

Византийские Отцы V-VIII веков.

Протоиерей Георгий В. Флоровский.

Текст приводится по изданию: Г. В. Флоровский. Восточные отцы V-VIII века (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). Париж, 1933 г. + Добавления.

Содержание:

Святой Кирилл Александрийский.

I. Житие. II. Творения. III. Богословие. IV. Домостроительство.

К истории Эфесского собора.

Блаженный Феодорит.

I. Жизнь. II. Сочинения. III. Исповедание.

Corpus Aneoragiticum.

I. Характер памятника. II. Пути богопознания. III. Миропорядок. IV. Богослужение.

Писатели VI-го и VII-го веков.

I. Леонтий Византийский. II. Полемисты V-го и VII-го веков. III. Сборники. IV. Песнописцы.

VI. Отцы-аскеты.

I. Начало монашества. II. Духовные беседы. III. Памятники IV-VI в.в. IV. Преподобный Иоанн Лествичник. V. Преподобный Исаак Сирийский.

VII. Преподобный Максим Исповедник.

I. Житие и творения. II. Откровение. III. Богочеловек. IV. Путь человека.

Преподобный Иоанн Дамаскин.

I. Житие и творения. II. Богословская система. III. Защита святых икон.

Библиография.

Принятые сокращения в статьях отца Георгия Флоренского.

Пути Византийского богословия.

1. **Р**азличать грани периодов в текучей и непрерывной стихии человеческой жизни очень нелегко. И вместе с тем, с непосредственной очевидностью открывается несоизмеримость сменяющихся исторических циклов. Вскрываются новые темы жизни, сказываются в действии новые силы, образуются новые духовные очаги... Уже по первому впечатлению можно сказать, — конец IV-го века обозначает какую-то беспорную грань в истории Церкви, в истории христианской культуры. Условно эту грань можно определить, как *начало Византизма*. Никейский век замыкает предыдущую эпоху. И если не с Константина, то во всяком случае с Феодосия начинается новая эпоха. При Юстиниане она достигает расцвета, своего *ἀκμῆς*. Неудача Юлиана Отступника свиде-

тельствует об упадке языческого эллинизма. Начинается эпоха христианского эллинизма, — время, когда пробуют строить христианскую культуру, как систему. И вместе с тем, это время болезненной и напряженной духовной борьбы... В спорах и тревожностях раннего византизма не трудно распознать единую, основную, и определяющую тему. Это христологическая тема. И в тоже время — тема о человеке. Можно сказать, — *в христологических спорах в действительности обсуждалась и решалась антропологическая проблема*. Ибо спор шел о человечестве Спасителя, о смысле восприятия Единородным Сыном и Словом человеческого естества. И тем самым, — о смысле и пределе человеческого подвига и жизни. Может быть, именно поэтому христологические споры получили такую исключительную остроту, и затянулись на три столетия. В них вскрывалась и обнажалась вся множественность непримиримых и взаимно исключающих религиозных идеалов. Закончились эти споры великой культурно-исторической катастрофой, — великим отпадением Востока: почти весь негреческий Восток оторвался, выпал из Церкви, замкнулся в ересь.

2. Нужно помнить, — тринитарные споры и IV-го века имели прежде всего христологический смысл. Великие отцы этого века, исходя из сотериологических упований и предпосылок, с полной очевидностью показали, что вера во Христа, как Спасителя, предполагает исповедание в Нем и полноты Божества и полноты человечества. Ибо только в таком случае во Христе действительно совершилось великое воссоединение Бога и человека и открылся путь к “обожению,” в котором отцы видели и смысл и цель человеческого существования. Таков был христологический итог и IV-го века, Однако, оставалось неясным, как должно мыслить и описывать единство Богочеловеческого Лица. Иначе сказать, — *как соединены во Христе Божество и человечество*. Этот вопрос со всей остротой был поставлен уже Аполлинарием. На него он не сумел ответить. Аполлинаризм можно определить, как своеобразный *антропологический минимализм*, — самоуничтожение человека, гнушение человеком. Человеческая природа неспособна к “обожению.” В Богочеловеческом единстве человеческое естество не может остаться неизменным, не может остаться самим собою — оно “сосуществляется” с Божеством Слова. И ум в человеке исключается из этого соединения... Для противников Аполлинария основным было именно его учение об этом “сосуществовании.” Аполлинаристов опровергали, прежде всего, как “синусиастов.” И *преодоление аполлинаризма означало реабилитацию, оправдание человека*. В этом весь смысл каппадокийской полемики с Аполлинарием. Однако, в этой антропологической самозащите можно было потерять чувство меры, впасть в некий *антропологический максимализм*. Это случилось с противниками Аполлинария из Антиохийской школы, отчасти с Диодором и особенно с Феодором. Для них стал распадаться образ Христа. С особенной настойчивостью они утверждали самостоятельность человеческого естества во Христе. И этим слишком приближали Богочеловека к простым людям, к “только людям”... Этому благоприятствовал дух “восточного” аскетизма, прежде всего волевого, часто разрешавшегося в чисто человеческий героизм. Не случайны идеологические, если и не генетические, связи этого “восточного” богословия с западным пелагианством, родившимся тоже из духа волевого аскетического самоутверждения и обернувшегося своеобразным гуманизмом. В конце концов именно гуманизмом соблазнялась и вся Антиохийская школа. Этот соблазн прорвался в несторианстве. И в борьбе с несторианством обнаружилась вся неясность и неточность тогдашнего христологического языка т.е. нетвердость всего строя христологических понятий. Слова путались и двоились и увлекали за собой мысль, — у слов есть своя магия и власть. Снова потребовалось великое напряжение аналитической мысли, чтобы выковать и вычеканить понятия и термины, которые не мешали бы, но помогали опознавать и исповедовать истины

веры, как истины разума, — чтобы стало возможно без двусмысленности и противоречий говорить о Христе Богочеловеке. Эта богословская работа растянулась на два века. Критика несторианства, развитая святым Кириллом Александрийским не убеждала, но смущала “восточных.” Не потому, что все они действительно впали в несторианскую крайность, но потому, что боялись крайности противоположной. Нужно признаться, — святой Кирилл не умел найти бесспорных слов, не дал отчетливых определений. Это не значит, что его богословский опыт был смутным и двусмысленным. Но с богословской прозорливостью он не соединял того великого дара слова, которым так отличались великие каппадокийцы. Слов у святого Кирилла явно не хватало. И по роковому историческому недоразумению он связал свое богословское исповедание с беспойной формулой $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. Он считал ее словами Великого Афанасия, а в действительности это была формула Аполлинария... Иначе сказать, в александрийском богословии не оказалось средства для преодоления антиохийских соблазнов. И не оказалось сил для самозащиты от собственных соблазнов. Это открылось в монофизитстве, которое в известном смысле действительно говорило на языке Кирилла. Характерно, что Халкидонские отцы “веру Кирилла” перевели на антиохийский язык... Александрийскому богословию еще со времен Оригена угрожала опасность *антропологического минимализма*, соблазн растворить, угасить человека в Боже. Этот соблазн угрожал и египетскому монашеству, не столько волевому, сколько созерцательному, — не столько закалявшему, сколько отсекавшему волю вовсе. И в этом аскетическом квиетизме позднейшее монофизитство нашло для себя благоприятную почву.

Кратко можно так сказать. Христологические споры начинаются столкновением двух богословских школ. В действительности это было столкновением двух религиозно-антропологических идеалов. Халкидонским собором кончается история православного александринизма и православного антиохинизма, и начинается новая богословская эпоха, — эпоха византийского богословия. И в нем претворяется в целостный синтез многообразное предание прошлого. Как и в эпоху арианских смут, церковное решение предваряет богословский синтез. Как Никейским собором только открываются троические споры, так и теперь Халкидонский собор открывает, а не замыкает христологический период в богословии. О Халкидонском вероопределении также спорят, как спорили о Никейском символе: это только темы для богословия, — и правило веры должно раскрыться в творческий и умозрительный *богословский синтез*.

3. Христологические споры V-го века начались по случайному поводу и с частного вопроса, — об имени: Богородица, $\Theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$. Но сразу раскрылись широкие богословские перспективы. И выдвинулся общий вопрос о смысле “восточного,” антиохийского богословия. От обличения Нестория естественно было перейти в критике и разбору христологических воззрениях его предшественников и учителей, Феодора и Диодора, — это сделал уже святой Кирилл сразу же после Ефесского собора. И осуждение Феодора, Ивы и блаженного Феодорита на V-ом Вселенском Соборе было вполне логичным, хотя и трагическим богословским эпилогом к осуждению Нестория в Ефесе... Несторий не был ни крупным, ни самостоятельным мыслителем. И даже не был собственно и богословом. Только внешние исторические обстоятельства выдвинули его в центр богословского движения, — больше всего тот факт, что он был Константинопольским архиепископом, и потому его слова в особенности звучали со властью и были всюду слышны. Все значение его богословских выступлений состояло в том, что он был типическим и односторонним антиохийцем. И в несторианских спорах речь шла не столько о самом Нестории, сколько именно об антиохийском богословии вообще. Так поняли святого Кирилла “восточные.” Отсюда вся “трагедия” Ефесского собо-

ра. Практически вопрос сразу получил парадоксальную постановку: предстояло решить, прав ли святой Кирилл в своей критике “восточного богословия.” И опыт показал, что он был прав, как бы ни были спорны его собственные богословские тезисы, которые он отстаивал с запальчивостью и в раздражении. Святой Кирилл верно угадал имманентные опасности антиохийского богословия и указал на его пределы, за которыми начинается не только сомнительное православие, но и прямое заблуждение и ересь.

С основанием святой Кирилл видел предтечу Нестория уже в Диодоре Тарском, — “этого Диодора учеником был Несторий”... При жизни Диодора не касались подозрения, в борьбе с арианством (с омиями и аномеями) он был ревностным защитником веры; он был близок к каппадокийцам, в особенности к Василию Великому, и после второго вселенского собора был избран “свидетелем веры” для Восточного диоцеза. Только в разгар несторианских споров возник вопрос о православии Диодора; впрочем, он никогда не был осуждаем на православных соборах, — его анафематствовали только монофизиты... Судить о богословии Диодора приходится по отрывкам. От его громадного литературного наследия до нас дошли только скудные остатки (в частности, из его книг “против синусиастов”). И, однако, с уверенностью можно сказать, что в своей борьбе с “синусиастами” Диодор заходил слишком далеко. Он не только подчеркивал “совершенство” (т.е. полноту) человечества во Христе, — он резко различал и обособлял во Христе Сына Божия и Сына Давидова, в котором Сын Божий обитал, как в храме... Поэтому он считал невозможным говорить о “двух рождениях” Слова. “Бог-Слово не претерпел двух рождений, одно прежде веков, а другое напоследок, но от Отца Он родился по естеству, а Того, кто рожден от Марии, Он уготовал Себе в храм”... Бог-Слово не рождался от Марии, — от Марии родился только человек, подобный нам. И человек, рожденный от Марии, *по благодати стал Сыном*... “Совершенный прежде веков Сын воспринял совершенного от Давида, — Сын Божий Сына Давидова”... “Для плоти, которая от нас, достаточно усыновления, славы и бессмертия по благодати, потому что она стала храмом Бога-Слова”... Диодор отрицает, будто вводит “Сынов,” — Сын Божий один, а воспринятая им плоть “или человек” есть Его храм и обитель... Здесь важны не столько отдельные слова и предложения, — характерен самый стиль и внутренняя тенденция мысли. И в изображении Диодора лик Иисуса Христа несомненно двоился, — он признавал если не “двух сынов,” то во всяком случае *двух субъектов*... Из предпосылок Диодора естественно было сделать дальнейшие выводы. Их и сделал Феодор Мопсуестийский со свойственной ему рассудочной прямоотой.

Феодор видит во Христе прежде всего “совершенного человека,” рожденного от Марии; и о Нем мы знаем, что Он соединен с Богом. Как можно мыслить это соединение? Феодор определяет его обычно, как вселение Слова (ἐνοίκησις), как связь (συνάφεια) или соотношение (σχέσις). Ему кажется, что нельзя понимать буквально: “Слово плоть бысть,” — это было бы “отчуждением от Его естества и низведением Его к низшим существам.” “Стал,” по мнению Феодора, *может означать только: “казался”* (κατά τό δοχεῖν), — “поскольку казалось или являлось, Слово соделалось плотью.” Слово обитало во Иисусе, *как в Сыне, ὡς ἐν ἰώ*. И при том нельзя допустить, что обитало “существенно,” — это значило бы Беспредельное вмещать в тесные вещественные пределы, что нелепо и противоречить Божественному вседеприсутствию. И по той же причине нельзя допустить вселения и обитания по действенной силе или “энергии” Божества, ибо и силу Божью нельзя вместить в замкнутом пространстве. Возможно, по мнению Феодора, допускать только некоторое частичное вселение. О подобном вселении часто свидетельствует Писание, говоря, что Бог “живет” или “ходить” в избранниках своих, — это честь, которую Бог уделяет стремящимся к Нему “по Своему к ним благоволению,” *κατ' ἐυδοκίαν*. Только О таком “единении по благоволе-

нию” можно говорить и по отношению ко Христу. И Феодор не скрывает, что таким образом Христос вдвигается в ряд праведников, пророков, апостолов, святых мужей, — впрочем, на первое и высшее, на особое и несравнимое место. Ибо во Христе открылась полнота Божия благоволения... И потому единство человеческой природы со Словом было полным, совершенным и нераздельным. “Обитая во Иисусе, Слово соединило с собою всего воспринятого им всецело,” — говорил Феодор. Это единство Феодор называет единством лица, — ἡ τοῦ προσώπου ἐνώσις... Однако, при этом он имеет в виду только неразделяемое единство воли, действия, господства, владычества, достоинства, власти... И сильнее этого и не бывает связи, — замечает Феодор... Но это, — единство по благоволению, по единству воли (ταῦτο βουλία). И единение в силу и в виду заслуг Иисуса. Правда, начинается это единение с самого зачатия Иисуса, но по предведению будущих заслуг... Далее, это единство — развивающееся, возрастающее... Христос, как “совершенный человек,” подобно всем людям возрастал, — возрастал и телом, и душою. Возрастал и в познании, и в праведности. И в меру возрастания получал новые дары Духа. Он боролся, преодолевая страсти и даже похоти... И в этом ему содействовал Дух “своими нравственными влияниями,” озаряя его и укрепляя волю, чтобы “умерщвлять во плоти грех, укрощать ее похоти с легкою и благородною силой.” Это было неизбежно, — казалось Феодору, — раз Христос был действительным человеком... В крещении он помазуется по благоволению, но только в смерти достигает “совершенной непорочности” и “неизменяемости в помышлениях.” Нужно заметить, что Феодор предполагал, что Божество отделилось от Христа во время смерти, “так как оно не могло испытывать смерти”... Совершенно ясно, что Феодор резко различает “двух субъектов.” Любопытно, что он сравнивает двойство природ в Богочеловеческом единстве с брачным сопряжением мужа и жены “в плоть едину”... Иисус Евангелия есть для Феодора только человек, в нравственной покорности и согласии соединенный со Словом и соединенный Словом с собою. Иначе сказать, — усыновленный Богу человек, ὁ λαμβανόμενος. Отсюда понятно, почему Феодор с негодованием отрицал, что можно называть Марию Богородицей. “Безумие говорить, что Бог родился от Девы, говорил он; — родился от Девы тот, кто имеет природу Девы, а не Бог-Слово... Родился от Марии тот, кто от семени Давидова. Родился от Жены не Бог Слово, но тот, кто был образован в ней силою святого Духа”... В несобственном, метафорическом смысле можно называть Марию Богородицей, как можно назвать Ее и человекородицей, ἀνθρώποτόκος. По природе она родила человека. Но Бог был в рожденном ею человеке, и был так, как не был никогда ни в ком другом... Совершенно ясно, что под “единством лица” Феодор разумел только полноту обоженного, облагодатствованного человечества. Совершенную природу нельзя мыслит безличной, ἀπρόσωπον, — полагал он. Следовательно, поскольку человечество во Христе полно, у него было и человеческое лицо. Вместе с тем и природа Слова не безлична. Но в воплощении устанавливается “единство согласия” и “общение чести” — в этом смысле некое новое “единство лица”... Не трудно разгадать антропологический замысел Феодора. Он веровал, что человек создан для того, чтобы стремиться к бесстрастию и неизменяемости. Во Христе он видел первый пример осуществленного человеческого призвания и назначения. Человек в подвиге достиг Богосыновства, при содействии Божиим, по благоволению и по благодати. Бог соединил Его с Собою, дал Ему всякое первенство. дал Ему имя превыше всякого имени. Он вознесся и сидит одесную Отца, и есть превыше всего... И Бог благоволил все совершать чрез Него, — и суд и испытание всего мира, и свое собственное пришествие... У Феодора все ударение сосредоточено на человеческом подвиге, — Бог лишь помазует и венчает человеческую свободу.

Очень характерно, что при жизни Феодора на Востоке, по-видимому, никто не обвинял в ереси, — он умер в мире, о нем вспоминали с благоговением. “Имя его было

весьма славно на Востоке и весьма удивлялись его сочинениям,” — замечает святой Кирилл. И его нападение на Феодора было встречено на Востоке с бурным негодованием. Это свидетельствовало о том, насколько соответствовал тип Феодорова богословия религиозным идеалам “восточных.” И решающее значение имеет, конечно, не отдельные, “неточные” выражения Феодора, — они совсем не были обмолвками. У Феодора была тщательно продуманная система, — над своей главной книгой “О воплощении” он работал много лет. Нельзя думать, что Феодора соблазнила неточность его богословского языка. Он исходил из твердого сотериологического упования, из определенного религиозного идеала. Это была *reductio ad absurdum* антропологического максимализма, саморазоблачение аскетического гуманизма. Снисходительность “восточных” свидетельствовала о их пристрастиях, о смутности “восточного” сотериологического сознания.

4. До своего осуждения в Ефесе Несторий не приводил своих богословских воззрений в систему. Он был проповедником, часто и много говорил. У него был несомненный дар слова. Но, как проповедник, он был скорее демагогом, чем учителем, — злоупотреблял риторическими эффектами. Мы имеем возможность судить о его ранних проповеднических опытах. Несторий раскрывает в них устоявшееся богословское мировоззрение, сложившееся в антиохийской атмосфере, — он продолжает богословское дело Феодора. Но только впоследствии, в годы изгнания, в годы горького, но нераскаянного, а скорее оскорбленного раздумья над своею “трагической” судьбой, он делает попытку высказаться если не систематически, то принципиально. Это его знаменитая “Книга Гераклида,” *Tegourta Heraclidis*, сравнительно недавно открытая в сирийском переводе, — скорее апологетический памфлет, нежели богословское исповедание. Эта поздняя исповедь показывает, что Несторий не изменился и под отлучением. Он весь в полемике с Кириллом и Ефесскими отцами. И по этой книге всего легче понять Нестория, — и понять не только догматическую, но и историческую правоту Кирилла. Существо дела, конечно, не в споре об имени: Богородица, но в основных христологических предпосылках Нестория. Он продолжает Феодора, и — можно сказать, досказывает его мысли.

Основное понятие Нестория, это понятие лица, *πρόσωπον*. Во первых, “естественное лицо,” принцип индивидуальности, *πρόσωπον φυσικόν*, — термин, по-видимому, принадлежит самому Несторию. Всегда “совершенная природа” самодостаточна, имеет в себе достаточное основание для существования и устойчивости, есть индивидуум, — в этом Несторий был последовательным аристотеликом: только конкретное, индивидуальное реально в его глазах, общее и родовое (Аристотелевская “вторая сущность”) для него есть только отвлеченное понятие. Отсюда Несторий заключает, что во Христе и Божество и человечество существовали каждое в своих свойствах, в своей ипостаси и в своей сущности; и человечество во Христе настолько полно, что могло жить и развиваться само о себе... Таким образом “две природы” для Нестория означало практически “два лица.” И которых, “лицо соединения,” — *πρόσωπον τῆς ἐνώσεως*, — единое Лицо Христа, *una persona Unigeniti*. Весь смысл учения Нестория в том, как определяет он отношение этих понятий и обозначаемых ими фактов, реальностей. Несторий разделяет в Христе “две природы,” соединяя их в “поклонении,” — *χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἐνώ τῆν προσκύνησιν*. “Соединяет поклонение” потому, что “природы” соединены во Христе, и Несторий подчеркивает полноту и нераздельность этого соединения... По мнению Нестория, во Христе Бог никогда не действовал помимо человечества. Однако, прежде всего это — *вольное соединение*, соединение в любви, — и не в том смысле только, что Слово волею, по милосердию и любви, нисходит и воплощается, но в том, что весь смысл воплощения исчерпывается единством воли и действия, — *κατά τὴν*

θέλησιν κα τήν ἐνεργείαν. Это единство и есть для Нестория “единство домостроительного лица,” — здесь у него как бы восстанавливается архаический смысл понятия “лицо,” когда оно означало прежде всего “юридическое лицо,” “роль,” и даже личину, маску. Соединение “естественных лиц” в домостроительное единство Несторий сам определяет, как некий обмен и взаимообщение, как “взаимное пользование образами,” — здесь можно вспомнить наш оборот: во имя, от имени... Для Нестория характерен при этом момент взаимности, “приятя” и “дара.” Слово приемлет “лицо” человека и сообщает человеку свое “лицо.” Бог воплотился в человеке, — говорит Несторий, — и “сделал его лицо своим собственным Лицом,” принял на себя “лицо” виновной природы. В том и состоит безмерность Божественного снисхождения, “что лицо человека становится своим (для Бога), и Он дает человеку свое Лицо.” Бог пользуется лицом человека, ибо Он принял его, и при том в образе рабском и служебном... Божество пользуется лицом человечества, и человечество — лицом Божества, — и в этом смысле мы говорим о “единстве лица для обоих” (некая симметрия природ). Пользование значит здесь усвоение. В этом смысле можно говорить о вселении Божества, о восприятии человечества, — можно говорить о человеческой природе во Христе, как об орудии Божества, как о Богоносной, ибо во Христе мы созерцаем и исповедуем Бога... Это домостроительное единство для Нестория есть единство развивающееся, — совершенному соединению предшествует время подвига и борьбы, когда у Помазанника нет еще права на наследие и господство, когда страсти еще не побеждены, их противоборство еще не разрешилось, и Христос еще не творит чудес, не имеет власти учить, но только повинуется и исполняет заповеди. Только после искушения в пустыне и крещения Иоаннова, возвысившись душою к Богу в согласовании своей воли с Его волей, Христос получает власть и силу, — “так как Он победил я восторжествовал во всем, Он получил в награду за свою победу власть проповедывать и возвещать благовестие Царствия Небесного”... Иначе сказать, — “когда Он закончил подвиг собственного совершенствования среди всяких искушений. Он действует ради нас и трудится, чтоб избавить нас от засилия тирана,” ибо Ему мало было его собственной победы... Есть несомненная правда в этом внимании Нестория к человеческой действенности во Христе. Но она искажается односторонним максималистическим ударением, — Несторий почти что ничего не видит, кроме человеческого подвига во Христе, которым привлекается благоволение Божие. Домостроительное единство лица Несторий обозначает именем Христа, Сына, Господа, — это имена указующие на соединение, на “две природы,” в отличие от имен отдельных природ. Характерно, что Несторий отчетливо противопоставляет имена: Бог Слово и Христос. Их нельзя смешивать, — это означало бы смешивать и самые природы. Совершенно ясно, что Несторий больше всего стремится отстранить мысль о Божестве Слова, как о начале или средоточии единства. Отсюда решительное отрицание “взаимообщения свойств”: “если ты прочтешь весь Новый Завет, ты не найдешь там, чтобы смерть приписывалась Богу Слово, но Христу, Господу или Сыну”... Несторий утверждает здесь нечто большее, чем только неслиянность природ, между которыми соответственно распределены определения, действия и свойства, — он подчеркивает различие субъектов до и после воплощения, и Христа избегает называть Словом Воплощенным, но ограничивается именем Еммануила, “С нами Бог”... Отрицание имени Богородица с необходимостью следовало из предпосылок Нестория. И этому имени он противопоставляет имя Христородица, Χριστοτόκος, как указующее на “лицо соединения,” и имя Человекородица, как указующее природу, по которой Мария мать Иисуса. И еще, — Θεοδόχος, Богоприимная, поскольку Мария родила Того, в ком Бог — “С нами Бог,” — “храм Божества”... В этом смысле можно назвать ее и Богородицею, Матерью Бога “по проявлению,” так как Бог явился в сыне Марии, — “сошел с небес” и “воплотился,” но не родился от Марии... Было бы не верно возводить

все эти неточности и ошибки Нестория к неясности его богословского и экзегетического языка, к неотчетливости его богословских понятий, т.е. к смешению общих и конкретных имен. Заблуждение Нестория проистекало, прежде всего, из его антропологических предпосылок, из ошибочного видения и восприятия Христова Лица. В этом он повторяет Феодора. В его рассуждениях есть своя последовательность. В Евангелии повествуется о Том, Кто родился, обитал среди людей, пострадал от них, — но ведь все это может быть сказано только о человеке... Несторий как бы соблазнялся Евангельским реализмом. Он отказывался видеть в историческом Христе Бога Слово, хотя бы и с оговоркою: Воплощенное Слово, — ибо для него это означало приписывать Богу человеческое рождение, изменчивость, страдательность, смертность и самую смерть. То есть — допустить некое преложение и пременение Божества. Бог не может быть субъектом истории, и нельзя считать Богом того, Кто был младенцем, был распят, умер... И Несторий относил Евангельскую историю ко Христу, — однако, с оговоркою, что Слово не есть субъект для сказуемого по человечеству. Так оказывалось, что таким субъектом в действительности может быть только человеческое “лицо,” — именно “лицо” или “личность,” а не “природа,” ибо “безличная” природа для Нестория есть нечто призрачное, кажущееся, только мысленное, но не действительное, не существующее. Это значит, — действующее лицо Евангелия для Нестория есть Еммануил, “С нами Бог,” или Христос, богоприимное человеческое лицо, “Сын чрез соединение с Сыном.” Иначе сказать, Спаситель для Нестория человек, — или Спасителем был человек, хотя и соединенный с Богом... Единство Евангельской истории распадается на два параллельных или симметрических ряда, хотя и неразрывно сопряженных, — каждый ряд замкнут в себе, как бы самодостаточен... Отсюда напрашивались сотериологические выводы. Опасение для Нестория исчерпывалось моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом, — своеобразным нравственным согласованием человека с Богом. И об “обожении,” как религиозном идеале, Несторий не мог и не решался говорить. Не случайно в его сотериологии так подчеркнуты “юридические” мотивы (заместительная жертва). Так антропологический максимализм разрешался сотериологическим минимализмом (“энантиодокетизм,” обратный докетизм).

5. На ересь Нестория Церковь ответила устами святого Кирилла Александрийского, — и ответила, прежде всего, ярким и горячим сотериологическим исповеданием, в котором смирение соединялось с дерзновением упований. Вселенский собор в Ефесе не утвердил никакого однозначного вероопределения. Он ограничился ссылкой на предание и на Никейский символ. Правда, собор принял и одобрил полемические послания и главы Кирилла. Однако, вряд ли в догматическом или вероопределятельном, скорее в запретительном, “огонистическом” смысле. И это связано, прежде всего, с самою формой Кирилловых “глав.” Это были анафематизмы, — вероопределение от противного... И кроме того, эти “главы” Кирилла сразу оказались причиною разделения, предметом спора. Собравшиеся в Ефесе отцы раскололись. Правда, Вселенским собором в строгом смысле слова был только собор Кирилла и Мемнона, а собор или соборик “восточных” был только “отступническим собором.” Однако, догматические деяния Ефесского собора закончились только с воссоединением “восточных,” и знаменитая “формула единения” 433 года и есть, строго говоря, догматический итог и эпилог собора. Эта формула составлена на антиохийском богословском языке, — как впоследствии и Халкидонское вероопределение. Тем яснее видна здесь грань между православием и несторианством. Вот текст этого исповедания: “Исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий Единородный, есть совершенный Бог и совершенный человек, из души разумной и тела, Θεόν τέλειον καί άνθρωπον τέλειον, — что он рожден прежде век от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и спасения нашего от Марии Девы по

человечеству, — что Он единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству, — ибо совершилось соединение двух естеств $\delta\upsilon\omicron \gamma\acute{\alpha\rho} \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu \acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\ldots$ Посему исповедуем единого Христа, единого Сына, единого Господа... В виду такого неслитного соединения, мы исповедуем святую Деву Богородицею, — ибо Бог Слово воплотился и вочеловечился, и в самом зачатии соединил с собою храм, от Нее восприятый, $\tau\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\xi \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\varsigma \lambda\eta\phi\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha \nu\acute{\alpha}\omicron\nu$. Мы знаем, что богословы одни из Евангельских и апостольских речений считают общими ($\kappa\omicron\iota\nu\omicron\lambda\omicron\iota\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma$), как относящиеся к единому Лицу, $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\phi' \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \pi\rho\omicron\varsigma\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$, другие же различают ($\delta\iota\alpha\iota\rho\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma$) как относящиеся к двум естествам, $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota} \delta\upsilon\omicron \phi\upsilon\sigma\epsilon\alpha\nu$, богоприличные относят к Божеству Христа, уничижительные к его человечеству"... Эта формула была предложена "восточными," кстати сказать, еще в 431 году на их "соборике," — теперь ее приемлет святой Кирилл. Именно она переработана позже в Халкидонский орос. Формально она напоминает определения Нестория; однако, это только словесное сходство. В самом построении этого вероизложения чувствуется иная мысль, нежели у Феодора и Нестория. И прежде всего: признание единого субъекта, единого Богочеловеческого Лица, — Господь рождается от Отца, и Он же ($\tau\acute{\omicron}\nu \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$) от Девы на последок дней сих, — именно этого не хотел ни признать, ни сказать Несторий. От предания и от правила веры он отклонялся не тогда, когда говорил о "двух естествах," но когда разделял двух субъектов, различал два онтологического центра отношений во Христе. И затем, — в "формуле единения" началом единства прямо исповедуется Божество Слово. Правда, в этом только воспроизводится логическая схема Никейского символа, не исключавшая разных толкований. Нужно прибавить, сама по себе "формула единения" не исчерпывает вопроса, — она предполагает определение терминов и требует богословского комментария. В известном смысле тоже нужно сказать и о Халкидонском оросе. Вообще последнюю убедительность вероопределенные формулы получают только в живом и связном богословском истолковании, — так Никейский символ раскрылся в богословии Афанасия и еще более в каппадокийском богословии. Именно поэтому богословские системы получают большой догматический авторитет, — отсюда постоянные ссылки соборов на отеческие свидетельства, на "веру отцов." И вот, "христологическим учителем" остался навсегда, прежде всего, святой Кирилл; а то, что писал против него и против его "глав" блаженный Феодорит, было осуждено и отвергнуто на V-ом Вселенском соборе. Характерно, что при воссоединении с "восточными" святой Кирилл не отказался от своих "глав," как того прежде всего требовали на Востоке, а "восточные" на этом не стали дальше настаивать. И потому можно сказать с самого начала "главы" Кирилла оказались богословским объяснением согласительного исповедания.

6. На Востоке "соглашение" 433-го года было не сразу принято и не всеми. Многие примирились только под насилием светской власти. Непокорные были низложены. Однако, смущение не прекращалось. Восточные видели в соглашении 433 г. отречение Кирилла. Но Кирилл понимал его иначе. И не только не отказывался от своих "глав," но, напротив, распространял свою резкую критику на все богословие Востока... Соблазн о Кирилле был на Востоке еще сильнее, чем прямое сочувствие Несторию. И от Кирилла защищали здесь не столько Нестория, сколько Феодора и Диодора... Убежищем непримиримых антиохийцев становится на время Едесса, где Раввулу в 435 г. сменил на епископской кафедре известный Ива (осужденный впоследствии на V-м Вселенском соборе за письмо к Марию Персу)... Едесса была больше связана с Персией, чем с эллинским миром. Из Персии сюда переселился преподобный Ефрем Сирий (около 365 г.) и здесь основал свою знаменитую школу, — ее так и называли "школой персов"... Только после преподобного Ефрема в Едессе усиливается греческое влияние, влияние Антиохии прежде всего. Переводят греческих отцов, агиографов и аскетов. И

в начале V-го века в Едессе уже богословствуют именно по Феодору и Диодору. Вероятно, поэтому Едесская школа была временно закрыта при Раввуле. При Иве она была вновь открыта... Однако, очень скоро в школьном “братстве” начался раскол. И в 457-м году непримиримые вместе с начальником школы Нарзаем должны были выселиться за персидский рубеж. А в 489 г. Едесская школа была совсем закрыта, по требованию имп. Зенона... Нарзай переселился в Нисибин и здесь основал школу, по образцу Едесской. В эти годы Персидская церковь окончательно отрывается от Византии и замыкается в местных преданиях. Антиохийское богословие становится с этих пор национальным или, вернее, государственным исповеданием персидских христиан. И Нисибинская школа становится духовным центром этой “несторианской” церкви. Впрочем, вернее говорить не о “несторианстве,” но о “вере Феодора и Диодора.” “Несторианская” церковь есть в действительности церковь Феодора Мопсутийского. Именно Феодор был в сиро-персидской церкви Отцем и Учителем по преимуществу. Все “несторианское” богословие есть только покорный комментарий к его творениям, — “как объяснял веру святой друг Божий, блаженный мар-Феодор, епископ и толкователь святых книг”... В греческом богословии антиохийская традиция рано прерывается. В сирийском она получает новый смысл, разгречивается, становится более семитической. Сирийские богословы чуждались философии, как эллинского наваждения. “Историческое” богословие Феодора было единственным видом эллинизма, приемлемым для семитического вкуса, — именно потому, что и для Феодора богословие было скорее филологией, но не философией. И есть известное внутреннее сродство между “историко-грамматическим” методом антиохийцев и раввинистической экзегетикой Востока... Для сирийского богословия очень характерна своеобразная экзегетическая схоластика, отчасти напоминающая Талмуд. Сирийское богословие было “школьным” богословием в строгом смысле слова. С этим связано руководящее влияние богословской школы... Нисибинская школа очень быстро достигла расцвета. Уже Кассиодор (около 535 г.) указывал на нее, как на образцовое христианское училище, наряду с Александрийской дидакалией. До нас дошел устав школы от 496 года. Но в нем нетрудно распознать черты более древнего и традиционного строя. Нисибинская школа была типичной семитской школой, всего более по строю она напоминает еврейские раввинские школы (“beth-hammidrash”). Прежде всего, это не только школа, но и общежитие. Все живут вместе, по келлиям, в школьном доме. Все образуют единое “братство,” — и старшие, и молодые. Окончившие курс (их называли “исследователями”) остаются в общежитии. Но это не монастырь, — кто ищет строгой жизни, говорит устав, “пусть идет он в монастырь или в пустыню”... Единственным предметом преподавания было Писание. Курс был трехлетним. Начинали с Ветхого Завета и изучали его все три года. Только в последний год изучали и Новый. Текст читали, списывали, а затем следовало толкование. Один из учителей, “учитель произношения,” преподавал сирийскую масору (т.е. вокализацию текста и диакритические знаки). Другой, “учитель, чтения,” обучал богослужебному чтению и пению (“хоры вместе с чтением”). Главный учитель (или “раббан”) назывался “Толкователем.” В своем преподавании он был связан “школьным преданием.” Таким преданием в Едессе сперва считали творения преподобного Ефрема. Но очень скоро “Толковником” по преимуществу был признан Феодор. В Нисибине его считали единственным авторитетом. Нисибинский устав в особенности предостерегал от “умозрения” и “иносказаний”... В конце VI-го века Генана из Адиабены, ставший во главе Нисибинской школы в 572 г., сделал попытку заменить Феодора Златоустом. Это вызвало бурный протест. Кроме того Генана пользовался иносказанием. Строгие несториане считали его нечестивым оригенистом. Иные подозревали его в манихействе. Его учение о наследственном первородном грехе казалось фатализмом. При поддержке персидских властей Генана сумел сохранить за собой управление шко-

лой (он составил для нее новый устав, 590 г.), но половина учеников разбежались. Другие школы остались верны традиции (в Селевкии или Ктезифоне, в Арбелах, во многих монастырях). Собор 585-го года строго осудил и запретил “толкования” Генаны и подтвердил при этом, что единственным и окончательным мерилем истины во всех вопросах надлежит считать суждение блаженного мар-Феодора... Так сирийское богословие сознательно останавливалось на начале V-го века. Замыкалось в архаических школьных формулах, которые от времени ссохлись и окоченели. Творческая энергия находила себе выход разве в песнословиях... Внутреннего движения в “несторианском” богословии не было, и не могло быть. Несториане отвергали пытливость мысли... В Сирии много занимались Аристотелем, его переводили и объясняли. Именно через сирийское посредство восприняли Аристотеля арабы и перенесли его впоследствии на средневековый Запад. Но несторианское богословие с этим сирийским аристотелизмом даже и не соприкасалось. В Нисибинском уставе есть очень характерный запрет ученикам жить вместе с “врачами,” — “чтобы не изучались в одном месте книги мирской мудрости и книги святости”... Именно “врачи” или натуралисты и занимались в Сирии Аристотелем... Несторианские богословы избегали умозрения. Но это не спасало их от рационализма. Они впадали в рассудочность, в законничество... В известном смысле это был возврат к архаическому иудеохристианству... Таков исторический конец и тупик антиохийского богословия...

