех глав Бытия, особенно истории сотворения в буквальном толковании, хотя со многими мистическими и аллегорическими моментами (написано между 401 и 415)[2200]; *Enarrationes in Psalmos* (в основном проповеди)[2201]; сто двадцать четыре гомилии на Евангелие от Иоанна (416 и 417)[2202]; десять гомилий на Первое послание Иоанна (417); «Разъяснение Нагорной проповеди» (393); «Согласование евангелий» (*De consensu evangelistarum*, 400); «Послание к галатам» (394); и незаконченный комментарий на Послание к римлянам[2203].

Августин больше опирается на живой, глубокий и назидающий дух самого Писания, чем на собственно грамматическое и историческое разъяснение, для которого ни у него, ни у его читателей нет ни соответствующих лингвистических знаний, ни склонности и вкуса. Он основывал свое богословие не столько на экзегетике, сколько на своем христианском и церковном разуме, пропитанном истинами Писания.

VII. Этические или практические и аскетические труды. К ним относятся триста девяносто шесть *Sermones* (в основном очень коротких проповедей) *de Scripturis* (на тексты Писания), *de tempore* (праздничные), *de sanctis* (в память об апостолах, мучениках и святых) и *de diversis* (на разные темы), некоторые из них Августин диктовал, другие записывали слушатели[2204]. Также различные моральные трактаты: *De continentia* (395); *De mendacio* (395), против обмана (не следует путать с похожим трудом, уже упомянутым, *Contra mendacium*, против обманной теории присциллиан, написанным в 420); *De agone Christiano* (396); *De opere monachorum*, против праздности в монастырях (400); *De bono conjugali adv. Jovinianum* (400); *De virginitate* (401); *De fide et operibus* (413); *De adulterinis conjugis*, на 1 Кор. 7:10 и далее (419); *De bono viduitatis* (418); *De patientia* (418); *De cura pro mortius gerenda*, для Павлина из Нолы (421); *De utilitate jejunii*; *De diligendo Deo*; *Meditationes* и другие[2205].

---

[2199] *Opera*, tom. x, в двух частях с приложением. То же в Migne. См. §146-160, выше.

[2200] Tom. iii, 117-324. Не следует путать с другими книгами о Бытии, где Августин защищает библейское учение о сотворении против манихеев. В этом экзегетическом труде он пытался, как сам говорит, *Retract.*, ii, с. 24, истолковать Бытие *«non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem»*. Этот труд более оригинален и одухотворен, чем *Hexaëmeron* Василия или Амвросия.

[2201] Tom. iv полностью.

[2202] Tom. iii, 289-824.

[2203] Все в tom. iii.

[2204] Tom. v, который содержит и множество (317) проповедей сомнительного авторства или поддельных, также поделенных на четыре категории. Сюда следует добавить недавно обнаруженные проповеди, изданные на основании рукописей во Флоренции, Монте Кассино и т. д.: M. Denis (1792), O. F. Frangipane (1820), A. L. Caillau (Paris, 1836), Angelo Mai (в *Nova Bibliotheca Patrum*).

[2205] Большая их часть — в tom. vi, ed. Bened. О *scripta deperdita, dubia et spuria* Августина

Приведя обзор этого гигантского литературного материала, куда входили также и другие, ныне утраченные трактаты и послания, и вспомнив о трудах Августина в качестве епископа, о многочисленных путешествиях, об участии в спорах между верующими, нередко отнимавших у него целые дни, мы можем лишь поражаться упорству, усердию, энергии и верности этого отца церкви. Воистину, такая жизнь достойна того, чтобы прожить ее.

## §180. *Влияние Августина, его связь с католичеством и протестантизмом*

Прежде чем мы оставим эту впечатляющую личность и весь период церковной истории, в который она сияет как ярчайшая звезда, мы должны добавить несколько замечаний о влиянии Августина на мир после его времени и о его положении по отношению к великому противостоянию католиков и протестантов. Все отцы церкви действительно являются общим наследием обеих сторон, но ни один из них не оказал такого устойчивого влияния на обе из них и ни одного так не ценят в обеих, как Августина. Только на Греческую церковь он оказал мало влияния или вообще никакого, ибо эта церковь остановилась на неразвитой синергической антропологии предыдущего века[2206].

1. В первую очередь Августин внес большой вклад в развитие доктринальной основы, *общей* для католичества и протестантизма, в борьбу с такими радикальными ересями, как манихейство, арианство и пелагианство. Во всех этих великих интеллектуальных конфликтах он был защитником христианской истины от опасных заблуждений. Благодаря его влиянию канон Священного Писания (правда, включающий в себя ветхозаветные апокрифы) был зафиксирован в его нынешней форме на соборах в Гиппоне (393) и Карфагене (397). Он победил манихейский дуализм, гилозоизм и фатализм, спас библейское представление о

---

см. перечень в Schönemann, *l. c.*, p. 50 sqq., и дополнительный том издания Migne, pp. 34-40. Так называемые «Размышления Августина» (немецкий перевод — August Krohne, Stuttgart, 1854) представляют собой более позднюю компиляцию аббата Фескампа из Франции, конца XII века, сделанную на основании трудов Августина, Григория Великого, Ансельма и других.

[2206] Когда католики утверждают, что отцы церкви — их исключительная собственность, они выражают очень узкий, несвободный и механистический взгляд на историю. Они забывают о том, что отцы церкви учили многим вещам, настолько же не соответствующим папству, как и протестантский символ веры, и ничего не знали о некоторых учениях (например, о непогрешимости папы, о семи таинствах, о пресуществлении, о чистилище, индульгенциях, тайне исповеди, непорочном зачатии Девы Марии и т. д.), которые обязательны для нынешнего католичества. «Я прекрасно помню, — говорит доктор Ньюмен, бывший интеллектуальный лидер оксфордского трактарианства (в своем *Letter to Dr. Pusey on his Eirenicon*, 1866, p. 5), — каким изгоем я казался себе, когда только взял с полок своей библиотеки тома святого Афанасия и святого Василия и принялся их самостоятельно изучать, — и не менее прекрасно помню другое время, когда я, уже давно пребывая в католическом общении, целовал эти книги с наслаждением, чувствуя, что в них найду больше, чем я утратил, и, словно обращаясь лично к этим славным святым, завещавшим их церкви, я говорил неодушевленным страницам: "Теперь вы мои, а я — всецело ваш"». С тем же правом иудеи могли бы претендовать на исключительное обладание книгами Моисея и пророков. Отцы церкви были живыми людьми, они представляли внешнее развитие и конфликты христианства своего времени, развивали и отстаивали великие истины, но не без примеси многочисленных заблуждений и несовершенств, исправленных в последующие времена. Истинные дети этих отцов — те, кто, стоя на основании Христа и апостолов, целуя Новый Завет, а не человеческие труды, следует им лишь постольку, поскольку они следуют Христу, и делает свое дело, продвигаясь в русле подлинно евангельского вселенского христианства.

Боге и творении, библейское учение о природе греха и происхождении свободной воли человека. Он развил никейское учение о Троице, дополнил его учением о двойном исхождении Святого Духа и придал ему форму, которая с тех пор все время преобладала на Западе и которая нашла свое классическое выражение в Афанасьевском символе веры. В христологии, напротив, он ничего не добавил и умер незадолго до начала великих христологических споров, которые были улажены церковью на соборе в Халкидоне, через двадцать лет после его смерти. Но он предвосхитил Льва, распространив на Западе важную формулу «две природы в одной личности»[2207].

2. Августин является также основным богословским творцом *латинско-католической* системы, в отличие от грекокатоличества с одной стороны и от евангельского протестантизма с другой. Он заправлял всем богословием Средних веков и стал отцом схоластики в силу своего диалектического мышления и отцом мистицизма в силу своего верующего сердца, хотя и не должен отвечать за крайности ни той, ни другой системы. Ибо схоластика стремилась постичь божественную истину своим разумом и потерялась в пустой диалектике, мистика старалась уловить божественное своими чувствами и впала в туманный сентиментализм, Августин же старался постичь божественное объединенными силами ума и сердца, смелой мысли и смиренной веры[2208]. Ансельм, Бернар Клервоский, Фома Аквинский и Бонавентура ближе всего к нему в этом отношении. Даже сейчас, когда католическая церковь стала Римской, Августин пользуется бóльшим уважением в ней, чем Амвросий, Иларий, Иероним или Григорий Великий. Все это можно объяснить только его внутренней тонкостью[2209].

Само его обращение, в котором, помимо Писания, сыграли важную роль личное общение с иерархически настроенным Амвросием и жизнь аскета Антония, было не переходом от язычества к христианству (потому что он был уже христианином-манихеем), а переходом от ереси к исторической, епископально организованной церкви — единственному на то время авторитетному органу апостольского христианства, борющемуся со всеми теми сектами и партиями, которые в большей или меньшей мере подрывали фундамент Евангелия[2210]. Да, это было полное и безусловное подчинение его разума и сердца Богу, но в то же время это было подчинение его частного суждения авторитету церкви, которая вела его к вере в Евангелие[2211]. В том же духе он принимал аскетический образ жизни, без

---

[2207] Его пригласили на собор в Эфесе, где в 431 г. было осуждено несторианство, но он умер за год до этого собора. Он побудил галльского монаха Лепория взять назад свои несторианские высказывания. Его христология во многих отношениях несовершенна и туманна. См. Dorner, *History of Christology*, ii, pp. 90-98. Хотя Иероним сделал для этой части вероучения еще меньше.

[2208] Уиггерс (Wiggers, *Pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, i, p. 27) считает самым необычным и замечательным моментом в характере Августина его исключительное единство разума и воображения, схоластики и мистики, в котором ни одно, ни другое не преобладает. См. также Huber, *l. c.*, p. 313.

[2209] Нурриссон, прекрасно раскрывающий философию Августина, говорит (*l. c.*, tom. i, p. iv): «Я не думаю, что кто-либо, за исключением святого Павла, внес такой вклад, словесно и своими писаниями, в организацию, толкование и распространение христианства; и никто, после святого Павла, даже славный и непобедимый Афанасий, не трудился так мощно ради созидания католического единства».

[2210] О католическом и аскетическом характере его обращения и его веры см. замечания в моем труде об Августине, гл. viii, *немецкое* издание.

[2211] Мы вспоминаем его знаменитое антиманихейское высказывание: «*Ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*». Протестантизм изменил эту максиму на противоположную и основал свою веру в церковь на вере во Христа и Еван-

которого, по католическому принципу, невозможна возвышенная вера. Августин не вступил в монастырь, как Лютер (обращение которого в Эрфурте также было по сути католическим), но жил в своем доме в монашеской простоте, соблюдая обет добровольной бедности и безбрачия[2212].

Он принял учение Киприана о церкви и дополнил его, борясь с донатизмом, перенеся понятия единства, святости, всеобщности, исключительности и материнства непосредственно на реальную церковь того времени, которая, с ее прочной епископальной организацией, нерушимой преемственностью и Апостольским символом веры, триумфально выстояла против восьмидесяти или ста борющихся с ней сект из списка еретиков того времени и обладала видимым центром в Риме. В этой церкви он нашел убежище от бедствий своей жизни, дом истинного христианства, прочное основание для своей философии, утешение для своего сердца и соответствующее по размаху поле для применения своих разнообразных способностей. Он не говорит о непогрешимости, он предполагает, что последующие соборы будут поправлять решение предыдущих; в пелагианском споре он действует с той же независимостью от папы Зосимы, с какой действовал Киприан по отношению к папе Стефану в споре о крещении еретиков, — и правота была на стороне Августина, так что Зосима вынужден был уступить Африканской церкви[2213].

Он первым дал ясное и четкое определение таинства как зримого знака незримой благодати, основанного на божественном помазании, но он не упоминал числа семь в отношении таинств — это произошло гораздо позже. В учении о крещении он полностью католичен[2214], хотя такой взгляд логически противоречит его учению о предопределении; в учении же о святом причастии он, как и его предшественники Тертуллиан и Киприан, ближе к кальвинистической теории духовного присутствия и запечатления тела и крови Христа в духе человека. Он внес также вклад в распространение, по крайней мере, в своих поздних произведениях, католической веры в чудеса[2215] и в поклонение Марии[2216] — хотя он

---

гелие, а не наоборот. См. также известные слова Иринея: «*Ubi ecclesia, ibi Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, ibi ecclesia*». Согласно же духу протестантизма, мы сказали бы: «Где Дух Божий, там церковь, и где церковь, там Дух Божий», а не наоборот.

[2212] Согласно истинно христианским принципам, было бы гораздо более благородным, если бы он женился на той африканской женщине, с которой жил в незаконных отношениях тринадцать лет, которая всегда была ему верна, как и он ей, и которая родила ему любимого одаренного сына Адеодата, — вместо того чтобы предоставить ей, как он какое-то время намеревался, выбрать себе другого партнера, у которого было больше достоинств. Превосходство евангельской протестантской морали над католическим аскетизмом здесь очевидно. Но если учесть дух той эпохи, то Августин вряд ли пользовался бы таким большим уважением и вряд ли совершил бы столько, будь он женат. Безбрачие было мостом от языческого разврата к евангельскому христианскому возвышению и освящению семейной жизни.

[2213] По поводу учения Августина о церкви см. выше, §71, а особенно подробный рассказ Рота (R. Rothe: *Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung*, vol. i, 1837, pp. 679-711). «Августин, — пишет он, — решительно принял представление Киприана [о церкви] во всех его основных пунктах. А приняв его, он вложил в него во всей глубине свою прекрасную, мощную и взволнованную душу, свой ясный, логический ум и оформил его в ту совершенную и строгую систему, которой ему еще недоставало» (p. 679 f). «Представления Августина о церкви были образцом для последующих времен» (p. 685).

[2214] По поводу учения Августина о крещении см. подробное обсуждение в W. Wall, *History of Infant Baptism*, vol. i, p. 173 ff. (Oxford ed., 1862). Его представление о «легком» осуждении всех некрещеных детей содержит в зародыше схоластический вымысел о *limbus infantum* и *poena damni*, как отличных от низших областей ада и *poena sensus*.

[2215] В ранних произведениях он высказывает весьма философское мнение о чудесах (*De vera relig.*,

освобождает Деву только от фактического греха, а не от первородного и, при всем своем к ней уважении, никогда не называет ее Богоматерью[2217].

Выступавший поначалу как защитник религиозной свободы и чисто духовных методов борьбы с заблуждением, позже Августин принял фатальный принцип *coge intrare*, так что его великим авторитетом стали подкреплять систему гражданских гонений. Но, вероятно, он сам содрогнулся бы, увидев кровавые плоды этого своего непостоянства в Средние века, ибо в сердце своем он всегда был полон любви и кротости и лично поступал на основании принципа: «Побеждает только истина, и победа истины есть любовь»[2218].

Таким образом, даже воистину великие и добрые люди непреднамеренно, из-за неверного рвения, оказываются причиной великих бед.

3. С другой стороны, из всех отцов церкви Августин ближе всех к *евангельскому протестантизму*, и в том, что касается учения о грехе и благодати, его можно назвать первым предтечей Реформации. Лютеранские и реформатские церкви без малейших угрызений совести называли его святым и утверждали, что он — один из самых просвещенных свидетелей истины и поразительных примеров чудесного воздействия Божьей благодати на грешника с целью его преображения. Стоит отметить, что его павловские учения, наиболее близкие к протестантизму, — это самая поздняя и наиболее зрелая часть его системы и что именно она была повсеместно признана мирянами. Пелагианские споры, в которых развилась его антропология, были вершиной его богословского и церковного служения, и его более поздние произведения были направлены против пелагианина Юлиана и полупелагиан из Галлии, на которых его внимание обратили два мирянина, Проспер и Иларий. Эти антипелагианские труды оказали поистине огромное влияние на Католическую церковь, и именно по приводимым в них критериям отслеживались пелагианствующие тенденции в иерархической и монашеской системе, — но по духу эти труды никогда не были такими кровавыми и зашоренными, как выросшая на их основании система. Они ждали благоприятного будущего и подспудно готовились противостать этой временно возобладавшей системе.

---

с. 25, §47; с. 50, §98; *De utilit. credendi*, с. 16, §34; *De peccat. meritis et remiss.*, l. ii, с. 32, §52, и *De civit. Dei*, xxii, с. 8), тогда как в *Retract.*, l. i, с. 14, §5, он исправляет или видоизменяет свое прежнее замечание в книге *De utilit. credendi*, говоря, что не собирался отрицать, будто чудеса продолжаются поныне, а только считает, что больше нет таких великих чудес, как во времена Христа (*«quia non tanta nec omnia, non quia nulla fiunt»*). См. выше, §87-88, и содержательную монографию Ницша-младшего, приват-доцента из Берлина (Nitzsch: *Augustinus' Lehre vom Wunder*, Berlin, 1865, 97 pp.).

[2216] См. выше, §81 и 82.

[2217] См. *Tract. in Evang. Joannis*, viii, с. 9, где он говорит: *«Cur ergo ait matri filius: **Quid mihi et tibi est, mulier? nondum venit hora mea*** (John ii, 4). Dominus noster Jesus Christus et Deus erat et homo: ***secundum quod Deus erat, matrem non habebat; secundum quod homo erat, habebat. Mater ergo [Maria] erat carnis, mater humanitatis, mater infirmitatis quam suscepit propter nos»***. Строгое отделение божественной природы Иисуса от Его человеческой природы на Востоке навлекло бы на Августина подозрение в несторианстве, но он умер до Эфесского собора, на котором был осужден Несторий.

[2218] См. выше, §27. Он изменил свое мнение отчасти из-за опыта с донатистами своего собственного диоцеза, которые под силой принуждения обратились в католичество, *«timore legum imperialium»*, и стали вполне примерными католиками. Он опирается также на неверное толкование Лк. 14:23 и Пр. 9:9: *«Da sapienti occasionem et sapientior erit»*. *Ep.* 93, *ad Vincentium Rogatistam*, §17 (tom. ii, p. 237 sq., ed. Bened.). Но он явно осуждал смертный приговор еретикам и призывал проконсула Доната, *Ep.* 100, именем Иисуса Христа, не мстить донатистам. *«Corrigi eos cupimus, non necari»*.

Даже в Средние века лучшие из сект, которые пытались упростить, очистить и сделать более духовным христианство путем возврата к Священному Писанию, следующим после апостола Павла обращались к епископу из Гиппона, как представителю учения о свободной благодати. Точно так же поступали и непосредственные предтечи Реформации, такие как Виклиф, Гус, Вессель.

Деятели Реформации благодаря его произведениям лучше поняли Павла и подготовились тем самым к своему великому призванию. Ни один учитель церкви не сделал столько для воспитания Лютера и Кальвина, ни один не дал им такого мощного оружия против доминирующего пелагианства и формализма, ни одного они не цитируют так часто с уважением и любовью[2219].

С самого начала Реформации все ее деятели, в том числе Меланхтон и Цвингли, принимали августиновское отрицание свободы воли и его учение о предопределении, а иногда даже шли дальше него, впадая в супралапсарианство, чтобы отсечь последние корни человеческих заслуг и похвальбы. В данном отношении Августин имеет такое же отношение к католической церкви, как Лютер — к лютеранской, то есть он — еретик с безупречным авторитетом, которым больше восхищаются, чем упрекают, даже при всех его крайностях; учение Августина о предопределении было *косвенно* осуждено папой в янсенизме, подобно тому как и взгляды Лютера на предопределение были отвергнуты, как кальвинистские, в лютеранской Формуле Согласия[2220]. Ибо янсенизм — ничто иное, как возрождение августинианства в лоне Римской католической церкви[2221].

---

[2219] Лютер весьма осуждающе отзывался об отцах церкви (с которыми, кроме Августина, он был, впрочем, очень слабо знаком), даже о Василии, Златоусте и Иерониме (к Иерониму он относился с крайней антипатией как к защитнику постов, девственности и монашества); иногда Лютер был недоволен даже Августином, ведь ему не удалось найти у Августина свое *sola fide*, свой *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, а потому он говорит: «Августин часто ошибался; ему нельзя доверять. Хотя он был добр и свят, однако ему, как и остальным отцам церкви, недоставало истинной веры». Но такое осуждающее высказывание уравновешивается многими хвалебными; кроме того, подобные слова Лютера следует воспринимать *cum grano salis*. Он называет Августина самым благочестивым, серьезным и искренним из отцов, главным из богословов, преподававшим чистое учение и подчинившим его, в христианской кротости, Священному Писанию, и т. д. Он полагает, что, если бы Августин жил в XVI веке, он был бы протестантом (*si hoc seculo viveret, nobiscum sentiret*), в то время как Иероним остался бы на стороне Рима. См. нестандартные и удивительные мнения Лютера об отцах церкви в *Lutheri colloquia*, ed. H. E. Bindseil, 1863, tom. iii, 149 и во многих других местах. Гангауф, римский католик (ученик философа Гюнтера), говорит (*l. c.*, p. 28, note 13), что Лютер и Кальвин в основном строили свое учение на Августине, но имели на такое использование лишь частичное право (и здесь мы с ним полностью согласны). Нурриссон, также католик, считает протестантизм происходящим из искаженного (!) августинианства и весьма поверхностно воспринимает лютеранство и кальвинизм как состоящие в отрицании свободы воли, что было лишь одной из проблем Реформации: «Мы не станем отрицать, что протестантизм происходит от искаженного августинианства, но все же от августинианства. Ибо, не говоря уже о Виклифе и Гусе, которые, опираясь на святого Августина, с платоническим реализмом утверждают учение о предопределении, Лютер и Кальвин в своих основных трудах делают не что иное, как разводят ростки августинианства» (*l. c.*, ii, p. 176). Но Реформация — это, конечно же, гораздо больше, чем возобновление старого спора; это новое творение, она знаменует новую эпоху христианства, отличную как от средневековой, так и от древней или патристической.

[2220] Хорошо известно, что Лютер еще в 1526 г. в своем труде *De servo arbitrio*, который направлен против Эразма и от которого он никогда не отрекался, исходил из самого строгого представления о Божьем всемогуществе, полностью отрицал свободу воли, объявил ее чистой ложью (*merum mendacium*), а призвание Писаний к покаянию — Божьей иронией, основывал вечное спасение и вечную погибель на тайной воле Бога и чуть ли не превзошел Кальвина. См. подробности в книгах об истории учения, инаугурационную диссертацию Мюллера (Jul. Muller: *Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina*,

Крайние перегибы у Августина и деятелей Реформации в этом направлении вызваны искренностью и ревностью их представлений о грехе и благодати. Пелагианская свобода никогда не породила бы Реформации. Ее могла совершить лишь непоколебимая уверенность в невозможности спастись своими силами, в безусловной зависимости человека от Бога, во всемогущей силе Его благодати, способной дать нам силу для добрых дел. Для того чтобы убедить других в своем божественном призвании для церкви и человечества, человек сам должен проникнуться верой в вечные и нерушимые установления Бога и держаться этой веры даже в мрачнейшие моменты своей жизни.

В великих людях, и только в них, уживаются вместе великие противоположности и истины, кажущиеся противоречивыми. Мелкие умы не могут вместить их. Католическая церковная система с ее священством и таинствами находится в конфликте с евангельским протестантским христианством в том, что касается субъективного, личного опыта. Учение о всеобщем возрождении крещением, логически предполагающем, в частности, всеобщее предызбрание (по крайней мере, внутри церкви), с трудом уживается с учением об абсолютном предопределении, которое ограничивает промысел искупления частью крещенных. Августин полагает, с одной стороны, что каждый крещенный человек, посредством внутреннего воздействия Святого Духа, сопровождающего внешнее совершение таинства, получает прощение грехов и переходит из природного состояния в состояние благодати, то есть прошедший крещение, *qua baptizatus*, он есть также дитя Бога и наследник вечной жизни; с другой стороны, Августин считает все эти блага зависящими от абсолютной воли Бога, Который спасает только определенное количество людей из «погибельной массы» и помогает им устоять до конца. Возрождение и избрание для него не совпадают, в отличие от Кальвина. У Августина возрождение может существовать без избрания, но избрание не может существовать без возрождения. Августин полагает, что многие действительно рождаются в царстве благодати, — но только чтобы снова погибнуть; Кальвин же считает, что в случае неизбрания крещение — ничего не значащая церемония; один объясняет избыток крещенных по сравнению со спасенными неполнотой внутреннего воздействия, другой — внешним, чисто обрядовым крещением. Церковная система таинств ставит основной акцент на возрождении при крещении, в ущерб внутреннему избранию; кальвинистическая и пуританская система жертвует таинством в пользу избранию; лютеранская и англиканская системы тянутся к золотой середине, но не способны найти для проблемы удовлетворительное

---

Gott., 1832) и исторический трактат о предопределении: Carl Beck в *Studien und Kritiken* 1847. Мы добавим здесь в качестве курьеза мнение Гиббона (гл. xxxiii), который, впрочем, очень ограниченно и поверхностно знал Августина: «Строгая система христианства, которую Августин создал или восстановил, поддерживалась, при общем одобрении, а втайне неохотно, Латинской церковью. Римская церковь канонизировала Августина и осудила Кальвина. Но *реальная* разница между ними незаметна даже для богословского микроскопа: молинистов подавляет авторитет святого, а янсенисты обесчещены сходством с еретиком. Тем временем протестанты арминиане стоят в стороне и потешаются над общей путаницей в рядах спорящих. Возможно, некий мыслитель, еще более независимый, улыбнется уже в *свою* очередь, злоупотребляя арминианским комментарием на Послание к римлянам». Нурриссон (ii, 179), со своей римской точки зрения, также утверждает, будто лютеранство заключается, «по сути, в вопросе о свободе воли». Но принцип лютеранства, да и протестантизма вообще, состоит в превосходстве Священного Писания как правила веры и в оправдании человека по свободной благодати через его веру во Христа.

[2221] О влиянии Августина в XVII веке во Франции, особенно на благородных янсенистов, см. в трудах о янсенизме, а также Nourrisson, *l. c.*, tom. ii, pp. 186-276.

богословское решение. Англиканская церковь допускает два противоположных взгляда, освящая один из них в служении крещения по своей Книге общих молитв, а другой — в своих тридцати девяти артикулах, умеренно кальвинистских.

Очевиден промысел Бога в том, что августиновская система, как и латинская Библия Иеронима, появились именно в переходный период истории, когда древняя цивилизация уступала потоку варварства но под руководством христианской религии возникал новый порядок вещей. Церковь с ее мощной, впечатляющей организацией, с ее установившимся учением должна была спасти христианство среди хаотических волнений великого переселения, стать школой для варварских народов в Средние века[2222].

В этом процессе воспитания ученость Иеронима и богословие и плодотворные идеи Августина сыграли, после Священного Писания, важнейшую интеллектуальную роль.

Августин пользовался таким всеобщим уважением, что мог оказывать влияние во всех направлениях, и даже его крайности никого не оскорбляли. Он был достаточно католичен для принципа церковного авторитета и в то же время достаточно свободен и евангеличен, чтобы видоизменять его иерархический и основанный на таинствах характер, выступать против тенденции к внешним, механическим обрядам, поддерживать живое осознание греха и благодати, дух пылкого и истинно христианского благочестия, пока дух этот не окреп достаточно, чтобы разбить скорлупу иерархической опеки и выйти на новую стадию развития. Никакой другой отец церкви не оказал бы более благотворного влияния на католичество Средних веков и более успешно не подготовил бы путь евангельской Реформации, чем святой Августин, достойный преемник Павла и предтеча Лютера и Кальвина.

Если бы он жил во времена Реформации, он, со всей вероятностью, возглавил бы протестантское движение против преобладавшего пелагианства Римской церкви. Но нам не следует забывать, что, несмотря на большое сходство, существует важная разница между католичеством, как ранней стадией развития Западной церкви, и римским папством. Отношения между ними похожи на отношения между иудаизмом ветхозаветной диспенсации, который готовился к христианству и расчистил ему путь, и иудаизмом после распятия Христа и разрушения Иерусалима, который враждебен христианству. Католичество охватывает весь

---

[2222] Гизо, протестантский историк и государственный деятель, очень правильно говорит в своей *Histoire générale de la civilization en Europe* (Deuxième leçon, p. 45 sq., ed. Bruxelles, 1850): «Если бы церкви не было, то я не знаю, что случилось бы после падения Римской империи... Если бы христианство оставалось, как в прежние времена, одним только верованием, чувством, личным убеждением, то можно предположить, что оно не устояло бы среди распада империи и вторжения варваров. А позже оно и пало в Азии и по всему северу Африки под воздействием такого же характера, от вторжения варваров-мусульман; оно пало, хотя церковь и пережила уже к тому времени период становления. То же самое вполне могло бы произойти и в момент падения Римской империи. Тогда не существовало никаких других средств — с помощью которых сегодня моральное влияние устанавливается и закрепляется независимо от общественных установлений, никаких средств, через которые чистая истина, чистая идея приобретает великую власть над умами, управляет действиями, определяет события. Ничего подобного не существовало в IV веке, ничто не было столь же достойным авторитетом для идей, для личных чувств. Ясно, что требовалось общество формально организованное, прочно управляемое, чтобы сопротивляться такому несчастью, чтобы выйти с победой из такого урагана. И я не считаю преувеличением, когда говорю, что в конце IV и начале V века именно христианская церковь спасла христианство; именно церковь с ее институтами, ее управлением, ее властью мощно обороняла империю от внутреннего распада, от варварства, покорила варваров, превратилась в место, средство и принцип распространения цивилизации в римском мире и мире варварском».

период древней и средневековой истории церкви, и в нем мы находим павловские, августиновские или евангельские тенденции, которые усиливались с ростом развращенности папства и с растущим ощущением необходимости преобразований, *reformatio in capite et membris*. Собственно же папство начинается с Тридентского собора, который дал ему символическое выражение и провозгласил анафему учениям Реформации. Католичество — это сила папства, тогда как папство — это слабость католичества. Католичество породило янсенизм, папство его осудило. Папство никогда ничего не забывает и никогда ничему не учится; оно не допускает никаких изменений в учении (кроме добавлений), оно не может принести в жертву свой принцип непогрешимости — что, по сути, было бы тождественно его самоубийству. Но католичество может в конечном итоге обрести новую жизнь и силу, разорвав цепи папства, которые столь долго ограничивали его.

Такая личность, как Августин, занимающая место посредника между двумя великими течениями христианства, одинаково уважаемая обоими и оказавшая на оба равное влияние, — желанный залог превосходнейшей перспективы будущего примирения католичества и протестантизма в высшем единстве, в котором будет сохранена истина, оставлены заблуждения, прощены грехи, забыта вражда. В конце концов, на религиозном уровне противоречия между авторитетом и свободой, между объективным и субъективным, между церковным и личным, между природным и индивидуальным, между таинством и опытом — не абсолютны, но относительны и временны. Они проистекают не столько из природы вещей, сколько из недостатков человеческого познания и благочестия в этом мире. Эти противоречия допускают возможность окончательного согласования в совершенном состоянии церкви, когда будет достигнуто единение ее божественной и человеческой природы, превосходящее рамки ограниченной мысли и логического понимания и полностью реализованное в Личности Христа. Фактически, они объединены в богословской системе апостола Павла, который возвестил высочайшие представления о Церкви как мистическом Теле Христа, «столпе и основании истины» и который одновременно был великим защитником евангельской свободы, личной ответственности и личного единения верующего с его Спасителем. МЫ ВЕРИМ ВО ЕДИНУЮ СВЯТУЮ КАТОЛИЧЕСКУЮ АПОСТОЛЬСКУЮ ЦЕРКОВЬ, В ОДНО ОБЩЕНИЕ СВЯТЫХ, В ОДНО СТАДО И ОДНОГО ПАСТЫРЯ. Чем более христианскими становятся разные церкви, чем ближе они ко Христу и чем ближе делают они Его Царство, тем они ближе друг ко другу. Ибо Христос есть общий Глава и жизненный центр всех верующих. В Нем божественное согласие всех несогласных человеческих сект и символов веры. Как говорит Паскаль, один из величайших и благороднейших учеников Августина,

ВО ХРИСТЕ ВСЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ПРИМИРЯЮТСЯ.