7. И в Египте далеко не все считали “соглашение” с восточными окончательным или даже только обязательным. После смерти святого Кирилла сразу сказало стремление отменить деяние 433 года. Так началось монофизитское движение. *Это не было возрождением аполлинаризма.* Монофизитская формула идет от Аполлинария. Но совсем не признание “одной” или “единой” природы было существенным и основным в учении Аполлинария. Аполлинаризм есть учение о *человеческой неполноте* во Христе, — не все человеческое *воспринято* Богом Словом... Монофизиты говорили не об этой неполноте, но о таком “*изменении*” *всего человеческого* в ипостасном единстве с Богом Словом, при котором утрачивается соизмеримость (“единосущие”) человеческого во Христе с общечеловеческой природой. Вопрос ставился теперь *не* о человеческом составе, но именно об *образе соединения*... Однако, известная психологическая близость между аполлинаризмом и монофизитством есть. Именно в общем для них *антропологическом минимализме*... Эти основные черты монофизитского движения ясно сказываются уже в деле Евтихия. Евтихий совсем не был богословом, и своего учения не имел. Он говорил об “одной природе” потому, что так учили Афанасий и Кирилл. Поэтому считал невозможным говорить о “двух природах,” — *после соединения*, т.е. в самом Богочеловеческом единстве... Но не в этом острие его мысли... И для отцев 448-го года решающим был отказ Евтихия исповедовать Христа *единосущным* нам по человечеству. Евтихий недоумевал, “как может быть тело Господа и Бога нашего единосущным нам”... Он различал: “тело человека” и “человеческое тело.” И соглашался, что тело Христа есть “нечто человеческое,” и Он воплотился от Девы. Но тело Его не есть “тело человека”... Евтихий боится признанием человеческого “единосущия” приравнять, слишком приблизить Христа к “простым людям,” — ведь Он есть Бог... Но в его упорстве чувствуется нечто большее, чувствуется затаенная мысль о *несоизмеримости* Христа с людьми *и по человечеству*... Современники Евтихия называли это “докетизмом”... И, действительно, Евтихий говорил в сущности как бы так: о “человеческом” во Христе можно говорить только в особом и не прямом смысле... Впрочем, это была скорее неясность видения, чем неясность мысли... Евтихий видел во Христе все *слишком* “преображенным,” измененным, *иным*... В этом видении источник подлинного монофизитства... Осуждение Евтихия на “постоянном соборе” 448-го года произвело силь-

ное впечатление во всем мире. Евтихий апеллировал в Рим и в Равенну, вероятно и в Александрию. Во всяком случае Диоскор принял его в общение и отменил решение Константинопольского собора. Император был на стороне Евтихия и по его настоянию созвал великий собор. Собор открылся 1 августа 449 года в Ефесе. Председательствовал на нем Диоскор. Собор оказался “разбойничьим”... Диоскор держал себя, как восточный деспот, как “фараон.” Неистовствовали восточные монахи изуверы. Догматическими вопросами собор не занимался. Он весь был в личных счетах. Евтихий был восстановлен. А все, державшиеся “соглашения” 433-го года и говорившие о “двух природах,” были осуждены и многие низложены, — Флавиан Константинопольский и Феодорит, прежде всего. Это было массовое “человекоубийство,” партийная расправа... Однако, решением спора это не было. Догматических определений разбойничий собор не вынес. Морального авторитета он не имел. Он мог влиять только внешним насилием. И когда внешние обстоятельства изменились, необходимость нового собора стала очевидной. Он был созван в Никею, уже при новом императоре Маркиане. Но открылся в Халкидоне, 8-го октября 451 года. Это и был новый (четвертый) Вселенский собор, закрепивший в своем знаменитом вероопределении (“оросе”) догматические итоги противонесторианского спора. Вместе с тем, это определение было предохранением против монофизитских двусмысленностей. Ибо выяснилось, что корень и опасность монофизитства в нетрезвости мысли и неясности богословского видения. Это была ересь воображения скорее, нежели заблуждение мысли. Потому и преодолеть ее можно было только в богословской трезвости, в четкости вероопределений.

8. К собору 449-го года папа Лев прислал свое знаменитое послание (“томос”), адресованное Флавиану Константинопольскому. На разбойничьем соборе оно было замолчано. В Халкидоне оно было принято с утешением и восторгом. И принято, как *исповедание Кирилловской веры*, Λέων εἶπε τὰ Κυρίλλου... Это не было догматическое определение. Это было торжественное исповедание. В этом его сила, и в этом его ограниченность. Папа Лев говорил на богослужебном, не на богословском языке. Отсюда художественная пластичность его изложения. Он всегда говорил и писал своеобразной мерной речью. Он рисует яркий образ Богочеловека. И вместе с тем он почти что замалчивает спорный вопрос, не только не определяет богословских терминов, но попросту их избегает и не употребляет. “Философствовать” о вере он не любил, совсем не был богословом. Папа писал на языке западной богословской традиции и даже не ставил вопроса о том, как нужно перевести его исповедание по-гречески, как нужно выразить православную истину в категориях греческой традиции. Эта слабость папского “свитка” сразу обнаружилась. Несторий увидел в нем исповедание своей веры. Халкидонские отцы увидели в нем “веру Кирилла.” Однако, иные из них (и любопытно, епископы Иллирика) колебались принять “свиток,” пока их не успокоили прямыми ссылками на святого Кирилла. Все зависело от того, как читать римское послание, как “переводить” его и в каких богословских категориях... Папа исходит из сотериологических мотивов. Только восприятие и усвоение нашего естества Тем, Кого ни грех не мог уловить, ни смерть пленить, открывает возможность победы над грехом и над смертью, — nisi naturam nostram Ille susciperet et suam faceret... “И одинаково опасно исповедовать Господа Иисуса Христа только Богом без человечества, и только человеком без Божества”; et aequalis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse... Отрицание человеческого единения между нами и Христом ниспровергает все “таинство веры”... Не оказывается, не устанавливается подлинной связи со Христом, “если не признавать в Нем плоть нашего рода,” — если Он имел только “образ человека (formam hominis), но не воспринял от

Матери “истину тела” (et non materni corporis veritatem)... Чудо девственного рождения не нарушает единосущия Сына и Матери, — Дух Святой дал силу рождения, но “действительность тела от тела,” veritas corporis sumpta de corpore est... Через новое, ибо непорочное, рождение Сын Божий вступает в этот дольний мир. Но это рождение во времени не ослабляет Его вечного рождения от Отца. Единородный от вечного Отца рождается от Духа Свята из Марии Девы. И в воплощении Он истинно един, и “нет в этом единстве никакого обмана,” — Кто есть истинный Бог, Он есть и истинный человек; qui enim verus est Deus, verus est homo... *Две природы соединяются в единство лица* (in unam coeunte personam), и “свойства” природ остаются “неизмененными” (salva proprietate). Величие воспринимает ничтожество, мощь — немощь, вечность соединяется со смертностью, “бесстрастное естество” соединяется со страдательным. Бог рождается в совершенной природе истинного человека, соединяя в этом полноту и цельность обеих природ, — in integra ergo veri hominis perfectaue natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris... Он приобрел человеческое, не теряя Божественного, — humana augens, divina non minuens... И это явление Невидимого было движением благодати, не умалением мощи. Восприятие человеческого естества Словом было его возвеличением, не уничижением Божества... Папа Лев достигает большой выразительности в этой игре контрастами и антитезами... Полноту единства и соединения он определяет, как единство Лица. Однако, никогда он не определяет прямо и точно, что понимает он под именем лица. Это не было случайным умолчанием, — и умалчивать об этом в догматическом “свитке” было бы в особенности неуместно... Но папа не знал, как определить “лице”... В ранних своих проповедях Лев говорил о Богочеловеческом единстве то как о “смешении,” то как о “сопребывании.” Опять таки не находил слов... В “свитке” он достигает большой четкости, но не в отдельных определениях, а в описательном синтезе... Совершилось неизреченное соединение, но в единстве лица каждая природа (“каждый образ,” forma) сохраняет свои свойства (“особенности,” proprietates), — каждый образ сохраняет особенность своего действия, и двойство действий не разрывает единство лица... Двойство действий и обнаружений в совершенном единстве неделимого лица, — таков евангельский образ Христа. Одно лице; но одна сторона блистает чудесами, а другая в уничижении, одна есть общий для обеих источник уничижения, другая — источник общей славы... Но в силу единства лица в двух природах (in duabus naturis) и уничижение, и слава взаимны. Потому можно сказать, что Сын человеческий сошел с небес, хотя в действительности Сын Божий принял тело от Девы. И наоборот, можно сказать, что Сын Божий был распят и погребен, хотя Единородный претерпел это не в своем совечном и единосущном со Отцом Божестве, но в немощи человеческого естества... В последовательности евангельских событий чувствуется некое нарастание таинственной очевидности: все яснее становится человеческое, все лучезарнее становится Божество... Детские пелены и голоса ангелов, крещение от Иоанна и свидетельство от Отца на Иордане — это внешние знамения. Алчущий и жаждущий, скитающийся без крова, и — великий Чудотворец... Плачущий об умершем друге, и затем Воскрешающий его единым повелительным словом... Здесь открывается нечто большее... Слезы и признание: “Отец Мой больше Меня” свидетельствуют о полноте и подлинности человеческого самосознания. И утверждение: “Я и Отец одно” открывает Божество... *Не два, но Один; но не одно, а два (естества)*... И после воскресения Господь обращается с учениками, ест с ними, но проходит чрез затворенные двери, — дает им осязать Себя, но Своим дуновением сообщает им Духа, — и это сразу и вместе, чтобы они познали в Нем нераздельное соединение двух природ, и не сливая Слово и плоть, поняли, что Слово и плоть образуют *единого Сына*... В изображении папы Льва действительно виден единый Христос, он четко и уверенно перечерчивает в своем “свитке” евангельскую икону Богочеловека. Это было свидетельство сильной и ясной

веры, смелой и спокойной в своем ясновидении... И, конечно, Лев излагал именно “Кириллову веру,” хотя и совсем не на языке Кирилла. Их соединяют не формулы, но общность ведения, один и тот же, почти наивный, метод восприятия или усмотрения Богочеловеческого единства... Однако, еще меньше, чем Кирилл, папа Лев мог подсказать или предвосхитить однозначное догматическое определение. Его слова очень яркие, но как бы окутаны лучистым туманом... Нелегко и непросто было их закрепить (“зафиксировать”) в терминах догматического богословия... Совпадает ли persona Папы Льва с ὑπόστασις (или φύσις) святого Кирилла или с πρόσωπον τῆς ἐνώσεως Нестория, оставалось все же неясно. Совпадает ли латинское natura с эллинским φύσις; и как точно разуметь это единство лица “в двух природах,” это “схождение” двух природ “во единое лицо”? и, наконец, самое неясное у папы Льва, это — понятие “образа,” взятое им из давней, еще Тертуллиановской традиции... Во всяком случае, “томос” Льва не был достаточно четким, чтобы заменить собой спорное “соглашение” 433-го года. Подлинное звучало не с Запада, но на Востоке, из уст восточных отцов, — в 451-м году, в Халкидоне.

9. Халкидонский орос был переработан из вероизложения 433-го года. Отцы 451 года не сразу согласились составлять новое вероопределение. Казалось, возможно было еще раз ограничиться общей ссылкой на предание и запретами против ересей. Иные готовы были удовлетвориться томом Льва. По-видимому, многих останавливало при этом опасение преждевременным догматическим определением оттолкнуть слепых приверженцев святого Кирилла, с косным упорством державшихся не столько за его учение, сколько за его слова. Это опасение оправдалось. Халкидонский орос оказался камнем преткновения и соблазна для “египтян” прежде всего, уже по языку и терминологии. Однако, в сложившихся обстоятельствах оставаться при ненадежных, двусмысленных и спорных формулах было не менее опасно... Проследить историю составления Халкидонского ороса во всех подробностях мы не можем. По соборным “деяниям” мы можем только догадаться о бывших спорах, Больше спорили вне общих собраний, на частных совещаниях, в перерывах... Принятый текст читается так: “Последуя святым отцам, все согласно научаем исповедовать одного и того же Сына, Господа Нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве; одного и того же истинно Бога и истинно человека, из души разумной и тела, Единосущного Отцу по божеству и единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха, Рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству; Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие естеств, но скорее сохраняется особенность каждого естества и они соединяются во единое лицо и единую ипостась; — не рассекаемого или разделяемого на два лица, но Одного и того же Сына и Единородного, Бога Слово, Господа Нашего Иисуса Христа, как о Нем учили прежде пророки и Сам Господь Иисус Христос научил нас, и как то предал нам символ отцов”... Близость к “соглашению” 433 года сразу видна. Но к нему сделаны очень характерные дополнения. Во-первых, вместо: “ибо совершилось соединение двух естеств” (δύο γάρ φύσεων ἐνώσις γέγονε) теперь сказано: “познаваемого в двух естествах” (ἐν δύο φύσεων)... Об этом выражении на соборе был спор. В первоначальном и не сохранившемся предложении стояло: “из двух естеств” (ἐκ δύο φύσεων); и, по-видимому, большинству это “нравилось.” Возражение было заявлено с “восточной” стороны, — формула показалась уклончивой... Это не было “несторинской” подозрительностью. Действительно, “из двух” звучало слабее, чем просто “два.” Ведь и Евтихий согласился говорить о “двух естествах” до соединения (чему

именно и соответствует “из двух”), но не в самом соединении; и Диоскор на соборе прямо заявлял, что “из двух” он приемлет, а “два” не приемлет... У Льва было: “в двух естествах,” in duabus naturis... После нового редакционного совещания и было принята его формулировка: “в двух”... Это было резче и определеннее прежнего: “соединение двух”... И главное, при этом внимание переносилось от момента соединения к самому единому Лицу... Размышлять о Воплощении можно двояко. Или в созерцании последовательного домостроительства Божия *приходит* к событию Воплощения, — “и совершилось *соединение*”... Или *исходить* из созерцания Богочеловеческого лика, в котором опознается двойство, который открывается в этом двойстве... Святой Кирилл обычно размышлял в первом порядке. Однако, весь пафос его утверждений связан со вторым: о Воплощенном Слове не следует говорить так, как до Воплощения, ибо соединение совершилось... И в этом отношении Халкидонская формула очень близка его духу... Вторых, в Халкидонском определении прямо и решительно приравниваются выражения: “одно лицо” и “одна ипостась,” — *év próσωλον* и *μία ύπόστασις*, первое закрепляется и вместе усиливается через второе... Это отождествление, быть может, и есть самое острое ороса... Отчасти слова взяты у Льва: in unam coeunte personam, — в оросе: *είς év próσωλον καί μία ύπόστασιν συντρεχούσης*... Но значительное: “и во единую ипостась”... Здесь именно затрагивается острый и жгучий вопрос христологической терминологии. Описательное: “лицо” (скорее, конечно, “лик,” а не “личность”) переносится в онтологический план: “ипостась”... При этом в Халкидонском оросе ясно различены два метафизических понятия: “естество” и “ипостась.” Это не есть простое противопоставление “общего” и “частного” (как то было установлено Василием Великим). “Естество” в Халкидонском оросе не есть отвлеченное или общее понятие, — не есть “общее в отличии от особенного,” за вычетом “обособляющих” свойств. Единство ипостаси означает единство субъекта. А двойство естеств означает полноту конкретных определений (свойств) по двум природам, в двух реальных планах, — “совершенство,” т.е. именно конкретную полноту свойств, и “в Божестве,” и в человечестве”... В Халкидонском оросе есть парадоксальная недосказанность. По связи речи сразу видно, что ипостасным центром Богочеловечного единства признается Божество Слова, — “Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах познаваемого..., Одного и того же Сына и Единородного”... Но об этом не сказано прямо, — единство ипостаси не определено прямо, как ипостась Слова. Отсюда именно дальнейшая неясность о человеческом “естестве.” Что означает признание “естества,” но не “ипостаси”? Разве может реально быть “безипостасная природа”? Таково исторически и было главное возражение против Халкидонского ороса. В нем ясно исповедуется отсутствие человеческой ипостаси, в известном смысле именно “безипостасность” человеческого естества во Христе. И не объясняется, как это возможно. Здесь именно интимная близость ороса к богословию святого Кирилла. Признание человеческой “безипостасности” есть признание *асимметричности* Богочеловеческого единства. В этом оросе отдалается от “восточного” образа мысли. И вместе с тем протягиваются два параллельных ряда “свойств” и определений, — “в двух природах,” “в Божестве” и “в человечестве.” Так именно в “свитке” Льва. Но смыкаются они не только в единстве лика, но и в единстве ипостаси... Недосказанность восходит к несказуемости. Парадокс Халкидонского ороса в том, что сразу исповедуется “совершенство” Христа “в человечестве,” — “*единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха,*” что значит, что о Христе можно и должно говорить все, что и о каждом человеке, как человеке, кроме греха, — и отрицается, что Христос был (простым) человеком, — Он есть Бог вочеловечившийся... Он не “воспринял человека,” но “стал человеком.” О Нем сказуемо все человеческое, Его можно принять за человека, но Он не “человек,” а Бог... Это и есть парадокс истины о Христе, который преломляется в парадоксальности Хал-

кидонского изложения... Халкидонские отцы имели двоякую задачу. Устранить возможность “несторианского” рассечения, с одной стороны; поэтому так резко выражено в оросе *тожество* (“Одного и Того же”), и единство лика определено, как единство ипостаси. Утвердить совершенную соизмеримость (“единосущие”) или “подобие” (т.е. совпадение всех качественных определений) Христа по человечеству со всем родом человеческим, которого Он явился Спасителем именно потому, что стал его Главою и родился от Девы по человечеству, с другой стороны; именно это и подчеркнуто исповеданием *двух естеств*, т.е., собственно, определением “человеческого” во Христе, как “естества,” и при том “совершенного,” полного, и единосущного. Получается как будто формальная невязка: “полнота человечества,” но не “человек”... В этой мнимой “невязке” вся выразительность Халкидонского ороса... Но есть в нем и действительная недосказанность и некая неполнота. Орос делает обязательной определенную (“диофизитскую”) терминологию, и всякую другую терминологию тем самым воспрещает. Этот запрет относился, прежде всего, к терминологии святого Кирилла, к его словесному “монофизитству.” Это было нужно, во-первых, потому, что признанием “единой природы” легко было прикрыть действительный аполлинаризм или евтихианство, т.е. отрицание человеческого “единосущия” Христа. Но это было нужно, во-вторых, еще и для точности понятий. Святой Кирилл говорил о “единой природе” и только о Боже-стве во Христе в строгом смысле говорил, как о “природе,” именно затем, чтобы подчеркнуть “безипостасность” человечества во Христе, чтобы выразить несоизмеримость Христа с (простыми) людьми по “образу существования” в Нем человечества, — конечно, не по свойствам или качествам этого человеческого состава. Для него понятие “природы” или “естества” означало именно конкретность бытия (самого бытия, не только “образа” бытия), т.е. как бы “первую сущность” Аристотеля. И потому для более точного определения и состава, и образа бытия человеческих определений во Христе у него неизбежно не хватало слов. Создавалась неясность, смущавшая “восточных”... Нужно было ясно разграничить два эти момента: состав и “образ бытия.” Это и было достигнуто чрез своего рода вычитание “ипостасности” из понятия “естества,” без того, однако, чтобы это понятие из конкретного (“особенного”) превращалось в “общее” или “отвлеченное.” Строго говоря, построилось новое понятие “естества.” Однако, ни в самом оросе, ни в “деяниях” собора это не было с достаточной четкостью оговорено или объяснено. А вместе с тем и “единая ипостась” не была прямо определена, как Ипостась Слова. Поэтому могло создаваться впечатление, что “полнота человечества” во Христе утверждается слишком резко, а “образ” его существования остается неясным... Это не было изъясном вероопределением. Но оно требовало богословского комментария. Сам собор его не дал. Этот комментарий был дан с большим опозданием, почти через сто лет после Халкидонского собора, во времена уже Юстиниана, в трудах Леонтия Византийского... Халкидонский орос как бы предупреждал со-бытия, — еще больше, чем в свое время Никейский символ. И, может быть, не всем на соборе был ясен его сокровенный смысл до самого конца, как и в Никее далеко не все понимали всю значительность и решительность исповедания Слова единосущным Отцу. Нужно напомнить, что и в Никейском символе была некая формальная неловкость и невязка (и чуть ли не та же: неразличение понятий “сущности” и “ипостаси,” сочетание “единосущия” и “из сущности Отца”)... Это создавало необходимость дальнейшего обсуждения и спора. Сразу был ясен только полемический или “огонистический” смысл нового определения, — уверенно была проведена разграничительная и ограждающая черта. А положительное исповедание еще должно было раскрыться в богословском синтезе. Для него была дана новая тема... Нужно еще отметить: “соединение природ” (или “единство ипостаси”) определяется в Халкидонском оросе, как *неслиянное, неизменное, нераздельное, неразлучное* (ἀσυνύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως,

ἀχωρίστως). Все отрицательные определения. “Нераздельность” и “неразлучность” определяет единство, образ соединения. “Неслиянность” и “неизменность” относится к “природам,” — их свойства (“особенности”) не снимаются и не изменяются соединением, но остаются именно “непреложными,” даже как бы закрепляются соединением. Острые этих отрицаний обращено против всякого “аполлинаризма,” против всякой мысли о соединении, как претворяющем синтезе. Орос прямо исключает мысль о “слиянии” (σύχουσις) или “смешении” (κράσις) Это означало отказ от старого языка. В IV-м веке именно против Аполлинария Богочеловеческое единство обычно определяли, как “смешение (κράσις и μίξις). Теперь это казалось уже опасным. И снова не оказывалось точного слова, чтобы выразит образ неизреченного соединения в каком-нибудь подобии или аналогии.

10. Халкидонский орос стал причиной трагического раскола в Церкви. Историческое монофизитство есть именно неприятие и отвержение Халкидонского собора, раскол и разрыв с “синодитами.” Монофизитское движение в целом можно сравнивать с антиникейским. И состав монофизитского раскола был так же пестр и разнороден, как и состав так называемой “антиникейской коалиции” в середине IV-го века. Действительных “евтихиан” и аполлинаристов среди монофизитов всегда было мало, с самого начала. Для монофизитского большинства Евтихий был таким же еретиком, как и для православных. Диоскор возстановил его и принял в общение скорее по сторонним мотивам, чем из согласия с ним по вере, — всего скорее, наперекор Флавиану... Во всяком случае, в Халкидоне Диоскор открыто отвергал всякое “смешение,” и “превращение,” и “рассечение.” И Анатолий Константинопольский во время обсуждения ороса на соборе напоминал, что “Диоскор низложен не за веру.” Словами Анатолия, конечно, еще нельзя доказать, что Диоскор ни в чем не заблуждался. Однако, очень характерно, что судили и осудили Диоскора на соборе не за ересь, но за Ефесское разбойничество и “человекоубийство”... Ни Диоскор, ни Тимофей Элур не отрицали “двойного единосутия” Богочеловека, — Отцу по Божеству, и роду человеческому по человечеству. И то же нужно сказать о большинстве монофизитов. Они притязали быть верными и единственными хранителями Кирилловой веры. Во всяком случае, они говорили на его языке, его словами. А Халкидонский орос казался им прикрытым несторианством... Богословие этого монофизитского большинства было, прежде всего, систематизацией учения святого Кирилла. В этом отношении в особенности характерны богословские воззрения Филоксена Иерапольского и Севира Антиохийского, двух крупнейших руководителей сирийского монофизитства конца V-го и начала VI-го века. Именно система Севира стала официальной догматической доктриной монофизитской церкви, когда она окончательно в себе замкнулась, — и сирийских яковитов, и коптов в Египте, и армянской церкви. Это было, прежде всего, формальное и словесное монофизитство. О Богочеловеческом единстве эти монофизиты говорили, как о “единстве природы,” — но μία φύσις значило для них немногим больше, чем μία ὑπόστασις халкидонского ороса. Под именем “естества” они разумели именно “ипостась” (Сефир это прямо отмечает); в этом отношении они были довольно строгими аристотеликами, и реальными или существующими признавали только “особи” или “ипостаси.” Во всяком случае, в “единстве природы” для них не исчезало и не снималось двойство “естественных качеств” (термин святого Кирилла). Поэтому уже Филоксен называл “единое естество” сложным. Это понятие “сложного естества” и является основным Бог системе Севира — μία φύσις σύνθετος Богочеловеческое единство Сефир определяет именно как “синтез,” “составление,” σύνθεσις. И при этом строго разграничивает “составление” от всякого слияния или смешения, — в “составлении” не происходит никакого изменения или превращения “составляющих,” но они только “сочета-

ются” неразрывно, не существуют “обособленно.” Поэтому для Севира “двойное единосущие” Воплощенного Слова есть бесспорный и непреложный догмат, критерий правой веры... Севира скорее можно назвать “*диплофизитом*,” чем монофизитом в собственном смысле слова. Он даже соглашался “различать” во Христе “две природы” (или, лучше, “две сущности”), и не только “до соединения,” но даже в самом соединении (“после соединения”), — конечно, с оговоркой, что речь может идти только о мысленном или аналитическом различении (“в созерцании,” *ἐν θεωρίᾳ*; “по примышлению,” *κατ' ἐπίνοιαν*), и снова это почти что повторение слов святого Кирилла... Для Севира и для севириан “единство природы” означало *единство субъекта*, единство лика, единство жизни. Они были к святого Кирилла гораздо ближе, чем-то казалось обычно древним полемистам. Сравнительно недавно труды монофизитских богословов вновь стали для нас доступны (в древних сирийских переводах), и стало возможно судить об их воззрениях без посредства пристрастных свидетелей. Не приходится уже теперь говорить о монофизитстве, как о возродившемся аполлинаризме, и нужно строго различать “евтихиан” и “монофизитов” в широком смысле слова. Очень характерно, что эту грань вполне твердо проводил еще Иоанн Дамаскин. В своей книжечке “О ересьях вкратце” Дамаскин прямо говорит о “монофизитах,” как о *раскольниках* и *схизматиках*, но не еретиках. “*Египтяне, они же схизматики и монофизиты. Под предлогом халкидонского определения они отделились от Православной Церкви. Египтянами они названы потому, что египтяне первые начали этот вид разделения (“ереси”) при царях Маркиане и Валентиане. Во всем остальном они православные*” (ересь 83)... Однако, именно это делает схизму загадочной и непонятной. Конечно, вполне возможны разделения в Церкви и без догматического разногласия. И политическая страсть, и более темные увлечения могут нарушить и разорвать церковное единство. В монофизитском движении с самого начала к религиозным мотивам приразились национальные или областные. Для “египтян” Халкидонский собор был неприемлем и ненавистен не только потому, что в своем вероопределении учил о “двух природах,” но еще и потому, что в известном 28-м правиле он превознес Константинополь над Александрией, с чем плохо мирились и сами православные александрийцы. Не случайно “монофизитство” очень скоро становится *не-греческой верой*, верой сирийцев, коптов, эфиопов, армян. Национальный сепаратизм все время чувствуется очень остро в истории монофизитских споров. Догматика монофизитства очень связана с греческой традицией, только из греческой терминологии она и понятна, из греческого строя мысли, из категорий греческой метафизики; именно греческие богословы выработали догматику монофизитской церкви. Однако, для монофизитства в целом очень характерна острая ненависть к эллинизму, “греческое” в их устах синоним языческого (“греческие книги и языческие науки”)... Греческое монофизитство было сравнительно недолговечно. А в Сирии очень скоро начинается прямое искоренение всего греческого. В этом отношении очень характерна судьба одного из самых замечательных монофизитских богословов VII-го века, Иакова Едесского, особенно знаменитого своими библейскими работами (его называют сирийским Иеронимом). Ему пришлось уйти из знаменитого монастыря Евсеболы, где он одиннадцать лет старался возродить греческую науку, — пришлось уйти, “преследуемому братией, которая ненавидела греков”... Все эти сторонние мотивы, конечно, очень запутывали и разжигали богословский спор. Однако, никак не следует преувеличивать их значение. Решающим было все-таки религиозное разночувствие, — именно разночувствие, не столько разномыслие. Именно этим объясняется упорная привязанность монофизитов к богословскому языку святого Кирилла и их непреодолимая подозрительность в Халкидонскому оросу, где им неизменно чудилось “несторичанство.” Этого нельзя объяснить одним только различием умственного склада или навыков мысли. Этого не объясняет и преклонение пред мнимой древностью монофизит-

ской формулы (“подлоги аполлинаристов”). Вряд ли можно думать, что Сефир в частности не умел понять Халкидонской терминологии, — что он не сумел бы понять, что “синодиты” иначе употребляют слова, чем он, но в содержании веры не так уж далеко от него уходят. Но дело в том, что монофизитство не было богословской ересью, не было “ересью” богословов, и не в богословских построениях или формулах открывается его душа, его тайна. То правда, что систему Севира можно почти без остатка переложить в Халкидонскую терминологию. Но именно только “почти.” Всегда получается некий остаток... От святого Кирилла монофизитов отличает, прежде всего, дух системы. Перестроить вдохновенное учение Кирилла в логическую систему было очень нелегко. И терминология затрудняла эту задачу. Всего труднее было отчетливо определить образ и характер человеческих “свойств” в Богочеловеческом синтезе. О человечестве Христа севириане не могли говорить, как об “естестве.” Оно разлагалось в систему свойств. Ибо учение о “восприятии” человечества Словом еще не доразвилось в монофизитстве до идеи “во-ипостасности.” Обычно монофизиты говорили о человечестве Слова, как о “домостроительстве” (οἰκοδομία). И не напрасно “синодиты” улавливали здесь тонкий привкус своеобразного докетизма. Конечно, это совсем не докетизм древних гностиков, и не аполлинаризм. Однако, для севириан “человеческое” во Христе не было вполне человеческим. Ибо не было активным, не было “самодвижным,” — здесь тончайшее сродство с Аполлинарием, которого смущало именно соединение “двух совершенных и самодвижных”... В созерцании монофизитов человечество во Христе было как бы пассивным объектом Божественного воздействия. “Обожение” (феозис) представлялось, как односторонний акт Божества, без достаточного учета синергизма человеческой свободы (допущение которой вовсе не предполагает “второго субъекта”). В их религиозном опыте момент свободы вообще не был достаточно выражен, — это и можно назвать антропологическим минимализмом. В известном смысле, есть сродство между монофизитством и августинизмом, — человеческое заслонено и как бы подавлено Божественным. И то, что Августин говорил о необоримом действии благодати, в монофизитской доктрине относится к Богочеловеческому “синтезу.” В этом смысле можно говорить о “потенциальной ассимиляции” человечества Божеством Слова даже в системе Севира... У Севира это сказывается в его запутанном и натянутом учении о “едином богомужном действии” (выражение взято из Ареопагитик). Действующий всегда Един, — Слово. И потому едино в действие (“энергия”). Но вместе с тем оно и сложно, сложно в своих проявлениях (τά ἀποτελέσματα), — сообразно сложности (“синтетичности”) действующей природы или субъекта. Единое действие двояко проявляется. И то же относится и к воле (или волению). Иначе сказать, Божественное действие преломляется и как бы прикрывается в “естественных качествах” воспринятого Словом человечества... Нужно помнить, Сефир касался здесь трудности, которая не была разрешена в православном богословии его времени. И у православных богословов иногда понятие “обожения” принимало оттенок необоримого воздействия Божества. Однако, для Севира трудность оказывалась непреодолимой, в виду неповоротливости и негибкости “монофизитского” языка. И еще потому, что в своем размышлении он исходит всегда из Божества Слова, а не из Богочеловеческого лика. Формально это был путь Кирилла, но по существу это приводило к мысли о человеческой пассивности (можно даже сказать, несвободе) Богочеловека. А в этих уклонах мысли сказывалась нечеткость христологического видения. Человеческое во Христе представлялось этим консервативным монофизитам все-таки *слишком* преображенным, — конечно, не качественно, не физически, но потенциально или виртуально; во всяком случае так, что действует оно не свободно, Божественное проявляется не в свободе человеческого... Отчасти здесь есть простая недосказанность, и во времена Севира православные богословы тоже не всегда раскрывали учение о человеческой свободе Христа (вернее, о

свободе “человеческого” во Христе) с достаточной ясностью и полнотой. Однако, Севир совсем не ставил вопроса о свободе и, конечно, не случайно. При его предпосылках самый вопрос должен был казаться “несторианским,” — скрытым допущением “второго субъекта.” Православный ответ (как он дан у преподобного Максима) предполагает различие “естества” а “ипостаси,” — свободен не только “человек” (“ипостась”), но и “человеческое,” как таковое (самое “естество”), во всех своих “естественных качествах,” во всех и в каждом. И подобное признание никак уже не вмещается в рамки монофизитской (хотя и “диофизитской”) доктрины...

Система Севира была богословием “монофизитского” большинства. Его можно назвать консервативным монофизитством. Но история монофизитства есть история постоянных раздоров и разделений. Не так важно, что время от времени мы встречаем под именем монофизитов отделенные группы не то аполлинаристов, не то последователей Евтихия, не то новых докетов или “фантазиастов,” учивших о “превращении” или о “слиянии” естеств, отрицавших единосущие человечества во Христе или прямо говоривших о “небесном” происхождении и природе тела Христова. Эти отдельные еретические вспышки свидетельствуют только об общем брожении и беспокойстве умов. Гораздо важнее те разделения и споры, которые возникают в основном русле монофизитского движения. В них открывается для нас его внутренняя логика, его движущие мотивы. И прежде всего, спор Севира с Юлианом Галикарнасским. Юлиан казался докетом и Севиру. Правда, в своей полемике Севир не был беспристрастен. Позднейшие православные полемисты спорили не столько с Юлианом, сколько с его увлекавшимися последователями. Во всяком случае, в подлинных сочинениях Юлиана нет того грубого докетизма, о котором часто говорят его противники, обвинявшие его в том, что своим учением о прирожденном “нетлении” (ἀφθαρσία) тела Спасителя он таинство Искупления превращает в некую “фантазию и сонное видение” (отсюда имя “фантазиастов”). Система Юлиана о “нетлении” тела Христова связано не с его пониманием Богочеловеческого единства, но с его пониманием первородного греха, с его общими антропологическими предпосылками. Здесь Юлиан очень близок к Августину (конечно, это сходство, а не зависимость). Из монофизитских богословов он всего ближе к Филоксену. Первозданную природу человека Юлиан считает “нетленной,” “нестрадательной” и не-смертной, свободной и от так называемых “безукоризненных страстей” (т.е. немощей или “страдательных” состояний вообще, πάθη ἀδιάβλητα). Грехопадение существенно и наследственно повреждает человеческую природу, — она становится немощной, смертной и тленной. В воплощении Бог Слово воспринимает природу первозданного Адама, “бесстрастную” и “нетленную,” — потому и становится Новым Адамом. Поэтому и пострадал и умер Христос не “по Необходимости естества” (не ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς), но волею, “ради домостроительства” (λόγω οἰκονομίας), “по изволению “Божества,” “в порядке чуда.” Однако, страдание и смерть Христа были подлинными и действительными, не “мнением” или “привидением.” Но они были вполне свободными, так как это не была смерть “тленного” и “страстного” (“страдательного”) человечества, так как в них не было роковой обреченности грехопадения... В этом учении еще нет ереси... Но оно смыкается с другим. Богочеловеческое единство Юлиан представлял себе более тесным, чем Севир. Он отказывался “счислять” или различать “естественные качества” в Богочеловеческом синтезе, отказывался даже “в примышлении” различать “две сущности” после соединения, — понятие “сущности” для него имело такой же конкретный (“индивидуальный”) смысл, как я понятие “природы” или “ипостаси.” В воплощении Слова “нетление” воспринятого тела закрепляется настолько тесным единением с Божеством, что в страданиях и смерти оно снималось неким домостроительным попусением Божиим. Это не нарушало в понимании Юлиана человеческого “единосущия” Спасителя. Но во всяком случае он явно преувеличивал

“потенциальную ассимилированность” человеческого Божественным в силу самого воплощения. И снова это связано с нечувствием свободы, с пассивным пониманием “обождения.” “Нетление” первозданной природы человеческой Юлиан понимал скорее как ее объективное состояние, чем как свободную возможность. И во Христе “бесстрастие” и “нетление” он понимал слишком пассивно. Именно этим квиетизмом и нарушается равновесие в системе Юлиана. Он исходил не из анализа метафизических понятий. В его системе ясно чувствуется определяющее значение сотериологического идеала... Последователи Юлиана шли еще дальше. Их называли *афтартодокетами* (“нетленомнителями”) и “фантазиастами,” — эти имена хорошо оттеняют тот квиетизм (скорее, чем “докетизм”), который бросался в глаза в их образе мысли. Человеческое пассивно преобразуется. Иным из последователей Юлиана представлялось, что это преобразенное и обоженное в Богочеловеческом единстве человечество уже нельзя назвать “тварным,” — так возникла секта *актиститов* (“нетварников”)... К подобному выводу приходили и некоторые из сторонников Севира, в спорах о человеческом ведении Христа. В Богочеловеческом соединении ограниченность человеческого знания должна быть снята сразу и пассивно, — иначе возникнет раздвоение человеческого “неведения” и Божественного всеведения, и “единство природы” будет нарушено. Так рассуждали в Александрии сторонники некоего Стефана Ниова. Это рассуждение отчасти напоминает доводы (не выводы) Аполлинария о невозможности подлинного соединения “двух совершенных” именно в силу ограниченности и удобопревертности человеческого ума. Но выход из этой трудности “ниовиты” находили иной; они отрицали всякое различие во Христе после соединения, в котором и человеческий ум сразу возвышался до Божественного всеведения. Здесь опять таки сказывалось квиетическое понимание человеческой мысли. Большинство севириан в этом вопросе были “криптиками,” — всеведение Христа только не проявлялось по человечеству. Казалось нечестивым допустить, что человеческое “неведение” Христа (в частности о дне судном) могло быть действительным, а не было только применительным умолчанием... Нужно снова заметить, и для православного богословия здесь был нерешенный вопрос. Но для монофизитов он был и неразрешимым. Иначе сказать, в пределах монофизитских предпосылок он был разрешим только чрез признание *пассивной* ассимиляции Божественным человеческого...

Во всех этих спорах открывается нечеткость и неясность религиозного видения, поврежденного антропологическим квиетизмом. В монофизитском движении есть внутреннее двойство, раздвоение чувства и мысли. Можно сказать, богословие монофизитов было православнее их идеалов; или иначе, богословы в монофизитстве были более православными, чем множество верующих, но и богословам их неудачный, “монофизитский,” язык мешал достигнуть последней ясности. Поэтому, странным и неожиданным образом, монофизитство становится “более православным” именно тогда, когда спадает религиозная волна, и богословие остывает в схоластику. Именно тогда близость монофизитов к святому Кириллу представляется так очевидной. Ибо это близость в словах, а не в духе... Источник монофизитства в догматических формулах, но в религиозной страсти. Весь пафос монофизитства в *самоуничижении человека*, в острой потребности преодолеть человеческое, как таковое. И отсюда инстинктивное стремление возможно резче отличить Богочеловека от человек даже в Его человечестве. Это стремление может сказываться в разных формах и с разной силою, — в зависимости от того, насколько просветлена и обуздана эта знойная жажда человеческого самоуничижения, прорывающаяся из подсознательных и темных глубин. Не случайно монофизитство так тесно было связано с аскетическим изуверством, с аскезой самоистязания и надрыва. И не случайно в монофизитских кругах вновь оживали оригеновские мотивы о всеобщем апокатастазисе. В этом отношении особенно выразителен одинокий образ

сирийского мистика Бар-Судаили, с его учением о всеобщем восстановлении и конечном “единосутии” всей твари с Богом. Неоплатоническая мистика парадоксально скрещивается с восточным фатализмом. Апофеоз от самоуничтожения, таков парадокс монофизитства. И только из этих психологических предрасположений и можно понять трагическую историю монофизитства...