# Указатель личных и географических имен


**Аббас** *622*

**Абиссиния** *509-511*

**Абульфарадж** *351*

**Абуна** *509*

**Авгарь** *377-378*

**Августин** *5, 9, 11 12, 14, 47, 51, 53-54, 61, 63-64, 66, 71 74, 78, 84 85, 87-89, 96, 100 103, 106, 109, 113, 115, 128-130, 134, 142, 144, 149, 153, 157 161, 163, 165-166, 172-174, 176-177, 179, 183, 199, 201, 206-210, 214, 217, 219, 233, 244-251, 255, 260, 264-265, 269 270, 278, 280-282, 284, 286-287, 290-292, 295-297, 302, 305-308, 310, 312, 315-319, 321-323, 325-326, 328, 332-334, 337-340, 343, 354, 362, 365, 372, 374, 379, 389, 391-393, 396, 399, 402-405, 407, 424, 427, 434, 438, 442-443, 446, 449-452, 454 459, 462, 476, 494, 496, 503, 513 525, 527-569, 571, 590, 597, 607 609, 612, 618 619, 624 625, 627, 630-632, 634-636, 638-670*

**Августул** *53, 221*

**Авдий** *140*

**Авзоний** *367, 396*

**Авилий** *352*

**Авиньон** *198*

**Авит** *396, 561, 566, 644*

**Авксентий** *160, 626, 628*

**Авнил** *621*

**Авраам** *622*

**Аврелий Карфагенский** *519, 649, 653*

**Аврелий Симмах** *60*

**Агамемнон** *150*

**Агапет I** *165, 221, 224*

**Агапий Гончаренко** *349, 431*

**Агафон** *506*

**Агнесса** *183*

**Адам Сен-Викторский** *383, 389*

**Адей (Фаддей)** *352*

**Адеодат** *648, 658, 665*

**Адриан** *26, 44, 78-79, 194, 297, 301, 375*

**Адрианополь** *29*

**Адрумет** *556, 559, 562*

**Аинтаб** *512*

**Акакий Константинопольский** *219-220, 502, 570, 604*

**Акакий Кесарийский** *604*

**Аквилея** *145, 187-188, 200, 218, 222, 355, 458, 462, 578*

**Аквитания** *564*

**Акепсисмас** *115*

**Ала** *114*

**Аларих** *53, 63, 422, 519, 659*

**Александр II** *349*

**Александр VI** *354*

**Александр Александрийский** *229, 253, 407, 409-410, 413 414, 417, 428, 431, 471, 579*

**Александр из Галеса** *320*

**Александр Македонский** *38, 46, 58, 103, 133*

**Александр Север** *81, 374*

**Александрия** *113, 133, 187, 253, 478, 481, 503, 580, 596, 616*

**Алексей Менузский** *352*

**Алеппо** *513*

**Алжир** *650*

**Алипий** *44, 87, 648, 658*

**Алкмеон** *588*

**Алкуин** *315, 569*

**Аллуа** *506*

**Альбан** *198*

**Альберт Великий** *587*

**Альбертин** *332*

**Альбиния** *148*

**Альтинум** *200*

**Амасея** *379*

**Амброзиастер** *166, 178, 638*

**Амвросий** *9-10, 13, 20, 31, 45, 47-49, 51, 61, 70, 72, 78, 85, 92, 94-96, 99 100, 102, 118, 142, 146, 159, 164, 166, 172, 174, 183, 207-208, 210, 244, 260, 266, 280, 287-290, 295-296, 301, 303, 305 306, 308, 310, 313, 315-316, 319, 321, 327, 329, 334, 354, 361, 366, 383, 388-393, 399, 407, 412, 431, 437, 456, 515, 519-520, 557, 590, 597, 608, 626 633, 638, 641, 645, 647-649, 662, 664*

**Амиан, святой** *352*

**Аммиан Марцеллин** *9, 34-38, 43 44, 46-48, 56, 60, 64, 73, 89, 175, 184, 251, 417*

**Аммон** *115, 135*

**Аммоний** *124, 141, 461*

**Амун** *135*

**Амфилохий Иконийский** *402, 584, 590*

**Амфиполь** *588*

**Анаблафа** *375*

**Анастасий, епископ** *217, 224, 462-463*

**Анастасий II** *220, 224, 240*

**Анастасий, император** *53, 223*

**Анастасий Синайский** *494, 500*

**Анастасия** *599, 601*

**Анатолий** *193-194, 216, 384 386, 486*

**Анафа, ученик Антония** *129*

**Андовер** *300, 512*

**Андрей Критский** *383, 385*

**Андроник** *244*

**Анжер** *173*

**Аникии** *49, 147, 151*

**Анкира** *169, 241, 420, 429 430*

**Аннии** *49*

**Ансельм Кентерберийский** *126, 281, 662, 664*

**Антверпен** *300, 645*

**Антельми** *455*

**Антемий, император** *224, 258*

**Антемий Тралльский** *369*

**Антисфен** *643*

**Антоний** *89, 108, 111, 113, 115-118, 125-126, 128-136, 138-141, 157, 289, 292, 302, 305, 580, 590, 602, 643, 647, 664*

**Антонина** *221*

**Анфим** *221, 505, 597*

**Анфуса** *80, 89, 610*

**Апамея** *51*

**Апелла** *148*

**Апиарий** *201, 209, 212*

**Аполлинарий Лаодикийский (Младший)** *43, 63, 95, 146, 425, 465 470, 475, 478, 489, 503, 506, 583, 603, 638*

**Аполлинарий Старший** *467, 632*

**Аполлония, святая** *381*

**Апра** *626*

**Аптунга (Аптунгида)** *245, 247*

**Апулия** *198*

**Арависс** *464*

**Арарат** *511*

**Аратор** *396*

**Араузио** *567*

**Арианз** *594, 601*

**Арий** *31, 252, 415, 417, 506*

**Аримин** *626*

**Аристакс** *511*

**Аристотель** *36, 82, 374, 400, 424, 431, 444, 633, 653-654, 658 659*

**Аркадий** *50-51, 60, 91, 167, 223, 464, 614*

**Арль** *144, 200, 202 203, 419, 561, 566*

**Армения** *287, 507, 511*

**Арнобий Младший** *565, 623-624*

**Арнольд** *23*

**Арриан** *103*

**Арчер, У.** *262*

**Аселла** *148, 150*

**Аспазия** *637*

**Ассемани** *351, 513*

**Астерий** *210, 294, 379*

**Асторга** *217*

**Аталарих** *157*

**Атихий** *484*

**Аттила** *218, 487*

**Ауксилиарий** *203*

**Афанасий** *9, 11 12, 14 15, 31, 33, 42, 47, 61-62, 72, 89, 95 96, 98, 102, 106, 114-115, 117, 124, 127-134, 139-141, 166, 179, 183, 211, 217, 220, 230 231, 236-237, 251 252, 259 260, 273, 282, 284, 287, 294, 305, 315, 323, 328, 330-331, 333, 361, 364 365, 390, 401-402, 407, 409 414, 417-421, 423-424, 426 437, 439 440, 442 444, 447, 449-450, 452, 454, 458, 461, 465, 467-472, 484, 502, 509, 515, 571-574, 579 584, 596 597, 602, 612, 626 628, 633, 641, 661, 663 664*

**Афанасий, колдун из легенды** *581*

**Афинагор** *431*

**Африка** *199*

**Ашер** *267*

**Аэрий** *157 158, 162*

**Аэций** *420, 425*

**Багдад** *481-482*

**Базель** *239, 511-512*

**Байрон** *56*

**Бакстер** *175*
**Баллерини** *193, 202, 519*
**Балтасар** *269*
**Балуз** *315*
**Банкрофт, Джордж** *424*
**Бар Судаили** *504*
**Бар-Анина** *633*
**Барбациан** *159*
**Бароний** *10, 20, 23, 31, 70, 99, 145, 170, 172, 180, 190, 201, 206, 212, 220, 251, 267, 299, 405, 421, 487, 523, 571-572, 574*
**Барселона** *161*
**Баснаж, Иаков** *506*
**Бассы** *49*
**Батлер, Албан** *111, 129, 133, 136, 151, 153, 214, 218, 262, 579, 616, 621*
**Батфей** *114*
**Баунд** *259*
**Баур** *18, 40, 43, 64, 422-424, 449, 454, 464, 467, 479, 490, 493, 498, 502, 526, 534 535, 537 538, 549, 551, 561, 565, 573, 581, 618, 647, 652, 654*
**Бауэр** *218*
**Беда Достопочтенный** *320, 333, 372, 569*
**Безансон** *202*
**Бейшлаг** *497-499*
**Бека** *490*
**Беллармин** *162, 170, 172, 210, 223, 228, 239, 300, 405*
**Беллунум** *200*
**Бенджел** *267*
**Бенедикт, святой** *89, 103, 108, 125, 151-156, 396*
**Бенедикт I** *222, 224*
**Бенедикт XIII** *152*
**Бенедикт XIV** *213-214*
**Бентли** *394, 635*
**Беренгар Турский** *333*
**Берингтон** *206*
**Берит** *188*
**Бернар Клервоский** *126, 153, 281-282, 320, 383, 389, 664*
**Бернар из Клюни** *389, 393*
**Бернье** *103*
**Бингем** *6*
**Биндеманн, К.** *654*
**Бичер, Эдуард** *544*
**Блесилла** *159*
**Блумхардт** *511*
**Богорис** *189*
**Болгария** *195, 200, 211*
**Бона** *648, 650*
**Бонавентура** *389, 664*
**Бонамичи** *147*
**Бонифаций I** *202, 224, 421, 488*
**Бонифаций II** *221, 224, 568*
**Бонифаций IV** *284, 360*
**Бонифаций XIV** *344*
**Бонос** *145, 281*
**Боргезе** *379*
**Бособр** *236*
**Боссюэ** *153 154, 300, 613, 654*
**Босфор** *192, 370*
**Боэций** *221, 452*
**Брайт, У.** *616*
**Бреннер** *320*
**Бриксия** *329, 609*
**Британия** *199, 312*
**Брольи** *412, 581*
**Бругш** *510*
**Бруклин** *360*
**Бруне** *579, 590*
**Брутия** *198*
**Брюне** *225, 623*
**Брюссель** *202, 300*
**Буксторф** *633*
**Булл** *6, 407, 422, 429, 436, 440, 449, 499, 572*
**Буллингер** *219*
**Бунс** *175, 351, 510*
**Буньян** *656*
**Бургундия** *180*
**Бурдалу** *613*
**Буркхардт** *15, 18 19, 22 23, 30, 574, 625*
**Бух** *300*
**Буцер** *265*
**Бэкон** *79, 587*
**Вавила** *51, 253*
**Вавилония** *508*
**Валент** *47 48, 158, 223, 421, 581, 589, 591, 604, 607*
**Валентин** *431, 556, 562*
**Валентиниан I** *48, 50, 70 71, 81 82, 86, 151, 203, 217, 223, 258, 607, 628*
**Валентиниан II** *49, 60, 70, 99, 223, 258*
**Валентиниан III** *51, 79, 203, 224, 237, 475, 578*
**Валенция (Валенса)** *567*
**Валерия** *198*
**Валесий** *31, 170, 228, 571 572, 576 577*
**Валларси** *145, 149, 463, 635, 640, 642, 644*
**Валуа** *576*
**Ван Болланд, Иоанн** *102, 299*
**Ван дер Море** *300*
**Ван Остерзее** *277*
**Ван Хеке** *300*
**Ван Эсс** *225*
**Вардесан** *384, 623, 641*
**Варрон** *632*
**Варсума** *352, 480*
**Василиада** *72, 589*
**Василий Анкирский** *420*
**Василий Великий** *5, 9, 11, 43, 72, 96, 102, 116, 118, 139 140, 146, 153, 165, 175 177, 183, 185, 210, 212, 231, 236, 279, 284, 287, 293, 296, 305, 315, 321, 323, 331, 343, 347, 351 353, 376, 407, 409, 421, 429, 431 432, 437, 440, 446, 449, 452, 461, 467, 469, 471, 474, 573, 583-594 596 599, 610, 618 619, 621 622, 628, 630, 633, 641, 662 663, 667*
**Василий Македонянин** *79, 228*
**Василиск** *95, 221, 502*
**Ватерланд** *203*
**Ватикан** *198*
**Велизарий** *221 422*
**Венантий Фортунат** *391, 455, 458 459*
**Вергилий** *30, 76, 145, 394, 396, 632, 653*
**Вереника** *287, 294*
**Верона** *200, 320, 635*
**Вероника** *378*
**Верцелла** *172, 571*
**Верчеллоне** *637*
**Вессель** *667*
**Вивьера** *157*
**Виггерс** *518, 533, 561 563*
**Вигилантий** *106, 149, 157 158, 161 162, 287, 292, 295, 305-306*
**Вигилий Римский** *203, 221 222, 224, 230, 238, 456, 459, 505 506, 651*
**Византий** *29, 190, 196*
**Викентий Леринский** *234, 405 406, 412, 455, 457 459, 561, 564*
**Виклиф** *569, 667*
**Виктор** *412*
**Викторин** *145, 161, 653*
**Виктриций Руанский** *459*
**Виллемен** *581*
**Вильш** *188*
**Вирмут** *372*
**Вислер** *267*
**Виттенберг** *313*
**Вифезда** *605*
**Вифиния** *411, 609*
**Вицентия** *200*
**Власилла** *641*
**Войт** *330, 401, 422, 424*
**Вордсворт** *209*
**Воссий** *405, 458*
**Вуд, Дж. У.** *512*
**Вуттке** *104*
**Вьенна** *202 203, 299, 396, 561, 566 567*
**Гаванти** *390*
**Гагенбах** *145, 544*
**Гайсрук** *354*
**Гакстаузен** *512*
**Гален** *633*
**Галерий** *15, 18, 21, 27, 625*
**Галес** *320*
**Галикарнасс** *503*
**Галл** *33, 35, 37*
**Галланди** *6*
**Галлия** *204, 307*
**Гамалиил** *307*
**Гамбург** *514*
**Гамильтон** *103*
**Ганг** *363*
**Гангауф, Т.** *654, 667*
**Гангра** *170, 491*
**Ганнибал** *389*
**Гарви** *459*
**Гардинер, Джеймс** *25*
**Гардуин** *6, 225*
**Гармоний, сын Вардесана** *384, 623*
**Гарнье** *156, 506, 523, 577, 585, 590*
**Гасконь** *162*
**Гассе** *139, 499*
**Гауденций** *101, 247, 329, 644*
**Гегель** *435, 446*
**Гейниген** *24*
**Геласий I** *170, 220, 224, 278, 286, 298 299, 327, 332, 344, 355, 403, 439, 482, 566, 572, 624*
**Геласий Кизический** *411, 416, 439*
**Гелиос** *36 37*
**Геллеспонт** *191*
**Гельвидий** *106, 149, 157 159, 160 161, 281*
**Генерид** *51*