Запоздалым эпилогом монофизитского движения был монофелитский спор. Это был спор о формулах, и о формулах скорее церковной дипломатии, чем богословия. Однако, в этих формулах сказывается не только соблазнительная тактическая двусмысленность, — в них чувствуется опасная неясность богословского видения или восприятия. Вот почему этот спор о словах разгорелся с небывалым ожесточением и был окроплен кровью православных исповедников... Монофелитов поддерживала и даже вдохновляла государственная власть, озабоченная восстановлением религиозного единства распадавшейся империи. Соглашение с монофизитами было давнишней мечтой императоров (срв. еще “Энцикликон” Василиска 472, “Энотикон” Зенона 482, униональные попытки Юстиниана). Сейчас она становилась навязчивой идеей. Но соглашения с монофизитами искала и иерархия, и не только из неискренней уклончивости. Многим “синодитами” разногласие с умеренными севирианами представлялось незначительным и маловажным, казалось почти что историческим недоразумением. Стало быть, казалось, его можно и нужно рассеять мудрой уступчивостью. Подобная надежда свидетельствовала о сбивчивости христологических представлений, о смутности богословского опыта. Во всяком случае, надежда оказалась обманчивой... В этой сбивчивости и состояла монофелитская опасность... В истории монофелитского спора можно различить два периода. К первому относится соглашение Кира Александрийского с местными севирианами (“феодосианами”) в 632 (633) году. Оно было принято и в Константинополе, патр. Сергием, главным вдохновителем всего унионального предприятия, и закреплено императорским указом. Его одобрил и папа Гонорий. Униональные анафематизмы были составлены очень уклончиво, но в монофизитской терминологии. Это был очевидный компромисс. Православные увидели главную неправду этого соглашения в признании, что Христос совершал и Божественное, и человеческое “единым Богочеловеческим действием” (μία θεανδρική ἐνεργεία). защитники соглашения настаивали, что они не расходятся со “свитком” Льва, что они повторяют его веру. И действительно, “единство действия” они разумели никак не в смысле “слияния.” Божественное и человеческое они ясно различали, единство относили не к “естеству,” а к “ипостаси,” и никогда не называли “единого действия” “естественным,” но всегда именно “ипостасным”; самое определение “единого действия,” как “Богочеловеческого,” уже оттеняло его “сложность.” И все-таки, “единое действие” означает много больше, чем только “единое лицо.” Монофелиты этого не замечали. Погрешность “моноэнергизма,” конечно, не в том, что человеческое во Христе исповедуется “Богодвижным,” — такой вывод с необходимостью следует из учения о единстве Богочеловеческого лица или субъекта. и никто из православных его никогда и не оспаривал. Погрешность была в том, что эту “Богодвижность” монофелиты, вслед за севирианами, понимали, как пассивность человеческого. Действие Божества в человечестве Христа они сравнивали с действием души в человеческом теле. Эта привычная аналогия в данном случае становилась опасной. Ибо она не оттеняла самого важного, — свободы человеческого в самой его Богодвижности, тогда как тело именно и несвободно в своем подчинении душе. Именно этого различия монофелиты не чувствовали. Человеческое они представляли себе слишком натуралистически. Во всяком случае, они отказывались говорить о “двух естественных действиях,” опасаясь таким признанием удвоить ипостась. Своеобразие человеческого не оттенялось с достаточной силой, — именно потому, что его не чувствовали. И нужно прибавить, “энергия” означает больше, чем

только действие, — скорее: жизнеспособность и жизнедеятельность. Монофелиты опасались призвать “естественную” жизнеспособность человеческого во Христе, смешивая ее с “независимостью”; а потому человеческое оказывалось для них неизбежно пассивным... Второй период в истории монофелитского спора начинается с изданием “Экфезиса” имп. Ираклия (“Изложение правой веры,” 638). Здесь вместо “единого действия” утверждается “единство воли” или “хотения” (ἐν θέλημα); при этом запрещается говорить и об “одном,” и о “двух действиях.” Новый термин был подсказан папой Гонорием. В самой постановке вопроса была явная двусмыслица. “Единство воли” можно понимать двояко. Или как полное и совершенное совпадение иди согласие человеческого хотения и Божественного; или как единичность Божественной воли, “мановению” которой “человеческое” подчиняется без собственного или “естественного” хотения. Иначе сказать, — единство воли может означать или только единство субъекта, или еще и “безвольность” человеческого. Оставалось неясно, что именно хотел сказать патр. Сергей, составляя свое “изложение.” Как будто первое, — так как он мотивирует признание “единого хотения” невозможностью допустить какое-либо раздвоение или “противоречие” в воле Богочеловека. И вместе с тем он запрещает говорить о двух естественных волениях, и этим как бы вычитает волю из “человеческого” во Христе... В монофелитском движении нужно различать две глубины. Конечно, монофелитство возникло, как дипломатическое движение, как искание согласительного компромисса. И можно сказать, что это была “политическая ересь,” еретичество из политических побуждений. Но этим монофелитское движение еще не исчерпывается. Оно глубоко взволновало Церковь. Монофелитство было симптомом богословской растерянности. И при всей богословской бесцветности монофелитских формул, в них был резко поставлен новый догматический вопрос, — пусть от обратного. Это был вопрос о человеческой воле. Весь монофелитский спор только потому и был возможен, что на этот вопрос еще не было решающего ответа; и более того, самый вопрос еще не созрел, еще не врезался в сознание. Соблазн квиетизма еще не был изжит. Вся полемика преподобного Максима с монофелитами сводится, строго говоря, к разъяснению, что воля есть необходимый момент человеческой природы, что без воли и свободы человеческая природа будет неподлинна и неполна. Из этих антропологических предпосылок христологический вывод следовал сам собою. В монофелитском движении разоблачилась последняя тайна монофизитства. Это было сомнение о человеческой воле. Нечто иное, чем у Аполлинария, — не соблазн о человеческой мысли... В известном смысле монофизитство было “догматическим предварением Ислама” (как заметил Шпенглер)...

Монофелитское движение окончилось молчаливым отступлением, напрасной попыткой укрыться в молчание (“Типос” 648 г. с запретом вообще обсуждать вопрос о двух или об одной воле). Но теперь уже нельзя было заставить молчать. Потребность в решительном ответе становилась все острее. Ответ был дан на VI-м вселенском соборе в 680-м году (закончился собор в 681)... Собор повторил и дополнил Халкидонский орос, и продолжил его в следующем определении. “Проповедуем также, по учению святых отцов, что в Нем и две естественных воли, то есть хотения (δύο φυσικάς θελήσεις ἢτοι θελήματα), и два естественных действия (δύο φυσικάς ἐνεργείας), — нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно. И два естественных хотения не противоположны (друг другу), как говорили нечестивые еретики, — да не будет! но Его человеческое хотение не противоречит и не противоборствует, а следует или лучше сказать, подчиняется Его Божеству и всемогущему хотению” (ἐπόμεινον... καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μάλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον). Это определение почти буквально взято из послания папы Агафона, присланного к собору. А папа повторял определение Латеранского собора 649-го года, который следовал учению преподобного Максима. Поэтому орос VI-го собора уже не потребовал нового богословского ком-

ментария. Этот комментарий уже был дан наперед, в богословской системе Максима Исповедника.

11. В догматических спорах V-го и VI-го века очень резко был поставлен вопрос о значении богословских преданий. Учение Церкви неизменно; поэтому довод от древности, ссылка на прошлое, имеет особую доказательную силу. И отеческие свидетельства приводятся в это время и учитываются в богословских спорах с особым вниманием. Именно в это время составляются своды и сборники отеческих текстов. Однако, вместе с тем открывается необходимость критического отношения к прошлому. Не все исторические предания могут быть приняты. Впервые этот вопрос возник еще в IV-м веке, в связи с учением Оригена. Но преодоление оригенизма в троическом богословии совершилось почти молчаливо, имя Оригена упоминалось очень редко. Иначе обернулся вопрос об Антиохийской традиции. В несторианских спорах подозрение пало на все богословское прошлое Востока. И в ответ был поставлен обратный вопрос, — об александрийских преданиях. С течением времени потребность в критическом синтезе и пересмотре преданий становилась все более очевидной. И во времена Юстиниана была сделана первая попытка подвести исторические итоги. Именно в этом смысл V-го Вселенского собора (553). Он был созван для суда о “трех главах,” т.е. в сущности для суда об антиохийском богословии. Но не случайно на соборе был поставлен и более общий вопрос, — Об “избранных отцах” (ἐκκρητοὶ πατέρες). список отцов был подсказан императором, в его письме, читанном при открытии собора, — он был повторен на третьем собрании собора. Этот список поясняет общую и неопределенную ссылку: “по учению отцов,” “последуя учению святых отцов”... Названы были имена: Афанасий, Иларий, Василий, оба Григория, Амвросий, Августин, Златоуст, Феофил и Кирилл, Прокл, папа Лев. В выборе имен чувствуется определенный замысел. Конечно, западные были названы ради западных, — на Востоке чувствительного влияния они никогда не имели, и знали их здесь мало. Но характерно, что из “восточных” был назван только Златоуст (в парадоксальном соседстве с Феофилом!). Уже в этом был суд над “Востоком.” Имена великих отцов IV-го века не требуют объяснения. Но новая острота была в перечислении александрийцев: Феофил, Кирилл, — сюда же примыкает имя Прокла (разумеется, конечно, его “свиток к армянам”).

Этот список отражает не только личные вкусы или симпатии Юстиниана. Он типичен для всей эпохи. И сам Юстиниан только выражал господствующее настроение. Он не был новатором. Он подводил итоги. Он стремился построить и достроить целостную систему христианской культуры и жизни. В этом замысле есть свое величие, и есть своя великая неправда. Во всяком случае Юстиниан думал всегда скорее о христианском Царстве, чем о Церкви. Его пафос был в том, чтобы весь мир стал христианским, — вся “населенная земля,” γῆ οἰκουμένη. В этом он видел свое призвание, священное и теократическое призвание вселенского христианского царя. Это призвание в его глазах было особым даром Божиим, вторым даром, независимым от священства. Именно царь призван осуществить систему христианской культуры. Во многом Юстиниан насильственно упреждал события. Он торопился достраивать. Этим и объясняется его униональная политика, его стремление восстановить вселенское единство веры, нарушенное после Халкидонского собора. С этим связано и его вмешательство в богословские споры вообще. Юстиниан не терпел разногласий. И в спорах ради единства он не раз из “христианейшего государя” превращался почти что в Диоклетиана (сравнение папы Агапита в 536 г.). Слишком часто синтез вырождался в насильственный и бесплодный компромисс.

В истории V-го собора много трагических страниц, особенно в его предистории. Отчасти верно, что вопрос о “трех главах” возник почти что случайно, что спор об ан-

тиохийских традициях был возбужден или возобновлен искусственно. У Юстиниана были свои тактические мотивы издать известный эдикт 544-го года. Современники утверждали, что этот эдикт был подсказан и даже составлен палестинскими оригенистами (Феодором Аскидою), в расчете отвлечь внимание от себя самих. Такое объяснение слишком просто... В эдикте было “три главы,” — о Феодоре Мопеуестийском и его книгах; о возражениях Феодорита против святого Кирилла; о “нечестивом” письме к Марию Персу, известном под именем Ивы Едесского. Император предлагал их анафематствовать. Эдикт вызвал великое возбуждение повсюду. Казалось, он издан в пользу монофизитов. В нем увидели скрытое осуждение Халкидонского собора, хотя император прямо анафематствовал тех, кто будет толковать его “главы” в таком смысле... Особенно бурным возмущение было в Африке, вообще на Западе... Противники эдикта не столько защищали антиохийцев, сколько считали самый эдикт несвоевременным и опасным практически. Удобно ли пересматривать и поправлять решения прежних соборов? И возникал общий вопрос: возможно ли вообще посмертное осуждение братьев, почивших в мире; не изъяты ли они уже от всякого суда человеческого, представ на суд Божий? Сторонники эдикта казались “гонителями мертвых” (“некродиоктами”). Именно об этом спорили больше всего. Упорствовали именно западные. Папа Вигилий растерянно колебался между волей императора и мнением своей Церкви. Спор затянулся на много лет. Император настаивал на своем, и временами, действительно, преображался почти в Диоклитиана. В 551-м году он издал новое “Исповедание” против “трех глав,” с 13-ю анафематизмами. Наконец, в 553-м году собрался Вселенский собор. Нелегко было побудить западных епископов, уже собравшихся в Константинополь, явиться на собор... И постановления собора на Западе были приняты только после долгой и упрямой борьбы... Собор признал возможным посмертное осуждение, согласился с доводами императора и издал 14 анафематизмов, в которых повторена большая часть анафематизмов 551-го года. Решению предшествовал подробный разбор заподозренных богословских памятников и сличение их с бесспорными образцами православной веры. Опасная неточность антиохийских книг открывалась с полной очевидностью. В известном смысле это был пересмотр вопроса об Ефесском соборе, не о Халкидонском. Можно было спорить о своевременности такого пересмотра. Многим казалось, что в этом нет нужды, что психологически это может быть выгодно только монофизитам. Казалось, не к чему бороться с несторианской опасностью, когда опасность угрожает с противоположной стороны. Все эти доводы имели практический характер и дальше формальных отводов возражавшие и не шли. Но, каковы бы ни были мотивы, склонившие Юстиниана поставить вопрос о “трех главах,” по существу он был прав. Потому Собор и принял его анафематизмы. В них подробно опровергается и осуждается несторианство, но вместе с тем и лжеучения Аполлинария и Евтихия... Это было торжественное подтверждение Ефесского Собора и новый приговор над “восточными.” — Очень характерно, что на Соборе был осужден и оригенизм. Инициатива осуждения принадлежала снова императору. Еще в 543-м году он издал 10 анафематизмов против Оригена и всех, кто защищает его нечистые мнения. Этот эдикт был принят и в Константинополе, и в Палестине, и в Риме. Перед собором Юстиниан обратился к епископам с новым посланием об Оригене. По-видимому, осуждение Оригена было провозглашено собравшимися отцами раньше официального открытия собора; поэтому о нем и не говорится в соборных “деяниях.” Однако, в анафематизмы собора оно включено (анаф. 11; срв. Трулл. 1); и во время самого собора о нем упоминает Феодор Аскида. Вскоре после собора об осуждении Оригена и оригенистов сообщает Кирилл Скифопольский в своем житии Саввы Освященного, и прямо усваивает его Вселенскому собору. Кроме Оригена были осуждены Дидим и Евагрий. Осуждены были определенные “нечестивые мнения,” высказанные самим Оригеном или его последователями.

Осуждение относилось, прежде всего, к палестинским оригенистам, нарушавшим покой в тамошних монастырях. Еще в 542-м году они были уже осуждены патр. Ефремом на местном соборе в Антиохии. Еще раньше писал против оригенистов Антипатр, епископ Бострский (в Аравии). Палестинский оригенизм был связан с сирийским (срв. Бар-Судаили)... В своих эдиктах Юстиниан только повторял обвинения, заявленные с мест. Незадолго до собора в Константинополь прибыло особое посольство из лавры преподобного Саввы, с игуменом Кононом во главе; монахи представили императору особый доклад с изложением “всего нечестия”... Трудно сказать, насколько точно цитировали Оригена его обвинители. Во всяком случае, осужденные мнения, действительно, вытекают из его предпосылок. В эдикте 543-го года осуждается учение о предсуществовании и о переселении душ, учение о вечной душе Иисуса, уже до воплощения соединившейся с Божественным Логосом, — учение о том, что был Он не только человеком ради человеков, но и серафимом для серафимов, что некогда Он будет распят за демонов, — учение об апокатастазисе и т. д. Более подробно в послании 552-го года. Здесь дан очерк целой системы. Ее основная идея: все от вечности было сотворено в совершенной духовности и чрез отпадение возник теперешний разнородный и телесный мир; мировой процесс закончится всеобщим восстановлением и полным развоплощением всего существующего. Это схема самого Оригена. Мы можем точно сказать, что в системе Оригена привлекало оригенистов VI-го века. Кирилл Скифопольский рассказывает о разделении, палестинских оригенистов на исохристов и протоктистов. Имена очень прозрачные. Исохристы утверждали, что во всеобщем восстановлении все станут “равны Христу” (ἴσοι τῷ Χριστῷ), — и этот вывод, действительно, прямо следует из антропологических и христологических предпосылок Оригена. Протоктисты, по-видимому, говорили не столько об апокатастазисе, сколько о предсуществовании, — и, прежде всего, о предсуществовании души Иисуса, как “первого творения” (πρώτων κτίσιν)... Нетрудно понять, почему эти идеи могли распространяться именно в монашеской среде; из них естественно следуют выводы практического характера, — о путях аскетического подвига... И снова, можно было спорить, нужно ли возбуждать вопрос об Оригене на Вселенском Соборе; но неправда Оригена не вызывала сомнений... Осуждение оригенизмов на V-м соборе было осуждением внутренних соблазнов старого александрийского богословия, еще не потерявшего влияние в известных и довольно широких кругах.

Запреты V-го Собора означали суд над ошибками прошлого. Они свидетельствуют о переломе богословского сознания. Антиохийская и Александрийская традиции перерываются. Началась византийская эпоха.

12. В VI-м и VII-м веках кристаллизуется церковная культура. Непреходящий символ этой эпохи — великий храм Премудрости, Присносущего Слова, в Константинополе. Творческое напряжение чувствуется в неких глубинах. Оно яснее в аскетике, чем в богословии. Но из нового аскетического опыта рождается новый богословский синтез, новая система. Она открывается пред нами в творениях преподобного Максима. Именно он, а не Дамаскин, подводит творческие итоги раннего византийского богословия. Этим и объясняется его мощное влияние в последующие века... И снова обостряется противоречие между Империей и Пустыней. С катастрофической силой обнажается оно в иконоборческой смуте. Теократический синтез в стиле Юстиниана оказался двусмысленным и преждевременным. И он распадается. В этом смысле иконоборческое движение замыкает эпоху раннего византизма. Но в гонениях и в мученическом подвиге уже занимается заря новой жизни...

Святой Кирилл Александрийский.

I. Житие.

1. О жизни святого Кирилла до его вступления на Александрийскую кафедру известно очень немного достоверного. Происходил он, по-видимому, из уважаемого Александрийского рода и был племянником архиепископа Феофила. Родился он, вероятно, в конце 70-ых годов IV-го века. Судя по творениям святого Кирилла, он получил широкое и законченное образование. В нем виден хороший знаток Писания. Свою литературную деятельность он начал опытами аллегорического толкования в области Ветхого Завета. По позднейшим и не очень надежным известиям святого Кирилла провел несколько лет в пустынном уединении. В 403 году он сопровождал Феофила на известный собор “под дубом,” собранный против Златоуста, и уже состоял в это время в клире. В 412 году, после смерти Феофила, Кирилл вступил на Александрийский престол. При этом не обошлось без “народного смятения” и потребовалось вмешательство воинской силы.

2. И о первых годах епископства святого Кирилла известно немного, до начала Несторианских споров. Между архиепископом и Александрийским префектом Орестом сразу установились немирные отношения. По свидетельству историка Сократа “Орест отверг дружбу епископа,” — “ему ненавистно было владычество епископов, потому что они отымали много власти у поставленных от царя начальников.” В несогласия епископа и префекта вмешались Нитрийские монахи, и вмешались очень неудачно. На префекта было совершено нападение, он едва спасся из свалки. Один из нападавших монахов был подвергнут жестокому наказанию, от которого умер. Архиепископ предал его тело честному погребению, как мученика за благочестие. “Люди скромные,” — рассказывает Сократ, — “не одобрили этой Кирилловой ревности, ибо знали, что Аммоний понес наказание за свое безрассудство и умер в мучениях не потому, что был принуждаем к отречению от Христа”...

По темпераменту своему святого Кирилл был человеком борьбы. И на епископской кафедре он сразу проявил себя, как человек страстный и властный. Сразу же он вступил в борьбу с Новацианами, запер все находившиеся в Александрии Новацианские храмы, отобрал из них священную утварь, а их епископа Феопемпта лишил всего, что тот имел; при этом он воспользовался пособием светской власти. К первым же годам епископства святого Кирилла относится и его борьба с Александрийскими евреями. Отношение между христианами и евреями постепенно становилось в Александрии все хуже. Наконец, евреи совершили коварное ночное нападение на христиан. “Раздраженный этим, — рассказывает Сократ, — Кирилл с великим множеством народа идет к иудейским синагогам, отымает их, а самих изгоняет из города, имущество же их отдает народу на разграбление.” Орест пробовал стать на защиту евреев, представляя императору Феодосию II невыгодность поголовного выселения евреев из Александрии, но его представление не имело успеха... К тому же времени относится народное возмущение, во время которого была убита Ипатия, женщина-философ. Вину за это убийство многие тогда же возлагали на архиепископа, — вряд ли с основанием. Во всяком случае, епископская деятельность святого Кирилла проходила в тяжелой и смутной обстановке. Александрия вообще была городом беспокойным. Святого Кирилл старался внести успокоение своим пастырским словом. Проповеди он называл своим обычным и постоянным делом. В свое время они имели большой успех, — по свидетельству Геннадия Массилийского, их заучивали наизусть. До нашего времени из них сохранились сравнительно немногие. В своих ранних проповедях святого Кирилл настойчиво борется с мятежным духом александрийцев, обличает разбои, обличает сует-

верия язычников и двоеверие христиан. В позднейших проповедях догматические вопросы заслоняют вопросы нравственной жизни. В особенности интересны “Пасхальные послания” святого Кирилла, их сохранилось 29, за годы 414 — 442.

3. Вступивший в 428 году на Константинопольскую кафедру Несторий вскоре вызвал смущение и волнение своим христологическим учением. Начавшаяся в Константинополе смута скоро распространилась за его пределы. “Везде, — писал несколько позже Иоанн Антиохийский, — и в далеких от нас, и в близких к нам местах все пришло в движение, везде слышен говор об одном и том же. Какая то сильная буря вдруг застигла церкви: везде верующие со дня на день отделяются одни от других вследствие этого толка. Запад, Египет и даже Македония решительно отделились от единения” (с Несторием). До Александрии Константинопольские вести дошли очень скоро, вероятно от апокрисиариев Александрийского епископа, и уже весной 429 года Кирилл выступает против Нестория, — впрочем, не называя его по имени. В виду того, что “мысли, чуждые истине, стали распространяться и в Египте,” святого Кирилл выпускает особое и обстоятельное “послание к монахам” в разъяснение христологических истин. Вслед за тем святого Кирилл обращается с посланием и к самому Несторию, призывая его пресечь тот “вселенский соблазн,” который вызывают его мнения и писания. Святой Кирилл выражался мягко и сдержанно, но Несторий очень нервно и раздраженно встретил это вмешательство “Египтянина” в свои дела. Дальнейшее развитие несторианского спора очень осложнялось постоянным соперничеством и взаимным недоверием Александрии и Константинополя, — многие вспоминали о борьбе Феофила с блаженным Златоустом. При дворе вмешательство святой Кирилла было встречено с большим недовольством, — казалось, что “египтянин” снова нарушает с таким трудом установленный церковный мир. Сторонники Нестория восстанавливали императора против святого Кирилла, как в свое время арианствующие клеветали на великого Афанасия. С великим огорчением узнавал об этом святой Кирилл, и при всей своей природной страстности продолжал действовать сдержанно и миролюбиво. В начале 430 года он обращается к Несторию со вторым догматическим посланием, и разъясняет в нем на основании Предания и неизменной церковной веры тайну воплощения. Это послание впоследствии было одобрено на Ефесском соборе. В то же время святой Кирилл писал о спорных вопросах к разным лицам, — к императору Феодосию (“О правой вере”), к его жене Евдокии и к его сестрам. В этих посланиях он очень подробно разъясняет догмат воплощения, разбирает неправые о нем мнения и возражения несториан против истинного представления о Богочеловеческой ипостаси Христа. При этом, святой Кирилл приводит большое количество отеческих свидетельств. Наконец он выпускает пять книг против Нестория. Все эти творения святой Кирилла получили широкое распространение. Вопрос о мнениях Нестория был таким образом поставлен резко и четко. По-видимому, Кирилл дал своим апокрисиариям в Константинополе поручение потребовать от Нестория формального присоединения к его догматическим вероизложениям... Несторианской проповеди святой Кирилл противопоставил свое исповедание. Не все и не всюду одинаково отнеслись к положительной и к полемической стороне деятельности святой Кирилла и не все противники Нестория готовы были объединиться вокруг святого Кирилла. Победу истины это очень замедлило и затруднило. Вместе с тем, далеко не все сразу поняли всю серьезность и важность надвигавшегося догматического спора. Прежде всего это поняли в Риме. Между папою Целестином и святым Кириллом сразу установилось полное единомыслие, и папа уполномочил Александрийского архиепископа действовать и от его имени, в качестве его “местоблюстителя” (*vices gerens*)... В Риме судили не только на основании представленных святым Кириллом материалов, — сам Несторий прислал папе сборник своих пропове-

дей. Весь этот материал был передан на заключение известного массилийского пресвитера Иоанна Кассиана, который вскоре представил в Рим свои “Семь книг о воплощении Христа.” Его заключение было очень резким. И в августе 430 г. папа с местным собором объявил учение Нестория еретическим и поручил святому Кириллу еще раз обратиться к Несторию с увещанием, — и, если Несторий в десятидневный срок не принесет раскаяния и отречения, папа объявлял его низложенным и отлученным. Через святого Кирилла папа переслал свои послания к самому Несторию, к Константинопольскому клиру и к некоторым епископам Востока. В октябре 430 года собрался очередной местный собор в Александрии. Он повторил определения Римского собора и дополнил их подробной формулой отречения для Нестория. Это были знаменитые “главы” (κεφαλαια) или анафематизмы святого Кирилла, числом 12. Одновременно с этим святой Кирилл обратился с письмом к Иоанну Антиохийскому, к Ювеналию Иерусалимскому и к Аккакию Верийскому, к одному из самых почтенных и уважаемых епископов Востока. На основании этих писем и на основании римских определений и Иоанн Антиохийский обратился к Несторию с предупреждающим посланием... Но анафематизмы святого Кирилла были встречены на Востоке с недоумением и даже тревогой. По поручению Иоанна Антиохийского они были разобраны Андреем Самосатским и еще резче Феодоритом Кирским. Против этих возражений святому Кириллу “пришлось” писать защищение. На Кирилла его оппонентами была наброшена тень неправомыслия и аполлинаризма. В то же время Несторий возбуждал Константинопольский народ против “египтянина,” напоминал о прежней вражде Александрии к Константинополю, о гонении на Златоуста, воздвигнутом Феофилом Александрийским. Вместе с тем Несторий задержал действие Римского и Александрийского соборных решений, убедивши императора созвать Вселенский Собор. Сакра о созыве собора была издана 19-го ноября (430), сроком созыва была назначена Пятидесятница следующего года. В Константинополе, по-видимому, боялись, что Кирилл уклонится и не явится на Собор. Между тем, созыв собора он встретил с радостью, ожидая от него разрешения дела. К собору он деятельно готовился, собирая материалы для догматического разбора поднятых вопросов.

4. Деятельность Ефесского собора протекала в трудной и тяжелой обстановке. Главным борцом за православие был святой Кирилл, поддержанный местным епископом Мемноном и римскими легатами. Несторий пользовался поддержкою императора, и уполномоченный императором для открытия и наблюдения за порядком во время собора комит Кандидиан открыто препятствовал действиям православных. Сразу же после прибытия в Ефес святой Кирилл стал выступать и в собраниях епископов, и перед народом с речами и проповедями по предмету спора, обличая Нестория и защищаясь от возводимых на него самого подозрений и обвинений. Ефесский епископ Мемнон открыто стал на сторону святого Кирилла и запретил Несторию и его свите доступ в городские храмы, уклонялся от общения с ним, как с человеком сомнительной веры... Отношения сразу стали острыми... Открытие Собора задерживалось в виду опоздания “восточных”... После двухнедельного ожидания, святой Кирилл решил начать собор, несмотря на резкое противодействие Кандидиана и Нестория и протесты его сторонников. Председательствовал на открывшемся соборе святой Кирилл. Были рассмотрены все догматические материалы. Несторий на собор не явился и соборная депутация не была допущена императорской стражей к нему в дом. В результате Несторий был объявлен низложенным и отлученным, а второе (по-видимому, и третье) послание святого Кирилла против него были приняты и одобрены. Это было 22-го июня 430 года. Под постановлением этого первого собрания стоит 197 подписей (протест Нестория подписали кроме него еще 10 епископов). Эти постановления вызвали негодование Кандиди-

ана, — он считал собрание 22-го июня незаконным сходом и препятствовал его отцам сноситься с Константинополем и другими городами. Впрочем, ему не удалось изолировать отцов собора. Святому Кириллу удавалось отправлять письма и гонцов и в Александрию, и в Константинополь. Император стал на сторону Нестория. Нестория поддержали и прибывшие, наконец, “восточные” с Иоанном Антиохийским. Они не признали открывшегося собора, с его отцами встретились недружелюбно и невнимательно, и, не обсудивши вопроса по существу, составили вместе со сторонниками Нестория, свой собор, на котором осудили и низложили Кирилла и Мемнона, за “еретические главы” (*propter haereticum praedictorum capitulorum sensum*) и за нарушение церковного мира. Собравшиеся в Ефесе епископы, таким образом, разделились и раскололись. Истинный собор продолжал свои действия и после прибытия “восточных,” несмотря на их протесты и на резкое противодействие светских властей. В это время прибыли римские легаты и вступили в общение с Кириллом и собором (собрание 11-го июля)... В одной из своих эфесских речей святой Кирилл образно описывает деятельность собора под видом борьбы со свирепым и многоглавым змием, а Иоанна Антиохийского изображает, как коварного наблюдателя, который вдруг и неожиданно становится на сторону врага и начинает поражать стрелами ненависти израненных и изнуренных борцов, которым он должен был бы помочь. Без преувеличения можно сказать, что тяжесть борьбы выносил больше других святой Кирилл и потому с правом говорил он о себе: “Я выхожу против него, обнажив духовный меч. Я сражаюсь за Христа со зверем.” В Ефесе он сражался сам, а в Константинополе через своих апокрисиариев и чрез особых послов Потамона и Комария, которые оставались в Константинополе после того, как отвезли туда деяния Римского и Александрийского соборов 430 года. Император утвердил низложение Кирилла и Мемнона, но утвердил и низложение Нестория, — и рассчитывал на примирение расколовшихся; для приведения в исполнение этих распоряжений был прислан комит Иоанн. Он прибыл в Ефес в начале августа. Кирилл и Мемнон были заключены под стражу, — Впрочем, им все-таки удавалось сноситься с внешним миром. Был взят под стражу и Несторий. Истинный собор протестовал против действий императора, возражал против его вмешательства в дела веры. Оба собора послали своих представителей в Константинополь. Эти делегаты встретились с императором в Халкидоне в середине сентября. Здесь победили сторонники Кирилла. Несторий был удален из Ефеса. Ему был поставлен и посвящен преемник в лице святого Максимиана. Впрочем, “восточные” с этим не согласились. Мемнон и святой Кирилл были освобождены из под заключения. 31-го октября 431 года святой Кирилл вернулся в Александрию, истомленный борьбой, но в ореоле исповедника. Делегаты истинного собора остались в Константинополе, как своего рода временный совет при новом Константинопольском архиепископе.

5. После Ефесского собора святой Кирилл продолжал догматическую борьбу. Победа над Несторием была достигнута ценою раскола в Церкви, за которым стояло богословское недоразумение между “египтянами” и “восточными.” На очереди стояла задача примирения и воссоединения. К тому же несторианство не было побеждено до конца, и соборное осуждение Нестория на Востоке не было принято всеми. Ложь несторианства для “восточных” еще не раскрылась. Богословская борьба должна была еще более углубиться, — возникал с новой остротой вопрос о смысле всего Антиохийского богословия, о богословии Феодора и Диодора, как общепризнанных учителей Востока. И вместе с тем был поставлен вопрос и об Александрийском богословии, типическим представителем которого являлся теперь святой Кирилл... Сразу же после Собора святой Кирилл подвел итоги борьбы, в своей “Защитительной речи” к императору. Затем он занялся разбором возражений Феодорита против своих XII анафематиз-

мов... Вопрос о воссоединении с “восточными” был очень острым. “Восточные” ставили условием примирения отказ Кирилла от всего писанного им против Нестория, “или посланиями, или отрывками, или целыми книгами,” и, прежде всего, от его “глав.” Конечно, это было невозможно, и означало бы отречение от Ефесского Собора. Святой Кирилл считал невозможным то отступление в догматическую неясность, которое предлагали “восточные,” — ограничиться Никейским символом, и пояснять его христологическим посланием святого Афанасия к Епиктету Коринфскому. Вместе с тем, Кирилл старательно разъяснял смысл своих богословских суждений. Дело примирения подвигалось медленно. Приходилось бороться и с придворными интригами, — бороться не только словом, но и золотом... Постепенно выделилась на востоке группа умеренных, соглашавшаяся на общение с Кириллом, но упорствовавшая против низложения Нестория. Немногие соглашались и на низложение Нестория. Было не мало и упорных противников святого Кирилла и прямых сторонников Нестория. В конце 432 года от умеренного большинства “восточных” был послан в Александрию Павел Емесский. Ему удалось сговориться с Кириллом, и в Рождество 432 года он был принят в Александрии в общение. В начале 433 года восстановилось и полное единство в Церкви. Святой Кирилл отметил его своим знаменитым посланием к Иоанну Антиохийскому “Да возвеселятся небеса”... Впрочем, это “воссоединение” с Востоком не обошлось без споров, — возражали и упорные Антиохийцы, и крайние Александрийцы. Кириллу пришлось разъяснять последний смысл “воссоединения.” Медленно успокаивался и Восток. Подозрения против святого Кирилла не погасли. Вместе с тем, начались споры о Феодоре Мопсуестийском. Раввула, епископ Едесский, сразу же после Ефесского собора анафематствовал Феодора и побуждал к тому же и святого Кирилла. Разгоревшийся спор, перекинувшийся и в Константинополь, был остановлен императорским запрещением “предпринимать что-нибудь против умерших в мире с Церковью.” Это было в то время ко благу Церкви, так как осуждение Антиохийских богословов угрожало нарушить спокойствие Востока, еще не пришедшего к полному миру. Святой Кирилл воздерживался от резких действий, но в то же время работал над книгой против Феодора и Диодора, и не скрывал своего отрицательного отношения к их “хульному языку и перу.”

6. Жизнь святого Кирилла, насколько мы ее знаем, почти до конца растворяется в истории его времени. Мы знаем о нем почти только, как о борце с несторианством, и на это, действительно, ушли его главные силы. По сохранившимся проповедям и письмам можно составить представление о нем, как о настойчивом и твердом пастыре, внимательно следившем за жизнью своей паствы и своего диоцеза. После бурной жизни он скончался в 444 году. В церковной памяти его образ навсегда запечатлелся, как образ глубокого и острого богослова. Этому не помешало и то, что долгое время его именем, авторитетом и словами злоупотребляли монофизиты. Для православных борцов с монофизитством святой Кирилл всегда оставался “правилом веры,” — для папы Льва и для Флавиана. Халкидонские отцы определяли свою веру, как “веру святого Кирилла.” На суждение Кирилла опирался V-ый Вселенский Собор при осуждении “трех глав.” На святого Кирилла опирался святой Максим Исповедник в борьбе с монофелитами, и преподобный Анастасий Синаит. Менее влияния святого Кирилла имел на Западе. О нем здесь как будто бы умалчивали, и во всяком случае его мало знали и помнили.

Память святого Кирилла совершается на Востоке 9-го июня и вместе со святым Афанасием 18-го января, — на Западе 28-го января.

II. Творения.

1. Среди творений святого Кирилла по времени первыми были его экзегетические труды по Ветхому Завету. Еще до своего епископства он написал книгу “О поклонении в духе и в истине” (в диалогической форме), 13 книг “Изящных изречений” — Глафурá и, вероятно, толкования на малых пророков и на книгу Исаии. В этих толкованиях святой Кирилл придерживался Александрийского метода, иногда даже в его крайностях. “Отсеки бесполезность истории и сними как бы древесину буквы, и дойди до самой сердцевины растения, т.е. тщательно исследуй внутренний плод заповеданного и употреби в пищу,” — так он определяет правило толкования. Под буквой Писания он ищет “духовный смысл.” В приложении к Ветхому Завету это правило оправдывалось вполне, “ибо данное в законе суть образы и в тенях начертано изображение истины.” Поэтому и отменен закон только в его букве, но не по духовному содержанию и смыслу. В духовном смысле закон и доселе сохраняет силу. В первом своем толковательном труде святой Кирилл и раскрывает этот таинственный, иносказательный и непреложный смысл Моисеева закона и набрасывает связный очерк ветхозаветного домостроительства. В частности он останавливается на ветхозаветных прообразах Церкви. В книгах “Изящных изречений” он разрабатывает ту же тему и ставит себе задачей показать, что “во всех книгах Моисея прообразовано таинство Христа.” Несколько слабее аллегоризм выражен в толкованиях на пророческие книги, в них преобладают исторические изыскания.

Только в отрывках сохранились толкования Кирилла на книги Царств, Песнь Песней, на пророков Иезекииля, Иеремию, Варуха и Даниила... Кроме греческого текста святой Кирилл нередко обращается и к еврейскому.

2. К донесторианскому времени относится составление обширного толкования на Евангелие от Иоанна, — в 12 книгах, — из VII-ой и VIII-ой книг сохранились только отрывки. Комментарий имеет догматический характер и по происхождению связан с задачами противоярианской полемики. Толкование на Евангелие от Луки, первоначально состоявшее из 156 бесед, сохранилось с пробелами, — в древнем сирийском переводе полнее, чем в греческом подлиннике. Сохранились незначительные отрывки из толкования на Евангелие от Матфея и на другие новозаветные книги. Экзегетические творения святого Кирилла были впоследствии переведены по-сирийски, уже в монофизитской среде.

3. На догматические темы святой Кирилл писал очень много. К донесторианскому периоду относятся два громадных труда, посвященных раскрытию Троического догмата, — “Сокровищница” и книги “О святой и нераздельной Троице.” В “Сокровищнице” святой Кирилл в простой и краткой форме подводит итог всей противоярианской полемике, опираясь в особенности на святого Афанасия. Прежде всего, он останавливается на библейских доводах. В книге о Троице святой Кирилл развивает свои мысли в более свободной и при том в диалогической форме. Касается святой Кирилл здесь и христологической темы.

Обе книги написаны для некоего друга, по имени Немезия.