**Геннадий** *9, 160, 524, 564, 578, 607, 641, 657*
**Геннадий из Массилии** *343*
**Генсерих** *218, 422*
**Генуя** *377*
**Георгий Каппадокийский** *419, 581*
**Гераклея** *184, 190, 413, 571*
**Гераклид Ефесский** *191*
**Гераклий** *74, 95, 304, 649*
**Гервасий** *306 307, 309*
**Герике** *23, 45*
**Геркулий** *20*
**Герман I** *385*
**Герман, друг Кассиана** *563*
**Германт** *579*
**Гермиана** *500, 505*
**Гермоген** *415*
**Геродот** *571, 633*
**Герос** *521 522*
**Гесиод** *43, 295, 633*
**Гесс** *499 500*
**Гессен** *492, 511*
**Гете** *301, 534, 656*
**Гефеле** *169 170, 180, 193, 200, 211, 226, 228, 239, 273, 372, 405, 419, 421, 465, 475, 479, 486-487, 490, 505-506, 519, 567*
**Гешель** *499*
**Гиббон** *10, 15, 19 20, 22-23, 27, 30 31, 34, 42 44, 46, 49, 51, 56, 64, 75, 79, 81-82, 89, 92, 94, 100, 134, 146, 235, 239, 415, 447, 449, 487, 549, 581. 594. 597 598, 616, 625, 641, 648, 650, 653, 659, 667*
**Гизелер** *24, 44, 54, 93, 136, 159, 169 170, 200, 211, 220, 301, 449, 459, 478 479, 490, 502 503, 572*
**Гизо** *44, 669*
**Гильдебранд** *168*
**Гимерий** *171, 200*
**Гиппон (Гиппо Региус)** *73, 165, 173, 188, 246, 307, 310, 313, 402, 519, 647 650, 653 654, 657, 660, 663, 667*
**Гиспалис** *184*
**Гланфей** *156*
**Гликерий** *224*
**Глюкселиг** *377*
**Гоа** *352*
**Гоар** *356*
**Гобат, Сэмюэль** *511*
**Годен** *156*
**Годфруа** *99*
**Гомер** *36, 40, 43*
**Гонорий** *51, 86, 88, 197, 200, 223, 238, 370, 523, 576, 614*
**Гораций** *145, 380, 394, 632, 653*
**Горгий** *634*
**Горгония** *596*
**Гормизда** *220-221, 224, 566*
**Готофред** *198*
**Готшальк** *515*
**Гракхи** *49, 147, 150, 637*
**Грант, Асаил** *482*
**Грациан** *18, 48 50, 60, 93, 99, 204, 223, 252, 367, 421, 591, 628*
**Григорий I Великий** *5, 10, 14, 34, 38, 43, 45, 69, 71, 82, 102, 116, 126, 146, 151-154, 156 157, 163-164, 183, 195, 200 204, 214, 219, 222 224, 232-233, 236, 247, 263, 265, 268, 270, 280, 296, 299, 304, 310, 316, 322, 324, 326 327, 331, 337, 340, 344, 348, 355, 361, 365, 367, 385, 393, 395, 506, 569, 577, 662, 664*
**Григорий II** *94*
**Григорий VII** *69, 126, 156, 168, 173, 206, 424, 581-582*
**Григорий XIII** *251, 299*
**Григорий Лаодикийский** *420*
**Григорий Назианзин** *5, 25, 30, 34-35, 40-41, 43, 45-47, 66, 72 73, 90, 102, 109, 139, 147, 164-167, 170, 174, 183-184, 187, 232, 235, 237, 264, 282, 284, 287, 294, 296, 305, 315-316, 321-323, 331, 365, 376, 384-385, 397-398, 402, 407, 418, 421, 437, 439, 446-447, 454, 461, 467-468, 557, 581, 584 585, 587, 590-591, 594, 597, 611, 632-633, 640*
**Григорий Нисский** *170, 187, 267, 278, 287, 294, 312, 319, 321, 329, 376, 398, 407, 421, 437, 439, 441, 444, 446-447, 461, 466-467, 495, 503, 544, 584, 586, 590 592, 594, 596, 599, 604, 622, 641*
**Григорий Просветитель** *511*
**Григорий Турский** *138, 156, 286, 372, 377*
**Григорий Чудотворец** *593*
**Гримм** *378*
**Гринвуд** *202, 209, 211*
**Гроций, Гуго** *84, 219, 586*
**Грунний** *520*
**Губер** *537, 545, 654, 658-659*
**Губерт, святой** *381*
**Гудделл, У.** *512*
**Гумбольдт, Александр фон** *116, 481, 586-588*
**Гупфельд** *633*
**Гус** *569, 667*
**Гюнтер, А.** *654, 667*
**Д'Ашери** *156*
**Дакия** *199*
**Далмаций, старец** *477*
**Далмация** *145*
**Дамас Римский** *71, 73, 99, 147-148, 167, 184, 204, 208, 214, 217, 223, 228, 251 252, 315, 389, 393, 421, 470, 630, 636, 642, 644*
**Дамасций Сирийский** *52*
**Дамиани** *320*
**Данте** *72, 152, 220, 632*
**Дарлинг, Джеймс** *225*
**Де Ветте** *84*
**Де Ла Рю** *156*
**Де Росси** *379*
**Декарт** *654*
**Декстер** *641*
**Демосфен** *43, 219, 590, 613, 633*
**Демофил** *421, 600*
**Деций** *106, 128, 360*
**Джонсон** *544*
**Диампер** *352*
**Диарбекир** *351, 509, 512*
**Дидим** *132, 148, 164-165, 282, 437, 461, 602-603, 632-633, 638, 642*
**Дижон** *412*
**Дикинсон, Дэвид** *393*
**Диллман** *511*
**Димитрия, монахиня** *148, 518, 520, 550, 644*
**Диоген** *38, 52, 114, 133*
**Диодор из Тарса** *404, 471, 576, 603, 611-612*
**Диодор Сицилийский** *103*
**Диоклетиан** *11, 15, 21, 28, 70, 92, 237, 242, 245, 360, 571, 573, 581, 624-625*
**Дионисий Александрийский** *211, 240 241, 322, 351, 399, 431, 446, 523, 583*
**Дионисий Ареопагит** *289, 399*
**Дионисий из Диарбекира** *351*
**Дионисий Кардонский** *351*
**Дионисий Малый** *194, 238-240, 273*
**Диоскор** *192, 216, 218, 236, 324, 351, 461, 484-486, 488 491, 501, 617*
**Диосполь** *518, 521-522, 528*
**Дитрих Бернский** *220*
**Доддридж, Филипп** *25*
**Додуэлл** *59*
**Доллингер** *23, 239*
**Дольчи** *149*
**Домициан** *11, 29, 91, 267, 306, 464*
**Домн Антиохийский** *485*
**Домн из Стридона** *412*
**Дон Карлос** *19*
**Донат из Казе Нигре** *245*
**Донат Карфагенский (Великий)** *67, 245-246*
**Донат, проконсул** *666*
**Донат-грамматик** *145, 165*
**Дормитантий** *161*
**Дорнер** *420, 422, 424, 430, 436, 449, 464, 467, 469, 471, 479, 490 491, 493, 498 500, 502-503, 572 573*
**Дорофей** *164*
**Драконтий** *396*
**Дрезден** *181*
**Дрей** *240*
**Дуайт, Х. Дж. О.** *512*
**Дульцитий** *486*
**Дэниэл** *350-352, 393*
**Дюпен** *6, 145 146, 211, 458*
**Дюрер, Альбрехт** *380*
**Евагрий Антиохийский** *9, 19, 128, 253, 370, 470, 479, 482, 486, 488 490, 500, 515, 575 577*
**Евангел** *644*
**Евгений** *49*
**Евдокия** *475*
**Евдоксий, оратор** *599*
**Евдоксий Антиохийский** *420*
**Евдоксий Константинопольский** *420*
**Евдоксия** *95, 218, 297, 384, 463-464, 611-613*
**Евзой** *252-253*
**Евкроция** *99*
**Евлалий Фригийский** *52, 224*
**Евлогий** *521*
**Евнапий** *9, 47, 55-56, 59, 61, 64*

**Евномий Кизический** *305, 420, 425-426, 466, 506*
**Еводий** *648*
**Евпрепий** *576*
**Евсевий Дорилейский** *485*
**Евсевий из Верцеллы** *571*
**Евсевий Кесарийский** *9, 15, 17-28, 30-32, 35, 61, 66, 70, 76, 78, 80, 88-89, 92-94, 105, 147, 164, 172, 185, 194, 210, 228-231, 237, 243-244, 257-259, 264, 272, 278, 282, 292, 299, 301, 303, 312, 316, 328, 330, 345, 360-361, 364, 368, 372, 375, 377, 382, 397, 400, 402, 407, 410-417, 428-431, 439, 461, 475, 485, 570-578, 600, 623, 633, 638, 640-641, 653*
**Евсевий Никомедийский** *232, 410, 417-418, 428, 571*
**Евсевий Палестинский** *576*
**Евсевий Эмесенский** *571*
**Евсевия, императрица** *36, 419*
**Евстафий Антиохийский** *229, 232, 414*
**Евстафий Себастийский** *139-140, 170, 351, 572*
**Евсторгий** *412*
**Евстохия** *145-146, 148, 151, 312, 633, 637, 642, 644*
**Евталий** *314*
**Евтих** *95*
**Евтихий** *211, 232, 332, 484-485, 488, 490, 506*
**Евтропий** *20*
**Евфимий** *385, 490*
**Елена** *17, 19-21, 29, 194, 229, 301, 312, 360, 368*
**Еленополь** *609*
**Елизавета** *259*
**Елиодор** *644*
**Емилия** *585, 588*
**Еннодий** *83, 220*
**Енфимий** *461*
**Епифаний** *140, 147, 157-158, 161-162, 171, 260, 269, 273, 278, 280, 284, 286, 302, 364, 374-375, 402, 407, 411, 421, 429-430, 440, 452, 460, 462-464, 467-469, 571-572, 574-575, 579, 582, 592, 605-609, 633-634, 641-642, 644, 653*
**Ереван** *511*
**Ермий** *52*
**Есихий** *135, 282*
**Ефрем Сирин** *115, 139, 165, 210, 278, 283, 287, 293-294, 332, 384, 404, 584, 593, 620-623, 633*
**Жозефина** *21*
**Зальцбург** *621*
**Занзал** *508*
**Зенобий** *622*
**Зенон** *40, 95, 202, 219, 224, 480, 502, 511*
**Зенон Исавр** *481*
**Зиглер** *188*
**Зонара** *23*
**Зосима** *10, 15, 18-19, 21-22, 26, 34, 47, 49, 51-52, 55-56, 59, 61, 64, 107, 201-203, 212, 214, 224, 522-523, 665*
**Иаков Барадей** *351, 508*
**Иаков Бенедетти** *389*
**Иаков Ботрийский** *351*
**Иаков Низибийский** *413, 621*
**Иаков Эдесский** *351*
**Ив де Шартр** *110*
**Ива Эдесский** *238, 289, 480, 483, 490, 505-506*
**Игнатий Антиохийский** *161, 210, 303, 308, 328, 333, 351, 365, 509*
**Игнатий Лойола** *153*
**Идатий** *9*
**Иераполь** *503*
**Иерокл** *61*
**Иероним** *5, 9, 11-12, 31, 57, 64, 68, 71, 73, 80-81, 100, 102, 106, 109, 111, 115-118, 126-129, 131, 133, 135-136, 138, 142, 144-151, 157-163, 165-166, 172, 175-178, 182, 184, 206-209, 217, 251-252, 260, 264, 267, 271, 274, 278, 280-281, 287-288, 291, 295, 299, 302, 305-307, 310, 312, 315, 326, 338, 354, 360, 374-376, 390, 393, 396, 399, 402, 404, 415, 419, 437, 460-463, 467, 513-514, 518-522, 524, 528, 531, 543, 557, 564, 571-575, 578, 582, 600, 602-603, 605-607, 622-626, 630-645, 653, 660, 664, 667, 669*
**Изенберг** *511*
**Изник** *239, 411*
**Иларий** *33, 98, 202-204, 213, 216-217, 219, 224, 260, 305, 316, 329, 338, 353, 388-390, 405, 407, 418-420, 429-431, 459, 461, 486, 503, 515, 561-562, 568, 572, 574, 626-627, 630, 632-633, 645, 664, 666*
**Иларий из Пуатье** *118*
**Иларий Нарбонский** *202*
**Иларий Пиктавийский** *202, 437, 449, 626*
**Иларион** *115, 117, 135, 146, 312, 576, 605, 641*
**Илиодор** *114, 146, 170, 633*
**Иллирий** *214*
**Иллирия** *199, 204, 211, 216-217, 415, 418, 488, 506*
**Ильдефонс** *641*
**Имерий** *585*
**Иннокентий I** *182, 199, 201, 214, 223, 278, 343, 403, 521-523, 612, 614, 633, 643*
**Иннокентий III** *194, 318*
**Иоанн I** *221, 224*
**Иоанн II** *221, 224*
**Иоанн III** *222, 224*
**Иоанн XXII** *263*
**Иоанн Антиохийский** *230, 237, 478*
**Иоанн Бар-Вахиб** *351*
**Иоанн Бар-Мааден** *351*
**Иоанн Бар-Сусан** *351*
**Иоанн Богослов** *351*
**Иоанн Дамаскин** *280, 286, 320, 378, 383-385, 442, 446-447, 449, 494-495, 497-498, 513, 577, 581, 607*
**Иоанн Дарийский** *351*
**Иоанн Златоуст** *9, 11-12, 45, 51, 66, 71-74, 76, 84, 88-89, 91-92, 95-96, 100, 102, 106, 116, 126, 128, 134, 139, 146, 157, 163-165, 167, 174-178, 180, 182-183, 190-192, 206, 210, 232, 236, 243-244, 252-253, 255, 260, 263-264, 266-267, 270, 274, 279, 284, 287, 290, 294, 296-297, 301, 303, 305, 310, 313, 315-316, 319, 321, 329, 332, 334, 337-339, 341-343, 347, 349, 351-354, 360-361, 363, 365, 372, 374, 379, 383-384, 398, 403-404, 436, 463-464, 471, 474, 513, 562, 571, 586-587, 590, 602, 606, 609 616, 619-620, 622, 638, 641, 653, 667*
**Иоанн Иерусалимский** *184, 462*
**Иоанн из Кераита** *481*
**Иоанн из Ликополя** *177*
**Иоанн Кассиан** *144, 176, 560, 562*
**Иоанн Марон** *351, 513*
**Иоанн Постник** *222*
**Иоанн Скифопольский** *444, 504*
**Иоанн Схоластик** *240*
**Иоанн Филопон** *59, 400, 444, 504*
**Иовиан** *47, 223, 420, 439, 580*
**Иовиниан** *47, 106, 149, 157 160, 207, 281, 642-643*
**Иосиф Студит** *385*
**Иосиф Флавий** *44, 301, 641*
**Ипатия** *52, 400, 616*
**Ипполит** *214, 292, 607-608*
**Ирина** *228*
**Ириней** *161, 214, 238, 278, 308, 328, 354, 374, 404, 429, 431, 436, 470, 479, 607-608, 619, 633, 664*
**Ирод** *44, 268, 297*
**Иродиада** *464, 613*
**Исаврия** *599*
**Исида** *276*
**Исидор Александрийский** *114*
**Исидор Гиспальский** *607*
**Исидор из Газы** *52*
**Исидор Милетский** *369*
**Исидор Пелусийский** *102, 116, 126, 131, 139, 141, 146, 194, 211, 231, 305, 322, 462, 523, 585, 602, 615-616*
**Исидор Севильский** *9, 333, 354, 390, 569, 641*
**Испания** *199, 307, 353-354*
**Истамбул** *411*
**Истрия** *200*
**Иустин I** *224*
**Иустин II** *224*
**Иустин Мученик** *26-27, 43, 95, 97, 220, 278, 284, 328, 374, 424, 607-608*
**Иустина, императрица** *306, 628*
**Ифаций** *99*
**Йомен** *6*
**Йорк** *184*
**Кадуорт** *443, 447, 449*
**Казе Нигре** *245*
**Казер** *162*
**Каир** *507, 509*
**Кайзерверт** *181*
**Калабрия** *157, 195, 198, 351, 412*
**Калагуррида** *162*
**Каларис** *252, 419, 641*
**Калов** *209*
**Кальвин** *84, 93, 106, 160, 223, 234, 243, 555, 558, 582, 667 669*

**Камиллы** *147*
**Кандидиан** *230, 237, 476*
**Канизий** *214, 218-219*
**Канис** *449, 479, 491*
**Каннингем** *431, 436, 443, 492, 533, 537, 555*
**Канобин** *513*
**Канова** *380*
**Капелл** *633*
**Каппадокия** *190-191, 226, 287, 419, 431, 585, 589, 591-592, 594, 596-597*
**Капуя** *523*
**Карл Великий** *16, 157, 168, 228, 263, 315, 353, 399, 453-454, 459*
**Карлсруэ** *353*
**Карнад, Дж.** *300*
**Каролинги** *333*
**Карфаген** *64, 73, 165, 179, 184, 186, 218, 227, 245-246, 307, 344, 402, 412, 470, 500, 519, 522-523, 547, 551, 647-648, 651, 653, 655, 660, 663*
**Каспар** *269*
**Кассиан** *102, 141, 146, 176, 310, 564, 566, 569, 612*
**Кассиодор** *9, 102, 157, 165, 518, 578*
**Кассициакум** *648, 655, 657*
**Катилина** *522, 551*
**Катон** *76*
**Катуорт** *499*
**Каупер, Харрис** *175*
**Кахнис** *328, 331 332, 403*
**Квинтиллиан** *632*
**Квириний** *267*
**Кводвультдеус** *608*
**Кебл** *394*
**Кейв** *6, 145, 149, 572, 577, 605, 611, 621-622*
**Кейм** *24, 497*
**Келий Седулий** *394*
**Келлнер** *458*
**Кельн** *270, 605*
**Кентербери** *200*
**Кердон** *352*
**Керк** *206*
**Кесарий Арелатский** *287, 456*
**Кеснель, Паскье** *202, 211, 214-215, 219, 458*
**Кизик** *191, 420*
**Киллен** *26*
**Кингсли, Чарльз** *52*
**Кипр** *462*
**Киприан** *166, 186, 188, 197, 201, 206-207, 209, 214, 217, 226, 247-248, 284, 287, 294, 303, 319, 323, 327-328, 332, 337, 344, 354, 399, 436, 515, 557, 630, 632-633, 641, 648, 651, 661, 665*
**Кирений** *267*
**Кирилл Александрийский** *34, 52, 55, 57-58, 61, 63, 210-211, 230, 237, 273, 279, 283, 296, 301, 305, 329, 348, 351 352, 377, 434, 452, 464, 470, 473 474, 477, 483-484, 489, 498, 544, 615, 617, 619*
**Кирилл Иерусалимский** *210, 282, 301, 303, 319, 323, 329, 339, 346, 350, 381, 402, 428, 440, 604*
**Кирилл, просветитель** *637*
**Кириний** *58*
**Кирос** *576*
**Клавдиан Мамерт** *50, 396*
**Клавдий** *58*
**Клавдий Клавдиан** *396*
**Кларк, С.** *407, 422, 449*
**Кледоний** *439*
**Клейнерт** *534*
**Клерик** *306, 572, 633, 640*
**Клерк** *149, 637*
**Клермон** *172-173*
**Климент V** *263*
**Климент XIII** *637*
**Климент Александрийский** *43, 103, 176, 269, 280, 328, 341, 343, 347, 350-352, 374, 382, 385, 503, 659*
**Климент Римский** *166, 240*
**Клинг** *343, 627*
**Клоуз** *331*
**Клюни** *149, 389, 393*
**Козьма Иерусалимский** *385*
**Козьма из Маюмы** *136, 383*
**Кользим** *130*
**Коман** *464*
**Конкордия** *200*
**Консенций** *661*
**Констант I** *33, 223, 246, 418*
**Констант II** *95*
**Константин I Великий** *5, 9-11, 13-33, 35, 37-38, 47-49, 55-56, 60-63, 66-76, 78-81, 83-84, 86, 88-89, 91-95, 97-98, 105, 107, 133, 138, 183-184, 187, 190, 198, 200, 223, 227-231, 237, 243, 245-246, 248, 255, 257-259, 272, 298, 301, 308, 311-312, 316, 323, 356, 359-360, 362, 368 369, 371-372, 374-375, 380 381, 396, 410-412, 414, 416-418, 487, 572-576, 579-581, 600, 624-625*
**Константин II** *33, 223, 581*
**Константин Погонат** *228, 238*
**Константин, провинция** *650*
**Константин, святой** *151*
**Константинополь** *27, 71, 167*
**Констанц** *239*
**Констанций I Хлор** *9, 17, 20-21, 33-38, 41, 47, 50, 63, 94, 98, 143, 197, 212, 223, 251, 409, 417-420, 424, 580-581, 601, 604-605, 626*
**Констанций II** *223*
**Констанция** *17, 375, 417, 462, 606*
**Коптос** *509*
**Корби** *320*
**Кордова** *169, 229, 412-415, 419-420*
**Корнелия** *637*
**Корнуолл** *204*
**Корреджо, Фра Беато Анджелико** *380*
**Корсика** *198*
**Котелье** *350*
**Крапф** *511*
**Крисп** *19, 21, 257, 624*
**Критий** *59*
**Крэги, Джеймс** *310*
**Ксенаия** *503*
**Ксенодох** *85*
**Ксенофонт** *574*
**Ксист** *351*
**Ктесифон** *481, 519-520*
**Куглер** *511*
**Кукуз** *464*
**Кумберленд** *204*
**Куретон** *211, 417, 501*
**Куртц** *45, 56, 253, 369, 398*
**Лаврентий** *220, 224, 275, 289, 296, 660*
**Лакония** *370*
**Лактанций** *15, 22-25, 28, 61, 77, 97, 107, 271, 623-625, 632-633*
**Ламбли** *459*
**Лами** *267*
**Ланге** *161, 446, 499*
**Ланген** *239*
**Ларднер** *22 23, 44, 57 59*
**Ларсоу** *211*
**Латрониан** *99*
**Ле Киен** *188*
**Леандр Севильский** *202, 324, 354*
**Леант, Клод** *136*
**Лев I Великий** *5, 9, 14, 88, 96, 101, 137, 166, 172, 185, 188, 193 196, 201-203, 210-211, 213-214, 216-219, 222, 224, 227, 230, 232, 238, 255, 258, 260, 264, 267, 273, 287, 296 297, 316, 325-327, 333, 344, 355, 407, 416, 452, 482-487, 489, 491, 495 496, 503, 506, 524, 543, 564 565, 626, 630, 645, 664*
**Лев II** *224*
**Лев VI** *385*
**Лев IX** *195*
**Лев X** *144*
**Лев Исавр** *94, 204*
**Лейбниц** *446, 543, 654*
**Лейн, Эдуард У.** *510*
**Лейпциг** *211, 605, 611*
**Лентул** *378*
**Леонардо да Винчи** *380*
**Леонтий Византийский** *292, 467, 470, 482, 490, 500, 607*
**Леонтий Неапольский** *376*
**Лепид** *92*
**Лепорий** *664*
**Лепсиус** *510*
**Лерида** *173*
**Лерин** *144, 405*
**Лея** *641*
**Ли, Сэмюэль** *572, 575*
**Либаний** *10, 25, 34, 36 39, 41, 46-48, 50, 55, 60, 78, 91, 158, 165, 585, 590, 610, 613*
**Либерат** *470, 482, 500, 505, 651*
**Либерий** *197, 200, 223, 251, 266, 419*
**Либнер** *446, 499*
**Ливия** *189, 370, 580, 583*
**Лидда** *521*
**Ликополь** *177*
**Ликург** *58*
**Линкольн** *15*