4. Во время Несторианской борьбы святой Кирилл писал очень много. На первом месте нужно напомнить его знаменитые анафематизмы или “главы” против Нестория с относящимися к ним “объяснениями” и “защитами” против “восточных” и против Феодорита. Ранее анафематизмов были составлены “Схолии о воплощении Единородного” и книги “О правой вере,” — к императору (Феодосию) и к царственным девам. После Ефесского собора составлено “Слово против нежелающих испове-

дывать Святую Деву Богородицей” и диалог, “Что един Христос.” Все эти “книги” святого Кирилла, направленные против несторианства, были очень рано переведены по-сирийски, отчасти Равуллой, еп. Едесским. Только в отрывках сохранились книги “Против синусиастов” и “Против Феодора и Диодора.” Нужно сюда прибавить еще многочисленные письма, из которых многие представляют собою догматические трактаты. Таковы письма или послания к Несторию, письмо к Иоанну Антиохийскому, содержащее формулу единения, письма к Акакию Милетийскому, к Валериану Иконийскому, два письма к Суккенсу, епископу Диокесарийскому. В догматических творениях святого Кирилла видное место занимают ссылки на отеческое предание. По-видимому, он составил и особый свод отеческих свидетельств, “книгу текстов,” которую упоминает Леонтий Византийский. Писал Кирилл, кажется, и против пелагиан.

5. Сохранилось 10 первых книг из обширного апологетического труда, — “О святой религии христианской против безбожного Юлиана.” Из XI и XX книг сохранились только незначительные отрывки по-гречески и сирийски, — весь труд состоял, по-видимому, из 30 книг. Святой Кирилл разбирает здесь “три книги Юлиана против Евангелия и против христиан,” писанные в 362 — 363 годах и, по-видимому, сохранявшие популярность и в начале V-го века. “Книги” Юлиана известны нам только в отрывках, сохраненных у святого Кирилла. Он приводит полностью текст своего противника и затем его подробно разбирает. В сохранившихся книгах речь идет об отношении между язычеством и иудейством и между Ветхим и Новым Заветом. В частности святой Кирилл много говорит о согласии Евангелистов между собою, синоптиков и Иоанна.

Полемика святого Кирилла имеет довольно резкий характер. Нового в ней немного. Святой Кирилл повторяет предшествующих апологетов, в особенности, Евсевия Кесарийского. Писал святой Кирилл уже после Ефесского собора.

III. Богословие.

1. В своем богословском исповедании святой Кирилл всегда исходит из Писания и из учения отцов. С большой резкостью он подчеркивает ограниченность нашего разума и недостаточность наших словесных средств, и отсюда выводит необходимость опираться на прямое свидетельство Слова Божия. “И, действительно, рассуждение о Высочайшей всех Сущности и Ее тайнах оказывается делом опасным и для многих не безвредным,” замечает святой Кирилл. Вместе с тем, он не придает особого значения логическому отчуждению понятий, употребляемых для определения истин веры. В этом была его слабость, очень мешавшая ему в борьбе с несторианством... Святой Кирилл настойчиво подчеркивал пределы логического сознания: не только Божественная Сущность, но и тайны Божией воли непостижимы и недоведомы для человека, и не следует слишком пылливо доискиваться причин и оснований. В своем самобытии Божественная природа недоступна, сокровенна и неуомпредставима, — не для одних только человеческих взоров, но и для всей твари. Только чрез рассматривание дел Божьих возможно в некоторой мере восходить к познанию Бога. Но при этом нужно твердо помнить о безграничном расстоянии между Богом и тварью, о несоизмеримости беспредельной природы Творца с ограниченностью твари. Оттиск никогда не бывает равен самой печати, и отражение истины в нашем умопредставлении не тождественно с самой истиной. Мы всегда “скудно мыслим о Боге”... Только в тенях и загадках доступно для нас ведение о Боге... “Для кого не очевидно, замечает святой Кирилл, что наша природа не обладает ни понятиями, ни словами, посредством коих можно было бы вполне верно и правильно выразить свойства Божественной и неизреченной природы. Поэтому мы вынуждены употреблять сообразные нашей природе слова, хотя бы

для некоторого уяснения превышающих наш ум предметов. В самом деле, разве можно выразить нечто такое, что превышает и самую нашу мысль. Вследствие этого мы, принимая грубость человеческих понятий как бы за символ или образ, должны стараться переходить доступным нам образом к самим свойствам Божества"... И в таинственных созерцаниях пророков открывалась не природа Божия, "какова она есть по самой своей сущности," но только "видение подобия славы Божией"... В самом Писании истина открывается применительно и прикровенно, и потому без благодатной помощи и озарения не доступно и подлинное разумение Писаний. Только в опыте веры раскрывается смысл Слова Божия. Только вера, а не исследование выводит нас за пределы нашей тварной ограниченности. Вера должна предшествовать исследованию, твердое знание может утвердиться только на основании веры. Без просвещения Духом невозможно придти к познанию истины, невозможно приобрести и точное понимание божественных догматов. И Отец не дает познания Христа нечистым, ибо неприлично выливать в яму драгоценное миро... Знание о Боге есть *умозрение и созерцание*, в отличие от внешнего ведения. Наше нынешнее знание есть знание несовершенное, "знание отчасти"; но, вместе с тем, знание истинное и достоверное, ибо и в малом знании сияет целой и неповрежденной красота истины... В будущей жизни будет снята эта неполнота и прикровенность, и тогда мы "неприкровенно и ясно узрим славу Бога, сообщающего нам о Себе яснейшее знание"... "Тогда, не имея уже нужды ни в каком вообще образе, ни в загадках и притчах, будем мы понимать красоту Божественной природы Бога и Отца открытым как бы лицом и беспрепятственным умом, узрев славу Явившегося из Него." Сияющая красота звезд меркнет в силе солнечного света. Так и в совершенном свете Божественной славы упразднится нынешнее темное знание.

Святой Кирилл не ограничивается одним только апофатическим богословием. Но знанию чрез исследование и рассуждение он предпочитает знание ("гнозис") в опыте духовной жизни со Христом и во Христе. Будучи тонким и острым богословом, он совсем не был философом по своему духовному складу. Во многом он близок к каппадокийцам, а особенно к святому Григорию Богослову.

2. Полное ведение о Боге состоит в знании не только того, что Бог есть, но и того, "что Он есть Отец и Кого Отец, включая сюда очевидно и Святого Духа," — говорит святой Кирилл. В том и состоит высшее ведение о Боге, открытое Христом, что Он явил людям имя Отца, что Он привел их к разумению Троической тайны. Имя Отец есть имя более соответствующее Богу, чем имя Бог... Троичность Божия есть высшая истина веры, открывающаяся только во Христе и через Христа. В ней существенная новизна христианства. Святой Кирилл подчеркивает, что Троическая истина есть в то же время неведомая тайна, принимаемая в вере и только до некоторой степени разъясняемая по несовершенным аналогиям тварной природы... В изложении Троического догмата святой Кирилл исходит из Писания и опирается на отеческое предание и прежде всего на творения святого Афанасия. По условиям противоярианской полемики он с особым вниманием останавливается на раскрытии и доказательстве онтологического характера Троической ипостасности. Вслед за каппадокийцами в тринитарном богословии святой Кирилл отчетливо различает понятия "сущности" (или "природы"), с одной стороны, и "ипостаси," с другой. Единая Божественная природа познается "в трех самостоятельных ипостасях"; конечно, — не только познается, но и существует. Троические имена указывают на действительные различия, на особенности ипостасного существования. Троические ипостаси различны по бытию, каждая существует по своему (*ἰδίως*), есть то, что есть; и вместе с тем они единосущны... Это единосущие означает не только отвлеченное единство или тожество природы, но и совершенное взаимопроникновение и взаимное "общение" Божественных лиц, *τὴν εἰσάπαν ἀναλλοκίην*. Поэтому в

Каждом Лице Каждое всецело познается, так как при всей особенности своего существования они “существенно пребывают друг в друге,” *εν ἀλλήλοις ἐνυλάρχοντες οὐσιωδῶς...* Троические имена относительны, указывают на взаимное отношение ипостасей. И кроме ипостасных различий во Святой Троице нет никаких других... В этом раскрытии Божественного Троиединства святой Кирилл остается в пределах каппадокийского богословия. Божественное единство означает для него совершенное тождество природы и нерасторжимое взаимообщение ипостасей. Это единство Божественной природы и Божественной жизни проявляется в совершенном единстве Божией воли и Божественных действий. И над всем едино Царство и Держава Святой Троицы, ибо все неразделимо от Отца чрез Сына в Духе...

Неведомое Троическое единство Божественного бытия и жизни находить и должно находить себе совершенное отражение и подобие в Церкви. Христос приводит верующих в Него к духовному единству, — “так что согласное во всем и нераздельно единомудушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого во Отце и Сыне.” Конечно, союз любви и единомыслия не достигает той нераздельности, какую имеют Отец и Сын в тождестве сущности. Однако, в единомушнии и единомыслии верующих находит себе отражение и существенное тождество, и совершенное взаимопроникновение лиц Святой Троицы. Ибо есть и некое “природное единство,” которым мы связуемся друг с другом и с Богом во Христе и через Христа; так что, будучи каждый самым собою “в своем пределе и ипостаси,” “отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность,” мы существенно соединяемся в единстве тела Христова, — через Евхаристию... Мы становимся “сотелесными” друг другу я сотелесными Христу, Который пребывает в нас через свою плоть... “Разве уже не ясно, что одно все мы составляем как друг в друге, так и во Христе,” заключает святой Кирилл. И снова мы нерасторжимо соединяемся между собою в единстве Духа, — “восприняв сверхмирное отображение соединившегося с нами Святого Духа”... Итак, “одно мы все во Отце и Сыне и Святом Духе, — одно по тождеству свойств, и по образу в религии, и по общению со святой плотью Христа, и по общению с одним и святым Духом.” При всей неполноте подобия Церковь, как союз единомушния и мира, являет собой некий лучший образ Божественного единства, — и образ, указанный самим Христом в Его первосвященнической молитве: “как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, **так** и они да будут в Нас едино”... (Иоан. 17:21).

3. Приоткрытая уже в Ветхом Завете Троичность Божества явлена Христом в Новом. Откровение о Боге, как об Отце, есть откровение Троичности, ибо Отчество предполагает сыновство, и Отец есть Отец Сына. Имя Отца есть имя ипостаси, и указывает на отношение Первого Лица ко Второму и к Третьему. Отец именуется также Началом и Источником, ибо он есть корень и источник Божества, при чем наименование источника означает здесь только “бытие из чего.” К Божественной жизни совершенно не приложимы понятия времени и изменения, — поэтому все ипостасные свойства и отношения должны быть мыслимы, как вечные и непреложные. Между Божеством и Отчеством Первой Ипостаси нет никакого промежутка, и вечность Отчества означает вечность неизреченного Божественного рождения, т.е. вечность Сыновства. От вечного Отца рождается вечный Сын. Он не “происходит,” не “возникает,” но извечно “был” и пребывает в Отце, как в источнике, всегда существует в Нем, как Его Слово, Премудрость, Сила, Начертание, Отблеск и Образ... Этим последним определением, апостольским и любимым определениям святого Афанасия, святой Кирилл придает особое значение, — они в особенности четко выражают совершенное единосущие и равночестность Отца и Сына. Как образ, отблеск и “начертание,” Ипостаси Отчей, Сын неотделим от Того, чей отблеск Он есть, но Сам находится в Нем и имеет Отца в Себе, по

совершенному тождеству природы и свойств, — “Сам находится во Отце природно”... Без совершенного тождества свойств не было бы точности в отображении и начертании. Сын во Отце и от Отца, не извне или со временем получивший свое бытие, но находясь в сущности и из нее воссиявая, как от солнца исходит блеск его. Рождение есть акт природы (τῆς φύσεως) а не действие воли, — и в этом отличие рождения от творения. Сын пребывает “в лоне Отчем,” как “вкорененный в нем непреложным тождеством сущности,” как “всуществующий и всегда сосуществующей” во Отце и со Отцем, ὡς ἐνυάρχων. Поэтому Отец созерцается и “проявляется” в Сыне, как в некоем зеркале, как в Своем “существенном и природном образе,” как в образе своей сущности. Сын именно потому называется Начертанием, что начертание сопринородно и неотделимо от той сущности, которой оно есть начертание. “Единосущие” обозначает, таким образом, для святого Кирилла, не только генерическое сходство и общность свойств, но и совершенное и нераздельное единство жизни. Понятия “рождения” и “начертания” взаимно дополняют и объясняют друг друга. Начертание указывает на совершенное подобие свойств, а рождение на происхождение “из сущности” и “природное сопребывание” со Отцом. В “единосущии” или “природном единстве” не стирается самоипостасность Лиц: при единстве сущности Отец и Сын пребывают каждый “в своем лице” (ἐν ἰδίῳ προσώπῳ) и в особом существовании (ἰδιαιστάτως) но без разделения и рассечения, — сразу и раздельно и соединенно. У святого Кирилла нет совершенного однообразия в тринитарной терминологии, и чрез позднейшее каппадокийское словоупотребление нередко пробивается прежнее, никейское и афанасиево. Он пользуется всею совокупностью понятий и определений для того, чтобы обосновать и раскрыть совершенное единосущие Сына и Слова.

4. Сын есть Творец и Промыслитель мира, нераздельно со Отцом и Духом, Начало и Устроитель всего возникающего и тварного. В творческой деятельности Сына нет никакой служебности или подчиненности; напротив, в ней сказывается Его господство над всем. “Сам будучи по природе Жизнью, Он многообразно дарует существам бытие, жизнь и движение. Не так, что посредством какого-либо разделения или изменения Он входит в каждое из различных по природе бытия, — но сама тварь разнообразится неизреченною премудростью и силою Создателя... И одна (есть) Жизнь всего, входящая в каждое существо, сколько ему подобает и сколько может оно воспринять.” Поэтому и говорит Евангелист: “что начало быть. В Нем была жизнь” (Иоан. 1:3-4), — таково было, по-видимому, древнейшее чтение этих евангельских стихов, измененное уже в послеарианскую эпоху. Все существующее имеет жизнь в Слове... Тварь возникает и оживает чрез прикосновение и причастие к Жизни, и в Слове имеет свою жизнь и бытие. Сын не только призывает тварь к бытию, но и содержит происшедшее через самого себя, “как бы примешивая Себя к тому, что не имеет по своей природе вечного бытия, и становясь Жизнью для существующего, чтобы происшедшее пребывало и оставалось все в пределах своей природы.” Присутствуя в твари по причастию (διὰ μετοχής) и оживотворяя ее, Слово как бы преодолевает слабость тварных существ, возникших и потому подлежащих и разрушению, и “искусственно как бы устрояет им вечность.” Слово есть Жизнь по природе или Саможизнь, и потому Оно есть жизнь для твари. Чрез свет Слова из тьмы небытия тварь становится и возникает, “и Свет во тьме светит”... Присутствие Слова в творении не стирает грани между ним и тварью. Напротив, эта грань становится для нас тем более ясной, когда открывается, что тварь существует и живет только через причастие иному, чем она, только через причастие самосущей Жизни. Творение есть непостижимое действие Божией воли, и творческая сила присуща только самому Богу. Тварь иноприродна Богу и, как имеющая начало, должна иметь конец. От этой природной нестойкости ее оберегает только

благость Божия... Эти размышления святого Кирилла очень напоминают учение святого Афанасия в его раннем слове “О воплощении.” И вместе с Афанасием святой Кирилл отвергает фидоновское представление о Слове, как о спосреднике” между Богом и миром в творении и промышленности о твари. Между Богом я тварью нет ничего среднего, никакой “средней природы” или существа. Выше твари один только Бог, а все другое “подлежит игу рабства”...

5. Учение о Духе Святом развито святым Кириллом довольно подробно. По полемическим мотивам он останавливается на доказательствах Божественности Духа. Дух Святой от Бога и есть Бог, единосущен Отцу и Сыну, и ни в чем не ниже и не меньше их по Божественному достоинству. Он имеет “превышающую все сущность,” “чистейшую я совершеннейшую природу,” Он есть Бог от Бога, “самопремудрость и самосила,” *αὐτόχρημα σοφία καὶ δύναμις*. И поэтому он соединяет нас с Божественной природой и, вселяясь в нас, по причастию делает нас храмами Божиими и богами по благодати. Через него Бог обитает в людях. Он есть полнота всех благ и источник всякой красоты, Дух истины, жизни, премудрости и силы. Дух Святой исходит от Отца и образ этого Божественного исхождения вам не открыт и неведом. Исходя от Отца, Дух святой пребывает во Отце существенно, ибо исходит “нераздельно и нерасторжимо” и есть “собственный” Дух Отца. В силу совершенного и нераздельного единосущия Святой Троицы Дух Святой “собственен” и Сыну, “существенно с Ним соединен,” по естеству “прирожден” и принадлежит Ему, естественно в Нем пребывает — есть “собственный Дух Отца и Сына.” И вместе с тем он существует ипостасно и о себе... В силу тождества природы Дух не разделим от Сына и *чрез Него* исходит по природе... Святой Кирилл стремится подчеркнуть совершенное единосущие и нераздельность Сына и Духа: “Сын, будучи по сущности общником природных благ Отца, имеет Духа таким же образом, как это должно разуметь об Отце, — *то есть* не как чуждого и внешнего Ему.” Поэтому Он посылает или изливает в мир Духа. Говоря об исхождении Духа чрез Сына, святой Кирилл не имеет в виду исследовать или определять образ “неизреченного исхождения,” но стремится, с одной стороны, утвердить истину единосущия, а с другой, — определить отношения между действиями в мире Духа и воплотившегося Сына. Иначе сказать, он стремится разъяснить смысл Ниспослания и сошествия Святого Духа в мир в связи с искупительным делом Сына Божия. Спаситель говорит о Духе, как об “Ином Утешителе,” чтобы отличить Его от Себя и показать Его особую и Собственную ипостась. И вместе с тем Он называет Его “Духом Истины” и видимо “вдувает” Его, чтобы засвидетельствовать принадлежность Духа к Божественной сущности или природе. “Чтобы видели ученики, что обещает даровать им не наитие чуждой и инородной силы, но Себя Самого, (только) другим образом, — для этого называет Параклита Духом Истины, т.е. Духом Себя Самого, ибо Святой Дух не мыслится чуждым сущности Единородного, исходит природно из нее и *по отношению к тождеству природы* не есть что другое сравнительно с ним, хотя и мыслится самосуществующим. Итак, выражение “Дух Истины” должно вести нас к полному знанию истины. Как точно знающий Истину, Коей и есть Он Дух, не отчасти будет открывать ее чтущим Его, но всецело будет сообщать тайну о Ней... И ничего говорить Он не будет, противоречащего Мне, и не будет проповедывать вам чуждого учения, ибо не введет каких либо своих законов. Так как Он есть Дух и как бы ум Мой, то и говорить будет то, что есть во Мне. И это говорить Спаситель не для того, чтобы мы считали Духа Святого служебным, согласно невежеству некоторых, а напротив из желания удостоверить учеников, что будучи не другим чем отличным от Него, в отношении единосущия, Дух Его конечно будет говорить так, и действовать и желать. Ведь Он не предрекал бы будущее так же, как Я, если бы не существовал во Мне и не происходил чрез

Меня, и не был одной и той же сущности со Мною”... Святой Кирилл имеет в виду “природное единение” Сына и Духа и проистекающее отсюда единство их дела. В силу Троического единосущия Дух, будучи “чистым образом” Отца, есть и сприродное подобие” Сына. Поэтому в Духе, подаваемом от Отца, Сын световодит своих учеников, учит их и чрез Духа вселяется в них.

Видеть у святого Кирилла приближение к Августиновскому представлению об исхождении Духа и сблизать его δι'ουου с filioque было бы нарушением связи мысли. И это прямо подкрепляется его собственным свидетельством. В IX анафематизме против Нестория святой Кирилл осуждал тех, “кто говорит, что единый Господь Иисус Христос прославлен от Духа, пользуясь Его собственной силою, как чуждого (άλλοτρία) Себе, и от Него прияв власть побеждать духов нечистых и творить в людях Божественные знамения, а не говорит, напротив, что Дух, чрез Которого он творил Богознамения, есть Ему собственный (ίδιος) Дух.” Блаженный Феодорит заметил против этого: “Если Кирилл называет Духа собственным Сыну в том смысле, что он *соестественен* Сыну и исходит от Отца, то мы с ним согласны и признаем выражения его православными. Если же (называет он) в том смысле, будто Дух от Сына или чрез Сына имеет бытие, то отвергаем это выражение, как богохульное и нечестивое.” Святой Кирилл в своем ответе подтвердил, что он имел в виду совсем не предполагаемое Феодоритом “нечестивое” мнение, но хотел подчеркнуть, что Дух “не чужд и Сыну, *потому что* Сын имеет все купно со Отцем.” IX анафематизм имеет, конечно, христологическое содержание, и в нем святой Кирилл отвергает ложное представление об отношении Христа по его человеческой природе к Духу, как “чуждому” этой природе, и в противовес выдвигает утверждение о “собственности” или сродстве Духа и воплощенного Слова. Он хочет сказать: между Христом и Святым Духом не такое отношение, как между святыми и Духом... Христос не только приемлет Духа Святого по Своему человечеству, но и Сам Себе дает Его, как Бог, ради нас, в освящение своей плоти, как начатка нашего естества. Он получает Святого Духа от Самого Себя, “принимает Духа Своего собственного, и дает Его Себе, как Бог.” Воззрения святого Кирилла по этому вопросу не изменялись, и он никогда не ставил себе задачей исследовать образ исхождения “чрез Сына”...

6. В своем троическом исповедании святой Кирилл подводит итоги уже закончившейся богословской борьбы и работы. Нового и оригинального у него мало. Весь интерес и все значение его троического богословия заключается именно в этой несамостоятельности. Он свидетельствует нам о среднем богословском мировоззрении начала V-го века. Особенного внимания заслуживает его учение о Слове в творении, — эта последняя глава в истории древнехристианского учения о Слове, о Логосе.

IV. Домостроительство.

1. В своем христологическом исповедании святой Кирилл исходит из живого и конкретного образа Христа, как он запечатлен в Евангелии и хранится в Церкви. Это — образ Богочеловека, Воплотившегося Слова, сшедшего с небес и ставшего человеком. С полною отчетливостью определяет и описывает святой Кирилл смысл Воплощения уже в своих ранних творениях (в частности в толковании на Евангелие Иоанна).

“Слово плоть бысть”... Это значит, что человеком стал и назвался Единородный... Плоть бысть, поясняет святой Кирилл, “чтобы кто не подумал, что Оно явилось таким же образом, как в пророках или в других святых, но Оно по истине стало плотью, т.е. человеком.” Не вышло при этом Слово из собственной и неизменной Божественной природы и не превратилось в плоть. Божество Слова никак не умалилось воплощением. В воплощении Сын Божий не потерял божественного достоинства, не оставил небес, не разлучился со Отцем, — допустить умаление Божества Слова в Во-

площени значило бы разрушить весь смысл Воплощения, ибо это означало бы, что в воплощении не совершилось действительного и полного соединения Божества и человеческой природы. Слово есть Бог по природе и во плоти и с плотию, имеет ее, как собственную и вместе отличную от Себя. И когда Сын Божий в образе человека, “зрак раба приим,” вселился и обращался среди людей на земле, слава Его Божества неизменно исполняла небеса и Он сопребывал со Отцом, — “и видехом славу Его, славу яко Единородного от Отца”... Неприкосновенным остается Божественное достоинство Воплотившегося. “Посему, — замечает святой Кирилл, — хотя и говорит Евангелист, что стало Слово плотью, но не утверждает, что Оно было побеждено немощью плоти, или Оно лишилось изначальной силы и славы, как скоро облеклось немощным нашим и бесславным телом,” когда снизошло до братства с рабами и тварями. Напротив, во Христе освобождается рабское естество, восходя в таинственное единство с Тем, кто принял и носил “зрак раба”; и по родству с Ним и на всех нас распространяется Его Божественное достоинство, переходит и на все человечество. Ибо “все мы были во Христе, и общее лицо человечества восходит к Его лицу,” — и Он обогащает всех к благополучию и славе общностью своей природы с людьми.” Это не был какой-то “другой сын,” но один и тот же Сын Отчий, принявший на себя ради нас человеческую плоть, — “совершенный по естеству Божества, и затем как бы умаленный в мерах человечества”... “Все таинство домостроительства состоит в истощании и уничтожении Сына Божия,” — говорил святой Кирилл... И чрез этот “кенозис,” чрез это неизреченное и вольное снисхождение и уничтожение воплощенное Слово занимает “как бы среднее место” между Богом и людьми, между вышним Божеством и человечеством... Чрез Него, как чрез Посредника, мы “соприкасаемся со Отцом”... Ибо Он и нас имеет в Себе, так как совоспринял нашу природу, “преображая ее в свою собственную жизнь,” чрез некое неизреченное соединение и соитие... С этим телом земным, которое стало телом Слова, Он был и явился сразу Богом и человеком, соединил в Себе разделенное и расстоящееся по природе. По природе плоть, т.е. человечество, во Христе есть нечто “другое,” отличное от Сущего из Отца и во Отце Бога Слова. Но вместе с тем, “мы разумеем Слово, как нечто единое с Его собственной плотью.” В этом неизреченном “соитии” (συνδρομή) и “единстве” (ένωσις) и заключается “все таинство Христа,” “единого из двух” (έν τι τό έξ αμφοιν)... Сын Божий, Христос имеет одно лицо и одну ипостась, я к этой *единой ипостаси* Воплотившегося Слова относится все, что говорится в Евангелии. Святой Кирилл поясняет это единство примером нераздельного соединения в живом человеке души и тела, различных между собою, но не допускающих обособления. Душа и тело слагаются во единого человека. Богодухновенное Писание проповедует единого Сына и Христа. “Поскольку Он есть Бог Слово, Он мыслится другим сравнительно с плотью; поскольку же Он есть плоть, Он мыслится как нечто другое сравнительно со Словом. Поскольку сущее из Бога Отца Слово стало человеком, должно совершенно упраздниться это “другой и другой,” в виду неизреченного единения и соития. Один и единствен Сын и прежде сочетания с плотью, и когда соединился с плотью.” Не делится Христос на “двоицу Сынов,” и “собственное человечество” Слова нельзя отсекают от “истинного Сыновства.” Христос был истинный и полный человек (τέλειος άνθρωπος), — “целый человек,” из разумной души и тела... Не по видимости и не в умопредставлении был он человек, хотя и не был только “простым человеком” (ψιλός άνθρωπος)... Он был человеком истинно и природно, И обладал всем человеческим, кроме греха. Он воспринял “целую природу человека,” и в этом весь смысл Его спасительного дела, ибо, за святым Григорием Богословом повторяет святой Кирилл, — “что не воспринято, то не спасено.” Во Христе воспринятая им плоть преобразовалась в “собственное качество” животворного Слова, т.е. в жизнь, и сама стала животворящею. И потому животворит и нас. “Неизреченно и сверх разума человеческого

Слово, соединившись со своею плотью и всю ее как бы перенесши в себя по силе, могущей животворить нуждающееся в жизни, из нашей природы изгнало тление и удалило смерть, изначально получившую силу (над нами) по причине греха. Подобно тому, кто взяв искру, насыплет на нее много мякины, чтобы сохранить семя огня, так и Господь наш Иисус Христос чрез свою плоть скрывает в нас жизнь и влагает бессмертие, как бы некое семя, всецело уничтожающее в нас тление.” Нераздельное объединение и как бы “сплетение” в едином лице и ипостаси Христа Божества и всецелого человечества, преобразивши человеческую природу в святость и нетление, совершает подобное преобразование и во всех людях, в меру их соединения со Христом. Ибо во Христе существенно освящена и преображена человеческая природа.

Святой Кирилл в описании Богочеловеческого Лица Христа, двойного и вместе с тем нераздельно единого, подобно святому Афанасию, руководится сотериологическими мотивами, и в своей христологии он вообще очень близок к Афанасию. Только “единый Христос,” Воплощенное Слово, Богочеловек, а не “богоносный человек,” может быть истинным Спасителем и Искупителем. Ибо спасение состоит прежде всего в оживотворении твари, и потому самосуцая Жизнь должна была нераздельно открыться в тленном по природе. Святой Кирилл называет Христа новым Адамом, подчеркивает общность и братство всех людей с Ним по человечеству. Но главное ударение он делает не на этом врожденном единстве, но на том единстве, которое осуществляется в верующих через таинственное соединение со Христом в приобщении Его животворящего Тела. В таинстве святого Благословения (Евлогии или Евхаристии) мы соединяемся со Христом, как расплавленные кусочки воска сливаются между собою. Не по настроению только и не по любви соединяемся мы с Ним, но существенно, “физически,” и даже телесно, как ветви животворной лозы. И как малая закваска квасит все тесто, так и таинственная Евлогия заквашивает все наше тело, как бы замешивает его в себя и наполняет его своею силою, “так что и Христос пребывает в нас и мы в Нем, ибо со всею справедливостью можно сказать, что и закваска находится во всем тесте, и тесто подобным же образом оказывается во всей закваске.” Чрез святую Плоть Христа “проникает в нас свойство Единородного, т.е. Жизнь,” и все живое существо человеческое преобразуется в жизнь вечную, и созданное для всегдашнего бытия человечество является выше смерти, освобождается от мертвенности, вошедшей со грехом.

Единое Лицо иди ипостась Христа, как Воплощенного Слова, — это для святого Кирилла не отвлеченная или спекулятивная истина, к которой он приходит путем рассуждений, — это прямое и непосредственное исповедание веры, описание опыта и созерцания. Единого Христа святой Кирилл созерцает прежде всего в Евангелии. “Поскольку Единородный, Слово Божие, плоть бысть, Он как бы подвергся разделению, и речь о нем исходит от двоякого созерцания... Но хотя речь о Нем и стала как бы двойною, однако, Сам Он во всем один и тот же, не разделяемый на двое после соединения с плотью”... В евангельском образе таинственно сочетается слава Единородного с ничтожеством человеческого естества, до времени сокрывающего Божество Слова. Но для верующих сквозь уничиженный зрак раба от начала ясно просвечивает Божественная Слава. В непосредственном созерцании для святого Кирилла открывается “взаимообщение свойств,” и он не выходит за пределы опыта, когда переносит имена с одной природы на другую. Ибо собственным Слову является воспринятое Им человеческое естество.

2. В ереси Нестория святой Кирилл увидел отрицание преискренного и онтологического соединения во Христе Божества и человечества, отрицание единого Христа, рассечение Его на “двоицу Сынов.” И против этого он прежде всего и обращается, показывая те разрушительные выводы, которые подобным рассечением определяют-

ся и навязываются в сотериологии. Прежде всего он подчеркивает “неизреченное сплетение” и единство. И при этом разъясняет, что Сам Бог Слово является началом и сосредоточием этого единства — “мы говорим, что Само Слово, Единородный Сын, неизреченно рожденный из сущности Бога и Отца, Творец веков, чрез Кого все и в Ком все, на последок дней сих по благоволению Отца, принял семя Авраамово по писаниям, приобщился плоти и крови, т.е. стал человеком, принял плоть и сделал ее своею, родился плотью от Пресвятой Богородицы Марии.” Иначе сказать, *воплощение есть явление и действие самого Бога*, есть усвоение и восприятие Им человечества, — Бог Слово есть единственный *действующий субъект* в акте воплощения, Сам Логос родился человеком от жены... В Несториевом истолковании святой Кирилл увидел своеобразный докетизм, докетизм в отношении к Божеству, точно воплощение только умопредставляется, точно только в нашем синтезирующем восприятии объединяется двойство во Христе... “Если, — рассуждает святой Кирилл, — Единородный Сын Божий, воспринявши человека от досточудного Давида и Авраама, содействовал его образованию (во чреве) святой Девы, соединил его с Собою, довел Его до смерти, и, воскресивши из мертвых, возвел его на небо и посадил его одесную Бога, то напрасно, как кажется, учили святые отцы, учим мы и все Богодухновенное Писание, что Он вочеловечился. Тогда вся тайна домостроительства, конечно, совершенно ниспровергается.” Ибо тогда выходит, что не Бог снисшел и истощил себя до рабьего зрака, но человек возвышен до Божественной славы и превосходства. *Тогда движение снизу, а не сверху...* Напротив, святой Кирилл все время настаивает, что Христос *не есть “богоносный человек”* (ἀνθρώπος θεοφόρος), носимый Бог или носящий Бога, *но Бог воплотившийся...* “Не человек воцарился в нас, но Бог, явившийся в человечестве”... Единородный *стал* человеком, а не только *воспринял* человека... Слово *стало* человеком, и потому *един Христос...* В этом единство Его жизни и Его дела. И только поэтому оно спасительно. Христос жил, пострадал И умер, Как “Бог во плоти” (ὡς Θεός ἐν σαρκί), а не как человек... “Мы исповедуем, — писал Кирилл с собором к Несторию, — что самый Сын, рожденный от Бога Отца и Бог Единородный, хотя и бесстрастный по собственному естеству, плотью пострадал за нас, по Писаниям, и в распятом теле бесстрастно усвоил Себе страдания *собственной* плоти. По благоволению Божью, Он принял смерть за всех, предав ей *собственное* тело, хотя по естеству Он есть жизнь и есть воскресение, — чтобы в *собственной* плоти, как в начатке, неизреченною силою поправ смерть, быть перворожденным из мертвых и начатком из умерших и открыть человеческому естеству путь к достижению нетления”... Это не значит, что страдание переносится на Божество. Бесстрастие и неизменяемость Божественной природы для святого Кирилла самоочевидны, и в воплощении неизменяемое Слово осталось и пребыло таково, каково есть, было и будет, не перестало быт Богом. Но “домостроительно” Слово *плоть бысть*, — и страдания принадлежат “*собственному человечеству*” Слова, которое не существует обособленно или само по себе... *Оно принадлежит не себе, но слову.* Для святого Кирилла определяющим является понятие усвоения (ἰδιολόγησις), намеченное уже святым Афанасием. Единосущное нам, воспринятое от Девы, тело Христа в таком же смысле является *собственным Слову*, в каком каждый из нас говорит о своем теле (ἰδιὸν σώμα)... Понятие “усвоения” предваряет у святого Кирилла позднейшее учение о “воипостасности” человечества во Христе, развитое впоследствии Леонтием Византийским. Бог Слово родился от Девы, Он дал Кровь Свою за нас и “усвоил Себе смерть Своей плоти”... При таком понимании становится не только допустимым, но и необходимым отрицаемое Несторием и его сторонниками наименование Святой Девы Богоматерью и Богородицею... Ибо родившийся от Девы был Бог вочеловечившийся, а не человек, извне присоединенный к Богу.

Святой Кирилл всегда резко и решительно отвергал аполлинаризм. Против Аполлинария он высказывался и до того, как его стали подозревать и обвинять в аполлинаризме. Уже в толковании на Евангелие Иоанна он подчеркивает “целостность” человечества во Христе и наличность у Него “души разумной,” как субъекта скорби и немощей человеческих. И здесь же он отвергает всякое смешение плоти и Божества и всякое претворение плоти в Божественную природу. Соединение Божества и человечества святой Кирилл всегда представляет “неслиянным” и “неизменным” (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως) Слово плоть бысть, — не через предложение или применение, не чрез смешение или слияние сущностей, οὐ κατὰ μεταστάσιν ἢ τροπήν... В своем знаменитом “втором письме” к Несторию святой Кирилл так исповедует: “Мы не говорим, что естество Слова, изменившись, стало плотью, ни того, что Оно преложилось в целого человека, состоящего из души и тела. Но говорим, что Слово, по ипостаси соединив с Собою тело, одушевленное разумною душою, неизреченно и непостижимо для нашего ума, стало человеком, сделалось сыном человеческим, не волею одною и благоизволением, не восприятием только лица (или “роли”)... Это мы представляем не так, что в сем соединении уничтожилось различие естеств, но Божество и человечество в неизреченном и неизъяснимом соединении пребыли *совершенными* (т.е. полными), являя нам единого Господа Иисуса Христа и Сына... Таким образом говорим, что Сущий и рожденный от Отца прежде веков по плоти родился и от жены, — не так, что Божественное естество Его приняло начало бытия во Святой Деве, и не так, что Он после рождения от Отца имел нужду родиться от Нее. Ибо безрассудно и легкомысленно было бы говорить, что Тот, который прежде всех веков всегда пребывает со Отцом, еще имел потребность родиться, чтобы начать свое бытие. Так как Он ради нас и ради нашего спасения родился от Жены, соединив по ипостаси (с Собою) естество человеческое, то поэтому и говорится, что Он родился плотью. Это не так, что прежде родился от святой Девы простой человек, а после сошло на Него Слово. Но Оно, соединившись с плотью в самой утробе, родилось по плоти, усвоив себе плоть, с которою родилось. Таковым же мы Его исповедуем и в страдании и в воскресении: не говорим, что Слово Божие по самому естеству подвергалось ударам, язвам гвоздиным и прочим ранам, потому что Божественное естество, как бестелесное, не причастно страданию. Но так как всем этим страданиям подвергалось Его тело, *которое есть Его собственное*, то мы и говорим, что Слово страдало за нас. Потому что Бесстрастный был в страдающем теле”... Это исповедание по справедливости считают чуть ли не самым замечательным из творений святой Кирилла, по яркости и четкости мысли. Характерно здесь это резкое ударение на “усвоении,” на том, что плоть была собственной Слову, и все, что претерпевал и испытывал Христос по человечеству, относится к собственному человеческому естеству Слова. Полнота человечества во Христе ничем не ограничена и не ущерблена. Но это — *человечество Слова*, а не особое человеческое “лицо.” И в этом смысле воплощенное Слово есть “единое с собственной плотью,” — “Единый из двух,” “из двух сущностей,” “из двух различных,” “из двух совершенных,” — ὡς ἕξ ἀμφοτέρων τῶν οὐσιῶν ἓνα ὄντα...

Таким утверждением единства святой Кирилл разъясняет и защищает онтологическую действительность или “истинность” Воплощения. И руководится он при этом прежде всего сотериологическими мотивами. Святой Кирилл разъясняет и защищает истину опыта и веры, а не логическую схему, не богословскую теорию. И спорит он не столько против отдельных богословских формул. Напрасно его обвиняли, что он придирается к словам и не хочет понять, что и Несторий, и другие “восточные” мыслили право, но выражали свою веру на другом богословском языке. Он именно утверждал, что они мыслили неправо и во всяком случае неточно, что “восточный” образ представления мешает точному восприятию единства Богочеловеческого лица и жизни. “Восточная” тенденция к “различению” прежде всего казалось ему опасной, и упор-

ство “восточных” только оправдывало его подозрения. Сам он не всегда находил и выбирал ясные и четкие слова, не всегда выражался осторожно и точно. В этом сказывается, что он ведет не столько богословский диспут, сколько прение о вере. Он исходит из созерцания, а не из понятий. В этом его сила. Именно сотериологическими мотивами всецело определяются по своему содержанию и его знаменитые “главы” или анафематизмы. На сотериологической почве ведет он их защищение против “восточных.” В этом он верный продолжатель святого Афанасия.

3. В своих сотериологических рассуждениях святой Кирилл чаще всего опирается на два основных текста апостола Павла: Евр. 2:14, — “*как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола,*” и Рим. 8:3, — “*Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти.*” Кроме того святой Кирилл часто приводит 2 Кор. 5:15: “*А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего.*” Иначе сказать, для святого Кирилла Спаситель есть прежде всего Первосвященник... Сотериология Кирилла более всего сотериология послания к Евреям. Здесь снова сказывается влияние святого Афанасия. Как и Афанасий, святой Кирилл допускает, что воплощения и жизни среди людей было бы достаточно, если бы Спаситель должен был быть только Учителем, чтобы показать пример. Но надлежало разрушить смерть, — и потому нужна была Крестная жертва и смерть, — смерть ради нас и за нас, и смерть за всех. Сами ангелы освящаются заслугами Воплощенного Слова. Ибо Христос есть источник всякой святости и жизни, великий Ходатай и Посредник, — и Новый Адам, начаток и корен возрожденного человечества, возвращаемого к первоначальному состоянию. Искупление скрепляется воскресением, свидетельствующим о Божестве Христа, и утверждающим упование нашего воскресения. Воплощением начинается историческое Домостроительство, во исполнение пророчеств и судеб Божиих. Но оно исполняется в смерти. И святой Кирилл подчеркивает, что смерть Христа является искуплением именно потому, что это смерть Богочеловека или, как он выражается, “смерть Бога по плоти.” Только Воплощенное Слово могло быть действительным “святителем и посланником нашего исповедания” (срв. Евр. 3:1¹). “Сын Божий, благоволив низойти до истощания, приемлет от Отца призвание к священству, которое подобает собственно не Божеской природе, но человеческой, по которой Он, уподобившись нам, испытывает все ей свойственное, *не претерпевая ничего по Божеству, но усвоив все совершенное человечеством по домостроительству.*” Священнодействует Слово “по воспринятому человеческому естеству,” — и не само Слово “поставлено на священнодействие и в меры человеческие прежде вочеловечения,” — но священнодействует именно Слово... “Если кто говорит, что святителем и посланником нашим был не Сам Бог Слово, когда воплотилось и стало подобным нам человеком, но как бы некий отличный от него человек от жены, или кто говорит, что Он принес себя в приношение и за Самого Себя, а не за нас только одних, — ведь не зная греха, Он не имел нужды в приношении, — анафема.” Этот X-ый из анафематизмов Кирилла образует один из фокусов его антинесторианской полемики. С ним связан анафематизм XII-ый: “Кто не исповедует, что Бог Слово пострадал плотию, был распят по плоти, плотию вкусил смерть и стал перворожденным из мертвых, так как Он есть Жизнь и Животворящий, как Бог, — анафема.” Острие этих отрицаний обращено *против мысли о человеческом священнодействии и жертве.* Смерть человека не может быть достаточна и человеческое жертвоприношение не имеет искупительной силы, — вот что стремится сказать святой Кирилл. Спасе-

¹ Итак, братия святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа

ние не от людей, не от дел человеческих, но только от Бога. В этом основание кенозиса, снисхождения и уничижения Слова. И вместе с тем должно было совершиться очищение человеческого естества чрез жертвоприношение... “Страдание должно было принести спасение миру, — говорит святой Кирилл, — но Слово, рожденное от Отца, не могло пострадать в собственном естестве — и вот совершает дело спасения с великим искусством, усваивает тело, способное страдать, почему и называется Пострадавшим плотию, подверженной страданию, пребывая по Божеству вне страдания”... Ведь Спасителем Писание называет Того же, Кто создал все, — чрез Него все примирено со Отцом и “умиротворено кровию Креста Его”... “В чью смерть мы крестились? В чье воскресение и верую сооправдываемся?” — спрашивает святой Кирилл. “Ужели мы крестились в смерть обыкновенного человека? И чрез веру в него получаем оправдание?”... И отвечает: конечно, нет, — “но провозглашаем смерть Бога воплотившегося”... Это значит: в спасительной страсти, смерти и жертве открывается для нас снисхождение Бога, а не героизм или самовозвышение человека. Это снисхождение или “кенозис” состоит, конечно, не в том, что Божество умалется и подпадает страданию, — такой кенотизм святой Кирилл решительно отвергает, и “восточные” напрасно подозревали и упрекали его в перенесении страданий на Божество. Напротив, он всегда подчеркивает, что страдание относится к плоти, — только плоть страдательна и удобострастна; и, стало быть, только страдания “по плоти” могут быть “действительны.” Но при этом, святой Кирилл утверждает нераздельность (конечно, не неразличимость) “плоти” от Божества. Страдания совершались по человечеству и в человеческом естестве, но это не были страдания “человека,” самостоятельной человеческой личности. Во всех своих анафематизмах святой Кирилл говорит именно об этом. С особенной резкостью в IV-ом анафематизме: “Кто распределяет евангельские и апостольские речения, сказанные о Христе Им Самим или святыми, между двумя лицами или ипостасями, и одни из них относит к человеку, мыслимому отдельно от Слова Бога Отца, а другие, как богоприличные, к одному Слову Бога Отца, — анафема.” Прежде всего такое разделение отрицает реальность уничижения или истощания, — “ибо где же Слово умалило себя, если стыдится мер человеческих.” Снова, это не означает перенесения сказуемого о человечестве на Божество, не означает смешения естеств, — но “и те и другие слова *относятся к одному Иисусу Христу*”... Ибо, замечает святой Кирилл, “знаем, что Слово Бога Отца не бесплотно после неизреченного соединения”... И о Слове Воплощенном не следует говорить так, как о Слове до воплощения, хотя воплощением и не прелгается, не прменяется Божество Слова. По воплощении, говорит Кирилл, “все принадлежит Ему, и Божественное, и человеческое”... И вместе с тем, “величие славы” не умалется “мерою истощания”... Иначе сказать, различие природ не означает разделения “лиц” или “ипостасей,” — об Одном нераздельно сказывается неслитно-двойное, но именно *об Одном и том же*. “Не устраняем различия речений, — говорит святой Кирилл, — но *не распределяет их между двумя лицами*”... Единый Христос есть Воплощенное Слово, а не “человек богоносный” (анафем. V); “Единый со своею плотию,” т.е. вместе и Бог и человек (анафем. II); — и это есть “существенное” или естественное единство, *ένωσις φυσική*, а не только связь по чести, власти и силе (анафем. III). “Мы говорим, — объяснял святой Кирилл, — что не должно называть Христа Богоносным человеком, чтобы не представлять его, как одного из святых, но Богом истинным, воплотившимся и вочеловечившимся Словом Божиим... Слово плоть бысть... И коль скоро стало плотию, т.е. человеком, то не есть Богоносный человек, но Бог, по своему изволению предающий Себя истощанию и принимающий в собственность плоть, воспринятую от жены”... Потому собственно и Христом, т.е. помазанником, именуется само Слово в меру и в силу Его соединения с помазанным человечеством, — а не кто иной... Прославляя свое человечество, Слово прославляет Себя, а не

другого. Эту мысль святой Кирилл резко выражает в двух анафематизмах: “Кто говорит, что Слово Бога Отца есть Бог или Господь Христа, а не исповедует Того же Богом вместе и человеком, поскольку Слово плоть бысть по Писаниям, — анафема”... (VI). “Кто говорит, что Иисус, как человек, был орудием Бога Слова, и окружен славою Единородного, как отличный от Него, — анафема” (VII). И еще усиливает эту мысль в IX-ом анафематизме: “Кто говорит, что единый Господь Иисус Христос прославлен Духом, как бы пользуясь чуждою Ему силою, и от Него получил власть побеждать нечистых духов и совершать в людях Божественные знамения, а не почитает Духа, Которым Он совершал чудеса, Ему собственным, — анафема”... Ударение здесь на противоположении: “чужой” и “собственный.” Для людей Дух есть “чужой,” приходящий к нам от Бога. О Христе этого никак нельзя сказать, — “ибо Дух Святой собствен Ему (т.е. Богу Слово), так же, как и Богу Отцу,” — по причине тождества существа. И Слово действует чрез Духа, как и Отец... Он Сам совершает Божественные знамения Духом, как собственник, а не так, что сила Святого Духа действует в Нем, как высшее Его... В этом решительное отличие Христа от святых людей... Отсюда святой Кирилл делает выводы. Во-первых, — надлежит исповедывать Пресвятую Деву Богородицей (анафем. I), потому что Она родила воплощающееся Слово во плоти, родила “не к началу бытия, но к тому, чтобы Он, соделавшись подобным нам, избавил нас от смерти и тления.” И от Девы рождается Слово, а не кто иной, — “не чрез изменение существа, а чрез соединение с видимою плотью”... Во-вторых, не подобает говорить о со-поклонении человечеству во Христе, но нужно говорить о “едином поклонении” Воплотившемуся Слово (анафем. VIII). И, в-третьих, плоть Христа была плотью животворящею (анафем. XI). Это относится и ко святой Евхаристии, где мы прославляем плоть и кровь не обыкновенного, подобного нам человека, но собственное тело и кровь Слова, Животворящего все... Этим не ослабляется единосущие плоти Христовой и нашей, — но, так как Слово есть Жизнь по природе, то делает животворящею и свою собственную плоть... Чрез соединение и усвоение со Словом тело становится “телом жизни”... И в этом смысле, — необыкновенным... При этом разумеется “плоть одушевленная и разумная.” В этом весь смысл Евхаристического общения, в котором мы соединяемся с Богом Словом, ставшим ради нас и действовавшим, как Сын человеческий.

Чрез все анафематизмы святого Кирилла проходит единая и живая догматическая нить: он исповедует *единого* Христа, *единство* Лица, *единство* жизни.

4. Терминология святого Кирилла не отличалась четкостью и однообразием. Нередко он был готов говорить чужим языком. Для него слова всегда только средства. И от своих слушателей и читателей он требует и ожидает, что через слова и сквозь слова они взойдут к созерцанию. Это не значит, что он смешивает понятия, что двоится или колеблется его мысль. Напротив, в своем исповедании святого Кирилл всегда тверд, прям и даже почти что упрям. С этим связано у него известное многословие, излишество в терминологии. Он накапливает синонимы, приводит слишком много образов и подобий. Ни в коем случае не следует слишком систематизировать и стилизовать его богословский язык. В христологическом словоупотреблении святой Кирилл обычно не различает терминов: *φύσις*, *ὕποστασις*, *πρόσωπον*, и употребляет их одно подле другого или одно вместе с другим, как очевидные синонимы. Все эти термина у святого Кирилла обозначают одно: конкретную индивидуальность, живое и конкретное единство, “личность.” Это не мешает ему в отдельных случаях употреблять их в ином смысле, говорить о “природе человека” во Христе, отличать “ипостась” от “лица” и употреблять термин “ипостась” в прямом и широком нетерминологическом смысле. В таком широком смысле он употребляет его в известном и пререкаемом выражении анафематизмов: *ένωσις καθ' ὑπόστασιν*. И при том для обозначения того же факта, который он

определяет, как “естественное единство,” и к которому относит мнимо-афанасиеву аполинариеву формулу: *μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*. Святой Кирилл часто не замечает, что слова его звучат сильнее, говорят большее, чем он хочет сказать. И в этом отношении он действительно давал повод к неточному и неверному, к “монофизитскому” толкованию. “Природное” или “ипостасное” единство для него значит только “всецелое соединение” и “истинное единство,” в противовес только нравственному или мыслимому “относительному соприкосновению” (*συνάφεια σχετική*) Нестория и других “восточных.” В этом смысле сам Кирилл в ответ Феодориту объяснял выражение: *καθ' ὑπόστασιν*, — оно означает “не иное что, как, что естество или ипостась Слова (что означает самое Слово) *по истине* (действительно, *κατ' ἀληθείαν*) соединилось с естеством человеческим без всякого превращения или изменения,... и мыслится и есть единый Христос, Бог и человек,” — “Сам Сын Единородный чрез восприятие плоти... стал истинным человеком, так что пребывает и истинным Богом”... “Естественное соединение” есть единство “истинное,” т.е. не смешивающее и не сливающее естества так, чтобы им нужно было “существовать иначе, чем вне соединения.” Основная задача для святого Кирилла всегда в том, чтобы исключить всякое обособление человечества во Христе в какое-нибудь самостоятельное существование. Он стремится утвердить истину единства, в его устах *μία φύσις* означает единство Богочеловеческого бытия или Богочеловеческой жизни. В полноте своей это единство и образ соединения недоведомы и неизреченны. Его можно только отчасти определить. Первое, что нужно здесь подчеркнуть, это — что соединение начинается *от самого* зачатия Пресвятой Девой. Не был сперва зачат человек и на Него низшло Слово. Но зачата была плоть нисшедшего Слова, с которой Оно соединено, и которая ни малейшего мгновения не существовала сама по себе (*ἰδικώς*). Это соединение не есть сочетание двух предсуществующих, — это было “восприятием” в собственность и единство со Словом вновь возникающего человеческого “качества” (*ποιότης φυσική*), — только логически можно вообразить человечество Христа до соединения. И вместе с тем единство Христа не есть в понимании святого Кирилла *следствие* Воплощения или соединения. Воплощение есть восприятие. И святой Кирилл стремится разъяснить, что восприятие человечества не нарушает единства ипостаси Воплощающегося Слова. Неизменной и единой остается ипостась или лицо Слова в воплощении (*Λόγος ἐνσαρκος*), как и вне воплощения (*Λόγος ἄσαρκος*). В этом смысле соединение “ипостасно,” ибо в вечную ипостась Слова восприимается человечество. Соединение — “естественно,” ибо человечество неизреченно связуется с самою природой и лицом Слова. Говоря об едином “естестве” Воплотившегося Слова, святой Кирилл нисколько не умаляет полноты человечества. Он отрицает только “самостоятельность” или независимость человечества. Человеческая природа в Христе не есть нечто “о Себе” (*καθ' ἑαυτήν*). Но Воспринятое Словом человечество есть полное человечество, и во Христе различимы два “естественных качества” или “два совершенных” (т.е. полных бытия), каждое “в своем естественном свойстве” (*ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος*) Полнота человечества не ущербляется соединением, не поглощается Божеством, или вообще не происходит никакого изменения. Христос обладает в своем единстве двояким единосущием, — Он единосущен и матери и Отцу... Правда, святой Кирилл в общем избегает говорить о человечестве во Христе, как о природе, или о двух природах, и предпочитает говорить о “свойствах природы.” Но только потому, что *φύσις* он понимает в данном случае как *ὑπόστασις* (т.е., как самостоятельную индивидуальность), а не потому, что он как-либо умаляет или ограничивает самое человеческое естество. Поэтому он без колебания мог подписать формулу соединения, где говорилось о “двух природах,” так как по связи текста здесь исключалось недопустимое понимание этого выражения. Поэтому он мог в других случаях говорить о соединении “двух природ”... Различие “природ” (*ἰδιότης ἢ κατὰ φύσιν*) для святого

Кирилл всегда оставалось очень резким, и потому он и подчеркивал, что соединение чудно и непостижимо. И как недоведомая тайна Божественного нисхождения к людям, оно явлено в историческом лице Христа, запечатленном в Евангелии. Святой Кирилл четко разграничивает понятия “различения” и “разделения.” Не надлежит разделять двоякое во Христе, но только различать, то есть, различать мысленно или логически (εν θεωρία, εν ψίλας καί μόναις έννοιαις) . Ибо единство “разнородного” во Христе нерасторжимо и неразложимо, ένωσις άναγκαϊοτάτη... “Посему, — объяснял святой Кирилл, — если после неизреченного соединения назовешь Еммануила Богом, мы будем понимать Слово Бога Отца, воплотившееся и вочеловечившееся. Если назовешь и человеком, тем не менее разумеем Его же, домостроительственно вместившегося в мере человечества. Говорим, что Неприкосновенный стал осязаемым, Невидимый — видимым, ибо не было чуждо Ему соединенное с Ним тело, которое называем осязаемым и видимым”... Святой Кирилл всячески подчеркивает единство Христа, как действующего лица в Евангелии: к одному лицу (т.е. субъекту) должно относить и то, что говорится по Божеству, и то, что говорится по человечеству, — к единой ипостаси Воплотившегося Слова. Даже страдание святой Кирилл относить к Слову, — конечно, с пояснением, что это отнесение определяется соединением: не само Слово страждет, но плот; однако, собственная плоть Слова, — никакого “феопасхитства” у святого Кирилла не было.

Богословская мысль святого Кирилла всегда совершенно ясна. Но он не мог найти для нее законченного выражения. В этом основная причина долгих споров и недоразумений с Востоком. Формула единения составлена в “антиохийских” выражениях, в нее не вошли любимые выражения святого Кирилла. Вместо “единой природы” здесь говорится о “едином лице” из двух и в двух природах... И вместе с тем, дальнейшее развитие православной христологии совершалось в духе и в стиле святого Кирилла, несмотря на то, что приходилось теперь не столько защищать истину единства, сколько разъяснять его неслиянность, раскрывает как бы его меры и пределы. Однако, уже отцы Халкидонского собора утверждали с ударением, что содержат “веру Кирилла.” И тоже самое повторялось и позже. Этому не мешало, скорее содействовало и то, что подлинные монофизиты настойчиво оспаривали у православных право на Кириллово наследие и преемство. Формулы Кирилла были оставлены, но его сила была не в формулах, а в его живом созерцании, которое раскрывалось у него в целостную христологическую систему. Святой Кирилл был творческим богословом большого стиля, последним из великих александрийцев.

К истории Эфесского собора.

(A. d'Ales. Le dogme d'Epheze. Paris, 1931).

Д'Ales опирается на новое издание, и в этом первое достоинство его интересной, хотя и слишком краткой книги. Это запись его специального курса, читанного этой весной в Парижском Institut catholique... — Однако, задача историка еще не исчерпана, когда он расскажет, “что собственно случилось”... Историк должен еще вскрыть и показать *смысл* случившегося или происшедшего. И это все труднее в истории Эфесского собора. История собора есть история раскола. Собравшиеся в Эфесе для рассуждения о Нестории отцы разделились. В Эфесе заседали два собора, взаимно отлучившие [73] друг друга. Правда, истинным и “вселенским” был только один из них, собор Кирилла Александрийского и Мнемона Эфесского, к которому примкнули и римские легаты; а

второй собор или соборик (conciliabulum), собор “восточных” был и оказался “отступническим собором.” Но при этом и на этом “соборнице” преобладающее большинство было бесспорно православным. Историк должен, прежде всего, показать и объяснить, как и почему был возможен и в известном смысле даже неизбежен этот раскол или разделение *православного* епископата. Предварительный ответ довольно прост и легок: это было разделение и столкновение двух богословских школ или направлений, Александрийского и Антиохийского. И с этим связана очень модная в последнее время попытка исторической и даже догматической реабилитации Нестория. Возникает вопрос, справедливо ли был он осужден, и не вменили ли ему в действительности его враги таких лжеучений, которых он на деле не проповедывал и не разделял... Острота вопроса в том, что Нестория исторически поддержал почти весь православный “Восток,” т.е. Антиохийская или Мало-азийская церковь, и здесь отреклись от Нестория в сущности скорее канонически, чем догматически... В последнем счете, вопрос о Нестории есть вопрос о Диодоре и Феодоре Мопсусетийском), вопрос о блаж. Феодорите. Так этот вопрос и был поставлен на V-м Вселенском соборе, когда Феодор был осужден, а из творений блаж. Феодорита иные были анафематствованы. И здесь снова возникает сомнение, не были ли пристрастными и торопливыми эти посмертные анафематствования. Если за Нестория в современном богословии вступаются все же немногие, то не защиту Антиохийцев встает вряд ли не большинство... И вот, большой и бесспорной заслугой о. д’Алеса нужно признать, что он вполне свободен от этих модных увлечений. Это свидетельствует не только о его трезвом богословском консерватизме, но еще о его большой богословской наблюдательности. В последней главе своей книги он ставит общий вопрос: Несторий и Кирилл Александрийский; и делает попытку восстановить учение Нестория, прежде всего, на основании тех бесспорных отрывков из проповедей Нестория, присланных им самим в Рим, которые и послужили поводом к его осуждению и в Риме, и в Александрии, еще до Эфесского собора... При всей осторожности и бережливости, при всех оговорках и поправках, приходится признать здесь у Нестория опасную и обманную богословскую тенденцию, — тенденцию к чрезмерному обособлению человеческого естества во Христе... И эта [74] тенденция, действительно, была общей всему Антиохийскому богословию. Нельзя говорить, что это было “адопцианское” богословие, но соблазн “адопцианства” не был здесь преодолен и обезпложен... Напротив, св. Кирилл, пр всех своих обмолвках, был непоколебимым исповедником Воплощенного Слова... Своего анализа о. д’Алес не доводит до конца. Но более внимательный и подробный анализ может только подтвердить его характеристику... На Эфесском соборе, действительно, вскрылось “недоразумение.” Но это недоразумение заключалось не в том, что, грубо говоря, “своя своих не познаша,” и православные в запальчивости анафематствовали друг друга, как еретиков, — но в том, что часть православных оказалась богословски близорукой... В этой близорукости и были повинны антиохийцы, “восточные.” Для них призрак Аполлинария заслонил реальный образ Нестория, — как в свое время, после Никейского собора, для многих призрак Савеллия заслонил образ Ария. Тогда спорили с мнимым савеллианством св. Афанасия и каппадокийцев, теперь с мнимым аоллинаризмом св. Кирилла. Правды Афанасия не умаляет позднейшее рождение монофизитов из духа “египетского” благочестия, как бы ни притязали монофизиты на наследие св. Кирилла... И близорукость антиохийцев определялась не только их философскими навыками или интеллектуальными предпосылками. Она органически связана с их религиозным идеалом, — нужно сказать, с их антропологическим идеалом, с их учением о призвании и назначении человека. В антропологии коренится главная слабость антиохийского богословия. Столкновение Александрийского и Антиохийского богословия уже на Эфесском соборе было столкновением двух антропологических интуиций, двух антропологических иде-

алов. Историю христианских споров V-VIII веков вообще можно до конца понять только из антропологических предпосылок. Ведь весь спор шел именно об антропологическом факте, — после победы над арианством уже не спорили о Божестве Христа, Воплощенного Слова; спорили только о Его человеческом естестве. И спорили при этом с сотериологической точки зрения. Богословие антиохийцев можно определить, прежде всего, как своеобразный *антропологический максимализм*, как преувеличенную самооценку человеческого достоинства. Этот максимализм теоретически обострился, вероятно, в спорах с Аполлинарием, — в противоборстве против аполлинаристического *минимализма* в антропологии, с его брезгливостью и гнушением человеком, что вело Аполлинария к обрезанию, [75] к усечению человеческого естества во Христе. В аполлинаризме сказывалось преждевременное и чрезмерное самонедоверие человека, преждевременное самоотречение и чрезмерная безнадежность. Человеческое казалось слишком немощным и низменным, чтобы быть достойным “обожения.” Но антиохийская реакция против этого несправедливого антропологического самоуничижения питалась непретворенным гуманистическим оптимизмом, вероятно, стоического происхождения. Не без основания несторианство уже в древности сопоставляли с пелагианством (срв. к Мариа Меркатора). Здесь есть несомненное психологическое сродство, если и не генетическая связь. Из такого самочувствия легко было сделать сотериологические выводы. С одной стороны, “спасение” сводилось к простому освобождению человеческого естества, к его восстановлению в естественных, имманентных мерах и силах, *in puris naturalibus*, — антиохийцы редко говорили об “обожении”... С другой, спасение казалось осуществимым “естественными” силами человека, — отсюда так ярко в Антиохийском богословии развивается учение о человеческом подвиге и возрастании Христа. И Христос открывался для “восточных,” как Подвижник, и в *этом* смысле, как “простой человек.” Эти антропологические предпосылки мешали “восточным” с точностью разглядеть и описать единство Богочеловеческого лика. Во всяком случае, они склонялись, так сказать, к *симметрическому* представлению “двух природ” во Христе, и с торопливой подозрительностью считали *всякую асимметрию* еретическим “слиянием.” Между тем, именно *асимметрический диофизитизм* есть православная истина. Соблазн “Востока” не в “разделении” естества, но именно в их симметрическом уравнивании, что и приводит к двоению Божественного лика, — к “двоице Сынов”... Парадоксальная асимметрия Богочеловеческого лика заключается в том, что человеческое естество в Богочеловеческом единстве *не имеет своего “лица,”* своей “ипостаси,” что оно воспринято в ипостась Бога Слова, — почему нужно говорить: *Воплощенное Слово*, и нельзя сказать: *Богоносный человек*. Этого антиохийцы не могли понять... Православный асимметрический диофизитизм тесно связан с сотериологической идеей “обожения,” как преображения или “оживотворения” человека, что вполне ясно у св. Кирилла. Это несколько не усекает человеческой полноты, но, без всякого принижения человеческого достоинства, означает, что человеку предлежит сверх-человеческая цель и предел, что он должен превзойти человеческую меру или “меру естества,” — в преображении, в *соединении* с Богом... Полнота человеческого естества, не превращающегося в иное, [76] но размыкающегося в “обожении,” — этого не могли понять и признать минималисты в антропологии, — аполлинаристы и монофизиты. Они не умели мыслить это “размыкание” человеческой самодостаточности иначе, как “превращение,” как выпадение из мер естества, своего рода (греч.). Они преувеличивали несоизмеримость человеческого во Христе с человеческим в нас, в “простых людях”... По другим мотивам не могли понять и принять “ипостасного” единства антропологические максималисты, — как и “обожение,” оно означало для них *слишком много*, больше, чем того требовал и допускал их религиозно-сотериологический идеал... В Эфесе не было совершено ни несправедливости, ни ошибки. Несторий был осужден и

низложен с основанием, и его осуждение было трагическим предупреждением об имманентных опасностях “восточного” богословия. История “восточного” богословия собственно и оканчивается на блаж. Феодорите. Историческая нить обрывается. Путь оказался тупиком... И если после Эфесского собора разделившиеся епископы воссоединились на основах догматической формулы, изложенной в терминах “восточного” богословия (как впоследствии и Халкидонский орос), это не означало ни победы, ни “реабилитации” Антиохийской школы. Ибо смысл формулы определяется ее истолкованием. И это истолкование, данное Церковью, вполне исключает “восточный” максимализм. — Книга о. д’Алеса только вводит в историю этих болезненных и тревожных споров. Но в новейшей литературе это, быть может, одна из лучших книг по истории христологических движений в древней Церкви.

Блаженный Феодорит.

I. Жизнь.

1. Феодорит родился, вероятно, в 393 году в Антиохии, в христианской семье. Он получил хорошее и всестороннее образование, христианское и эллинское; но у кого он учился, трудно с определенностью сказать. Учеником Златоуста он, наверное, не был. Вряд ли был и учеником Феодора Мопсуестийского. С детства Феодорит приходит в близкое соприкосновение с монашеской средой, но вряд ли сам жил в каком-нибудь монастыре. Жизнь Феодорита до самого его избрания на Кирскую кафедру нам не известна. Мы знаем, что он был чтецом в Антиохии, что после смерти матери роздал все свое наследство и, по-видимому, удалился в одну из Ницертских обителей, “училище любомудрия,” по его выражению. Нужно думать, что он как-то проявил себя, и привлек к себе внимание. Этим только и можно объяснить его избрание во епископы города Кира в 423 г. Кир был маленьким и почти пустынным городком неподалеку от Антиохии, но Феодорит полюбил его и называл “лучшим всякого другого славного города.” Он заботился о своей пастве не только в духовном, но и в житейском отношении; по собственному признанию, был “занят бесчисленными заботами, городскими и сельскими, военными и гражданскими, церковными и общественными.” В то же время он не прерывал своих связей с отшельниками и подвижниками, и сам проводил жизнь воздержанную и нестяжательную. “Я не приобрел ничего, кроме рубищ, в которые одет,” — говорил он о себе под старость. И в своей области, и в других городах Востока ему приходилось сталкиваться и с язычниками, и с иудеями, и с различными еретиками, и борьба с ними не всегда оказывалась безопасной: “часто проливалась моя кровь, — и я преждевременно ввергался в самые двери ада”... По-видимому, ему приходилось не мало ездить по Востоку, и везде он выступал с огласительным и учительным словом. Он приобрел себе почетную известность далеко за пределами своей глухой области. По его письмам этого времени можно восстановить его довольно яркий и привлекательный образ.

2. С началом несторианских споров Феодорит выдвигается в первые ряды церковных деятелей, и надолго. Можно думать, что он принимал уже участие в составлении Антиохийского послания к Несторию с увещанием не противиться наименованию Пресвятой Девы Богородицей. На анафематизмы святого Кирилла он отозвался резко и сурово, резче Андрея Самосатского. Он сомневался в их принадлежности святому Кириллу и видел в них “пустое и вместе нечестивое учение Аполлинария.” Не иначе восприняли их и другие “восточные,” и перед отправлением в Ефес и Иоанн Антиохийский отзывался о “главах” Кирилла, как об “учении Аполлинария.” Призрак

Аполлинария смущал “восточных” во всяком случае больше, чем личность Нестория. И в Ефесе хотели они, прежде всего, потребовать к ответу Кирилла. Подозрительность их была усилена торопливостью и резкостью действию святого Кирилла на соборе. В происшедшем в Ефесе расколе Феодорит был одним из главных деятелей с “восточной” стороны. “Опять безумствует Египет против Бога и воюет против Моисея и Аарона и со слугами Его,” — писал он из Ефеса к Андрею Самосатскому. В Халкидоне, на созванном императором совещании представителей обоих соборов, Феодорит резко отзывался о своих противниках, приравнивал их к язычникам, и горько замечал, что даже язычники считают обоготворяемое ими солнце и небо бесстрастными и звезды бессмертными, а египтяне почитают страстным Христа. К ним прилагает он ветхозаветные тексты о беззаконниках и отступниках. Феодорит не понимал святого Кирилла, пугался воображаемой опасности, и в увлечении неизбежно склонялся слишком близко к Несторию, называл его “сладкогласною свирелью,” предстательствовал за него, защищая от “причиненной ему нечестивыми несправедливости.” В сочувствии Феодорита Несторию решающее влияние имел факт “человекоубийства,” т.е. низложение, как считали “восточные,” “без суда и незаконно.” В обсуждение воззрений Нестория Феодорит не входил, и больше всего спорил с Кириллом... С тяжелым чувством он возвращался после собора в Сирию, — ему казалось, что сгустилась “тьма мрачнейшая египетской казни,” что посрамлена правая вера и восторжествовали “злые догматы.” Ему страстно хотелось мира, но “нечестивые главы” продолжали его пугать и тревожить. И в тоже время он твердо и отчетливо подводит догматические итоги спора, — скорее с Кириллом, чем с Несторием. В Кирилле, в его противонесторианских писаниях, видел Феодорит главную помеху и угрозу миру. Примирение с Египтом казалось ему возможным только под условием отказа Кирилла от всего написанного им против Нестория. И это делало необходимым пересмотр всего дела Нестория. “Анафематствовать неопределенно, без всяких ограничений, учение названного епископа значит анафематствовать самое благочестие,” думал Феодорит. И решил: “на несправедливое и незаконное осуждение святейшего и боголюбезнейшего Нестория, — не соглашаться ни рукою, ни языком, ни умом.” Этим и определяется положение Феодорита в истории воссоединения Востока с Египтом. В догматическом православии Кирилла он скоро убедился, но в новых и бесспорных исповеданиях Александрийского архиепископа он видел отказ от “лживого многословия” нечестивых глав, видел раскаяние и обращение “от ложного к правому,” от “нечестивого умствования” к истине. И потому для него оставалось непонятной и подозрительной настойчивость Кирилла в вопросе об осуждении Нестория. Опасность несторианства оставалась Феодориту неясной. Все стоит перед ним призрак Аполлинария... Самое большее, на что он готов был согласиться, — замолчать вопрос о Нестории. В конце концов он согласился на осторожную формулировку осуждения, — “всего того, что он говорил или мыслил иначе, чем как то содержит апостольское учение.” Имени Нестория ему не хотелось упоминать вовсе в согласительных условиях... И едва ли не был прав святой Кирилл, когда в защищении своих пререкаемых “глав” против Феодорита, говорил о нем, что он “утонченно созерцает таинство, — едва в бодрственном состоянии, как будто сквозь сон и в опьянении.” Во всяком случае страх пред мнимым аполлинаризмом Кирилла столь же мешал торжеству православия, как в свое время, во времена противоникейской борьбы, испуг перед мнимым савеллианством строгих Никейцев. Как в свое время призрак Савеллия заслонял реальный образ Ария, так и теперь зловещая тень Аполлинария закрывала для “восточных,” и для Феодорита в их числе, весь догматический горизонт. И они предпочитали отступить в область догматической недосказанности и неопределенности.

Только к концу тридцатых годов наступает, наконец, мир на Востоке, в восставливается согласие с Египтом, едва снова не нарушенное из-за поднятого в Ефесе и

Александрии вопроса о вере Феодора и Диодора. Сдержанность святого Кирилла и Прокла Константинопольского предотвратили новый разрыв. В истории этих смут Феодориту принадлежит видное место, он был, если не главою, то душою православного, хотя и подозрительного Востока.

3. Под покровом внешнего соглашения продолжалась прежняя борьба. После смерти святого Кирилла она вспыхнула с новою силой при крутом и заносчивом его приемнике Диоскоре. Спор о вере осложнялся личной и областной враждой и соперничеством. Недовольных установившимся догматическим положением было много не только в Египте, но и на самом Востоке. Призрак аполлинаризма стал воплощаться. Появляется действительное монофизитство и, опираясь на двор, сразу переходит в наступление. Опираясь на наветы обиженных беглецов из Антиохии, Диоскор, под предлогом защиты памяти и веры Кирилла от “позорных” возражений “восточных,” ставит в 448 году в послании к Домну Антиохийскому прямой вопрос о православии всего Востока и Феодорита прежде всего. Еще раньше, в том же году, появился императорский указ с запретом писать, читать и сохранять книги, написанные против мнений святого Кирилла под угрозой смертной казни, с явным указанием на “какие-то двусмысленные учения.” Вместе с тем, император приказывал сместить и низложить Тирского митрополита Иринея, незадолго до того поставленного по совету и при участии Феодорита. У Иринея было очень сомнительное прошлое: на Ефесском соборе он был рьяным защитником Нестория и после собора писал в его защиту (утраченная книга под именем “Трагедия”); вместе с Несторием он был сослан в Петру Аравийскую; уже после своего поставления он высказывался неосторожно и соблазнительно, так что Феодориту приходилось увещевать его не спорит об имени: Богородица: и, наконец, он был второбрачным. Повод для нападения был выбран, стало быть, очень удачно. Но на Востоке не исполнили императорского указа и просили об его отмене. На этот раз Феодорит верно угадал в Диоскоре врага истины, угадал, что надвигается буря, и стал готовиться к ней и готовить других. На подозрения Диоскора он отвечал ясным и четким исповеданием в духе и смысл “соглашения” 433 года. Но в Александрии возбуждение усиливалось. Недовольные монахи с Востока бродили всюду по египетским монастырям и всюду твердили об опасности для “Кирилловой веры.” В Константинополь из Александрии было отправлено особое посольство и посланные прежде всего выдвинули обвинение в ереси, и “всем прожужжали уши, что вместо одного Сына Феодорит проповедует двух.” Впрочем, не это обвинение привлекло императора на сторону “фараона,” как называл Диоскора Феодорит, но скорее намеки на беспокойный дух Кирского епископа, на его опасность для общественного порядка и авторитета. Борьба велась, прежде всего против Феодорита. Александрийцам удалось добиться императорского указа об удалении Феодорита в Кир без права оттуда отлучаться, ввиду того, что он “часто собирает соборы и тем возмущает православных.” В своей почетной ссылке Феодорит не прерывал своих связей и с восточными братьями, и с друзьями в Константинополе и при дворе. Как раз в это время, в ноябре 448-го года, Евсевий, епископ Дорилейский, из Синаадской митрополии, подал Флавиану Константинопольскому обвинительную жалобу на Евтихия, и Евтихий был осужден и “отлучен от общения.” Для Феодорита это было, по его словам лучом света среди глубокой ночи. Вскоре же после Константинопольского собора в столицу отправилось “восточное” посольство для защиты православия заподозренного Востока. Это посольство не имело прочного успеха. Но в желании соборного суда Феодорит сошелся со своими обвинителями, и под их внушением 30-го марта 449 года был объявлен императорский указ о созыве вселенского собора на 1-ое августа в Ефесе, причем Диоскору предоставлялось на нем первенство, а Феодорит, как заподозренный, устранялся от участия в соборе, разве

то окажется собору угодным. В ответ на просьбу об отмене этого запрета император повторил свое определение, — “потому что он дерзнул излагать противное тому, что написал о вере блаженной памяти Кирилл”... Заранее можно было предвидеть, каков будет предстоящий собор. Феодорит ясно видел “начало совершенного отпадения,” и не ждал ничего доброго от предстоящего собора. Собор собрался для того, чтобы рассудить некоторых из восточных епископов, “зараженных нечестием Нестория,” как выражался император в грамотах на имя Диоскора, и был заранее готов “извергнуть их из святых Церквей и исторгнуть весь дьявольский корень.” Собор оказался в действительности “разбойничьим собором,” и с этим именем вошел в историю. Феодорит был осужден здесь заочно, как отъявленный Несторианин, — “лишен всякого служения, всякой чести и всякой степени священства.” Приговор основывался на жалобе антиохийского пресвитера Пелагия, на представленных им же выборах из книги Феодорита в защиту Диодора и Феодора, на письме Феодорита к монахам против Кирилла, — уже самый факт, что Феодорит “осмелился мыслить и писать противное сочинениям блаженного отца нашего Кирилла,” доказывал для собора его нечестие. И к тому же он выступал на защиту Несториевых учителей... Приговор не встретил возражений и со стороны присутствовавших “восточных”; они признали низложение Феодорита, в том числе и Домн Антиохийский, хотя вместе с Феодоритом был низложен и он сам. Низложены были кроме того Флавиан Константинопольский, Евсевий Дорилейский, первый обвинитель теперь восстановленного Евтихия, и Ива Едесский. Приговор был закреплен императорским указом. С осужденными воспрещалось всякое общение, “как в городе, так и в поле,” под угрозой всегдашнего изгнания. Сочинения Феодорита, наравне с сочинениями Нестория и с книгами Порфирия против христиан, было приказано публично сжигать, — запрещалось их хранить и читать. Все епископы должны были письменно выразить свое согласие с соборным решением. Для наблюдения за собиранием подписей был назначен особый императорский чиновник из споспешников Диоскора. Римские легаты не подписали соборных определений и принуждены были бежать из Ефеса. Перед отъездом они получили от Флавиана и Евсевия обращение к Римскому престолу. В Рим обратился и Феодорит. От папы он ждал формального пересмотра всего дела. Он обращался к нему, как к предстоятелю еще не высказавшейся поместной церкви, к тому же в особенности независимой от Константинопольского давления. Кроме Рима некуда было обратиться. Восток был бессилен и ослаблен. Александрия и Константинополь были во власти врагов. Феодорит ждал от папы вмешательства в качестве третейского судьи. Расчет на помощь Рима оправдался. Деяний Диоскорова собора папа не признал. Феодорита Римский собор, по-видимому, принял в общение, восстановил его в епископском достоинстве. Сам Феодорит в это время жил в своем удаленном Апамийском монастыре, по-видимому, в большой нужде. В своих письмах он продолжал жаловаться на свое несправедливое “убиение,” и подчеркивал догматический смысл поднятого против него гонения. В особенности, его смущало и тревожило малодушие большинства, запуганного и подавленного крутым поведением Диоскора. “Какие полипы изменяют свой цвет сообразно скалам или хамелеоны свою краску сообразно листьям так, как эти переменяют свое мнение, смотря по времени,” скорбно спрашивал Феодорит. И призывал всех заботиться об “акривии.” Он много пишет в это время, и в своих письмах разъясняет христологические истины, опровергая вместе с тем распространяемые врагами лжетолкования и клеветы. Как на образец точного догматического толкования он указывает на томос папы Льва к Флавиану, не принятый на разбойничьем соборе, но впоследствии одобренный на Халкидонском соборе. “Как только я прочитал его, — писал Феодорит, — я восхвалил челолюбивого Господа, что Он не оставил совсем Церквей, но сохранил искру православия, и даже не искру, но величайший огонь, могущий воспламенить и осветить все-

ленную”... С воцарением Маркиана положение в империи изменилось. Изгнанникам было разрешено вернуться, вернулся в Кир и Феодорит. 17-го мая 451 года была издана императорская сакра о созыве собора на 1-ое сентября в Никее. Это отвечало желаниям Феодорита, прямо просившего “созвать собор не из людей мятежных и бродяг, но из таких, которым вверены дела Божии”... На соборе Феодорит был встречен бурно. Египтяне отказывались признавать его, как епископа, и заседать с ним. Но “сенат” и императорские сановники, поддерживаемые “восточными,” встали на защиту Феодорита, как явившегося истцом и обвинителем против собора 449 года. В соборных голосованиях и рассуждениях он с самого начала принимал участие, как его полноправный член. На восьмом заседании Феодорит был восстановлен на своей Кирской кафедре, — и “всякое сомнение на счет боголюбнейшего Феодорита разрешилось.” От него потребовали только прямой анафемы на Нестория. Из соборных деяний видно, что Феодорит как будто пробовал от этого уклониться, предлагая прочесть свое собственное вероизложение, чтобы установить, как он верует и учит. “Меня оклеветали, — говорил он, — и я пришел доказать, что я православный. Я проклинаю Нестория и Евтихия, но не буду говорить об этом, пока не изложу, как я верую”... Очевидно, он боялся, что простое осуждение Нестория окажется двусмысленным, ибо на нем могут согласиться совсем не единомысленные между собою православные и монофизиты. Отлучение Нестория еще не решает вопроса о православии отлучающего. Поэтому, когда собор не пожелал слушать его подробного исповедания, Феодорит прибавил к анафеме на Нестория ссылку на уже состоявшиеся определения (орос) собора и на томос папы Льва. Во всяком случае Феодорит был восстановлен и возвращен на кафедру.