**Лион** *184, 282, 299, 353, 566*
**Липсиус** *608*
**Лисий** *43*
**Лициний** *18 19, 22, 25, 27, 29, 138, 287, 293, 372, 375, 413, 572-573*
**Лойола** *125*
**Ломлер** *180*
**Лувен** *645*
**Лугдунум (Лион)** *184*
**Луи-Наполеон** *24*
**Лукания** *198*
**Лукентий** *421, 488*
**Лукиан** *55, 59, 103, 136, 164, 307, 404, 409*
**Лукка** *225*
**Луцид** *564*
**Луций** *166*
**Луцилла** *245*
**Луциний** *641*
**Льеж** *263*
**Лэдд** *512*
**Людовик XIV** *368*
**Людовик Французский** *288*
**Лютер** *109, 117, 125, 149, 158, 161, 219, 235, 265, 277, 304, 308, 313, 340, 403, 459, 461, 479, 582, 589, 632, 634-635, 637, 640, 649, 654, 665, 667, 669*
**Люцифер из Калариса** *252, 419, 641*
**Мабиллон** *156, 315, 353, 378*
**Мавр** *151, 156*
**Маврикий** *224, 286, 292, 577*
**Мавритания** *70, 142, 186*
**Магненций** *33*
**Мадаура** *647, 653*
**Май, Анджело** *466, 575, 620, 645*
**Майориан** *224*
**Майорин** *245*
**Макарий Иерусалимский** *67, 114, 129, 183, 260, 301, 356, 414, 418*
**Макарий Младший** *102, 114-115, 127, 135*
**Макарий Старший** *114, 135, 331*
**Македоний, отшельник** *113, 437, 506*
**Макризи** *509*
**Макрина, святая** *585, 588, 592-593*
**Макрина Младшая** *585*
**Максенций** *18, 20, 22-23, 26-27, 372*
**Максим Авит, император** *143, 224, 628*
**Максим Антиохийский** *488*
**Максим Исповедник** *96*
**Максим, монах** *94*
**Максим Туринский** *210*
**Максимиан** *21, 370, 478*
**Максимин** *15, 22, 25, 48, 132, 138, 409, 625*
**Малабар** *482*
**Малая Азия** *188, 190, 192*
**Малх** *136, 146, 641*
**Мамант** *587*
**Мамертин** *38*
**Манси** *6, 211-212, 225, 519, 523*
**Мансо** *24*
**Марас** *622*
**Мариан Викторий** *635*
**Марий Меркатор** *470-472, 514, 519, 524, 527, 615*
**Марий Халкидонский** *41, 352, 414*
**Марк Аврелий** *38, 56*
**Маркелл** *51, 292, 414, 427, 429-431, 440, 452, 573, 575, 582*
**Маркеллы** *147*
**Маркиан** *193, 216, 224, 228-230, 238, 487*
**Марко Поло** *103*
**Марон** *513*
**Мартене** *156*
**Мартенсен** *446, 499*
**Мартиане** *145, 149, 156, 637*
**Мартин Турский** *51, 99-100, 102, 124, 127, 141-142, 167, 172, 183, 304, 310, 313, 371, 394*
**Мартирий** *167*
**Марута** *351*
**Марцелла** *148, 266, 627-628, 637, 641, 644*
**Марцеллин** *247, 251*
**Марцеллин Комес** *9*
**Марцеллина** *142, 148, 628*
**Марциан** *132, 137*
**Марш** *175*
**Массачусетс** *313, 512*
**Массилия** *144, 343, 562*
**Массильон** *613*
**Массюэ** *156*
**Маст** *285*
**Матфей Пастырь** *351*
**Мафер, Коттон** *308*
**Маюма** *383*
**Медиолан** *184*
**Мезингер** *621*
**Мейер** *84, 277, 285*
**Мекка** *312*
**Мелания** *85, 148*
**Меланхтон** *313, 398, 515, 563, 667*
**Мелдений, Руперт** *652*
**Мелер** *84, 139, 149, 177, 320, 330, 401, 422, 465, 572, 579*
**Мелетий** *166, 189, 237, 252-253, 287, 379, 410, 416, 421, 593, 610-611, 641*
**Мелит** *147*
**Мелхиседек** *96*
**Мельхиад** *223, 245*
**Мельхиор** *269*
**Мемнон Эфесский** *476-477*
**Менандр** *43*
**Менар** *156*
**Мензурий** *245*
**Менна Константинопольский** *505*
**Менофант** *414*
**Мердок** *24*
**Месроп Маштоц** *511*
**Мессина** *200*
**Мефодий I** *385*
**Мефодий, просветитель** *637*
**Мефодий Тирский** *461*
**Миддлсекс** *407*
**Миддлтон** *109*
**Микеланджело** *378*
**Микелис** *44*
**Милан (Медиолан)** *27, 95, 100, 142, 159-160, 165, 184, 188, 200, 207, 222, 244, 246, 285, 306-307, 354, 393, 412, 419-420, 608, 627-629, 631, 647-648, 655, 657-658*
**Милев** *522*
**Милмен** *22, 24, 30, 44, 49, 51, 63, 84, 125, 173, 211, 475, 479, 549, 616-617*
**Мильтиад** *245*
**Мильтон** *72, 389, 422*
**Мингарелли, Фердинанд** *603*
**Минуций Феликс** *26-27, 586*
**Минь** *514, 572, 577, 615, 645*
**Мисия** *420*
**Митрофан** *385*
**Михаил Антиохийский** *351*
**Моисей Бар-Кифа** *351*
**Моисей Хоренский** *377, 511*
**Мойл** *59*
**Моника** *80, 89, 340, 610, 647-648, 658*
**Монталамбер** *110, 126, 134, 141, 148-154*
**Монте Кассино** *152-153, 156-157, 481, 662*
**Монфокон** *91, 156, 176, 180, 454-456, 458, 465*
**Морган** *517*
**Морин** *633*
**Мосгейм** *18, 20, 24, 45, 149, 306, 446, 449*
**Моун** *353*
**Муратори** *334, 355, 458*
**Мустафа** *19*
**Муций** *118*
**Мхитар Себастаци** *512*
**Мэтс** *321*
**Мюке** *35*
**Мюллер** *446, 537, 667*
**Мюнтер** *26*
**Навигий** *649, 658*
**Назарий** *15, 23, 27*
**Назианз** *594, 597-598, 600-601*
**Наполеон** *581*
**Нарбонн** *202, 372*
**Нарсес** *153, 222, 284*
**Нарсес Прокаженный** *352*
**Наталис Александр** *212, 405*
**Неандер** *24, 34, 45, 51, 84, 93, 101, 126, 134, 137, 158, 177, 179-180, 211, 374, 398, 429, 449, 465, 479, 486, 490, 531, 533, 537, 551, 565, 613*
**Неаполь** *152, 306*
**Небридий** *180*
**Нектарий Константинопольский** *166-167, 191, 237, 243, 421, 594, 611*
**Немезий** *544*
**Неокесария** *169, 190, 413*
**Непотиан** *641, 643-644*
**Нерон** *11, 91, 297, 306, 368, 625*
**Несторий** *95, 164, 211, 232, 236-238, 283, 286, 332, 352, 452, 470-480, 482-484, 488-491, 493, 505-506, 515, 524, 576-577, 612, 615, 617-619, 666*

**Нибур** *18-19, 32, 59, 103*
**Ниднер** *493, 501, 612*
**Низибис** *480*
**Низибия** *165, 621*
**Никасий** *412*
**Никея** *167, 169, 189, 236 237, 239, 241, 259, 273, 374, 408, 411, 414 417, 487-488, 572*
**Никифор Каллист** *9, 23, 28-29, 378, 500, 577 578, 592*
**Никодим** *602*
**Николай** *189*
**Никомедия** *31, 232, 236, 312, 371, 407, 410 411, 414 415, 417, 512, 571, 624*
**Никополь** *200*
**Нил Старший Синайский** *84, 102, 116 118, 137, 139, 146, 615*
**Нил, историк** *339, 342, 345 346, 348 354, 384 387, 389, 391, 393 395, 512, 577*
**Нисса** *591, 597*
**Ницш-младший** *310, 665*
**Пола** *293, 296, 301, 306, 312, 372, 376, 396, 462, 644, 662*
**Нонна** *80, 89, 384, 595 596, 610*
**Норис** *31, 504, 506, 523*
**Норисий** *405*
**Норчия** *151*
**Ноткер** *383, 385*
**Нубия** *509*
**Нума** *92, 286*
**Нумидия** *70, 186, 245, 647*
**Нурри** *156, 625*
**Нурриссон** *654, 657 659, 664, 667*
**Нурсия** *151*
**Ньюмен** *23, 31, 45, 145, 149, 308, 424, 519, 619, 663*
**Ньютон** *422*
**Одо, епископ Парижский** *285*
**Одоакр** *53, 157, 219 220*
**Озанам** *632*
**Океан** *644*
**Оксфорд** *211, 313, 381*
**Олевиан** *93*
**Олибии** *49*
**Олибрий** *224*
**Олимпий** *593*
**Олсхаузен** *161, 389*
**Оммени** *459*
**Онорат** *144, 151*
**Оптат Милевийский** *179, 207, 244-246, 360, 661*
**Оранж** *180, 561, 567*
**Орест** *616*
**Ориген** *43, 61, 105-107, 111, 147, 164, 176, 278-279, 282, 286, 288, 302 303, 328-330, 346, 374, 397, 399 400, 407, 409, 414, 424, 428, 431, 436, 460 465, 471, 474, 503, 505 506, 520 521, 544 545, 571 573, 575, 578, 582, 589, 591, 593, 602 603, 606 608, 612, 623, 626, 630, 632-634, 637 642, 647, 652 653, 659*
**Орлеан** *173, 180*
**Орлих** *103*
**Ормия** *482*
**Орозий, Павел** *9, 61, 63, 396, 514, 520 521, 578*
**Оронтий** *396*
**Осий Кордовский** *21, 28, 33, 98, 169, 229, 410, 412-415, 418-420*
**Остия** *198, 368, 393, 647, 657*
**Отто Бамбергский** *320*
**Отун** *200*
**Оуэн, Джон** *497 498*
**Павел из Эмисы** *478*
**Павел Неокесарийский** *413*
**Павел Препростой** *114*
**Павел Самосатский** *409, 430 431, 440*
**Павел Силенциарий** *370, 384*
**Павел Фивейский** *108, 111, 127-128, 133, 641*
**Павел Эмилий** *150*
**Павия** *650*
**Павла** *148, 150-151, 312, 633, 637, 641, 644*
**Павлиан** *148*
**Павлин Антиохийский** *147, 167, 244, 252-253, 392, 396, 631, 641*
**Павлин из Нолы** *293, 296, 301, 306, 312, 372, 376, 396, 462, 644, 662*
**Павлин Медиоланский** *519, 629-630*
**Павлин Тирский** *364, 368*
**Павлина** *641*
**Павлины** *49*
**Пажи** *20, 458, 567, 594*
**Пайпер** *206, 299*
**Палатинат** *93*
**Палемон** *138*
**Палермо** *200*
**Палладий** *85, 102, 113 115, 127, 135, 138, 149, 177, 460, 602*
**Памелий** *315*
**Паммахий** *148, 644*
**Памфилий** *461, 571, 575*
**Пандатарий, остров** *221*
**Пандроса** *361*
**Панея** *375*
**Паннония** *412, 419, 430*
**Панополь Египетский** *384*
**Папеброк (Ван Папенброк), Даниэль** *299 300, 378*
**Папи** *103*
**Парменион** *246*
**Паскаль** *670*
**Пасхазий (Пасхасин), легат** *421, 488*
**Пасхазий Радберт** *286, 328-329*
**Пауэрс, П. О.** *512*
**Пафлагония** *170, 491*
**Пафнутий** *170, 172, 413*
**Пахомий** *89, 115, 117-118, 124, 127, 138 139, 142, 461*
**Пелагий** *149, 179, 203, 214, 281-282, 322, 513, 515-533, 535, 537-538, 543, 546-547, 550, 552 555, 557, 561 563, 630, 638, 643, 662*
**Пелагий I** *222, 224, 506*
**Пелагий II** *222, 224, 572*
**Пелусий** *126, 615*
**Перегрин** *405*
**Перкинс, Джастин** *482*
**Перпетуя** *303*
**Перроне** *182, 320*
**Пертель** *202*
**Петавий** *267, 422, 424, 436, 444 445, 447, 449, 464, 467, 479, 484, 497, 572, 605-606*
**Петау** *6*
**Петер де Марка** *211*
**Петерман** *511, 570*
**Петилиан** *101, 247, 249*
**Петр Александрийский** *99, 166*
**Петр Великий** *19-20*
**Петр Дамиани** *285, 393, 650*
**Петр Ломбардский** *320, 322, 498*
**Петр Марцеллин** *567*
**Петр Монг** *502*
**Петр Себастийский** *585*
**Петр Суконщик (Гнафевс)** *502*
**Петр Флавиан, епископ Антиохийский** *210*
**Петр Хризолог** *85, 287*
**Пиза** *239*
**Пий IX** *239, 277, 287*
**Пиндар** *43*
**Пиний, историк** *354*
**Пиний, муж Мелании** *85*
**Пиррон** *40*
**Пирсон, Джон** *434, 440, 449*
**Питиунт** *464*
**Питра** *156, 186*
**Питтсбург** *181*
**Пифагор** *40, 374, 536, 653*
**Платон** *36, 38, 40, 105, 176, 292, 446, 461, 467, 544, 586, 653 654, 659*
**Плацид** *153, 156*
**Плимут** *304*
**Плиний Младший** *103, 128, 632*
**Плиний Старший** *105, 382*
**Плитт** *499*
**Плотин** *653*
**Плутарх** *92, 103, 302*
**Пола** *200*
**Полибий** *93*
**Поликарп** *161, 290, 299, 303*
**Поллукс** *292*
**Понт** *188, 292, 379, 588, 591*
**Понтиан Карфагенский** *505*
**Порт** *198*
**Порфирий** *57, 103, 253, 305, 431, 466-467, 641, 653*
**Поссидий** *73, 142, 647, 649 650, 655*
**Потамон** *413, 571*
**Поттер, Горацио** *349*
**Пофон** *263*
**Прага** *149*
**Пренест** *198*
**Прескотт** *27*
**Престер Иоанн** *481*
**Претекстат** *73, 184, 251*
**Приор** *118*
**Приска** *194, 211*
**Присциан Лидийский** *52*
**Присциллиан** *99, 641*
**Пробы** *49*
**Прокл** *55, 59, 283, 286, 351, 353, 399, 474*
**Прокопий** *235, 369 370, 500, 505*
**Просдок** *287, 294*