О жизни Феодорита после Халкидонского собора неизвестно почти ничего. В последние годы своей жизни он, по-видимому, сторонился от церковных событий, хотя еще в 453 году его к этому особым посланием призывал папа Лев. Скончался он, вероятно, в 457 году.

4. Спор о Феодорите не прекратился с его смертью. Уже после Халкидонского Собора против него выступил на Западе Марий Меркатор, известный своею борьбою с пелагианами. Он обвинял Феодорита в несторианстве и доказывал свое обвинение сопоставлением выдержек из Феодорита с сочинениями Феодора (Мопсуестийского) и Нестория, с одной стороны, и Кирилла, папы Целестина и определениями Ефесского Собора, с другой. Такой подбор и сопоставление оказывались очень неблагоприятными для Феодорита. В разбор воззрений Феодорита по существу Марий Меркатор не входил. Практических последствий это полемическое выступление не имело. Положение обострилось позже. Само собой понятно, что в монофизитских кругах к Феодориту затаили непримиримую вражду. Для монофизитов осуждение Феодорита, естественно, связывалось с отрицанием Халкидонского собора, на котором его приняли в общение и признали его православие. В конце V-го века император Анастасий прямо поставил вопрос об анафематствовании Феодорита. В тоже время выступил против него Филоксен Иерапольский, подбиравший из его творений соблазнительные места. С течением времени возбуждение нарастало и в 520 году император Юстин свидетельствовал, что “Феодорит всюду обвиняется в заблуждении по вере.” В противовес этим толкам в Кире устраивали торжественные собрания в честь и в память блаженного епископа... При Юстиниане наступление монофизитов стало в особенности бурным. На Константинопольском собеседовании между севирианами и православными в 531 г. снова было прямо поставлен вопрос о Феодорите. Монофизиты подвергали сомнению искренность его отречения от Нестория в Халкидоне. Снова возникал вопрос о смысле разногласия между Феодоритом и Кириллом... Так постепенно назревал вопрос о “трех главах,” о Феодорите, Иве и Феодоре. Этот вопрос был резко поставлен Юстинианом в его эдик-

те, вероятно, 544 года (известен только в пересказе и ссылках). По-видимому, здесь немного говорилось о Феодорите. Ему вменяли в вину возражения против святого Кирилла и порицание Ефесского собора. Юстиниан старался разделить вопрос о Феодорите и о Халкидонском Соборе, и утверждал, что ни Феодорит, ни Ива не принимали участия в догматических деяниях собора, что они были призваны на собор уже после осуждения Евтихия и Диоскора и после составления вероизложения... Под угрозой изгнания Юстиниану удалось добиться согласия на осуждение “трех глав” от патриарха Константинопольского Мины и от других патриархов. Папа Вигилий еще раньше дал свое согласие. Но Запад выразил решительный протест, особенно Африканские клирики. Вигилий переменил тогда свое отношение и, вытребованный императором в Константинополь, стал здесь в оппозицию, — и произнес на патриарха Мину отлучение. Впрочем, вскоре он снова уступает императору. Однако, на него опять оказывают давление. Гермианский епископ Факунд представляет обширный труд “В защиту трех глав.” О Феодорите Факунд говорил немного, но старался по существу разъяснить смысл его разногласий с Кириллом и оправдать вообще поведение “восточных” в Ефесе. Вместе с тем Факунд раскрывает те выводы, которые можно сделать из осуждения “глав” в подрыв значения Халкидонского собора. Он опровергает Юстиниана, будто Ива и Феодорит не участвовали в деяниях собора. И заключает: “Сочинения Феодорита против блаженного Кирилла не могут быть осуждены без того, чтобы чрез это не показался предосудительным и Халкидонский собор, потому что Феодорит принимал участие в его рассуждениях и определениях, защищал письмо папы Льва, опровергающее безумие Евтихия, и доказал его правоту для непонимающих.” Не без влияния Факундовой защиты папа Вигилий в своем новом суждении (11-го апреля 548 года) говорит о “главах” очень мягко, оговаривает неприкосновенность и достоинство бывших соборов, и ограничивает свое осуждение в отношении Феодорита только его возражениями против “глав” Кирилла. Но и это суждение папы вызвало протесты по всему Западу, и в 549 году Вигилий снова отказался от него. В 551 году Юстиниан возобновляет вопрос о “трех главах” в своем “исповедании веры.” Здесь вопрос о Феодорите сводится к его борьбе против Ефесского собора и против святого Кирилла, и к отдельным его выражениям. Вместе с тем Юстиниан подчеркивает признание Халкидонского собора. Во время этих колеблющихся решений и суждений вопрос понемногу освобождался от монофизитского осуждения. Окончательное решение он получил на V-ом Вселенском соборе. В подробностях своих ход дела на соборе для нас не вполне ясен. Но общий смысл соборного решения вполне определенный. Личность Феодорита, как человека и учителя, и правота его веры признаны выше подозрений. Но в числе его творений обнаружены такие, которые по разным причинам, по неосторожности и необдуманности изложения и языка, должны быть признаны соблазнительными. Собор определил отвергнуть “то, что нечестиво написал Феодорит против правой веры и против двенадцати глав святого Кирилла, и против первого Ефесского собора, и что написано им в защиту Феодора и Нестория.” Это не было отлучением Феодорита, но означало отрицание догматического авторитета за его неудачной полемикой со святым Кириллом, что не дает, однако, права к сомнению в его правомыслии вообще. Такое именно толкование постановлениям V-го собора было дано тогда же папою. Так именно восприняло их и церковное сознание. Феодорит почитается в Церкви, как блаженный муж среди отцов Халкидонского собора и учителей благочестия. Но его богословские суждения приемлются с оговорками, с учетом неточности и неосторожности в изложении и языке.

II. Сочинения.

1. Феодорит принадлежит к числу самых замечательных экзегетов древности. Ему принадлежит ряд толкований на отдельные книги, — на всех пророков, на Песнь песней, на все послания апостола Павла. Кроме того, им были составлены в вопросно-ответной форме объяснения на избранные трудные места из Осмикнижия и исторических книг Ветхого Завета.

В своих толкованиях Феодорит опирается на историко-грамматический анализ текста, останавливается прежде всего на его буквальном смысле. При этом принимает в расчет разночтения греческого текста, нередко обращается и к еврейскому; впрочем, вряд ли он знал еврейский язык основательно. К крайностям аллегоризма Феодорит относится резко, в аллегорических объяснениях он видит “басни неразумных,” “бред упившихся старух,” “вымыслы суесловов.” Задачу истолкователя он полагает в том, чтобы “проникнуть в тайны всесвятого Духа,” и для этого нужно озарение свыше, — беспокойное воображение здесь ни к чему. Но Феодорит не останавливается на “простой букве,” не отказывается в потребных случаях погружаться в глубину и улавливать “сокровенный бисер разумения.” В библейском тексте многое сказано применительно, метафорически, и толкование должно вскрыть смысл этих образов и тропов. Значение Ветхозаветного обрядового законодательства нужно объяснять “по законам иносказания”... В своем толковании на Песнь песней Феодорит возражал отрицателям ее богодухновенности, не умевшим вникнуть в смысл и “открыть тайну слова”... В свое время поняли, что Феодорит имел здесь ввиду Федора Мопсуестийского, — “хотя скрыл его имя, но обнаружил его безумство”... Отгораживаясь от Федора в своем комментарии, Феодорит пользуется, напротив, Оригеном... Кроме иносказательного и нравственного смысла Феодорит находит во многих ветхозаветных текстах скрытые намеки на христианские истины веры. Так множественное число в рассказе о творении человека он признает за прообраз Троицеской тайны; в Купине Неопалимой видит образ девственного зачатия. Таким образом у Феодорита сохраняется живая связь двух Заветов. Как и для Златоуста, для Феодорита Ветхий Завет есть образ Нового, τύπος... И эта “типичность” не умаляет исторического реализма, — самые факты имеют прообразовательный смысл, самые лица суть прообразы. В ветхозаветном законе все полно предубаждениями на царство благодати. От образов должно отличать пророчества. Все пророки увидели то, что осуществилось в Церкви, но видели издали, и потому неясно, и в пророческих речах нельзя искать такой же наглядности, как в апостольских творениях. В толковании пророчеств Феодорит старается избежать неумеренного иносказания, и вместе с тем порицает тех, кто “прилагал пророчества к каким либо прежним событиям, почему толкование их выгодно больше для иудеев, нежели для питомцев веры.” Пророчество всегда превышает грани своего времени и указывает за его пределы. Только в царстве благодати пророчества получают полное осуществление... Не все пророчества имеют прямой мессианский смысл, многие непосредственно указывают на события ветхозаветные, но при этом на такие, которые сами являются прообразами новозаветных, — прообразами, а не только знаками.

В своих толкованиях Феодорит опирался на предшествующих экзегетов и многим обязан им. Вместе с тем он оставался самостоятелен и умело сочетал правду Александрийской и Антиохийской школ. В этом отношении он близок к Златоусту, за которым прямо следовал в толкованиях посланий апостола Павла. Нужно прибавить, что еще в древности умели оценить язык и стиль Феодоритовых толкований, ясный, сжатый и чистый.

2. К числу удачных произведений Феодорита принадлежит его книга против язычников: “Врачевание эллинских недугов, или Познание Евангельской истины, из

греческой философии.” Это — последняя в ряду древних “апологий.” В середине V-го века язычество еще не умерло, и с ним в пастырском обиходе приходилось серьезно считаться. Феодорит часто ссылается на свои встречи и столкновения с “приверженцами языческой мифологии,” которые смеялись над христианством, и эти насмешки не проходили безвредно для слабых людей. В целях борьбы Феодорит начинает с положительного раскрытия евангельской истины, в особенности в трудных для языческого сознания вопросах, чтобы устранить вражду от незнания. В противопоставлении христианству язычество ярко обличается в своей пустоте и немощи. Феодорит подчеркивает его беспомощные противоречия, бесплодность и неустойчивость языческой мысли. Картина получается у него мрачная и не без пристрастия, вся история эллинизма оказывается историей непрерывного возрастания зла, — “ибо таково коварство лжи, что устранившиеся от одной тропинки переходят на другую, еще более опасную.” Впрочем, Феодорит оговаривается, что “жившие до пришествия Господа имеют некоторое малое извинение, потому что еще не воссияло солнце правды, и они ходили как бы в ночном мраке, руководимые одной природой”; ее “богоначертанные древле письмена” стерлись от греха... Но теперь солнце взошло и не подобает “слепотствовать в полдень”... Повторяя прежних апологетов, Климента Александрийского, прежде всего, и Евсевия, Феодорит старается в самой языческой мудрости найти опорные и отправные точки для обращения к истинной вере. Он говорит о путях естественного Богопознания, — “род Авраамов получил закон и наслаждался пророческой благодатью, все же прочие языки Правитель всяческих руководил к благочестию через природу и тварь.” “По наведению” и язычники могли восходить к познанию Творца. Повторяет Феодорит и старую мысль о заимствованиях эллинских мудрецов у Моисея. В своем изложении Феодорит не очень самостоятелен. Вряд ли всех языческих авторов, на которых он ссылается, он изучал непосредственно. Вернее, что он пользовался сводками и сборниками, — Аэция наверное, вероятно и Плутарха, и Порфирия. При всем том, этот чужой материал Феодорит сумел расположить в стройную систему, в отличие от своих предшественников.

К этому апологетическому труду примыкают десять больших слов “О промысле.” Сочинения Феодорита “против магов” и “против иудеев” до нас не дошли.

3. Большую ценность представляют исторические труды Феодорита, его “Церковная история,” прежде всего. Она начинается “безумством Ария” и кончается “кончиною достохвальных мужей Феодора и Феодота” (еп. Антиохийского), приблизительно на 428-429 годах. Написана она около 449-450 гг., но нужно думать, что работать над ней и собирать материалы Феодорит начал много раньше. Феодорит продолжает Евсевия и ставит себе задачей “описать опущенное”... Вопрос об источниках Феодоритова труда остается спорным. Несомненно, что он пользовался Евсевием, и очень обильно Руфином, вероятно Филосторгием. Вряд ли он пользовался книгами Сократа и Созомена. Труднее определить источники его отдельных сообщений. Не подлежит сомнению, что он пользовался историческими сочинениями Афанасия, извлекал фактические данные у Златоуста и у Григория Богослова. Во многом он опирался на устные предания и рассказы. К собранному материалу он относился с достаточною разборчивостью, но его общие представления о смысле и характере пережитого Церковью за изображаемое им столетие исторического процесса, пожалуй, страдают излишней простотой. Он злоупотребляет провиденциализмом и не дает слишком часто ни прагматического, ни психологического анализа, чего, впрочем, по тогдашним историографическим навыкам нельзя было бы и ожидать. При всем том, в церковном смысле описываемых событий он умело разбирается, и в этом отношении превосходит Сократа. У Феодорита история перестает быть только хроникой, — в ритме событий он усматривает

общий смысл, изображает прошлое, как борьбу Церкви с ересью (арианской). Главную ценность Феодоритовой истории для нас составляют сохраняемые им документы, только по Феодориту и известные, в том числе известное послание святого Александра Александрийского к Александру Фессалоникийскому. Сохранил Феодорит и много подробностей из жизни Востока, — о жизни своей родной Церкви он говорит всегда с теплым чувством.

Раньше “церковной истории” составлена Феодоритом “История боголюбцев,” — вероятно, уже в первой половине сороковых годов. Это ряд образов подвижников (из 36 три посвящены боголюбивым женам), совершавших свой путь на Востоке, в Сирии. Одних Феодорит знал лично, о других говорит со слов очевидцев, которых иногда называет по именам. Были у него и некоторые записи. Рассказы Феодорита имеют полную достоверность. Но нужно помнить, что он пишет не историю, а жития, и стремится не к биографической полноте и точности, а к яркости изображения. Он сам сравнивает свои характеристики с памятными изображениями, которые воздвигались олимпийским победителям. “Мы не телесные черты будем обрисовывать, — говорит он, — но сделаем очертание мыслей невидимой души и покажем незримую борьбу и сокровенные подвиги.” Поэтому он и не стремится к полноте, но старается перебрать “различные образы жизни,” чтобы дать примеры, годные для разных положений. Все внимание Феодорита сосредоточено на внутренней жизни изображаемых им подвижников, он сообщает мало подробностей о внешней жизни, скуп на хронологические указания. Это не нарушает исторического характера его рассказов. У него изображены живые люди, а не типические образы. В последующей агиографической письменности Феодорита “история боголюбцев” пользовалась большим вниманием, Симеон Метафраст почти дословно переписывал Феодорита. К “Истории Боголюбцев” примыкает “Слово о божественной и святой любви,” — своего рода философско-богословское заключение к ней. Феодорит хочет вскрыть движущее начало подвижнической жизни и находит его в любви. “Любовь к Богу делает подвижников способными простираться далее пределов естества” и достигать бесстрастия. “Они отовсюду приемлют уязвление Божественной любви и, пренебрегая всем, напечатлевают в уме своем Возлюбленного, и прежде ожидаемого нетления соделывают свое тело духовным”... Эта любовь влечет их к Премудрости, и для Феодорита подвижники есть прежде всего “поклонники истинной мудрости.” — К историческим сочинениям Феодорита принадлежит, наконец, его “Свод еретических басней” в четырех книгах, составленный уже после Халкидонского собора. Феодорит обильно воспользовался здесь предшествующей ересеологической литературой, всего более Иринеем, историей Евсевия, может быть Философуменами и во всяком случае “Сводом” (Синтагмой) Ипполита, — отчасти, пользовался он и еретическими книгами, так он читал сочинения Вардесана. О некоторых ересях Феодорит говорил по личному опыту, так как в Сирии ему приходилось встречаться с остатками древних ересей, например, с маркионитами. Феодорит недоверчиво относится к легендарным рассказам об еретиках и сознательно избегает передавать соблазнительные подробности. В этом отношении он противоположен Епифанию, трудом которого он, по-видимому, пользовался. Обзор ересей Феодорит доводит до Евтихия, но глава о Нестории, конечно, представляет позднейшую вставку. Нового материала у Феодорита немного, развития ересей у него не видно вовсе, так как он стремится дать законченные и неподвижные типы заблуждений. У него получается не история, но система ересей, — сводный образ темного царства лжи, восстающего против Царства Божия. Историческая ценность ересеологии Феодорита, как источника, не велика.

4. Феодорит спорил о вере всю жизнь. И все его догматические творения имели полемическое задание и характер. По-видимому, в ранние годы он много писал против

ариан, против Аполлинария и против маркионитов. В сохранившихся сочинениях Феодорита не мало полемических экскурсов. Феодориту принадлежат два трактата “О святой и животворящей Троице” и “О вочеловечении,” изданные кард. А. Маи среди творений святого Кирилла, но ему безусловно не принадлежащие. По содержанию и по богословскому языку они очень близки к бесспорным произведениям Феодорита. И под именем Феодорита их знает и цитирует известный Севир Антиохийский. Относить их нужно ко времени до 430 года. К эпохе несторианских споров относятся прежде всего “Возражения” Феодорита на “главы” святого Кирилла. После Ефесского собора Феодорит написал снова большую книгу возражений, из которой дошли только небольшие отрывки, преимущественно у Мариа Меркатора. Известный издатель Феодоритовских творений, иезуит Гарнье, дал этой книге название Пенталога, опираясь на указания Мариа Меркатора. Только в отрывках сохранилась до нас апология Феодорита в защиту Феодора и Диодора, против святого Кирилла. Догматическое содержание имеют многие письма этого времени. К более поздним годам относится самое интересное догматико-полемическое сочинение Феодорита: Эранист (или Лохмотник), писанное в диалогической форме. Оно было закончено в 448 году. Феодорит описывает здесь и опровергает нарождающееся монофизитство, и, может быть, он пользовался при этом какими-нибудь письменными монофизитскими источниками. Самым названием Феодорит хочет определить смысл новой ереси: *ἐράνισις* от *ἐράνον* означает нищего и попрошайку, который всюду побирается и из чужих клочков составляет пеструю и разноцветную ткань. Такое “пестрое и многовидное мудрование” Феодорит и видит в монофизитстве. Против “Ераниста” его православный собеседник защищает неизменность и неслиянность Богочеловеческого соединения и “нестрадательность” Божества во Христе. Феодорит старается разъяснить действительный смысл суждений и речений святого Кирилла и показывает неправильность монофизитского истолкования “Кирилловской веры.” Во многом он прямо повторяет святого Кирилла. В противоположность более ранним своим произведениям, здесь Феодорит освобождается от школьной узости и проявляет большую богословскую проницательность. С внешней стороны диалог отличается стройностью и простотой. В последнем IV-ом слове Феодорит в “силлогистической форме” подводит положительные итоги спора. При собирании отеческих свидетельств Феодорит, вероятно, пользовался сводом, составленным в 430-431 гг. Элладием Птолемаидским.

К этим полемическим трудам нужно прибавить “Сокращение Божественных догматов,” представляющее собой V-ую книгу “Врачевания эллинских недугов.” Это краткий и полный очерк христианской догматики, подкрепляемый преимущественно библейскими текстами.

5. Феодорит с ранних лет много и постоянно проповедывал. “Непрерывно учил” — по его собственному выражению. О своих “беседах” он не раз упоминает. Как проповедник, он пользовался большим уважением и почетом. “Бывало, по окончанию беседы обнимали меня, целовали голову, грудь и руки. Некоторые даже касались колен моих, называя мое учение апостольским,” вспоминал он. Остается под вопросом, записывал ли он сам свои проповеди; во всяком случае, сам он на свои писанные проповеди никогда не ссылается. В целом виде ни одна из его проповедей не сохранилась. Ссылки его противников на его выражения в проповедях нельзя принимать без проверки. Патриарх Фотий читал 5 “Слов” Феодорита в похвалу Златоусту, по его отзыву неумеренно хвалебные, и сохранил из них несколько отрывков. Вероятно, с церковного амвона были сказаны “Слова о промысле”...

6. Письма Феодорита представляют богатый биографический и общеисторический материал. Их сохранилось очень много.

Есть не мало указаний на недошедшие до нас сочинения Феодорита. Рукописное предание сочинений Феодорита не исследовано критически в достаточной мере. В особенности это касается сирийской литературы. Во всяком случае Феодорит принадлежал к числу самых плодовитых и разносторонних писателей древности. По суждению Фотия он сочетал простоту слога и его изящество, хотя и не был эллином по рождению.

III. Исповедание.

1. В своем христологическом исповедании Феодорит искал “средний” путь, “путь евангельских догматов”... Он старался твердо держаться предания. Но ему пришлось богословствовать в споре. В этом споре он оказывается представителем Антиохийской школы, в христологии которой сказалось с самого начала напряженное отталкивание от аполлинаризма. Первое изложение своих христологических воззрений Феодорит дал в трактате “О вочеловечении Господа.” В нем чувствуется резкое отталкивание от Аполлинария. Феодорит прежде всего показывает полноту человечества во Христе, его неизменность в соединении. Он исходит из факта домостроительства, как из дела и откровения Божественного милосердия и любви. Только при восприятии полного человечества с разумною душою достигается спасение. Если бы Спаситель не был Богом, тогда спасение не осуществилось. И если бы он не был человеком, то Его страдания, Его “спасительная страсть,” были бы для нас бесполезны. Отсюда Феодорит приходит к исповеданию Христа Богом и человеком... Соединение естеств он мыслит нераздельным. Два естества соединены в едином Лице, в единстве жизни, ἐν πρόσωπον, — нужно заметить, что Феодорит резко различает понятия “лица” и “ипостаси,” и ὑπόστασις для него остается синонимом φύσις... воплощение есть восприятие, и восприятие всецелого человека... Образ соединения “божественной природы” или “формы” (μορφή) с человеческой, Феодорит обозначает, как вселение, связь, общение, единство, — ἐνοίκησις, συνάφεια, ἐνώσις. В человеке, в “видимом,” скрыто обитало Слово, как в храме, и проявлялось в нем своими действиями... Божество нераздельно соединено с человечеством, но Феодорит прежде всего подчеркивает “различение естеств,” “особенности естества”... “Мы не разделяем домостроительство на два лица и не проповедуем двух сынов вместо Единородного, но учим, как научены, что два естества, δύο φύσεις, — ибо иное Божество и иное человечество; иное сущее и иное сделавшееся, иное образ Божий, и иное образ человеческий, тот Воспринявший, этот воспринятый”... Феодорит резко различает эти две стороны. Так об искушении Христа он говорит: “ведется не Бог Слово, но воспринятый Богом Словом от семени Давида храм,” “образованный Духом для Бога Слова в Деве храм”... Поэтому и пресвятую Деву он называет сразу и Богородицей, и Человекородицей, — “последним именем потому, что действительно родила подобного себе, а первым, — потому что образ Божий был соединен с образом раба”... Феодориту, по-видимому, представлялось, что только соединение обоих имен исключает всякий намек на нечестивое “слияние” естеств. Во всех этих формулировках с чрезмерной резкостью подчеркнута особенность и самостоятельность человечества во Христе, как бы особого “человека”... Вместе с тем понятие “единого Лица” (ἐν πρόσωπον) недостаточно на тогдашнем языке выражало полноту соединения. “Перенесения имен” Феодорит старательно избегал. Это делало неизбежным его отрицательное отношение к анафематизмам святого Кирилла.

2. В заключениях на “главы” святого Кирилла Феодорит, прежде всего, возражает против понятия “ипостасного” или “естественного” единства, и противопостав-

ляет ему понятия стечения или соединения. За “странным и чуждым” понятием “единства по ипостаси” он подозревает мысль о слиянии, уничтожающем особенности соединяющихся естеств, о возникновении чего-то “среднего между плотью и Божеством,” так что Бог уже не Бог и храм воспринятый не храм. В понятии “естественного единства” Феодорит усматривал подчинение Божества необходимости. В понятии “природы” (φύσις) для него резко выступал момент неизбежности и принудительности: “природа есть, по его определению, нечто движимое необходимостью и лишенное свободы,” — “по природе” совершается то, что “не по воле”... “Если таким образом произошло “природное соединение” образа Бога и образа раба, — заключает Феодорит, — то Бог Слово вынужден был необходимостью, а не подвигом человеколюбием, соединиться с образом раба, и Законодатель всегда находится в необходимости следовать законам (природы).” В противоположность понятию “естественного соединения” Феодорит оттеняет свободу истощания Сына Божия, “по намерению” соединившегося “с природой, взятой от нас.” Соединение предполагает различие, соединяются разделенные; и потому Феодорит недоумевает, как может Кирилл отказываться “разделять ипостаси или природы.” Он упускал из виду, что святой Кирилл открыто разумел под “ипостасью” или “природою” — “лицо.” Исповедуя “единство лица,” Феодорит не делал отсюда всех необходимых выводов. Распределяя евангельские речения между “двумя природами,” он ослаблял истину единства. Все уничижительные речения он относит к “образу раба,” и получается впечатление, что он понимает при этом особое “лицо,” особого субъекта. Это впечатление усиливается тем, что Феодорит настойчиво и постоянно говорит о человеческой природе, как о “воспринятом храме.” Он хотел этим только исключить всякое слияние, превращение или изменение. Но говорил в действительности больше, чем хотел сказать: он называл Христа “богоносным человеком,” оговаривая, впрочем, что он “всецело обладает единым Божеством Сына”; “поэтому и родившийся младенец называется Эммануилом, — и Богом, неотделенным от человеческого естества, и человеком, не чуждым Божеству,” — “Младенец называется Эммануилом по той причине, что воспринят Богом,” — “Образ Бога принял образ раба.” Феодорит отмечает, что “восприятие” совпадает с зачатием. Но при этом он переходит верную грань, допуская параллелизм выражений: “Бог, не отделенный от человечества” и “человек, не чуждый Божеству.” В действительности это противоположные и несовместные отношения. У Феодорита остается неясным, воспринял ли Бог Слово “человеческое естество” или “человека.” Он разумел первое, исповедуя единое Лицо, — но его можно было понять скорее во втором смысле. В частности это сказывается в возражениях Феодорита на X-ую “главу.” Он отказывается сказать, что сам Бог Слово был Первосвященником и Ходатаем нашего исповедания. “Кто это, который совершен подвигами добродетелей, а не по естеству? Кто это обнаружил повинение, не зная его, пока не испытал? Кто это жил в благоговении, с воплем крепким и со слезами приносил моления, не имея сил спасти себя, но молился могущему его спасти и просил освобождения от смерти?” спрашивает Феодорит, и отвечает: “Не Бог Слово, который бессмертен, бесстрастен, бестелесен... Но это то, что Он воспринял от семени Давида... Оно получило имя священника по чину Мельхиседекову, облечено в немощь нашей природы и не есть всемогущее Слово Божие... Это тот, который произошел от семени Давида и, непричастный никакому греху, соделался Святителем нашим и Жертвою, принеся за нас самого себя и нося уже в себе Слово Божие, сущее от Бога, соединенное и неразрывно связанное с ним”... “Таким образом, — заключает Феодорит в замечаниях на 12-ую главу, — пострадал не Христос, но человек, воспринятый от нас Словом”... Феодорит защищает здесь бесспорную истину о непричастности Слова страданиям и изменениям по Божеству, и это дает ему возможность с совершенной четкостью раскрыть полноту и действительность человеческих переживаний во Хри-

сте, рассеять даже отдаленные докетические оттенки. Но при этом у него остается недостаточно подчеркнутым единство Христа, сущего “во образе Божиим” и переносившего немощи плоти в собственном, действительно усвоенном человеческом естестве. Человечество как бы обособляется в изображении Феодорита в особого субъекта, в особого первосвященника.

В возражениях Феодорита на главы Кирилла сказывается недостаточность его богословского языка, и вместе с тем связанность раз усвоенной терминологией, вне которой он уже не может мыслить. Школьные схемы лишают Феодорита свободы, и неотчетливость богословских представлений еще более усиливается близорукой подозрительностью к мнимым аполлинаристическим соблазнам. Феодорит не замечал, не сумел заметить, что и он, и святой Кирилл говорят об одном и том же, об одинаково веруемом истинном Христе, хотя говорят и по-разному. И увлеченный стремлением против мнимого слияния подчеркнуть различие, он не видел, что образ выражения святого Кирилла позволяет более четко раскрыть исповедуемое и Феодоритом единство, для чего у самого Феодорита просто не хватало слов. С этим связано существенное различие в образе описания психологических фактов. Кирилл и Феодорит одинаково пользуются аналогией человека, соединенного из души и тела в единое живое существо. Но для святого Кирилла эта аналогия разъясняла единство, для Феодорита — двойство. Впоследствии сам Феодорит сознавался, что в борьбе с противником впал в некоторую “неумеренность,” в неравномерность, но “что только необходимость произвела некоторую неумеренность в разделении.” Он стремился к чрезмерной логической определенности и недостаточно чувствовал антиномичность Богочеловеческой тайны. В “главах” святого Кирилла он не все понимал; это чувствуется во многих его репликах, когда он как бы ломится в открытую дверь, и это заметил уже я сам Кирилл, в своем разборе Феодоритовых возражений: “признаюсь, я сначала думал, что он понимает смысл глав и притворяется в незнании и этим угождает кому-то; теперь я верно знаю, что он действительно не понимает”... Сразу после Ефесского собора Феодорит пишет обширное догматическое послание к монахам Евфратисии, Осроины, Сирии, Киликии и Финикии. В нем он горько жалуется на “злостные порождения египетские,” происшедшие по его мнению “от горького корня Аполлинария,” и в то же время предлагает вполне точное исповедание: “Исповедуем Господа нашего Иисуса Христа совершенным Богом и совершенным человеком, из разумной души и тела, родившимся прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы, одного и того же единосущным Отцу по Божеству и единосущным нам по человечеству: ибо совершилось соединение двух естеств... Почему мы и исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа. И не разделяем единства, но веруем, что совершилось оно неслиянно. И приносим Ему единое поклонение, так как веруем, что соединение произошло во чреве Девы с самого зачатия”... Но в главах святого Кирилла он все еще продолжает видеть “нечестивое умствование”... Феодорит упорно стоял за Антиохийское словоупотребление. Верно, что во многом он предварял Халкидонский орос. Но Халкидонские отцы исповедали соединение двух естеств во “едином лице и единой ипостаси,” и у них понятие “лица” чрез прямое отождествление с понятием “ипостаси” совершенно освобождалось от той неопределенности, какая была свойственна ему в тогдашнем и особенно в “восточном” словоупотреблении. У Феодорита же сильно выражено двойство “естеств” или “ипостасей,” и неотчетливо единство, — без определения, или как “единство лица,” но не “ипостаси.” Ту же неопределенность он вносил, постоянно соединяя имена: Богородица и Человекородица, не замечая, что последнее выражает или нечто бесспорное, или слишком много.

3. В борьбе с нарождавшимся монофизитством Феодорит снова высказывается в своем “Еранисте,” и высказывается более систематично и полно. Весь смысл таинства воплощения — в “восприятии плоти,” безо всякого немыслимого и невозможного “пременения,” в котором Бог Слово перестал бы быть, чем был. У Феодорита воплощение мыслится в широкой сотериологической перспективе. Творцу надлежало для обновления истлевшего образа воспринять всецелое естество. И потому Христос является Вторым Адамом, и Его победа нашей победою, и новая жизнь, сообщенная соединением с Богом Словом, распространяется на весь род человеческий. Воскресение Христа открывает для всего человечества свободу от смерти... Отсюда становится ясной необходимость полноты обоих естеств и действительность их соединения. “Наименование: человек, — поясняет Феодорит, — есть наименование естества, и умолчание о нем есть отрицание этого естества, отрицание же этого естества есть уничтожение страданий Христа, а уничтожение сего делает спасение призрачным”... Только через восприятие от нас образа раба Христос оказывается Посредником, “сочетав в самом соединении естеств бывшее разделенным”... “До соединения было не два естества, но одно только,” — справедливо утверждает Феодорит, — ибо человечество не было соприсуще Слову от вечности, “но образовано вместе с ангельским приветствием”; и пред тем было одно естество, всегда и предвечно сущее. Воплощение есть восприятие в зачатии... Вместе с тем только при исповедании неизменяемости сохраняется во Христе полнота Божества. В соединении “естества не слились, но пребыли целыми”; но это двойство не разрывает единства лица. По аналогии с человеческой личностью Феодорит говорит теперь даже о “естественном единстве.” В этом единстве, конечно, сохраняются неизменными свойства каждого естества, — *τά τῶν φύσεων ἴδια*... Феодорит поясняет это “естественное соединение” во “единое лицо” известным образом раскаленного железа, но “это столь тесное соединение, это всецело, насквозь проникающее смешение не изменяет природы железа”... И железо остается железом... Феодорит говорит теперь почти языком Кирилла, и на него прямо ссылается... В особенности подробно Феодорит останавливается на вопросе о страданиях Христа. “И мы не говорим, что страдал кто-нибудь иной (а не Сын Божий), но при этом знаем из Божественного Писания, что естество Божества бесстрастно. Итак, слыша о бесстрастии и страдании, и о соединении Божества и человечества, мы говорим, что страдание принадлежит к страстному телу, а бесстрастную природу исповедуем свободною от страдания.” Но это тело не есть тело простого человека, но Единородного... И, “по причине единства, лицо Христа принимает все свойственное каждой природе,” — об одном лице скажется и Божественное, и Человеческое... В страдании и смерти не нарушалось нераздельное единство естеств и от страстной плоти “была неотлучна Божественная природа,” и во гробе, и на кресте, хотя и не воспринимала сама страдания. “По природе пострадала плоть, Бог же Слово усвоил себе страдания ее, как своей собственной плоти”... Через это “усвоение” соединяются неизменно бесстрастность Божества и страдательность человечества, и страдания не вменяются самой Божественной природе, хотя и суть страдания “тела Бога Слова.” В воскресении плоть Господа пребывает бесстрастною и нетленною, но “остается в пределах естества и удерживает свойства человечности.” Уже после Ефесского “убиения” Феодорит повторяет: “исповедуя Христа непреложным, бесстрастным и бессмертным, мы не можем усвоить Его собственной природе ни преложения, ни страдания, ни смерти. И если скажут, что Бог может все, что бы ни захотел, то таким следует сказать, что Он и не хочет того, что несообразно его природе... Поелику Он имеет природу бессмертную, то и воспринял тело, могущее страдать, и вместе с телом человеческую душу. И хотя тело единородного Сына Божия называется телом воспринятым, однако, страдания тела Он относит к Самому Себе.” Феодорит приближается к понятию о “перенесении имен,” обосновывая его единством лица; “соединение делает

имена общими, но общность имен не смешивает самих естеств”; “соединение не произвело слияния особенностей естества,” и они ясно различимы и воспринимаются. “Ведь и золото при соприкосновении с огнем принимает цвет и действие огня, природы же своей не теряет, но остается золотом, хотя и действует подобно огню. Так и тело Господа есть тело, но (по восшествии на небо) нестрадательное, нетленное, бессмертное, владычное, божественное и прославленное Божественною славою. Оно не отделено от Божества и не есть тело кого-либо другого, но едиnorodного Сына Божия. Не иное лицо являет оно нам, но самого Единородного, воспринявшего наше естество”...