**Проспер Аквитанский** *9, 145, 214, 218, 396, 561-562, 564-567, 640, 647, 652, 666*
**Протасий** *306-307, 309*
**Протерий** *502, 509*
**Проэресий** *585*
**Пруденций** *46-47, 49-50, 61, 87, 268, 293, 296, 388, 390, 394-396*
**Пруссия** *34*
**Псевдо-Дионисий** *286, 319, 399*
**Псевдо-Иероним** *607*
**Псевдо-Лукиан** *55*
**Псевдо-Софроний** *641*
**Псевдо-Тертуллиан** *607*
**Птолемаида** *170, 400*
**Птолемеи** *26, 51*
**Птолемей** *114*
**Пуатье** *353, 390, 394, 419, 458, 626*
**Публий Лентул** *378*
**Публик Виктор** *48*
**Пульхерия** *193, 216, 228-229, 475, 485-487, 617*
**Пьюзи** *10, 52, 65, 408, 519, 615, 656*
**Пятиградие** *170, 189, 580*
**Рабулас** *480*
**Равенна** *168, 188, 200, 222, 359, 368, 370*
**Радагайс** *82*
**Радегунда** *394*
**Разис** *247*
**Райт** *482*
**Ранке, Э.** *315*
**Ратрамн из Корби** *320, 333*
**Рафанея** *176*
**Рафаэль** *218, 378, 380*
**Раферий** *320*
**Регий (Рийе)** *564*
**Региус** *648*
**Редепеннинг** *460*
**Рейн** *181*
**Рейнкенс** *239*
**Рейтмар** *282*
**Рейхенау** *353*
**Рейш** *239*
**Ренан** *59*
**Ренат** *211, 486*
**Ренодо** *352*
**Ри** *482*
**Риггс** *512*
**Рийе (Регий)** *564, 566, 569*
**Римини** *420*
**Рипарий** *644*
**Риттер, Карл** *105, 175, 424, 537*
**Ричардсон** *544*
**Ришер** *211*
**Робертсон** *24, 45, 127, 149, 169, 208, 310, 616*
**Родигер** *570*
**Ромул Август (Августул)** *53, 219, 224*
**Ронге** *301*
**Росвейд** *127, 299-300*
**Росси** *24*
**Рот, Р.** *497, 499, 546, 665*
**Руба** *188*
**Рубейс, Мария де** *642*
**Рудольф** *206*
**Руинар** *156*
**Руми Кебир** *648*
**Русп** *333, 561, 566, 651*
**Руссо** *534, 656*
**Рустик** *644*
**Руфин** *9, 23-25, 27, 45, 102, 127, 133-134, 138-139, 144-145, 148-150, 198, 227, 244, 251, 305, 407, 410-411, 413-414, 440, 458, 460, 462-463, 520, 578-579, 593, 602, 606, 630, 633-634, 638, 642, 644, 653*
**Руффнер** *105-106*
**Рюкерт** *328-329, 331-332*
**Сабина (Сабиона)** *198, 200*
**Савватий** *323*
**Савеллий** *430, 440, 573*
**Сазима** *597-598, 600*
**Саламанка** *354*
**Саламин** *462, 606*
**Салерно** *481*
**Саллюстий** *632*
**Салмасий** *198*
**Салона** *240*
**Сальвиан** *61, 63, 65, 85, 88, 90, 113, 125, 128, 142, 405*
**Сальвина** *148*
**Самний** *152, 198*
**Самсон, святой** *85*
**Сан-Ладзаро** *512*
**Санс** *136*
**Сант-Галлен** *385*
**Сапфо** *637*
**Сардик** *185, 191, 197, 211-212, 281, 418, 429*
**Сардиния** *198, 566, 641, 651*
**Сарматион** *159*
**Сарторий** *446*
**Саруг** *384*
**Саут** *444*
**Свейнсон** *459*
**Светоний** *632*
**Себаст** *293, 511*
**Север Антиохийский** *490*
**Северин** *53*
**Севилья** *184, 200, 202*
**Сейллье** *6*
**Секст Руф Фест** *48*
**Секунд** *245, 414-415*
**Селевкия** *420, 481, 626*
**Семиш** *573*
**Семлер** *518*
**Сенека** *632, 641, 653*
**Сент-Дэвид** *407*
**Сент-Мор-Сюр-Луар** *156*
**Серапион** *51, 133, 330, 437, 583*
**Серапис** *27, 51, 63*
**Сергий, монах** *481*
**Сергий Павел** *59*
**Сибур** *650*
**Сида** *79*
**Сикка** *201, 212, 623*
**Сикст III** *215, 224*
**Сикст V** *299, 637*
**Сильва Кандида** *198*
**Сильван** *74*
**Сильверий** *221, 224*
**Сильвестр I** *31, 72, 198, 221, 223, 228, 371, 412*
**Симеон Метафраст** *356, 622*
**Симмах** *10, 48-50, 60-61, 83, 87, 219-221, 224, 228, 628*
**Симплиций Киликийский** *52, 151, 202, 219, 224, 354*
**Синезий Киренский** *400*
**Синезий Птолемаидский** *52, 134, 170, 244, 384, 400*
**Синкелл** *574, 640*
**Синоп** *292, 295*
**Сиракузы** *200, 411, 506*
**Сириций** *159, 171-173, 200, 202, 207, 214, 223, 240, 281*
**Сирмий** *184, 251, 419-420, 428, 430*
**Сирмонд** *198, 225, 565*
**Сис** *511*
**Сицилия** *71, 156, 195, 198, 222, 351, 462, 520, 524*
**Скалигер** *267, 640*
**Скифия** *464*
**Скиффарт** *267*
**Смит, Генри Б.** *265, 618*
**Созомен** *9, 15, 23-25, 31, 34-36, 41, 43-47, 63, 76, 99, 102, 111, 114-115, 124, 128, 135, 138, 140, 167, 170, 190-191, 211-212, 236, 243-244, 252-253, 301, 310-311, 361, 366, 375, 381, 411, 413, 418-420, 439, 460, 463, 514, 575-578, 593, 602, 605, 621-623*
**Сократ, историк** *9, 15, 27, 31, 34-35, 42-43, 45-47, 52, 58, 74-75, 100, 102, 128, 133, 140, 167, 170, 176, 190-191, 211-212, 231, 235-236, 243, 251-252, 264, 272, 282, 301, 364, 407, 411-413, 415, 418 419, 431, 439-440, 442, 460, 463-464, 470-471, 514, 533, 570, 572, 574-578, 586, 593, 602, 605, 615-616, 643*
**Солем** *156*
**Солиман Великий** *19*
**Солльер** *299*
**Солон** *58*
**Соннерат** *103*
**Сорбонна** *239*
**София** *211*
**Софокл** *633*
**Софроний Иерусалимский** *384-385*
**Спангейм** *34*
**Спиридон Кипрский** *413, 416*
**Стагирий** *611*
**Стамбул** *411*
**Стефан V** *229*
**Стефан Гобар** *504*
**Стефан из Льежа** *263*
**Стефан Ниобей** *504*
**Стефан Римский** *206, 214, 240, 248, 268, 288, 295, 307, 309-310, 313, 665*
**Стилихон** *82*
**Стилтинг** *145, 149, 299*
**Стоддард** *482*
**Страбон** *103*
**Страсбург** *181*
**Стридон** *145, 412*
**Строт** *93*
**Стэнли** *19-20, 24, 416, 452, 459, 470, 510, 512, 580*
**Субиако** *151-152*
**Сульпиций Север** *9, 51, 99, 102, 115, 127, 141-143, 167, 304, 310, 578, 631*
**Сципион Маффей** *635*

**Сципионы** *147, 150*
**Табенна** *138*
**Тагаст** *647 648, 655*
**Тапс** *456, 459*
**Тарвисиум** *200*
**Таррагона** *171*
**Татиан** *620, 641*
**Таттем** *510, 575, 579*
**Тацит** *44, 576*
**Теверон** *151*
**Тевин** *511*
**Тейлор, Исаак** *65, 106, 127, 306-309*
**Тейнер** *102, 169*
**Телемах** *88*
**Теллес** *511*
**Теннисон** *110*
**Теодорих Великий** *53, 88, 157, 220-221, 228, 422*
**Тереза** *300*
**Терракина** *156*
**Тертуллиан** *25-28, 56, 63, 67, 97, 101, 161, 247, 278-281, 302, 316, 319, 324, 328, 332, 339-340, 346, 354, 372, 374, 399, 404, 407, 431, 433, 436, 446, 449, 515, 543, 545, 557, 607, 619, 626, 632-633, 651, 665*
**Тесей** *302*
**Теффель** *35*
**Тиберий** *58*
**Тиберий II** *224*
**Тибр** *297, 647*
**Тибурий Астурийский** *202*
**Тигисида** *245*
**Тиллемон** *6, 10, 20, 31, 35, 64, 118, 127, 129-130, 134-135, 145, 149, 458, 486-487, 523, 572, 579, 585, 600, 617*
**Тимофей Александрийский** *191*
**Тимофей Элур** *502, 509, 607*
**Тиндейл** *235*
**Тиннеброк** *300*
**Тиридат** *511*
**Тихоний** *250*
**Тишендорф** *285, 404*
**Тмуит** *437*
**Токсотий** *150*
**Толедо** *173, 354*
**Томази** *315*
**Томас Эраст** *93*
**Томасий** *23, 460, 499-500*
**Торвальдсен** *380*
**Торцеллум** *200*
**Тоски, Луиджи** *152*
**Тотила** *152*
**Трапезунд** *512*
**Траян** *267, 382*
**Тревес** *627*
**Тревири** *627*
**Трент (Тридент)** *200*
**Тренч** *388-391, 394-395*
**Трибониан** *79*
**Трики** *170*
**Триполи** *513*
**Трир** *138, 144-145, 184, 263, 301, 367, 417, 459, 580, 583, 624*
**Трифон** *59*
**Троллоп** *346, 351*
**Тунис** *559*
**Турибий** *217*
**Тускул** *198*
**Тусция** *198*
**Тутте** *603*
**Тюбинген** *492*
**Уаддингтон** *23*
**Уарбертон** *42, 44-45*
**Уден** *6, 577*
**Удо** *140*
**Узали** *307*
**Уиггерс** *537, 664*
**Уилкинсон** *510*
**Уильямс** *211*
**Уитби** *407, 422*
**Ульман** *34, 40, 90, 600*
**Ульфила** *412, 422*
**Умбрия** *151, 198*
**Уоллис** *444*
**Уолш** *6, 454, 456, 464, 479, 486, 502, 506, 616 617*
**Уотерленд** *422, 429, 433, 448-449, 452, 454-457, 459, 499*
**Уоттс** *656*
**Урбан** *201*
**Урсаций** *40, 246*
**Урсин (Урсицин)** *223, 251*
**Утика** *307*
**Уэльс** *204*
**Уэсткотт** *635-637*
**Фабиола** *146, 148, 274, 644*
**Фабриций** *6, 24, 551, 585*
**Факунд Гермианский** *333, 500, 505 506, 641, 651*
**Фаумасий** *616*
**Фауст, манихей** *291, 534, 566*
**Фауст Регийский** *405, 561, 564, 566, 569*
**Фауста** *19*
**Фаустин, легат** *201, 251*
**Фаустин из Гиппона** *246*
**Февроний** *211*
**Фейербейрн, Патрик** *422*
**Фекла** *599*
**Феликс, арианин** *251, 296, 313*
**Феликс II** *197, 219, 223, 419, 502*
**Феликс III** *221, 224*
**Феликс IV** *224*
**Феликс из Аптунги** *245, 247*
**Феликс Либерий** *567*
**Фелицитата** *148*
**Фельтрия** *200*
**Фемиста** *637*
**Фемистий** *48, 50, 60, 504*
**Феогнид, поэт** *58*
**Феогнид из Никеи** *414-415, 417*
**Феогнист** *99*
**Феогност** *431*
**Феодор, великомученик** *287, 294, 376, 482*
**Феодор Аскида** *464, 506*
**Феодор Мопсвестийский** *164, 238, 352, 404, 452, 466, 470-473, 480, 494, 505-506, 524, 576, 611 612*
**Феодор Студит** *383, 385*
**Феодор Чтец** *9, 575, 577*
**Феодора** *21, 95, 221, 226, 505*
**Феодорит** *9, 21, 24, 31, 34 35, 38, 45-47, 61, 63, 72, 88, 102, 113, 115, 127, 136-137, 140, 166-167, 178, 182 183, 190-191, 196, 210-212, 228, 236, 238, 244, 252-253, 255, 272, 292, 301, 305, 331, 334, 361, 381, 404, 407, 411 412, 420, 439-440, 452, 460, 464, 466-467, 469-470, 475, 477 478, 482-486, 488, 505 506, 513, 515, 543, 572, 575 578, 580-581, 593, 602, 607, 614, 617-620, 622 623, 638*
**Феодосий I Великий** *13, 47-51, 60, 69-70, 74-75, 80 81, 83, 91-92, 97-99, 113, 167, 180, 191, 195, 223, 228, 230, 237, 244, 258, 304, 366, 394, 421, 474, 487, 502, 524, 578, 600, 604, 614, 629, 641*
**Феодосий II** *10, 15, 27, 51-52, 75, 78, 80, 102, 137, 182, 224, 230, 237, 258, 297, 384, 464, 471, 475, 485-486, 620*
**Феона** *414-415*
**Феосебия** *170, 591*
**Феофан** *383, 385*
**Феофил Александрийский** *51, 170, 191-192, 460, 462-463, 611, 616, 641-642, 644*
**Феофил Антиохийский** *431*
**Феофилакт** *614*
**Феофраст** *633*
**Фермо** *623*
**Фероз** *481*
**Фескамп** *662*
**Фессалия** *170*
**Фессалоника** *184, 244, 629*
**Фиваида** *129, 138, 188, 413*
**Фивы** *138*
**Фидий** *30*
**Филарет** *345*
**Филастрий (Филастр)** *607 608*
**Филипп II** *19*
**Филиппи** *403*
**Филиппополь** *212, 418, 429*
**Филоксен I** *351*
**Филоксен II** *351*
**Филоксен Багдадский** *351*
**Филон** *176, 261, 641*
**Филопон** *504*
**Филосторгий** *9, 19, 45-46, 52, 375, 407, 415, 575-576, 578*
**Фирмилиан** *226, 323*
**Фируз** *481*
**Флавиан Антиохийский** *75, 191, 236, 253, 482, 484-487, 489, 495, 611, 614*
**Флавиан Константинопольский** *211, 218*
**Флакилла** *614*
**Флери** *23*
**Флоренция** *149, 320, 662*
**Фоджини** *609*
**Фока** *59, 79, 213, 224, 289, 292, 294, 360, 578*
**Фома Аквинский** *126, 281, 318, 320, 389-390, 654, 664*
**Фома Гераклейский** *351*

**Фома Кемпийский** *126, 656*
**Фома Челанский** *389*
**Фон Кеки** *103*
**Фонтанини** *642, 645*
**Фортлаг** *391*
**Фортунат** *394-395, 455, 458 459, 484*
**Форум Юлии** *200*
**Фоссати** *369*
**Фотий** *9, 180, 239, 282, 332, 431, 452-453, 460, 524, 572, 578, 590, 596, 622*
**Фотин** *429 430*
**Фоулкс** *459*
**Фракия** *188, 190-193, 298*
**Франциск Ассизский** *152 153*
**Фридрих III** *93, 340*
**Фридрих Великий** *35*
**Фридрих Вильгельм IV** *34*
**Фримен** *327, 334-335, 338, 342, 345, 348*
**Фронто Ле Дюк** *590*
**Фрументий** *510*
**Фукидид** *43, 576*
**Фуллер** *151*
**Фульгенций из Руспа** *333, 561, 566, 651*
**Фульгенций Ферранд** *500, 505, 651*
**Фурия** *148, 644*
**Хаг** *267*
**Хазе, Карл** *497, 590, 594, 613*
**Халкида** *146, 633*
**Халкидон** *414, 490, 615-616*
**Харди** *105, 459*
**Харпут** *512*
**Хассельбах** *175*
**Хенке** *581*
**Хеншен** *299*
**Хердер** *394*
**Хесси** *259*
**Хильдеберт** *228, 389*
**Хименес** *354*
**Хоббс** *196*
**Холльер** *175*
**Хосров** *52, 577*
**Хохлер** *175*
**Хрисанфий** *36*
**Хрисипп** *40*
**Хузистан** *481*
**Хукер, Ричард** *443, 494, 497*
**Хурнбек** *23*
**Хэмлин, Ч.** *512*
**Цан** *429*
**Цвингли** *161, 234, 328, 667*
**Цезарий Арелатский** *561, 566 568*
**Целестий** *322, 471, 513, 517-528, 532*
**Целестин I, папа** *201, 211, 215, 224, 357, 471, 475, 524*
**Целестин, святой** *351*
**Целидоний** *202 203*
**Целина** *200*
**Цельс** *48, 57, 302, 374, 641*
**Церера** *276*
**Цестерман** *367*
**Цецилиан** *70, 245-248, 412*
**Цита** *245*
**Цицерон** *27, 145, 389, 548, 574, 590, 624, 630, 632, 634, 644, 653, 655*
**Цоклер** *631, 645*
**Шань, династия** *481*
**Шатобриан** *126*
**Шауффлер, В. Г.** *512*
**Шеберлен** *499*
**Шедд** *415, 444 446, 449, 496, 499, 524, 537, 544, 555, 654, 656*
**Шекспир** *532, 597*
**Шеллинг** *446*
**Шерлок** *444*
**Шиллер** *529*
**Шлейермахер** *445, 461, 497, 499, 581*
**Шлоссер** *20, 34, 49*
**Шмид** *546*
**Шмидт** *405*
**Шнайдер** *512*
**Шоберлейн** *446*
**Шондисапур** *481*
**Шоне** *570*
**Шонеманн** *656*
**Шпенер** *242, 613*
**Шрек** *24, 45, 51, 64, 145, 147, 149, 227, 486, 616-617*
**Штауденмайер** *654*
**Штейтц** *327, 330-331, 337*
**Штраус** *59, 269*
**Шульце** *577*
**Эбедьесу** *479*
**Эборакум** *184*
**Эбрард** *331, 479, 499, 503*
**Эвальд** *84*
**Эврипид** *43*
**Эдвардс, Джонатан** *68*
**Эдесий** *36, 510*
**Эдесса** *42, 165, 377, 480 481, 504 505, 575, 621*
**Эйнседельн** *153*
**Эколампадий** *144*
**Экумений** *614*
**Элеазар Вавилонский** *351*
**Элевтерополь** *605*
**Элиан** *107*
**Элия Капитолина** *190, 194*
**Эллада** *653*
**Элликотт** *267*
**Элпидий** *396*
**Элфорд** *84, 209*
**Эльвира** *258*
**Эмерсон** *514*
**Эмеса** *571*
**Эмона** *200*
**Эней** *150*
**Энний** *389*
**Эпаон** *180*
**Эпикур** *40*
**Эпир** *200*
**Эразм** *144, 146, 219, 584, 611, 632, 634-635, 643, 645, 654, 667*
**Эрзрум** *512*
**Эрфурт** *665*
**Эскуриал** *149*
**Этий** *203*
**Эчмиадзин** *511*
**Ювенал Иерусалимский** *488 489, 502*
**Ювенк** *396*
**Юлиан Отступник** *9-10, 15 18, 25, 30, 33 47, 55, 57-61, 63, 78, 91 92, 98, 143, 158, 165, 223, 246, 292, 302, 305, 309, 311, 360, 372, 375, 420, 467, 488, 503, 526-527, 546, 548 550, 580-581, 585, 594, 596, 601, 604, 620, 641, 653, 666*
**Юлиан, святой** *381*
**Юлиан Экланский** *321, 471, 513, 519, 523 524, 527, 530, 532, 541, 548, 612, 655, 662*
**Юлий I** *211, 223, 351, 418, 429, 486*
**Юлий Африкан** *9, 574*
**Юлий Непот** *224*
**Юлий Фирмик Матерн** *33, 61-62*
**Юлий Цезарь** *92*
**Юлия** *200*
**Юпитер Капитолийский** *51*
**Юстин I** *503*
**Юстин II** *507*
**Юстиниан I** *14, 52, 66, 69 70, 95, 118, 125, 133, 157, 163, 171, 173, 179, 192, 194 195, 199, 204, 222, 224, 230, 232, 238, 241, 284, 286, 298, 360, 368 370, 384, 396, 464, 481, 501, 504, 506 507, 544, 600*
**Якопоне** *389*
**Январий из Неаполя** *306*

# Тематический указатель


**anhypostasia** *497*

**filioque** *237, 349, 416, 421, 441, 449, 452 453, 508*

**Panarium** *607*

**theotokos** *472-474, 478, 576, 619*

**абасги** *192*

**августинианство** *405, 561, 564-567, 569, 652, 667*

**августинцы, орден** *649*

**авдиане** *273*

**агиология** *287*

**агноиты** *504*

**акефалы** *503*

**актиститы** *504*

**аланы** *65, 192*

**альба** *356 357*

**амикт** *357*

**анафора** *341, 346, 349*

**англикане** *234, 275*

**аномеи** *420, 422, 425, 614*

**антидикомарианиты** *157, 161, 280, 608*

**антидор** *344*

**антропоморфиты** *461-462*

**апокатастасис** *603*

**аполлинаристы** *41, 323, 383, 397, 422, 467, 470, 495, 498, 581, 607*

**апологетика** *49, 61, 63, 65, 214, 570, 574, 578, 586, 619, 625, 659*

**ариане** *41, 219, 252, 311, 323, 397, 410, 414, 421-422, 424-428, 431, 435, 447, 468, 470 471, 507, 544, 582, 603, 608, 612, 614, 660, 663*

**аристотелеанство** *544*

**арминиане** *667*

**архиепископы** *156, 166, 183, 186, 192 193, 198, 200, 203, 211, 217, 225 226, 349, 352, 354, 356, 388, 453, 476, 480, 487, 511, 566, 581*

**архипресвитер** *179, 208*

**архитектура** *13, 51, 254, 359, 366 367, 369 370, 373, 380 381, 600*

**аскетизм** *10 11, 37-38, 65, 72, 90, 102-108, 110-118, 128 131, 136, 138-141, 144 146, 148, 150, 152, 158, 160-161, 165, 168-172, 180, 183, 208, 252, 258, 281-282, 284, 287-288, 308-309, 413, 505, 509, 518-519, 544, 562-563, 577, 580, 586, 589-591, 593, 595-596, 601, 605, 610-611, 615, 621-622, 628, 630, 633, 637, 641-645, 648, 661-662, 664 665*

**аэрианская ересь** *162*

**аэциане** *425*

**базилика** *149, 198, 255, 296, 306, 359 360, 366-371*

**баптистерии** *324, 361, 366, 371*

**бенедиктинцы** *5-6, 9, 102, 110, 126, 136, 141, 144, 151, 153-154, 156-157, 180, 231-234, 244, 310, 312, 332, 337, 391, 393, 407, 453, 465, 467, 481, 514, 517-518, 523, 561 562, 564, 567, 579, 583 584, 590, 596, 602 604, 614, 627, 630, 635, 637, 644 645, 652 653, 655-660*

**богомилы** *141*

**богоявление** *37, 263, 265-267, 269-270, 324, 353, 371, 390, 451, 584*

**болландисты** *6, 133, 287, 299-300*

**брахманизм** *104*

**брумалии** *267*

**буддизм** *27, 104-105, 114, 481*

**вербное воскресенье** *311, 353, 584*

**воскресенье** *29, 75-76, 83, 135 136, 139, 145, 155, 226, 255 265, 268 272, 274-275, 297-298, 311, 314, 343, 348, 353, 363, 416, 510, 584, 628, 648*

**восьмиднев** *286*

**Вульгата** *117, 149, 214, 278, 317, 356, 404, 426, 431, 546, 607, 632, 635-637*

**высокие братья** *461-463*

**гаианиты** *504*

**гельвидиане** *161*

**генерационизм** *545*

**герулийцы** *192*

**гетероусиане** *425*

**гилозоизм** *661, 663*

**гипархи** *183*

**гипераскетизм** *170*

**гипсистариане** *595*

**гироваги** *142*

**гладиаторские бои** *20, 30, 51, 53, 78, 87-88, 135*

**гностицизм** *507*

**грехопадение** *62, 64, 84, 159, 256, 278, 348, 503, 516, 519, 529, 535-542, 546, 550, 556 559, 563, 567 568, 652-653*

**далматик** *356*

**декреталии** *200, 212, 214, 240*

**докетизм** *465, 498, 503*

**донатизм** *17, 41, 67, 74, 94, 96, 100-101, 117, 207, 227, 244 250, 307, 318, 323, 332, 517, 519, 521, 645, 649, 652, 660 661, 665 666*

**друзы** *513*

**дуофелитство** *494, 506*

**дуофизитство** *493, 495, 501, 504, 506, 576, 619*

**духоборы** *237, 421-422, 437, 452, 470, 603, 608*

**евдоксиане** *422*

**евионизм** *425, 430, 507*

**евномиане** *323, 420, 422, 425, 601*

**евсевиане** *414, 418-420, 425, 428*

**евстафиане** *140, 252, 258*

**евтихиане** *14, 95, 140, 218, 221-222, 227, 234, 238, 283, 324, 330, 397, 459, 466, 482 485, 488-493, 495 496, 501-502, 577*

**евхиты** *141*

**единосущие ипостасей** *237, 342, 398, 409, 414, 419, 423, 428-429, 431-432, 434-435, 437-438, 440 444, 448-452, 459, 478, 484 485, 489, 491, 496, 499, 503, 603, 605, 627*

**ексуконтиане** *410, 420*

**епигонатий** *356*

**епитрахиль** *311, 356*

**живопись** *13, 152, 254, 359, 364, 373 374, 376, 378, 380 381*

**иберийцы** *137*

**измаильтяне** *137*

**импанация** *328*

**инсуфляция** *509*

**инфралапсарианство** *558*

**ирвингиане** *345*

**Итала** *635-637, 639, 653*

**карпократиане** *373*

**квадродециманы** *272-273, 323, 471*

**кенозис** *500*

**кенотики** *500*

**кидар** *356*

**коллекты** *349*

**коллиридианки** *280, 284*

**конгрегационалисты** *512*

**конфирмация** *182, 317, 319 320, 323, 325 326, 330, 604, 630*

**копты** *507 510, 617*

**креационизм (креацианизм)** *530, 543 545*

**Крестовоздвижение** *304, 395*

**крипты** *78, 371*

**ктиститы (ктистолатры)** *504*

**лабарум** *26-27, 47, 573*

**лангобарды** *200, 222, 422*

**лекционарии** *275*

**люциферианe** *252, 641*

**мавристы** *156*

**македониане** *41, 237, 421, 437, 471, 601, 607*

**манихеи** *214, 217, 233, 236, 292, 302, 380, 405, 431, 507, 534, 538, 548 549, 603, 649, 660, 662 663*

**маны** *340*

**мариология** *276, 279, 282 283, 285*

**маркеллиане** *422, 429, 470, 608*

**мароните** *507-508, 513, 620*

**мартирология** *298 300*

**массилиане** *557, 562*

**мелетиане в Александрии** *252*

**мелетиане в Антиохии** *252, 580*

**мелхиты** *509*

**менология** *299*

**метаболисты** *328*

**митрополиты** *74, 95, 167, 183 194, 196, 198, 200 205, 226, 228, 237, 345, 479 481, 487, 508, 580, 589, 597, 604*

**модализм** *445, 499*

**мозарабы** *353*

**молинисты** *667*

**монархианство** *445*

**монергизм** *515*

**монофелиты** *197, 238, 458, 491, 494, 499, 505-506, 513, 620*

**монофизиты** *95, 140, 164, 188, 195, 197, 219-221, 234, 238, 282 283, 320, 331, 341, 346, 351-352, 377, 444, 458, 465, 470-471, 479-480, 483 485, 490-492, 494-496, 499-513, 566, 578, 617-618*

**монтанизм** *245, 247 248, 324, 633*

**мхитаристы** *512, 620, 622*

**нарамник** *356*

**нартекс** *362*

**неоплатонизм** *18, 36, 42, 51 52, 55, 59 60, 109, 399, 423 424, 653*

**несториане** *14, 95, 140, 164 165, 188, 197, 212, 218, 230, 234, 238, 282-285, 320, 324, 341, 346, 352, 377, 397, 458-460, 468, 470-473, 475, 477, 480-484, 491-495, 501-502, 507-508, 512, 514, 524, 544, 564, 566, 576-577, 609, 611 612, 616, 619-620, 664, 666*

**нетленно-призрачники** *503, 507*

**неф** *365*

**ниобиты** *504*

**новациане** *41, 243, 245, 248, 323, 326, 471, 576, 612, 616*

**обмирщение** *11, 68, 88 89, 107, 125, 250, 613*

**омоусианство** *427*

**Ономастикон** *640*

**ординация** *326*

**оссены** *608*

**Осьмогласник** *386*

**паллий** *183, 200-202, 356*

**паломничества** *17, 21, 105, 144, 148, 150, 194, 254, 297, 304, 311-313, 508, 592, 631, 650*

**Панарион** *158, 462, 653*

**параболаны** *181, 476*

**парикия** *185*

**патриархи** *5-6, 9-10, 13, 30, 71, 92, 95, 129, 133, 151, 159, 163, 167, 179, 183-185, 187-200, 204-206, 212-213, 216, 219-223, 225-226, 228-231, 237-241, 243, 286, 288, 293, 339, 348, 351, 353, 355, 386, 388, 421, 452, 462, 471, 474-476, 479-482, 484-486, 490-491, 502-509, 511-513, 524, 571, 577-578, 606, 608, 611-612, 616, 643*

**патрипассианство** *500, 502*

**пелагианство** *14, 140, 142, 149, 201, 209, 214, 217, 219, 238, 322, 396-397, 405, 471, 475, 477, 513-517, 519-527, 530-531, 533-534, 536-539, 544, 547-550, 553, 558-559, 561-569, 578, 607-608, 612, 640-643, 645, 649, 651 652, 660-661, 663, 665-669*

**перикопы** *265-266, 268, 314-315, 354, 613*

**Пешитта** *404, 511, 622*

**платонизм** *59, 289, 302, 399-400, 423-424, 461, 481, 543, 551, 647, 653, 658-659, 667*

**подризник** *356*

**поклонение реликвиям** *303-305, 642*

**поклонение святым** *133, 162, 276, 282, 284, 287-290, 293-294, 296, 300, 302, 304, 381*

**полуавгустинианство** *566*

**полуарианство** *420, 422, 424, 426, 428 429, 431, 437, 470, 572, 608*

**полупелагианство** *219, 405, 514-515, 525, 559, 561-569, 578, 607, 612, 640, 643, 649, 651, 660*

**послушничество** *155*

**предведение** *557*

**предестинаты** *565, 609*

**предопределение** *144, 219, 322, 405-406, 469, 520, 551, 555, 557-562, 564-568, 609, 643, 646, 657, 662, 665, 667-668*

**предсуществование** *425, 462, 491, 498, 539, 544-545, 603, 652, 659*

**преложение** *328*

**пресвитериане** *512*

**пресуществление** *263, 275, 328-330, 332-334, 349, 480, 495, 508, 604, 663*

**присциллиане** *99-101, 144, 214, 217, 242, 641, 661-662*

**пьюзианство** *149*

**Пятидесятница** *32, 129, 133, 259, 261-266, 274-275, 297, 319, 324, 327, 342-343, 349, 371, 390, 412, 416, 453, 475-476*