Феодорит говорит теперь несколько иначе, чем прежде, но говорит тоже. Рассеялись подозрительные предубеждения и его богословское созерцание стало более ясным и четким. В нем уже не чувствуется, как прежде, школьной ограниченности. И на Халкидонском соборе он одобрил, хотя и в общей форме, прежде пререкаемые послания святого Кирилла... Теперь он понял “главы” святого Кирилла... Это не значит, что он отказался от своего типа богословствования, но он перестал настаивать на его исключительности. Незадолго до собора он напоминал о “заключенном в 12-ти главах яде,” но нечестивые выводы из них не приписывал святому Кириллу, который только против Нестория выдвигал свои “главы,” не притязая в них исчерпать таинство воплощения. Как антитезис несторианству они и должны быть приняты, — не как полное исповедание: оно дано в Халкидонском вероопределении. К этому времени разъяснились терминологические разногласия, устоялись основные христологические понятия и стало возможным без двусмысленности исповедание двух природ в едином лице или ипостаси Воплотившегося Слова. Но до самого конца Феодорит мыслил по своему. “Слово плоть бысть,” такова христология святого Кирилла, — *“Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знаменами, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего ... вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили; но Бог воскресил Его,”* (Деян. 2:22-24), — вот христология блаженно-го Феодорита.

Corpus Areopagiticum.

I. Характер памятника.

1. Сборник произведений с именем Дионисия Ареопагита принадлежит к числу самых загадочных памятников христианской древности. Не приходится сомневаться в его псевдоэпиграфическом характере, и никак нельзя видеть в его авторе того Дионисия Ареопагита, который был обращен проповедью апостола Павла (Деян. 17:34)² и был по древнему преданию первым епископом Афинским (см. у Евсевия, IV. 23. 4). Против этого свидетельствует не только полное отсутствие каких бы то ни было упоминаний о творениях Дионисия вплоть до начала VI-го века, но и самый характер памятника, слишком далекого и по языку, и по строю мысли от безыскусственной простоты первохристианской эпохи. Это было самоочевидно и до тех пор, как с непрерываемой определенностью была установлена не только идеологическая, но и прямая литературная зависимость Ареопагитик от последнего неоплатонического учителя, Прокла (411-485). Вместе с тем неизвестный автор, по-видимому, хотел произвести впечатление человека апостольской эпохи, — ученика апостола Павла, очевидца затмения в день смерти Спасителя, очевидца Успения Пресвятой Девы, друга и сотрудника святых апостолов. Притязание на авторитет древности совершенно очевидно, и возникает вопрос о преднамеренном “подлоге.” Вплоть до эпохи Возрождения сомнений в древно-

² Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ними.

сти и подлинности Ареопагитик, однако, не возникало ни на Востоке, ни на Западе, — кроме, быть может, патриарха Фотия... “Творения великого Дионисия” пользовались бесспорным авторитетом и оказали исключительно сильное влияние на развитие богословской мысли и в позднюю отеческую эпоху, и в эпоху византийскую, и на Западе во все протяжении Средних веков. Вряд ли можно допустить, что при этом оставались незамеченными явные анахронизмы памятника. Мало правдоподобно, чтобы в VI-ом веке не колебались отнести целиком весь развитый богослужебный чин, включая сюда и пострижение в монашество, к апостольскому веку, — историческая память в это время еще не могла настолько ослабеть. Во всяком случае нельзя объяснять высокую оценку памятника в древности только убеждением в его принадлежности авторитетному писателю апостольского века. Скорее от его высокого достоинства заключали к древности, чем наоборот. Может быть, можно сопоставить сборник Ареопагитик со сборником так называемых “Апостольских постановлений,” который в своем окончательном составе принадлежит довольно позднему времени. Но это обстоятельство было тогда же отмечено и авторитет его отвергнут, по причине позднейших и неправомысленных вставок. Об Ареопагитиках подобных оговорок сделано никогда не было. Только с началом новой филологической критики в XVI-ом веке вопрос об Ареопагитиках был впервые поставлен, — сперва Георгием Трапезунтским, Феодором Газским, на Западе Лоренцо Валлою и Эразмом, потом Сирмондом, Петавием и Тиллемоном, — позднее происхождение Ареопагитского сборника было показано совершенно ясно. Впрочем, с этим выводом далеко не все и не сразу согласились; и даже в самые последние годы встречаются запоздалые защитники “подлинности” и апостольской древности “Ареопагитик.” Во всяком случае, происхождение памятника остается загадочным и неясным до сих пор; о его действительном авторе, о месте его составления, о целях этого “подлога” ничего бесспорного до сих пор сказать не удалось. Попытки отождествить мнимого Дионисия с каким либо известным нам Дионисием из деятелей и писателей IV-V-го века или с каким-нибудь другим историческим деятелем (в частности, с известным монофизитским патриархом Севиром Антиохийским) нужно признать решительно неудачными и произвольными.

2. Значение Ареопагитик определяется прежде всего их историческим влиянием. В начале VI-го века они уже находятся в обращении. На них ссылается известный Севир Антиохийский, на соборе 513 года в Тире, святой Андрей Кесарийский, в своем толковании на Апокалипсис, писанном около 515-520 года. Сергей Ришайнский, умерший в 536 году, переводит Ареопагитики по-сирийски, — и этот перевод получает широкое распространение, особенно в монофизитских кругах, хотя сам Сергей, первоначально монофизитский пресвитер и в то же время врач, занимал в догматических спорах какую-то двусмысленную позицию, был близок даже с несторианами. Учился он в Александрии, а по философским симпатиям был аристотеликом. Во всяком случае, он перевел “Введение” Порфирия, “Категории” Аристотеля, составил кроме того ряд самостоятельных книг по логике. Особенно характерен его перевод псевдоаристотелевской книги “О мире,” в котором он сумел достигнуть большой точности и строгости. Вместе с тем Сергей был мистиком, что видно из его предисловия к переводу Ареопагитик. Имя Сергея очень характерно, как косвенное указание на ту среду, в которой прежде всего обращались Ареопагитики. На известном собеседовании между православными и севирианами в Константинополе в 531 или 533 году возникает вопрос об их достоинстве, — на них ссылаются севириане, а руководитель православных Ипатий Ефесский отвергает эту ссылку и объявляет Ареопагитики апокрифом, которого не знал и не называл никто из древних... Но уже очень скоро начинают пользоваться ими и православные. Первым толкователем Ареопагитик был Иоанн Скифопольский (около

530-540 г.г.). По-видимому, именно его схолии известны под именем Максима Исповедника. Позднейшие переписчики сводили вместе схолии разных толкователей, а диакритические знаки с течением времени исчезли. Свод схолий, известных под именем пресвятого Максима, представляет собою довольно однородное целое. И очень немногие схолии напоминают по стилю преподобного Максима. Схолии Иоанна Скифопольского были переведены по-сирийски уже в VIII-ом веке Фокою бар-Сергием Едесским. Еще раньше, в VII-ом веке занимался толкованием Ареопагитик Иосиф Гадзая (“созерцатель”), известный более под именем Ебед-Иезу. С официального сирийского текста Ареопагитик очень рано делается арабский перевод, тоже получающий церковное одобрение, и армянский, в VIII-ом веке. Нужно отметить еще остатки коптского перевода. Все это свидетельствует о широком распространении и авторитете памятника. Из православных богословов пользуется Ареопагитиками уже Леонтий Византийский, позже Анастасий Синаит и Софроний Иерусалимский. Сильное влияние оказали они на преподобного Максима Исповедника, который занимался объяснением “трудных мест” у мнимого Дионисия и у Григория Богослова. Для преподобного Иоанна Дамаскина “великий Дионисий” есть уже бесспорный авторитет. На Ареопагитики опираются, как на надежное основание, православные защитники иконопочитания, уже на VII-ом Вселенском соборе и позже, — в особенности преподобного Феодор Студит. Вся метафизика икон связана у него с учением Дионисия, и он песнословит глубину его богословия. Святой Кирилл, первоучитель словенский, ученик Фотия, говорит о них с уважением. По указанию Анастасия Библиотекаря святой Кирилл цитировал “великого Дионисия” наизусть. В более позднее время в Византии толкованием Ареопагитик занимались очень многие, *Corpus Areopagiticum* стал как бы настольной книгой византийских богословов. Эти толкования до сих пор еще не собраны и не изучены. Нужно особо отметить толкования знаменитого Михаила Пселла (1018-1079) и Георгия Пахимера (1242-1310), — парафразы последнего, как и схолии, приписанные преподобному Максиму, в рукописях как бы прирастают к самому тексту. О популярности Ареопагитик в XIV-ом веке, в эпоху нового мистического возрождения в Византии, в век святого Григория Паламы, свидетельствует славянский (болгарский) перевод, сделанный афонским иноком Исаией в 1371 году, по поручению Феодосия митрополита Серрского (в южной Македонии). Из Евфимиевской Болгарии он был перенесен на Русь (вероятно, митрополитом Киприаном, — сохранился список его руки), вместе с другими памятниками аскетической и мистической литературы.

3. На Запад Ареопагитики были перенесены очень рано. Впервые здесь ссылается на них папа Григорий Великий, затем папа Мартин на Латеранском соборе 649 года. На Ареопагитики ссылается папа Агафон в письме, читанном на VI-ом Вселенском соборе. Анастасий Библиотекарь переводит схолии Иоанна Скифопольского и преподобного Максима. В особенности большое уважение приобрели Ареопагитики во Франции, благодаря (ошибочному) отождествлению мнимого Дионисия с Дионисием Парижским. В 757 году список творений Дионисия был прислан папою Павлом I в числе прочих книг к Пепину Короткому. В 827 году византийский император Михаил I дарит прекрасный список королю Людовику Благочестивому. Во Франции в то время немногие знали по-гречески. В монастыре Сен-Дени аббат Гильдуин (ум. 840) перевел Ареопагитики по-латыни, но его перевод распространения не получил. Он был заслонен переводом знаменитого Скота Эриугены. Эриугена, по его собственному признанию, пользовался при переводе творениями преподобного Максима, которые он тоже переводил. Греческий язык Эриугена знал не безупречно и в его переводах не мало грубых недоразумений. Но на собственной системе Эриугены, одного из самых замечательных мыслителей раннего средневековья, влияние Дионисия и преподобного Максима сказа-

лось исключительно сильно. Во все Средние века Ареопагитики пользовались на Западе большим влиянием. Это видно уже у Ансельма. Гуго из Святого Виктора занимается толкованием книги “О небесной иерархии,” — мистические теории викторинцев вообще очень тесно связаны с мистикой мнимого Дионисия. Петр Ломбард смотрел на Ареопагитики, как на бесспорный авторитет. Иоанн Сарацин в XII-ом в., Фома Верчельский и Роберт Гроссетесте в XIII занимаются переводом и комментированием Ареопагитик. Альберт Великий комментирует все книги мнимого Дионисия. С большим уважением относится к ним и Аквинат. В Сумме Фомы Аквинского насчитывают 1.700 цитат из Ареопагитик, — Ареопагитики и Дамаскин были его главным источником по восточной патристике. Аквинату принадлежит и особый комментарий на книгу “О божественных именах.” Бонавентура тоже испытал сильное влияние Ареопагитик, — он составил особое толкование на книгу “О церковной иерархии”... Вообще, в Средние века Дионисий был самым сильным и уважаемым авторитетом для представителей всех школ и всех веков. К Дионисию восходят и в рассуждениях о бытии и свойствах Божиих, и в учении о богопознании и созерцании, и в вопросах аскетики, и в толковании богослужения, — через литургическую литературу влияние Ареопагитик сказывается и в памятниках средневекового искусства. Итоги средневековой литературы подводит в своих обширных комментариях известный Дионисий Картузианский, *doctor extaticus*. Влияние Ареопагитик очень сильно чувствуется у немецких и фламандских мистиков XIV-го и XV-го веков, у Эккегарда, у Рюисбрука, у неизвестного автора знаменитой книги “О подражании Христу.” В новом мистическом и спекулятивном опыте вновь оживают предания таинственного созерцателя давних времен. С Ареопагитиками связан в своих философских построениях Николай Кузанский. Над переводом Ареопагитик работал знаменитый флорентийский платоник, Марсилий Фичино... Лютер резко поставил вопрос о мнимом Дионисии, — Ареопагитики он считал апокрифом, а в авторе видел опасного мечтателя. В тоже время выступил Эразм (вслед за Л. Валлою) с доказательством позднего происхождения памятника... Но влияние Ареопагитик не ослабело... Католические богословы XVI-го и XVII-го веков продолжали доказывать подлинность памятника (Л. Лессий, кард. Бароний, В. Кордерий, знаменитый издатель Ареопагитик), мистики продолжали им вдохновляться, — Ангел Силезий, отчасти квиетисты... Не будет преувеличением сказать: вне влияния Ареопагитик останется непонятною вся история средневековой мистики и философии. Ареопагитики были живым и главным (но не единственным) источником “платонизма,” т.е. неоплатонизма в Средние века.

4. Об авторе Ареопагитик приходится судить только по его творениям. *Cogrus Aegoragiticum* имеет следующий состав: 1) “О небесной иерархии,” — описание небесного горнего мира; 2) “О церковной иерархии,” — описание и истолкование церковного священнослужения; 3) “Об именах Божиих,” — трактат о свойствах Божиих; 4) “Мистическое богословие,” — рассуждение о неизреченности и неведомости существа Божия; 5) собрание 10 писем к разным лицам, преимущественно на догматические темы. В тексте встречаются ссылки еще на целый ряд произведений того же автора; однако, всего вероятнее, это простая литературная фикция. Письма с именем Ареопагита, сохранившиеся только в латинском переводе, как и письма, открытые в сирийском и армянском переводах, принадлежат другим авторам.

На Ареопагитиках лежит печать позднего неоплатонизма, прежде всего на языке. У автора особая своеобразная и очень изощренная богословская терминология. Но неоплатоническое влияние совсем его не поглощает и не подавляет. В философских и эллинистических формулах он заключает новое и христианское содержание, новый мистический опыт. Автор не столько мыслитель, сколько созерцатель, и спекулятивное

дерзновение внутренне обуздано в нем пафосом неизреченности и живым литургическим чувством. Умозрение занимает только предварительную ступень. В авторе с некоторым основанием можно видеть инока, — во всяком случае он большой ревнитель монашеского умного делания, а вместе с тем и защитник иерархического авторитета. Родину его следует искать на Востоке, скорее в Сирии, чем в Египте. Автор живет в эпоху напряженных христологических споров, но на христологических темах подробно не останавливается, — как будто он избегает этих тем. Это объясняет популярность Ареопагитик у севириан.

Автор Ареопагитик не столько богослов, сколько созерцатель и литургист. На богослужение, на таинства он переносит центр тяжести в христианской жизни. И влияние Ареопагитик сильнее всего сказалось на позднейшем мистико-символическом объяснении богослужения и богослужебных действий и в византийской, и в западной средневековой литургической письменности. Впрочем, не с Дионисия начинается это толкование, — он продолжает и систематизирует уже сложившуюся традицию. Нужно согласиться, его терминология напоминает словоупотребление греческих мистерий. Однако, этот язык был открыто и сознательно усвоен в Церкви с самого начала, — во всяком случае этим языком уже говорили Александрийцы II-го века, а за ними и богословы IV-го... Автор Ареопагитик очень начитан, — и в эллинистической философской литературе, и в церковной письменности, — он хорошо знал творения каппадокийцев, по-видимому, и Климента Александрийского, не только Прокла. Эти патристические связи мнимого Дионисия заслуживают особого внимания, — в своем неоплатонизме он совсем не новатор, он примыкает к уже сложившейся христианской традиции. И ей прежде всего он подводит итоги, — с подлинным систематическим размахом и с большой диалектической силой и остротой.

II. Пути богопознания.

1. В учении о богопознании автор Ареопагитик идет вслед за каппадокийцами, — за Григорием Нисским, прежде всего.

В своем пресущественном бытии, “по собственному своему началу или свойству,” Бог непознаваем и непостижим. Он выше всякого понятия и имени, выше всех определений, “выше ума, и сущности, и знания.” Его нельзя не осязать, ни вообразить, ни уразуметь, ни наименовать, ни постичь... Внутрибожественная жизнь совершенно сокрыта от тварных взоров, превышает всякую вместимую и доступную для тварного разума меру. Но это не значить, что Бог далек от мира или что Он скрывает Себя от разумных духов. Бог существенно открывается, и действует, и присутствует в тварях, — тварь существует, и пребывает, и живет силою этого Божественного вездеприсутствия... Бог присутствует в мире не существом своим, которое всегда остается недостижимым, недоведомым и неизреченным, но в Своих “промышлениях” и благостях, которые исходят от несообщимого Бога изобильным током, и которым причащается существующее, — Он пребывает в мире в своих “сущетворных исхождениях” и “благотворяющих промышлениях,” в *Своих силах и энергиях*. В этом своем самооткровении миру Бог познаваем и постижим. Это значить, что Бог постижим только из откровения. “Вообще не следует, — предупреждает Дионисий, — ни думать, ни говорить о пресущественном и сокровенном Божестве ничего кроме того, что нам Божественно открыто в Слове Божиим”... Есть впрочем и другое откровение. Это — самый мир. Ибо в известном смысле весь мир есть некий образ Божий, весь пронизанный Божественными силами. И в Боге есть “сущетворный прообраз” мира, чрез участие в котором мир и имеет бытие. Бог познаваем и постижим в том лике Его, который открыт и явлен миру; иначе сказать, Бог познается и постигается в своих отношениях к миру или к твари. Именно в этих отношениях, и только в них. Познание никогда не проникает в сокровен-

венные и неизреченные глубины Божественной жизни... Бог постижим и описуем двояко. Или чрез резкое и решительное противоположение миру, т.е. через отрицание о Нем всех речений и определений, свойственных и подобающих твари, — и именно всех, каждого и всякого. Или чрез возвышение всех определений, прилагаемых к твари, — и снова всех и каждого. Так открываются два пути богопознания и богословия: путь положительного или катафатического богословия, и путь богословия отрицательного или апофатического. И путь апофатического богословия есть высший, — только он вводит в тот Божественный мрак, каким является для твари Свет неприступный.

2. Путь противопоставления Бога миру требует отрицаний. О Боге ничего нельзя сказать утвердительно, ибо всякое утверждение частично, тем самым есть ограничение, — во всяком утверждении молчаливо исключается иное, полагается некий предел. В этом смысле о Боге можно и нужно сказать, что Он есть Ничто, *αὐτό δέ μὴ ὄν* — Ибо Он не есть никакое особенное или ограниченное что... Он выше каждого отдельного и определенного что, выше всякого ограничения, выше всякого определения и утверждения, и потому выше и всякого отрицания. Апофатическое “не” не следует перетолковывать и закреплять катафатически, апофатическое “не” равнозначно “сверх” (или “вне,” “кроме”), — означает не ограничение или исключение, но возвышение и превосходство, — “не” не в системе тварных имен, но в противопоставлении всей этой системе тварных имен и даже самих категорий космического познания. Это совершенно своеобразное “не,” символическое “не,” — “не” несоизмеримости, а не ограничения... Божество не подлежит не только чувственным и пространственным определениям, — не имеет ни очертания, ни формы, ни качества, ни количества, ни объема... Божество выше всех умозрительных имен и определений. Бог не есть ни душа, ни разум, ни воображение, ни мнение, ни мышление, ни жизнь, Он не есть ни слово, ни мысль, — и потому не воспринимается ни словом, ни мыслию, — в этом смысле Бог не есть “предмет” познания, Он *выше* познания... Он не есть ни число, ни порядок, ни величина, ни малость, ни равенство или подобие, ни неравенство или неподобие. Он не есть ни сила, ни цвет, ни жизнь, ни время, ни век, ни знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единство... Бог в этом смысле есть Бог безымянный, Θεός ἀνόμιμος Он выше всего, — “ничто из несуществующего и ничто из существующего,” — “во всем есть все, и в ничем ничто”... Поэтому путь познания есть путь отвлечения и отрицания, путь упрощения и умолкания, — чтобы познать Бога, “как изъятю из всего сущего”... Это — путь аскетический. Он начинается “очищением,” κάθαρσις. Мнимый Дионисий описывает кафарзис онтологически, не психологически. Это есть освобождение от всякой разнообразной примеси, — т.е. “упрощение” души... Или иначе, — “собрание души,” “единовидное собрание” или сосредоточение, “вхождение в самого себя,” отвлечение от всякого познания, от всех образов, чувственных и умственных... Это есть вместе с тем некое успокоение души, — Бога мы познаем только в покое духа, в покое незнания. И это апофатическое незнание есть скорее сверхзнание, — не отсутствие знания, но совершенное знание, *несоизмеримое* поэтому со всяким частичным познанием. Это незнание есть созерцание, и большее нечто, чем только созерцание... Бог познается не издали, не чрез размышление *о Нем*, но чрез непостижимое *с Ним* соединение, *ένωσις*. Это возможно только через *экстаз*, чрез *исхождение* за все пределы, чрез *исступление*. И это означает вступление в некий священный мрак, в “мрак неведения,” в “мрак молчания”... Это “исхождение” есть истинное познание; но познание без слов и понятий, и потому несообщимое познание, доступное только тому, кто его достиг и имеет, — и даже для него самого доступное не вполне: ибо и самому себе описать его никто не может... Высшее познание открывается “во мраке неведения,” в который вступает душа на высотах, — “высочайшее познание Бога

то, которое достигается через незнание, путем превосходящего разум соединения, *когда разум отделившись от всего сущего и затем покинув самого себя, соединяется с лучами, сияющими горе, откуда и где он просвещается в непостижимой бездне Премудрости*... Она не есть ум, слово, мудрость, потому что есть *причина* ума, слова, мудрости... Это — область таинственного молчания, и безмолвия... Область, в которой бездействует размышление, и душа касается Бога, осязает Божество... Влечется к нему в любви, — и молится, поет, — ὕμνεῖ. Нужно подыматься все выше, миновать все священные вершины, покинуть все небесные звуки, и светлы, и слова, — и войти в “таинственный мрак незнания,” где истинно обитает Тот, Кто выше и вне всего, — таков был путь Божественного Моисея... Мнимый Дионисий приводит тот же образцовый пример экстаза, что и Григорий Нисский (вслед за Филоном)... В таком мистическом созерцании Дионисий видит источник и цель всякого подлинного Богопознания. На высотах должен смолкнуть ум, и никогда не будет он в силах пересказать слышанные там неизреченные глаголы. Это не значит, что невозможно или несправедливо логическое размышляющее познание... Оно не есть последнее познание, — и высшая для него мера состоит в том, чтобы открывалась и сознавалась его динамическая приблизительность. Все человеческие понятия или определения о Божестве суть скорее стремление мыслить... Однако, они не пусты и не напрасны... Бог постигается чрез исступление, чрез выступление и выход из мира, но это “из” не имеет пространственного характера... Поэтому познание Бога *вне* мира не исключает познания Бога *в* мире и *чрез* мир... Божественная сокровенность и неприступность Божества не означает потаенности или утаенности. Напротив, Бог *открывается*. “Таинственное” и апофатическое богословие (“мистическое богословие”) не исключает откровения. Это “восхождение” потому и возможно, что Бог “нисходит,” открывается, является. И можно определить основную тему богословия Ареопагитик, как тему о Боге и Откровении, как тему о “богоявлениях,” о *теофаниях*... Отсюда переход к катафатическому богословию.

3. Катафатическое богословие по Дионисию возможно потому, что весь мир, все существующее есть некий образ или изображение Божие. “Мы познаем Бога не из Его природы, которая непознаваема и превышает всякую мысль и разум, но из установленного Им порядка всех вещей, который содержит некие образы и подобия Божественных первообразов (παραδείγματα) — восходя к Тому, что находится превыше всего, особым путем и порядком, чрез отвлечение от всего и возвышение над всем.” Это не есть умозаключение от следствия к причине, *не есть суждение о Боге по миру, но* — созерцание в образах первообраза, изображенного в изображениях, *созерцание Бога в мире*. Ибо все, чем тварь обладает, она имеет чрез свое “причастие” Божественным действиям и силам, нисходящим и изливающимся в мир, и только в меру этого причастия все существующее и существует. В катафатическом богопознании мы восходим к Богу, как к Причине всяческих. Но для мнимого Дионисия Причина *открывается* или *является* в созидаемом. Творческое или причиняющее действие Божие есть *Богоявление, теофания*. Всякое откровение Божие есть теофания, присутствие, явление. Есть поэтому нечто непосредственное, интуитивное в самом катафатическом Богопознании... Катафатические определения и суждения никогда не достигают самого пресущественного существа Божия. Они говорят о Боге в мире, об отношении Бога к миру, о Боге в Откровении. Это не ослабляет их познавательного реализма.

Основное понятие катафатического богословия, это — промышление, πρόνοια. В понимании Дионисия, “промышление” есть некое движение или “исхождение” Бога в мир, πρόβος, — нисхождение в мир, пребывание в нем, и возвращение к себе (Божественная ἐπιστροφή), — некий круговорот Божественной любви... Промышление есть некое совершенно реальное вездеприсутствие Божие, — своим промышлением Бог

присутствует во всем и как бы становится всем во всем ради всеобщего спасения и блага, — Бог как бы *исходит из Себя*, — неизменно и непрестанно исходит в мир, и однако в этом непрестанном действовании своем остается недвижимым и неизменным, остается при себе в совершенном тождестве и простоте своего собственного бытия, — тот же и иной.

В Божественном промыслении таинственно совпадение пребывания и подвижность, стояние и движение, — $\sigma\acute{\tau}\alpha\sigma\iota\varsigma$ и $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$. Это и выражают неоплатонический символ круга, в центре которого сходятся все лучи, — “образ ума” по Проклу... Бог и вечно исходит, и пребывает, и возвращается... Это пребывание и движение Бога в мире для Дионисия не означает никакого слияния или растворения. Оно означает, объясняет Дионисий, не какое либо “изменение,” или “пременение,” или “превращение,” но только то, что Бог все сущетворит, приводит в бытие и содержит, таинственно все обнимая, и как бы охватывает своим разнovidным промыслением... В своем нисхождении к причастникам своим, Богоначальная благодать не выступает из своей существенной неподвижности... Божество сверхсущественно отделено, “изъято,” от мира, — здесь есть последняя и окончательная грань, последнее зияние, hiatus или trans (непреходимое $\acute{\upsilon}\lambda\epsilon\rho$).

Божественные силы множественны и многообразны, Дионисий их так и называет: *различения*, $\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\varsigma$. Но множественность Божественных даров и действий не нарушает единства и тождества Божественного бытия. По действиям своим Бог многоименит, но в непреложной и неизменяемой простоте своего собственного бытия он выше всякого слова и имени. И по мере приближения к самому Богу язык бледнеет и оскудевает в словах.

4. Среди имен Божиих Дионисий на первом месте называет *благодать*, $\tau\acute{o} \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$. По причине благодати своей Бог и творит, и созидает, и животворит, и совершает всяческая. Благу свойственно благотворить. Так от источника света повсюду распространяются его живительные лучи, так и Первоверховное Благо своим неизменным сиянием озаряет все существующее, источает повсюду свои сверхсущностные и животворящие лучи, “лучи всецелой благодати.” Солнце есть только видимый и отдаленный образ Божественного и духовного Света. Свет есть образ Блага. К этому лучезарному свету все существующее стремится и тяготеет. И только чрез причастие этим лучезарным озарениям, в меру вместимости, все существующее и существует, и живет, — поскольку оно как бы пронизано лучами духовного и умного света. Вместе с тем, эти светоносные лучи можно назвать “лучами Божественного мрака,” ибо они слепят силою своего неместимого света, — “неприступный свет” Божества есть мрак, неудобозримый от чрезмерности источаемого освещения... Здесь Дионисий даже словесно близок к Проклу, воспроизводит неоплатоническую метафизику света. Впрочем, эта метафизика и связанный с нею язык были усвоены церковным богословием много раньше; еще Григорий Богослов говорил: “что Бог в умном мире, то солнце в чувственном”... И вся христианская символика пронизана этой метафизикой света, корни и начала которой гораздо глубже неоплатонизма...

Благо, как умный и всепроникающий свет, есть начало единства, Неведение есть начало разделения. И духовный свет, рассеивающий тьму неразумия, собирает все воедино, приводит дробящие сомнения к единому знанию, истинному, чистому и простому. Свет есть единство и порождает единство, — единотворящие лучи... Бог есть единство, или лучше, сверхъединство, — единство, все единотворящее, все единящее и воссоединяющее... Единство Божие обозначает, прежде всего, совершенную простоту и неделимость Божественного бытия. Бог именуется “Единым,” потому что в неделимой простоте своей Он пребывает выше всякой множественности, хотя и есть Творец

многого. Он выше не только множественности, но и единичности, но и всякого вообще числа. И вместе с тем он есть и начало, и причина, и мера всякого счисления. Ибо всякое счисление предполагает единство, и множественность может существовать только в пределах высшего единства. Мир существует чрез совершенное единство Божественного промышления. Все бытие тяготеет к единому средоточию, из которого излучаются содержащие его Божественные силы, — и в этом основа его устойчивости. Это не внешняя зависимость и не подневольное притяжение, но влечение любви. Все устремляется к Богу, как к своей причине и цели, ибо от Него все исходит и к Нему все возвращается, чрез Него и в Нем существует. Все к нему устремляется, ибо все от Его любви исходит, ибо Он есть Благо и Красота, — а Благу и Красоте подобает быть предметом влечения и любви... Божественная любовь, как некое исступление, охватывает любящих, *εστί δέ καί ἐκστατικός ὁ θεῖος ἔρως...* Эту любовь воспламеняет сам Бог, — нежным дуновением своей благости. В любви источается благо. Благо влечет в себе, открываясь, как предмет любви. И эта любовь есть начало строя и лада, — простая и самодвижущая сила, влекущая все к единству, к “некому единотворному срастворению”... Бог, как Благо, есть Любовь, и потому же Он есть и Красота. Ибо во всеединой причине всякого существования благо и красота совпадают. Печать Божественной красоты лежит на всем творении. От Отца светов льется на нас единотворящая сила, возводящая нас к простоте и соединению с Богом, — и никогда Божественный свет не утрачивает своего единства в самом раздроблении своем, “чтобы сраствориться со смертными срастворением, возвышающим их горе и соединяющим их с Богом.” И будучи прост и един, в Своем недвижимом и одиноком тождестве, Он и озаряемых единотворит, хотя воссиявает под многоразличными священными и таинственными покровами...

Бог есть совершенная Красота, сверхкрасота и всекрасота, без начала и конца, безо всякого изъяна, — источник и прообраз всякой красоты и всех красот. Как Благо, Бог есть начало всего; как Красота, — конец всего. Ибо все существует ради него и от него получает свою красоту, т.е. стройность и меру. По Платону (и Проклу) Дионисий производит *κάλλος* от *καλοῦν*, призывать, и повторяет платоническую мысль о красоте, как предмете влечения. Именно красота возжигает любовь. Божественную, самосущую красоту Дионисий описывает почти теми же словами, что Платон в “Пире” влагает в уста Сократа. Это — самосущая красота и вечносущая, “нечто такое, что всегда существует, не рождается и не погибает, не увеличивается и не уменьшается, не бывает то прекрасно, то безобразно,” — что, “как сущее само по себе, всегда само с собою очевидно и вечно есть”... В этой верховной красоте начало всякого существования и порядка, ибо привлекает к себе единая красота, и соединяет, и согласует все между собою. Отсюда все связи, все сродство, все согласие в бытии. Отсюда мера и движение, разнообразие и простота. Будучи выше всякого разделения и множества, Бог приводить к себе все, как высшая вожделенная красота и благо. Такая тесная связь красоты и любви у Дионисия, это снова платонический и неоплатонический мотив, усваиваемый и всею христианской аскетикой, в особенности позднейшей. При этом метафизическая “эротика” эллинизма сливается с библейской, как выражена она в книге “Песнь песней,” в этой символической эпителиме религиозной любви. Здесь Дионисий продолжает Григория Нисского, который в свою очередь повторяет Оригена. Это — давняя и ставшая уже традиционной мысль. У Дионисия она закрепляется учением, тоже типично эллинистическим, о космической силе любви и космическом значении красоты.

5. Любовь есть сила связи и единства; и, как любовь и красота, Бог есть Промыслитель, и Творец, и Прообраз Мира.

Бог есть все, не будучи ничем из всего. Ибо в Боге все содержится в своих “сущетворных основаниях” и “прообразах.” Бог есть “высочайшее Начало всего сущего, осуществляющая (или сущетворящая) Причина, поддерживающая Сила и последний предел, всего.” Αρχή и τέλος, т.е. А и Ω. В Боге нераздельно предсуществуют творческие и определительные основания всего (ύλοθέτικοι λόγοι) согласно которым Сверхсущий все предопределяет и производит. Эти “предопределения” суть “прообразы,” παραδειγματα, — И вместе с тем, это Божественные и всеблагие произволения или “предопределения”: Αελματα προορισμοί. По толкованию схолиаста, это “самосовершенные и вечные мысли вечного Бога.” По объяснению Дамаскина, это “предвечный совет Божий.” Это — образ мира в Боге; и вместе с тем — воля Бога о мире. Это некий мир идей, но не самосущий и самодовлеющий, а существующий в Боге и открывающий Его миру. Это как бы лик Бога, обращенный к миру. И он лучится благодатью и красотой, и эти “лучи или “силы” входят в самый мир, пронизывают его, творят его и сохраняют, животворят. Эти “прообразы” есть живое и животворящее промышление Божие, — “сущетворные исходы” Божии... Не где-то в недоступной дали мечтательно созерцаемый умный мир, но мир сил, — живая вседержительная сила. В этом сущетворном отличие Дионисия от Платона. С другой стороны, эти “прообразы” не суть самые вещи, по именно прообразы вещей или парадигмы. В каком то смысле вещи им причастны и подобны, но как чему-то высшему и иному (μέθεξις, μίμησις). в этом отличие Дионисия от неоплатонического эманатизма. И кроме того, в известном смысле, Божественные “определения” вещей суть задания, — не только “прообразы,” но и “цели,” — поэтому и возможно и необходимо движение в мире, влечение, устремление. Мир не только отражает или отображает Божественный “прообраз,” он *должен* его отразить... Прообраз не только “парадигма,” но и “телос,” — ὡς τελικόν αἴτιον. И осуществление или “исполнение” (τελείωσις) предполагает со-участие, “подражание,” — Θεοῦ συμερῶν γενέσθαι. Начало не вполне совпадает с концом, есть между ними динамическое расстояние... “Отражение” и “подражание” не совпадают...

Для Дионисия главное в том, что к Богу восходят все определения и качества существующего, — иначе откуда бы им быть? И по отношению к ним Бог не только внешняя причина, но и как бы прообраз, так что все в известной мере (“аналогически”) есть его “образ”; потому и можно, и должно переносить онтологические определения существующего на Сверхсущее, как к пределу. Мир существует и *есть* потому, что Бог есть *бытие*, — самое бытие мира есть в нем образ Божий. Мир живет потому, что Бог есть Жизнь, и жизнь мира есть некое причастие Божественной жизни. Существование от Бога есть дар Божий, и первый из даров. И все качества суть дары Божии. Все они в известном смысле отражают в себе Бога. “Ибо иначе не существовало бы, если бы не было причастно сущности и началу всего существующего”... “Бытие всего заключается в бытии Божества”... И в известной мере все причастно Божеству. Потому все можно о Боге утверждать, ибо Он начало и конец всего, предел и бесконечное основание всяческих. Но ничто, — ни временное, ни неизменное, — не отражает Бога вполне. Бог выше всего. И потому все имена, взятые от Его “промышления,” как бы только метафорически приличествуют ему. Бог есть сущность и Сущий; но лучше сказать, — Сверхсущий... Бог есть жизнь, ибо источник жизни; но он есть Сверхжизнь, ибо саможизнь, и от него струится всякая жизнь. Бог есть Премудрость, Разум, Ум, Истина... Бог есть Сила и источник всякой силы и мощи, сила, хранящая все, и утверждающая, и потому спасающая... В силу своего промыслительного присутствия во всем Бог есть спасение всего. И вместе с тем Бог есть Правда, Правда всего и обо всем, потому что к нему восходит всякий порядок и строй, и ко всему Бог относится сообразно его достоинству... Все причастно Божеству, но в разной мере и по разному. Неодушевленные

вещи причастны постольку, поскольку они суть, — в меру своего *бытия*. Живое, — в меру своей *жизни*. Разумные существа причастны всесовершенной *мудрости* Бога.

Все эти множественные имена, взятые от Божия провидения, в виду самой своей множественности недостаточны, ибо Бог существенно един. Все вещи говорят о Боге, и ни одна не говорит достаточно. Все свидетельствуют о Нем, и ни одна Его не открывает. И все катафатические имена говорят о Его “силах” и “промышлениях,” но не о Его существе... Во множественности своих “исхождений” Бог остается неизменным, и множественность имен Божиих обозначает множественность дел Его, не нарушая существенной простоты и сверхмножественности его Бытия. И здесь катафатическое богословие обратно переходит в апофатическое. И все, что можно сказать о Боге, можно и нужно отрицать о нем, потому что ничто не соизмеримо с Ним, и Он выше всего. Но он выше не только утверждений, но и отрицаний, ибо он есть полнота всего... И будучи всеимянным, Бог и безымянен... И будучи всем во всем, Он и ничто ни в чем...

6. Дионисий различает общие имена Божия, относящиеся ко всей Пресвятой Троице, и имена ипостасные. Все определения апофатического и катафатического богословия суть общие имена. Все промыслительные имена обозначают нераздельное Пресущественной Троицы действие. Все эти имена говорят о Единстве Божества. И от этих общих имен Дионисий отличает, во-первых, имена Троических Ипостасей, обозначающие особые свойства Божественных лиц; во-вторых, все имена, связанные с Воплощением. Дионисий коротко и бегло говорит о Троическом догмате. Но не трудно видеть, что резкое подчеркивание общности всех Божественных имен есть скрытое исповедание совершенного единосущия. Лица святой Троицы различны между собою, и один Отец есть существенный источник Божества. Личные имена Божественных ипостасей апофатичны, потому что Божественное Отчество и Сыновство несоизмеримо выше того рождения, которое мы знаем и понимаем, и Дух Святой, источник всякого обожения духов, выше всякого тварного духа. Сын и Дух есть как бы два чудесных плода Отчей производительности, — но все это выше речи и мысли. Нужно прибавить, что Дионисий подчеркивает, что Троичность и единство Божие имеет сверхчисленный характер, ибо Бог вне меры и числа...