**рабовладение** *81-84, 86, 107, 113, 126*

**савватиане** *323*

**савеллианство** *324, 409, 420, 422, 425, 427, 429-432, 441, 444-445, 451, 470, 493, 544, 573, 590*

**сакраментарии** *275*

**свевы** *199*

**Свида** *593-594*

**севериане** *503-504*

**сигилларии** *267*

**симониане** *479, 608, 660*

**симония** *191*

**синергизм** *515, 525, 561, 563, 612, 625*

**социнианство** *425 426, 533*

**сретенье Господне** *365*

**старокатолики** *239*

**стихарь** *311, 356*

**страстная неделя** *271*

**субординационизм** *430, 448 450, 572, 627*

**супралапсарианство** *558, 667*

**телесное воскресение** *302, 462*

**теопасхиты** *500-502, 566*

**тленнопоклонники** *503*

**топархи** *183*

**традуционизм** *543-545*

**трактарианство** *663*

**триодь** *386*

**Трисвятое** *349*

**тритеизм (троебожие)** *427, 432, 441-445, 451, 459, 493, 499, 504*

**ультрамонтанство** *10*

**успение** *287*

**устояние** *160, 322, 342, 555-556, 560*

**фантазиасты** *503*

**фемистиане** *504*

**феодосиане** *504*

**филопонисты** *504*

**фотиниане** *429, 470, 608*

**хорепископы** *185*

**циркумцеллионы** *100, 117, 142, 246*

**экзорцизм** *324, 364, 509, 546, 604*

**эксуконтиане** *425*

**эмеробаптисты** *608*

**Энотикон** *219, 502-503, 511*

**эпиклеза** *349*

**юлианисты** *503-504*

**язычество** *9, 11-13, 15-44, 46-61, 63-64, 66-71, 73-81, 86-90, 92-93, 98-99, 101, 104-107, 112-114, 117, 125, 132, 136, 142, 146, 148, 158, 163, 165, 176, 180, 198, 206-207, 219, 243, 251, 254-257, 261, 264-265, 267, 269, 276, 283-286, 290, 292, 296, 298, 301-302, 305 306, 309-310, 312, 324, 335-336, 340, 346, 359-361, 363, 366-367, 369, 373, 380, 388, 399, 407, 420, 424, 427-428, 431, 436, 441-442, 471-472, 490, 493, 510, 530, 544, 551-552, 573-574, 580, 585-587, 595, 603, 605, 610, 624-625, 628, 632, 641-642, 652-653, 659, 664-665*

**яковиты** *352, 479-480, 507-509*

# Содержание

*ПРЕДИСЛОВИЯ* . . . . . 5

§1. *Введение и общий обзор* . . . . . 10

ГЛАВА I

**ПАДЕНИЕ ЯЗЫЧЕСТВА И ПОБЕДА ХРИСТИАНСТВА В РИМСКОЙ ИМПЕРИИ**

§2. *Константин Великий.* 306 — 337 г. по Р. Х. . . . . 15
§3. *Сыновья Константина.* 337 — 361 г. по Р. Х. . . . . 33
§4. *Юлиан Отступник и реакция язычества.* 361 — 363 г. . . 34
§5. *От Иовиана до Феодосия.* 363 — 392 г. по Р. Х. . . . . 47
§6. *Феодосий Великий и его преемники.* 392 — 550 г. по Р. Х. . . . . 49
§7. *Падение язычества* . . . . . 52

ГЛАВА II

**ЛИТЕРАТУРНАЯ ПОБЕДА ХРИСТИАНСТВА НАД ГРЕЧЕСКИМ И РИМСКИМ ЯЗЫЧЕСТВОМ**

§8. *Языческая полемика. Новые возражения* . . . . . 55
§9. *Нападки Юлиана на христианство* . . . . . 57
§10. *Языческая апологетическая литература* . . . . . 60
§11. *Христианские апологеты и полемисты* . . . . . 61
§12. *«Град Божий» Августина. Сальвиан* . . . . . 63

ГЛАВА III

**СОЮЗ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ОБЩЕСТВЕННУЮ МОРАЛЬ И РЕЛИГИЮ**

§13. *Новое положение церкви в империи* . . . . . 66
§14. *Права и привилегии церкви. Светские преимущества* . . . 69
§15. *Поддержка священства* . . . . . 72
§16. *Полномочия и ходатайство епископов* . . . . . 73
§17. *Официальное соблюдение воскресенья* . . . . . 75
§18. *Влияние христианства на гражданское законодательство. Кодекс Юстиниана* . . . . . 77
§19. *Возвышение женщины и семьи* . . . . . 80
§20. *Общественные реформы. Институт рабства* . . . . . 82
§21. *Упразднение гладиаторских боев* . . . . . 87
§22. *Отрицательные стороны, связанные с соединением церкви и государства. Обмирщение церкви* . . . . . 88

§23. *Тщеславие и роскошь* . . . . . 89
§24. *Византийское придворное христианство* . . . . . 91
§25. *Вмешательство политики в дела религии* . . . . . 92
§26. *Император-папа и иерархия* . . . . . 93
§27. *Ограничение религиозной свободы и начало гонений на еретиков* . . . . . 97

ГЛАВА IV

## ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ МОНАШЕСТВА

§28. *Происхождение христианского монашества* . . . . . 103
§29. *Формирование монашества* . . . . . 107
§30. *Природа и цели монашества* . . . . . 109
§31. *Монашество и Библия* . . . . . 111
§32. *Свет и тени монашеской жизни* . . . . . 112
§33. *Положение монахов в церкви* . . . . . 124
§34. *Влияние и следствия возникновения монашества* . . . 125
§35. *Павел Фивейский и святой Антоний* . . . . . 128
§36. *Распространение отшельничества. Иларион* . . . . . 134
§37. *Святой Симеон и столпники* . . . . . 136
§38. *Пахомий и монастырская жизнь* . . . . . 138
§39. *Фанатические и еретические монашеские общины Востока* . . . . . 140
§40. *Монашество на Западе. Афанасий, Амвросий, Августин, Мартин Турский* . . . . . 141
§41. *Святой Иероним как монах* . . . . . 144
§42. *Святая Павла* . . . . . 150
§43. *Бенедикт Нурсийский* . . . . . 151
§44. *Устав святого Бенедикта* . . . . . 153
§45. *Бенедиктинцы. Кассиодор* . . . . . 156
§46. *Оппозиция монашеству. Иовиниан* . . . . . 157
§47. *Гельвидий, Вигилантий и Аэрий* . . . . . 160

ГЛАВА V

## ИЕРАРХИЯ И ПОЛИТИКА ЦЕРКВИ

§48. *Школы для священников* . . . . . 163
§49. *Священство и миряне. Избрание священников* . . . . . 165
§50. *Брак и безбрачие священников* . . . . . 168
§51. *Моральный характер священства в целом* . . . . . 173
§52. *Клирики низших чинов* . . . . . 178
§53. *Епископы* . . . . . 182
§54. *Организация иерархии: сельские епископы, городские епископы и митрополиты* . . . . . 184
§55. *Патриархи* . . . . . 187
§56. *Законы о власти и юрисдикции патриархов, принятые соборами* . . . . . 189
§57. *Соперничество патриархов древнего и нового Рима* . . . 195
§58. *Латинская патриархия* . . . . . 197
§59. *Конфликты и завоевания Латинского патриархата* . . 200
§60. *Папство* . . . . . 204

§61. *Мнения отцов церкви* . . . . . 206
§62. *Постановления соборов о власти папы* . . . . . 211
§63. *Лев Великий.* 440 — 461 г. . . . . 213
§64. *Папство от Льва I до Григория I.* 461 — 590 г. . . . . 219
§65. *Синодальная система. Вселенские соборы* . . . . . 225
§66. *Список вселенских соборов древней церкви* . . . . . 236
§67. *Книги церковных законов* . . . . . 239

ГЛАВА VI

## ЦЕРКОВНАЯ ДИСЦИПЛИНА И РАСКОЛЫ

§68. *Упадок дисциплины* . . . . . 242
§69. *Донатистский раскол. Внешняя история* . . . . . 244
§70. *Августин и донатисты. Преследования и уничтожение донатистов* . . . . . 246
§71. *Внутренняя история донатистского раскола. Учение церкви* . . . . . 247
§72. *Римский раскол Дамаса и Урсина* . . . . . 251
§73. *Раскол мелетиан в Антиохии* . . . . . 252

ГЛАВА VII

## СОВМЕСТНОЕ ПОКЛОНЕНИЕ, РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЫЧАИ И ЦЕРЕМОНИИ

§74. *Великие изменения в поклонении* . . . . . 254
§75. *Гражданское и религиозное воскресенье* . . . . . 256
§76. *Церковный год* . . . . . 261
§77. *Рождественский цикл* . . . . . 266
§78. *Пасхальный цикл* . . . . . 269
§79. *Дата празднования Пасхи* . . . . . 272
§80. *Цикл Пятидесятницы* . . . . . 274
§81. *Превознесение Девы. Мариология* . . . . . 275
§82. *Культ Марии* . . . . . 283
§83. *Праздники в честь Марии* . . . . . 285
§84. *Поклонение мученикам и святым* . . . . . 287
§85. *Праздники в честь святых* . . . . . 296
§86. *Христианский календарь. Легенды о святых. Acta Sanctorum* . . . . . 298
§87. *Поклонение реликвиям. Учение о воскресении. Чудотворные реликвии* . . . . . 300
§88. *Замечания о чудесах никейской эпохи* . . . . . 308
§89. *Шествия и паломничества* . . . . . 311
§90. *Совместное поклонение в день Господень. Чтение Писания и проповедь* . . . . . 313
§91. *Таинства вообще* . . . . . 316
§92. *Крещение* . . . . . 321
§93. *Конфирмация* . . . . . 325
§94. *Рукоположение* . . . . . 326
§95. *Таинство евхаристии* . . . . . 327
§96. *Жертва евхаристии* . . . . . 335
§97. *Совершение евхаристии* . . . . . 340

§98. *Литургии. Их происхождение и содержание* . . . . . 344
§99. *Восточные литургии* . . . . . 350
§100. *Западные литургии* . . . . . 353
§101. *Литургические облачения* . . . . . 355

ГЛАВА VIII

## ХРИСТИАНСКОЕ ИСКУССТВО

§102. *Религия и искусство* . . . . . 358
§103. *Церковная архитектура* . . . . . 359
§104. *Освящение церквей* . . . . . 361
§105. *Внутреннее строение церкви* . . . . . 362
§106. *Архитектурный стиль. Базилики* . . . . . 366
§107. *Византийский стиль* . . . . . 368
§108. *Баптистерии. Часовни и крипты на могилах мучеников* . . . . . 370
§109. *Кресты и распятия* . . . . . 371
§110. *Изображения Христа* . . . . . 373
§111. *Изображения Мадонны и святых* . . . . . 379
§112. *Священные приношения* . . . . . 380
§113. *Церковная поэзия и музыка* . . . . . 381
§114. *Поэзия Восточной церкви* . . . . . 383
§115. *Латинская поэзия* . . . . . 388
§116. *Латинские поэты и гимны* . . . . . 390

ГЛАВА IX

## БОГОСЛОВСКИЕ СПОРЫ И ФОРМИРОВАНИЕ СОБОРНОЙ ОРТОДОКСИИ

§117. *Значение периода для формирования учения. Влияние древней философии* . . . . . 397
§118. *Источники богословия. Писание и предание* . . . . . 400

*I. СПОРЫ О ТРОИЦЕ*

§119. *Арианские споры до Никейского собора*, 318 — 325 г. . . 408
§120. *Никейский собор*, 325 г. . . . . 410
§121. *Арианская и полуарианская реакция*, 325 — 361 г. . . . 417
§122. *Окончательная победа ортодоксии и Константинопольский собор*, 381 г. . . . . 420
§123. *Богословские принципы, связанные со спором. Его значение* . . . . . 422
§124. *Арианство* . . . . . 425
§125. *Полуарианство* . . . . . 428
§126. *Возрождение савеллианства. Маркелл и Плотин* . . . . 429
§127. *Никейское учение о единосущии Сына и Отца* . . . . . 431
§128. *Учение о Святом Духе* . . . . . 436
§129. *Никейский и Константинопольский символы веры* . . . 439
§130. *Никейское учение о Троице. Соответствующая терминология* . . . . . 441
§131. *Посленикейское учение Августина о Троице* . . . . . 450
§132. *Афанасьевский символ веры* . . . . . 453

*II. СПОРЫ ОБ ОРИГЕНЕ*

§133. *Споры об Оригене в Палестине. Епифаний, Руфин и Иероним*, 394 — 399 г. . . . . 460
§134. *Споры об Оригене в Египте и Константинополе. Феофил и Златоуст.* 399 — 407 г. . . . . 462

*III. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ*

§135. *Общий обзор. Александрийская и антиохийская школы* . 465
§136. *Ересь Аполлинария*, 362 — 381 г. . . . . 467
§137. *Несторианские споры*, 428 — 431 г. . . . . 470
§138. *Вселенский собор в Эфесе*, 431 г. *Компромисс* . . . . . 475
§139. *Несториане* . . . . . 480
§140. *Евтихианские споры. «Разбойничий собор»*, 449 г. . . . 482
§141. *Вселенский собор в Халкидоне*, 451 г. . . . . 487
§142. *Ортодоксальная христология, анализ и критика* . . . . 491
§143. *Монофизитские споры* . . . . . 501
§144. *Три капитула и Пятый вселенский собор*, 553 г. . . . . 504
§145. *Монофизитские секты: яковиты, копты, абиссинцы, армяне, мароните* . . . . . 507

*IV. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ*

§146. *Характеристика пелагианских споров* . . . . . 515
§147. *Внешняя история пелагианского спора*, 411 — 431 г. . . 518
§148. *Пелагианские споры в Палестине* . . . . . 520
§149. *Позиция Римской церкви. Осуждение пелагианства* . . 522
§150. *Пелагианская система: изначальное положение и свобода человека; грехопадение* . . . . . 525
§151. *Пелагианская система: учение о возможностях человека и Божьей благодати* . . . . . 530
§152. *Система Августина: изначальное состояние человека и свобода воли* . . . . . 534
§153. *Система Августина: грехопадение и его последствия* . . 539
§154. *Система Августина: первородный грех и происхождение человеческой души* . . . . . 543
§155. *Доводы в пользу учения о первородном грехе и наследственной вине* . . . . . 546
§156. *Ответы на возражения пелагиан* . . . . . 548
§157. *Учение Августина об искупительной благодати* . . . . 552
§158. *Учение о предопределении* . . . . . 557
§159. *Полупелагианство* . . . . . 561
§160. *Победа полуавгустинианства. Собор в Оранже*, 529 г. . 566

ГЛАВА X

## ГРЕЧЕСКИЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ И БОГОСЛОВСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

*I. ГРЕЧЕСКИЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ*

§161. *Евсевий Кесарийский* . . . . . 570
§162. *Историки церкви после Евсевия* . . . . . 575
§163. *Афанасий Великий* . . . . . 578
§164. *Василий Великий* . . . . . 584
§165. *Григорий Нисский* . . . . . 590

§166. *Григорий Назианзин* . . . . . 593
§167. *Дидим Александрийский* . . . . . 602
§168. *Кирилл Иерусалимский* . . . . . 603
§169. *Епифаний* . . . . . 605
§170. *Иоанн Златоуст* . . . . . 609
§171. *Кирилл Александрийский* . . . . . 615
§172. *Ефрем Сирин* . . . . . 620

*II. ЛАТИНСКИЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ*

§173. *Лактанций* . . . . . 623
§174. *Иларий из Пуатье* . . . . . 626
§175. *Амвросий* . . . . . 627
§176. *Иероним как богослов и ученый* . . . . . 631
§177. *Труды Иеронима* . . . . . 635
§178. *Августин* . . . . . 645
§179. *Труды Августина* . . . . . 655
§180. *Влияние Августина, его связь с католичеством и протестантизмом* . . . . . 663

*УКАЗАТЕЛИ* 671

Религиозное издание.
Подписано в печать 08.10.07. Формат 70×100$^{1}/_{16}$. Объем 43 п. л. Тираж 2000. Зак. 4339
Издание религиозной организации «Христианское общество "Библия для всех"
Российского союза евангельских христиан – баптистов»
(195009, Спб., ул. Лебедева, 31).

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука"».
199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12.

## ФИЛИП ШАФФ

# ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Правление Константина Великого знаменуется переходом христианской религии от гонений со стороны светского правительства к союзу с последним. Греко-римское язычество, самая развитая и мощная система идолопоклонства, известная истории, после трехсот лет борьбы уступает христианству и умирает от неизлечимой болезни, признавая: «Ты победил, Галилеянин!» Правитель цивилизованного мира кладет свою корону к ногам распятого Иисуса из Назарета. Преемник Нерона, Домициана и Диоклетиана появляется в императорском пурпуре на Никейском соборе как защитник церкви и занимает свой позолоченный трон по кивку епископов, на которых видны еще шрамы от гонений. Презираемая секта, которой, как ее Основателю в дни Его уничижения, негде было преклонить голову, восходит к высшей государственной власти, начинает пользоваться прерогативами языческого жречества, становится богатой и могущественной, строит из камней языческих храмов бесчисленное множество церквей в честь Христа и мучеников, использует мудрость Греции и Рима, чтобы оправдать безумие креста, формирует гражданские законы, управляет национальной жизнью и историей мира. Но в то же время церковь, вобравшая в себя большинство населения империи, от кесаря до последнего раба, и оказавшаяся в окружении всех имперских учреждений и установлений, переняла и массу чуждого ей материала, мирского и языческого, подвергла себя новым опасностям, обрекла себя на новые и тяжкие труды.

III **Никейское и посленикейское христианство**

9785745410215

«БИБЛИЯ ДЛЯ ВСЕХ»
Санкт-Петербург

РУБ 389.00