III. Миропорядок.

1. Катафатическое богословие, как учение о Божественном промысле, есть с тем вместе и космология. Образ мира у Дионисия определяется, прежде всего, идеей строя и лада, или “благостояния” (εὐταξία), идеею Божественного мира... Основание этого мира — в неизреченном покое Божественной жизни, который открывается и в мировом ладе и строе. Бог есть Бог мира. Все в мире стройно и созвучно, все состроено и согласовано между собой; и ничто не теряет при этом своего своеобразия, но слагается в живую гармонию. Этот мир есть Божественная печать в мире. Он сказывается, прежде всего, в иерархии, в иерархичности мира. Иерархия, по определению Дионисия, есть “священный чин, знание и деятельность, по возможности уподобляющаяся Божественной красоте и, при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию.” Цель иерархии — “возможное уподобление Богу и соединение с ним”... “Она отпечатлевает в себе образ Бога и участников своих творит божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зеркалами, так что и они начинают отражать и сообщать низшим себя приемлемое ими Божественное сияние.” В этом состоит Божественное установление. Выше всего Божественная Красота, она выше всего священного я есть причина всякого священного чина. К ней все устремляется в меру возможности, чтобы стать споспешниками Богу, “и по возможности обнаружить в себе

Божественную деятельность,” — по Богоподражанию. Чин иерархии требует, чтобы одни просвещали и совершенствовались, другие просвещались и совершенствовались. Высшие должны сообщать свое озарение и чистоту низшим. Начало иерархии — Святая Троица, источник жизни и единства. Иерархия есть ступенчатый строй мира. В мире есть ступени, определяемые степенью близости к Богу. Бог есть все во всем. Но не во всем равно... По естеству своему не все равно близко к Богу. Но между этими, как бы все отступающими, концентриками есть живая и непрерывная связь, и все существуют для других, так что только полнота всего осуществляет цель мира. Все стремится к Богу, но стремится чрез посредство, сквозь среду более тесных концентров. Иначе, как с содействием высших, низшие не могут взойти к Богу. Этот лестничный принцип Дионисий выдерживает очень строго. Таким образом, порядок оказывается путем и действием. Цель иерархии — любовь к Богу и общение с ним.

2. Все создано Богом для Себя, т.е. для блага и блаженства, для мира и красоты, — чтобы все устремлялось к Нему и, соединяясь с Ним, приобщаясь Ему, внутренне соединялось между собою. Во всем мире, вплоть до самого небытия, можно наблюдать эту взаимность, это влечение, подвинутое и движимое любовью и красотой. Это называется и во внешнем мире, и во внутренней жизни души. Все тяготеет к единому средоточию, все линии сходятся, как обратные радианты, в единый центр. Однако, не получается ли при этом ложного гармонизма, не просматривается ли существование зла? Дионисий отвечает на этот вопрос, может быть, слишком кратко... Бог не может быть причиной зла. Благо всегда порождает только благое. Поэтому зло “не есть какое либо бытие.” Оно имеет совершенно лишительный смысл, есть умаление, недостаток, отпадение. Зло существует не само в себе, но в другом, — и есть нечто случайное для бытия, прибавочное, не входящее в состав его существенных определений... Зло только разрушает, и потому предполагает бытие и благо, — зло ничего не созидает и не есть подлинное начало возникновения... Поэтому не может быть чистого, беспримесного зла, не может быть “самозла”... Зло всегда предполагает благо, как свое основание и опору. Сами демоны не злы по природе, как создания Божии; в них есть нечто положительное, — бытие, движение, жизнь... Зло не может быть самостоятельным началом, ибо тогда оно должно было бы быть неизменным. Но неизменность и самотожество свойственно только благу. Зло есть порча и подобно помрачению; но свет всегда остается светом, и светится и во тьме, не превращаясь во тьму. Ничто из существующего не есть зло, как таковое, — не есть зло и материя. Зло есть разлад, беспорядок, ἀταξία; но чистый разлад невозможен, полное отсутствие вида и порядка равнозначно несуществованию. Материя не есть полный хаос, — она причастна порядку и формам. Она имеет силу рождения и сохранения. Не материя, как таковая, но влечение к низшему является причиной зла в душе; — и сама по себе материя не препятствует душам устремляться к благу. Начало и конец злых вещей — во благе; иначе сказать, зло не столько существует, сколько “всуществует,” “присутствует,” существует в ином и на ином... Зло есть умаление, его причина в бессилии (ἀσθένεια), — во всех злых делах и явлениях мы видим прежде всего немощь. Зло есть некое выступление из мер естества и бытия, “отступление от истинной благости,” неправое и недолжное действие, некое “смещение неподобного”... В этом рассуждении о существе и о причинах зла мнимый Дионисий следует почти буквально за Проклом, трактат которого о зле дошел до нас только в латинском переводе, *de malorum subsistentia*, сделанном доминиканцем Вильгельмом Мербеке, который в конце XIII-го века был латинским архиепископом в Коринфе. Однако, не следует забывать, что неоплатоническая точка зрения на зло было уже привычной для богословской мысли, — достаточно напомнить о Григории Нис-

ском. И определения мнимого Дионисия, взятые у Прокла, по смыслу совпадают с определениями Григория...

У Дионисия остается неясным, какова последняя судьба зла... Выровняется ли некогда злородное бессилие, исполнится ли нарушаемая злом, как лишением, гармоническая полнота бытия? Или зло, пусть как лжелик, или полупризрачная акциденция, существующая силою добра и ради добра, парадоксально входит в самый лад и строй? Дионисий не договаривает здесь до конца. Но очень характерно, что о зле он говорит только мимоходом, как бы в скобках.

3. Наверху тварной лестницы стоят горние ангельские чины, — “бесчисленно блаженное воинство премирных умов”... Их совершенство определяется высокой и преимущественной степенью доступного и свойственного им Богообщения. По чистой духовности своей природы они всего ближе к Богу, и потому являются посредниками в Его откровении миру, вестниками Его воли и Его тайн. Это служение и выражает имя “ангелов,” приложимое ко всему горнему миру; в строгом смысле это есть имя одного только из небесных чинов, при том низшего. По самой своей природе, не только по совершенству, ангелы выше человека; именно поэтому чрез них совершается Божие откровение, и только чрез них. “Деятельность всякой иерархии делится на священное принятие ими самими и сообщение другим истинного очищения, божественного света и совершенствующего знания”... Ангелы были руководителями ветхозаветных праведников, через ангелов был дан закон Моисею, архангел Гавриил принес таинственное благовестие Захарии и Марии, ангелы благовествовали Иосифу и пастырям Вифлеемским... Сам горний мир имеет иерархическое строение, и не все ангельские чины в равной мере владеют божественным просвещением; и здесь низшие приемлют от высших. Мир ангельский в представлении Дионисия есть единое целое и вместе с тем — лестница. Ведение и совершенство “в прохождении своем к низшим постепенно ослабевает,” замечает он. Все ангелы в известной мере причастны Божеству и сообщаемому от него свету. Но при этом высшие являются посредниками и руководителями низших, постоянно соучаствуют в промыслительной силе, и сами имеют свет и силы низших; но низшие чины не имеют того, что принадлежит высшим... Тайны пренебесных умов нам не доступны, — разве в той мере, “сколько Бог открыл нам чрез них же самих, как знающих себя,” т.е. в меру ангельских явлений, “бывших святым богословам.” Об ангелах мы узнаем в неких прообразовательных символах, от которых мы должны восходить к означаемому, — от чувственных образов к духовной простоте. Образы не сходны с означаемым, — они грубы; и этим оттеняется высота означаемого. Образы точно сокрывают святую некою священною завесою от плотских умов. Жизнь наша не связана необходимостью, и Божественные лучи небесного просвещения не помрачатся свободною волею существ, управляемых Провидением; но неодинаковость духовного взора приводит к тому, что различны степени просвещения и даже совсем прекращается причастие преобильного просвещения. Однако, “источный луч один и прост, всегда тот же и всегда обилен.” Дионисий приводит в систему уже сложившееся церковное учение о девяти чинах ангельских, распределяя их в три тройственные группы. Первая и высшая триада, это — Херувимы, Серафимы и Престолы, предстоящие “как бы в преддвериях Божества,” у самого Троического святилища, “окрест Бога,” в ближайшей, непосредственной близости к Нему. Им доступно прямое и непосредственное ведение Божественных тайн. Они живут и как бы пронизаны неизреченным светом, созерцают Бога в ярком свете. Это — пламенеющие или горящие серафимы, и обильные познанием и мудростью херувимы; эти имена — имена их Богоподобных свойств. Пламенность серафимов обозначает огненность их любви, — ими правит сам Бог. Они передают Божественное ведение низшим чинам и “суть реки премудрости.”

Эта первая иерархия, единая, единокупная, которой нет богоподобнее, которая всего ближе к первому озарению от Первоначального Божественного света, превосходит всякую видимую и невидимую сотворенную силу. Это — “домашняя у Бога и во всем сходная с ним иерархия.” Совершенно неизменна их любовь к Богу; и они “сохраняют основание Богоподобной своей природы всегда непоколебимым и неподвижным.” Они обладают “совершенно простым знанием высочайшего света,” “имеют ближайшее общение с Божественными и человеческими свойствами Иисуса”... Они освящаются непосредственно от Бога, “озаряются простыми и непосредственными озарениями,” и от самого Блага научаются премудрым причинам Божественных дел Его. И от них научаются низшие. Они участвуют в первоначальном знании и ведении “пресветлых тайн,” и чрез это чисты, озарены, совершенны. Это — “Богоподобная иерархия,” “Божественные места Божия успокоения.” Они имеют “более сокровенное и более ясное озарение,” простое, единичное, первозданное, первоявленное, более целостное... Вторая иерархия, это — Господства, Силы, Власти. Им доступно уже только вторичное озарение, посредственно через чины первой иерархии... Еще ниже третья иерархия, — Начала, Архангелы, Ангелы. Чин ангелов заключает лестницу небесных умов. Они всего ближе к земле, — это как бы “ангелы мира.” Ангелы приставлены к каждому народу, они предводительствуют земною иерархией... Здесь небесный и земной мир как бы смыкаются. И получается нисходящая лестница озарений и откровений... Бог как бы умалывает свои озарения и делает неведомым нечто из своих тайн, применительно к убывающей вместимости существ... В понимании Дионисия, это — непреложный порядок. “Каждый чин есть истолкователь и вестник высших себя, а всех высший — истолкователь Бога.” В сущности ангельский мир как бы заслоняет для человека Бога. Не оказывается прямого пути; и это открывает какую то неясность в христологических представлениях Дионисия. Он сравнительно редко говорит о Христе. Правда, в Воплощении Слова он признает полноту и исполнение Богоявлений, — но слишком подчеркивает неизреченность и таинственность этого явления. Божество остается сокровенным после этого явления и даже в самом явлении. Образ Богочеловека не был для Дионисия средоточием его духовного опыта... Дионисий продолжает старую александрийскую традицию, ясно выраженную у Климента и особенно у Оригена, резко окрашенную поздне-иудаистическим и эллинистическим мотивом посредства. Может быть, здесь есть, даже известный отзвук гностических “родословий.” Во всяком случае идея иерархии получает у Дионисия слишком резкие черты. Во имя принципа он поправляет даже священное Писание. Так он не соглашается видеть в серафиме, являвшемся пророку Исаии, действительного серафима. (Ис. 6:6). Либо это был ангел, названный серафимом ради своего огненного служения, либо чрез посредство ангела действовал серафим, которому ангел и усваивает свое действие, как первенствующему совершителю Божественных тайн...

Свой очерк “небесной иерархии” Дионисий заключает довольно подробным разбором символических образов, под которыми описываются и являются ангелы в Писании. Он подчеркивает таинственность ангельского мира и недоступность его человеческому разумению.

4. Цель жизни в общении с Богом, в обожении... Для этой цели и установлена иерархия. Обожение есть уподобление и соединение с Богом. Уподобление, но не слияние, — непреложная грань Божественной неприступности остается всегда ненарушенной. Это уподобление распространяется на весь мир, не только на разумные и словесные существа, — для каждого типа существ в сообразной мере... Только высшим горним ним чинам доступно “первое и преимущественное обожение”... Понятие обожения

у Дионисия иногда почти растворяется в понятии мира и лада, созвучия и единства, почти сливается с понятием естественной Богообразности всего существующего.

IV. Богослужение.

1. Мистика Дионисия есть мистика литургическая или сакраментальная. Путь к Богу ведет чрез Церковь и чрез таинства. Богослужение есть путь обожения и освящения. Церковь для мнимого Дионисия есть, прежде всего, мир таинств; именно в таинствах и чрез таинства осуществляется Богообщение. Иисус, богоначальный и сверхсущий Ум, призывает нас к совершенному единству Божественной жизни и возвышает нас до священства. Иисус — начало всякой иерархии, и небесной, и земной, и церковной. В церковной иерархии мы возвышаемся до ангельского мира. Можно сказать, церковная иерархия или священство есть в чувственном мире высшая ступень, непосредственно примыкающая к горнему миру чистых духов. В этом смысле земная Церковь есть “образ” небесной, — такое сопоставление делал еще Климент Александрийский... Сущность земной иерархии — в откровении, в “Богопредаанных словах.” Это предание не исчерпывается Писанием, но включает в себя и устное, тайное предание от апостолов, — здесь Дионисий напоминает Александрийцев... Иерарх хранит и передает это предание, передает в чувственных символах, как бы прикрывающих от непосвященных Божественные тайны. Дионисий подчеркивает мотив тайны. Этого требует не только сокровенность самого Божества, и не только благоговение перед святыней, — “чистое только для чистых,” — но и польза самих непосвященных, неподготовленных и новоначальных. К тому же, начало иерархии требует, чтобы на разных ступенях ведение открывалось в разной мере. Внешним должны быть недоступны и самые внешние символы (*disciplina arcani*). И затем знание и просвещение возрастают по ступеням. В Церкви Дионисий различает два тройственных круга. Первый, — священные чины, “иерурги.” Второй, — “чины совершаемых”... Ведение передается сверху вниз. Высший чин — епископский. Дионисий называет его просто: “чин иерархов.” Это — совершительный и завершительный чин, вершина иерархии, источник власти и священнодействия. На священниках лежит дело просвещения. Диаконы или “литурги” служат “очищению.” Именно они имеют обращение с еще непросвещенными, они готовят их к крещению, они руководят крещаемыми, как бы прививая их к новой жизни. Они стоят на грани священного чина и мирского. Пресвитерам принадлежит дальнейшее руководство, они объясняют просвещенным символы и обряды. Епископу одному принадлежит право священнодействия, в котором ему сослужат пресвитеры... В мирском кругу Дионисий различает снова три чина, соответствующие трем степеням священства. Низший чин — еще нуждающийся в очищении: оглашенные, кающиеся, одержимые. Второй чин, — “созерцательный,” — “священный народ,” *ίερος λαός*. Они созерцают “священные символы и их сокровенный смысл”... Высший разряд — монахи или “ферапевты.” Ими руководит уже сам епископ, но посвящают их пресвитеры. По толкованию Дионисия имя монаха показывает ту целостную и нераздельную, “единовидную” или монашескую жизнь, которую они должны вести. Они должны устремлять свой дух к “Боговидной монаде,” должны преодолевать всякое рассеяние, собирать и объединять свой дух, чтобы в нем отпечатлевалась Божественная монада. Посвящение или “совершенство” монахов Дионисий называет таинством, — и впоследствии в Византии монашеское пострижение обычно считалось таинством. Однако, Дионисий резко подчеркивает, что монашество не есть степень священства, и монахи посвящаются для личного совершения, а не для руководства другими. Они должны повиноваться священным чинам, в частности, пресвитерам. Поэтому монахи посвящаются не чрез возложение рук, и без коленопреклонения пред жертвенником. Священник читает молитву (“эпиклизис”), посвящаемый произносит отречение от пороков и от “во-

ображения” (от “фантазии”), — священник знаменует его крестообразно, с призыванием Троического имени, постригает волосы, переоблачает в новые одежды, и дает ему целование. Таков был древний чин посвящения, — в нем главное место занимает обет...

2. Дионисий говорит о трех “священнодействиях,” — Крещение, Евхаристия и Миропомазание... Крещением открывается вход в Церковь. Дионисий называет его “просвещением,” “Богорождением” или “возрождением.” Крещение совершает епископ, но совместно со всем пресвитерством, и среди священного народа, который своим согласием (“аминь”) скрепляет священнодействие. Крещальное просвещение дает прежде всего самопознание. И для каждого крещаемого, как вступающего в общение с Богом, обязательна целостная и собранная жизнь, стремление к неизменяемости... Крещение восполняется Помазанием, которое совершает тоже епископ. “Таинство мира” Дионисий связывает с идеей Божественной красоты, которую знаменует благоухание мира. Дионисий подробно толкует символические действия таинств, его толкования часто напоминают Кирилла Иерусалимского. Можно думать, что он передает общепринятое толкование, но при этом стремится к симметрии и параллелизму, — отсюда иногда насильственные сопоставления. Обращает на себя внимание постоянное употребление выражений, взятых из словоупотребления мистерий, часто вместо освященных церковным обычаем названий и слов. Вряд ли случайно, скорее с умыслом, — чтобы с особой четкостью противопоставить истинные “мистерии” Церкви мнимым языческим “таинствам.” Средоточием сакраментальной жизни является Евхаристия, — “таинство собрания или общения,” называет его Дионисий. Это по преимуществу есть таинство соединения с Единым, завершение или исполнение всякого совершения, “завершение соединения”... Внешним знаком единства является причащение от единой чаши и единого хлеба, — приемлющие единую пищу должны быть единообразными... Во всей символике Евхаристической службы Дионисий видит и подчеркивает именно этот мотив.

3. Последняя глава книги “О церковной иерархии” посвящена описанию и символическому объяснению погребальных обрядов. Дионисий говорит сперва о загробной участи верных — “жизнь невечерняя,” вечная юность, полная света, сияния, блаженства... Эта радость есть воздаяние за подвиг и верность, и потому не всем равное уготовано блаженство. Путь смерти есть путь священного возрождения, путь “палингенезии.” Ибо всем уготовано воскресение. И во исполнении сроков и тело будет призвано к блаженной жизни. Этим упованием определяется радостный характер погребального чина. Любопытно, что оглашенные, как еще внешние, не допускаются присутствовать при завершительных молитвах погребения, при чтении разрешительной молитвы, хотя допускаются кающиеся и одержимые. Это потому, что погребение есть внутрицерковная и общецерковная молитва, братская молитва и действие. Молитва об усопших и в особенности разрешительная молитва есть движение таинственной любви. И ее возносит епископ, верховный иерарх общины, “вестник Божественных оправданий.” Последнее целование есть символ братской связи и любви. И, наконец, погребаемого помазуют елеем, как был он помазан в начале своего христианского пути, при крещении...

Писатели VI-го и VII-го веков.

I. Леонтий Византийский.

1. С именем Леонтия во многих рукописях сохранился ряд важных догматико-полемических сочинений. Однако, очень нелегко и непросто установить, кто был этот Леонтий. Писатели VI-го века о Леонтии Византийском вовсе не упоминают, — ни историки, ни богословы; не говорит о нем и преподобный Максим Исповедник. В VII-ом веке о Леонтии упоминает патр. Софроний в перечислении мужей и отцов, “благочестиво учивших” о Христе. Анастасий Синаит приводит много выдержек из его сочинений. Но жил этот Леонтий, несомненно, много раньше, — во времена Юстиниана. В его сочинениях нет упоминаний о V-ом вселенском соборе, об осуждении “трех глав,” об осуждении оригенистов. Настойчивость писателя в защите Халкидонского собора, его горячность в возражениях монофизитам и несторианам, — все это было бы запоздалым уже в конце VI-го века... Прозвание “Византийского” может указывать не только на место рождения, но и на место первоначальной деятельности, — вероятно, именно последнее: в заголовке сочинения “о сектах” Леонтий называется “византийским схоластиком.” “Схоластик,” т.е. адвокат, хотя это имя употреблялось и в переносном смысле, — в значении ученого человека вообще. Во всяком случае Леонтий-писатель обладал серьезной философской подготовкой и проявлял большую диалектическую находчивость в религиозных спорах. В юности, по его собственному признанию, он был несторианином. Из заблуждения его вывели “божественные мужи,” т.е. монахи; и сам он стал монахом (так именуют его патр. Софроний и патр. Герман) По-видимому, монахом иерусалимским. Скучность биографических сведений побуждала новейших историков угадывать Леонтия-писателя в других Леонтиях, известных в истории VI-го века. Все эти попытки нужно признать неудачными. В частности, неосновательно отождествление его с тем Леонтием, тоже Византийским, о котором, как о ревностном оригенисте, рассказывается в житиях святого Саввы Освященного и Кириака Отшельника. В сочинениях Леонтия не только нет оригенистических мотивов, но прямо и решительно отвергаются нечестивые “Оригеновы догматы” (субординатизм, предсуществование душ, апокатастасис). И к тому же о писательской деятельности Леонтия-оригениста в источниках никаких упоминаний нет. Очевидно, были какие-то причины, по которым жизнь Леонтия-писателя осталась в тени, хотя его произведения получили большую известность и распространение. Разгадать их мы не можем.

2. Сочинения Леонтия сохранились во многих списках, из которых древнейший относится к IX или X веку. При неясности самого лица автора вопрос о его писательском наследии всегда останется сомнительным и спорным. Прежде всего нужно назвать книгу “Против несториан и евтихиан,” — это запись устных споров с еретиками. Написание нужно относить ко времени после 527-8 и даже после 535 года (Антиохия называется здесь Феуполисом, а переименована так она была при патр. Ефреме, после землетрясения 527-528 гг. И затем здесь считается совершившимся разделение “севириан” и “юлианистов,” которое произошло после смерти монофизитского патриарха Александрийского Тимофея Элуря в 535 году), но во всяком случае раньше осуждения Феодора Мопсуестийского на V вселенском соборе. Автор опровергает его “нечестие,” но о соборном осуждении не говорит. В этой книге Леонтий разбирает основные христологические термины и старается установить их точный смысл, а затем предлагает положительное раскрытие православного учения, в частности по вопросу о страданиях и смерти Христа. В последней части, посвященной несторианству, автор останавливается на разборе воззрений Диодора и Феодора и приводит много выдержек из их творе-

ний и из сочинений Нестория. В заключение своих рассуждений Леонтий приводит свод отеческих свидетельств. К этой книге примыкает короткое сочинение против Севира, — “30 глав против Севира.” Это краткий свод, схематический перечень тех вопросов, в решении которых Сефир расходится с Церковью. Вопросы терминологии и здесь занимают большое место. Сюда же принадлежит и диалог православного с акефалом под названием “Эпилисис,” разбор доводов Севира, сделанный в дополнение к прежним книгам.

Особое место среди сочинений Леонтия занимает книга “Против обманов аполлинаристов.” В истории монофизитства так называемые “подлоги аполлинаристов” сыграли большую и роковую роль. Многие сочинения Аполлинария были скрыты и как бы забронированы под ложным надписанием уважаемых и чтимых имен. Доверие к таким мнимо-отеческим творениям очень мешало Александрийским богословам в их догматическом исповедании (достаточно вспомнить о святом Кирилле). Трудно в точности восстановить историю этих “подлогов” (ложного надписания). Но особенное распространение они получили в монофизитской среде. Уже Евтихий в апелляции на Константинопольский собор 448 года к папе Льву ссылался на мнимое свидетельство папы Юлия, Афанасия и Григория (Чудотворца), — ссылался добросовестно, не подозревая “подлога.” Император Маркиан в своей грамоте палестинским монахам отмечал, что в народе распространяются книги Аполлинария, выдаваемые за изречения святых отцов. О подделках и подлогах упоминает и Юстиниан. Историк Евагрий говорит о влиянии этих подлогов, — надписание почитаемых имен (Афанасия, Григория, Юлия) на книгах Аполлинария удерживало многих от осуждения содержащихся в них нечестивых мнений. На известном “совещании” 531-533 года с севирианами Ипатий Ефесский отвел целый ряд отеческих ссылок указанием на подложность, т.е. ложное надписание... При таких обстоятельствах раскрытие и доказательство подлогов становилось острой и очередной задачей богословской полемики. В разрешении этой задачи самое видное место принадлежит именно Леонтию Византийскому. Его предшественник был Иоанн Скифопольский, о трудах которого Леонтий отзывается с большою похвалой. Сочинения Иоанна Скифопольского утрачены, это увеличивает для нас интерес трудов Леонтия. В своей книге он собрал много материала. Он приводит подложные свидетельства и сопоставляет их с подлинными суждениями тех лиц, которым они приписываются. Также поступает он и в книге “Против монофизитов.” С другой стороны, он сличает эти свидетельства с несомненными текстами Аполлинария и его учеников и показывает их совпадение по смыслу. В этой связи Леонтию приходится входить в подробный разбор аполлинаризма. Критические доводы Леонтия отличаются большой точностью и убедительностью.

Другие произведения Леонтия дошли до нас в переработанном, не в первоначальном виде и составе. Таков, по-видимому, обширный “Трактат против несториан” в семи книгах, богатый историческим материалом. Текст постоянно прерывается, план спутан, есть существенные различия в стиле отдельных частей, — это заставляет видеть здесь позднейшую переработку. Тоже приходится сказать и о книге “Против монофизитов.” Здесь к тому же явственно выступают позднейшие вставки, указывающие на события и обстоятельства другого времени. Книга “О сектах” или “Схолии,” как показывает самое надписание ее в рукописях, сохранилась в пересказе некоего Феодора, записанном “с его голоса” (под его диктовку). Трудно сказать, кто был этот Феодор, “боголюбнейший авва и мудрейший философ.” “Схолии” записаны несомненно с живого голоса, — следы живой разговорной речи явственно проступают в известном нам тексте. Впоследствии книга еще раз подвергалась переработке, в ней на лицо позднейшие вставки. По содержанию своему книга “О сектах” представляет систематический

свод ересеологического материала в историческом порядке, с особенною подробностью в отделах христологических.

Самая поврежденность сочинений Леонтия свидетельствует о том, что они были в частом употреблении. Их переписывали с сокращениями, делали из них выдержки. Таково происхождение так называемых “отрывков” или “схолий” Леонтия, извлекаемых из различных сборников. Может быть, впрочем, что и отдельные заметки самого Леонтия. Было высказано предположение, что это отрывки из несохранившегося обширного полемического труда Леонтия (подобного сборнику, известного под именем “Учение древних отцов о воплощении Слова” (конца VII-го или начала VIII-го века) или “Путеводителю” Анастасия Синаита, VII-го века) и что все вообще сохранившиеся сочинения Леонтия представляют собою тоже переработку этого основного произведения. Такое предположение не оправдывается более внимательным исследованием. Вопрос о древних сводках отеческих свидетельств и заметок требует, впрочем, нового и дальнейшего изучения.

3. Как полемист и богослов, Леонтий прежде всего схоластик и диалектик. Прежде всего, он стремится к твердому и точному определению основных понятий, — этого требовало от него самое положение богословских вопросов в его время; нужно было отчеканить и философски обосновать единообразную и законченную христологическую терминологию. Но на этом Леонтий не останавливается. Свое богословское исповедание он стремится обосновать не столько “естественным рассуждением,” сколько “свидетельством Писания,” от “Божественных Писаний и святых отцов.” В особенности широко он пользуется именно отцами. В них он видит “чудных советников святого Духа.” Они не от себя говорили, но Дух Отца говорил в них, и потому не принимать отцов, славных и известных в Церкви, значит противиться велению Божию. “Согласию с отцами” Леонтий придает решающее значение. Поэтому, к своим сочинениям он и присоединяет особые своды или “цветники” отеческих текстов. В особенности часты и обильны ссылки на святого Кирилла и на Каппадокийцев. Однако, к отеческим свидетельствам Леонтий относится не без критики: “надлежит заботиться не о словах, но о мыслях; и если есть какое-нибудь новое слово, раз оно отвечает своему назначению и согласуется с изначально исповедуемым православием, его нужно уважать и почитать, как соответственное.” Напротив, “если какое-нибудь речение, употребляемое во Священном Писании и у святых Отцов, по нечестивому нововведению переносится кем-либо в сторону от истинного смысла, то нужно его отбрасывать и отвращаться от них, как от ловких шулеров, поддельвающих не только изображение, но не надпись” (на монетах)...

В своей богословской работе Леонтий руководился прежде всего полемическими потребностями и задачами времени. Он не был систематиком. Если и строил систему, то только затем, чтобы связною схемой богословских понятий устранить благоприятную для еретических перетолкований двусмысленность или многозначность недосказанных отеческих свидетельств. “Воздвигнута всеобщая война об образе единения, о котором многие ничего не знают и сомневаются, говорит Леонтий: — “поэтому *нужно философствовать*, чтобы узнать, с чем мы согласны и с чем нет”... Опираясь на отцов (“я все беру у отцов!”), Леонтий подвергает старые и бесспорные определения строгому анализу, приводит их в стройную и законченную систему. Всего более он опирается на святого Кирилла, хочет быть истолкователем его христологии. Монофизиты в борьбе с “синодитами” подчеркивали расхождение формул святого Кирилла и Халкидонского ороса. И Леонтий прежде всего старается показать, что при видимом разногласии и несовпадении словесных формул святой Кирилл и халкидонские отцы

говорили одно и то же. С другой стороны, он старается провести ясную разграничительную черту между православным учением и христологией севириан.

4. В догматической полемике прежде всего требовалась точность и твердость понятий. Леонтий в своем христологическом словоупотреблении повторяет учителей II-го века, и больше всего каппадокийцев. Понятие *естества*, φύσις, отождествляется у него с понятием *сущности*, οὐσία. “Естество” указывает прежде всего на общность происхождения, на единство рода. И вместе с тем, “естественное” есть нечто врожденное или прирожденное. “Естество” есть *общее* понятие, *обобщающее* понятие, указывающее на общее в вещах. Но существуют реально только отдельные или индивидуальные вещи, — “естество” реально только в них, во множестве особей. Тот же смысл имеет понятие “сущности.” В этом Леонтий последовательный аристотелик. Вслед за каппадокийцами Леонтий определяет ипостась, как частное, особенное, конкретное. “Естество” (или “сущность”) и ипостась относятся, как *общее* и *частное* (вернее сказать, единичное). О прежних колебаниях в определении этих понятий Леонтий знает и объясняет их непоследовательностью. Однако, характерным в понятии ипостаси для Леонтия оказывается не его большая конкретность. Ипостась означает прежде всего “самостоятельное существование” (τό καθ' ἑαυτόν εἶναι),— существуют только ипостаси (“особи”), и нет (т.е. не существует) “безипостасной природы.” “Природа” реальна только в “ипостасях,” в “неделимых” (в “атомах” или индивидах). Все существующее ипостасно, т.е. индивидуально. Но в мире духовном *ипостась есть лицо*, “лице само по себе существующее” (срв. в Халкидонском оросе). Вслед затем Леонтий делает очень существенную оговорку и вводит новое понятие. Если нет “безипостасной” природы, это еще не означает, что природа реальна только в своих *собственных* индивидуализациях или ипостасях. “Осуществиться” природа может и в иной ипостаси, в ипостаси (или “неделимом”) *иного рода* (иного естества). Иначе сказать, существуют не только “одноприродные” особи или ипостаси, но еще и *сложные*, — в них при единстве (или единичности) ипостаси мы наблюдаем реальность двух или многих природ во всей полноте их естественных свойств. Так “человек” есть единая ипостась из двух различных природ, из души и тела, определяемых разными “естественными” понятиями. “Ипостасность” не есть индивидуализирующий признак. Можно сказать больше, — не есть признак вообще. “Ипостасность” есть начало *разделения* и *разграничения*, — не столько “различения” (“различаются” между собою “природы,” по своим существенным признакам), сколько именно “разделения”... ипостась есть “отдельное,” “раздельное существование,” — “предел”... В сложных ипостасях одна природа осуществляется в ипостаси другой... Она реальна “во ипостаси,” но не обязательно в собственной... Так Леонтий устанавливает понятие “*воипостасности*,” τό ἐνυπόστατον. “Не одно и то же ὑπόστασις и ἐνυπόστατον, как не одно и то же οὐσία и ἐνοῦσιον. Ибо каждая ипостась означает *кого-то*, а ἐνυπόστατον означает сущность (природу). Ипостась означает лицо, определяемое свойствами, а “во-ипостасность” указывает на нечто несамослучайное, что имеет свое бытие в другом, а по себе не созерцается”... “Во-ипостасность” есть реальность в иной ипостаси. Отсюда видно, что действительность какого-нибудь естества в определенном индивиде еще не означает признания здесь ипостаси данного естества. Легко предвидеть христологическое приложение этого принципа... Леонтий логически спускается от общего к частному. Объем сужается и содержание обогащается признаками. Этот порядок мысли как раз обратен порядку действительности, где индивидуальное первее общего, ибо общее дано только в индивидуальном. Но важно, что при этом логическом нисхождении мы еще не доходим до ипостаси. Ипостась описывается разделяющими свойствами, но не они образуют ипостась. Можно сказать, ипостась есть образ существования, но это не

есть индивидуализирующий признак... Свойства, описывающие или определяющие каждую ипостась, Леонтий по Аристотелю называет “случайными” (τά συχμβεβηκότα). И при этом различает эти конститутивные (иди “существенные”) акциденции, как “неотделимые,” от обычных “случайных” признаков, всегда “отделимых” без нарушения неделимой цельности... “Во-ипостасность” есть один из возможных случаев соединения или взаимодействия природ. Соединение без слияния, т.е. без утраты или без изменения существенных свойств соединяющихся природ, — таково, например, единство души и тела в человеке, соединенных “взаимною жизнью,” но не прменяющихся в своем существе. Такое соединение, по мнению Леонтия, и есть собственное и завершенное единство, единство “в ипостаси,” — ипостасное единство, ἐνωσις ὑποστατικῆ. У Леонтия это понятие получает терминологическую четкость и твердость.

5. Воплощение Слова есть таинство и тайна, “мистерия”; и вместе с тем, из всех тайн именно оно явлено “в естественной видимости,” — в историческом образе Богочеловека. Во Христе нераздельно открывается и созерцается двоякое. Он есть Бог и человек, “совершенный” Бог и “совершенный” человек, “Един от Святыя Троицы” и “один из нас.” Так открывается родство природ, которое не снимается соединением. Со-единение, настаивает Леонтий, предполагает соблюдение двойства, — соединиться могут только два, а если исчезнут соединяемые, прекратится самое соединение. Снова Леонтий поясняет свою мысль примером человеческой ипостаси. Сохранение двойства или пребывание природ в соединении без изменения в “естественных свойствах” несколько не ослабляет единства. Счислять природы не значит “разделять,” — число не разделяет, но различает... Природы различны, но нераздельны... Единство полагается соединением. В соединении Христос един, — едина ипостась, или лице, или индивид, или субъект. Это единство лица или субъекта и означается именем Христа. Это — имя ипостаси, как бы личное имя, “имя личности” (τοῦ προσώπου ὀνομα). Можно сказать, Христос есть имя Слова в Его воплощении, имя Воплощенного Слова. Ибо единая ипостась Богочеловека есть именно Ипостась Слова. В ней происходит соединение, в нее восприимлетсся и как бы “олицетворяется” (ἐπροσωποποίησε!) человеческое естество, — и при этом Божественная Ипостась остается простой и неизменной, как и до соединения. Ведь полнота не может восполниться... Впрочем, по силе соединения можно говорить о “сложности” (или “сложении”), разумея под этим самый факт Воплощения (т.е. реальность двух природ)... В воплощении Слово воспринимает не человеческую природу вообще, но индивидуализованную человеческую природу. Иначе сказать, по человечеству Христос отличается индивидуальными и особенными признаками или свойствами от прочих людей (от со-человеков), подобно тому, как различаются человеческие индивидуальности между собою. Поэтому и можно сказать: “один из нас.” Однако, индивидуализована человеческая природа “во ипостаси Слова,” — ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι. Слово воспринимает человеческое естество не в его “общности,” но в его “цельности” (“целого человека,” ὅλον ἀνθρώπον)... Соединение начинается с возникновением человеческого естества Слова, т.е. с зачатия. Впрочем, Леонтий как будто допускает (правда, только логическую) возможность некоего “пред-существования” человеческой природы. Его сбивает слишком точная параллель с человеческим составом: душа и тело разъединяются в смерти и существуют до времени раздельно, т.е. каждое естество в собственной ипостаси, и только в воскресении снова соединяются в единство ипостаси. И нередко о “сложной” ипостаси Христа он выражается так, точно она “слагается,” — а не так, что человеческое естество восприимлетсся в самую ипостась Слова. Здесь у Леонтия неясность и недосказанность... Он слишком увлекается логической симметрией и не всегда с достаточной ясностью отмечает “несамостоятельность” во-ипостасного бытия человеческого естества во Христе. Иногда очень сбивчи-

во выражает простую и бесспорную мысль: по человечеству Христос отличается от “со-человеков,” как “иной от иных,” то есть как “ипостась” (как индивидуальность), ибо внутри единой природы раздельность существования определяется именно “ипостасностью.” Леонтий никак не хочет сказать, что человечество Христа “самоипостасно,” т.е. существует о себе. Тогда не было бы подлинного единства ипостаси или субъекта, И такое “относительное соединение” (ένωσις συητική) Леонтий решительно отрицает. Оно хочет сказать только, что Христос индивидуален в своем человечестве, что в сопоставлении с человеческими ипостасями он есть “иной” или “особый” среди людей. Но эту мысль он выражает слишком резко и невнятно. Особенно потому, что он сопоставляет это различие Христа от людей по человечеству с Его различием по Божеству от других Троических ипостасей, — а в последнем случае есть действительное различие Ипостаси от ипостасей. Однако, у Леонтия это только неточность языка, увлечение параллелизмом природ. Он никогда не забывает установленного им различия “ипостасности” и “воипостасности” и прямо говорит о втором рождении Слова — от Марии Девы, о *втором рождении* Слова, а не только человеческой природы (конечно, “Воплощенного Слова” или, лучше, Воплощаемого). Ведь существует человечество именно “в Слове,” — Леонтий не говорит: “во Христе.” И единство ипостаси Воплощенного Слова оправдывает “перенесение имен,” как способ выражать взаимность” свойств. Можно назвать Слово Сыном человеческим. Можно сказать, что “Господа Славы” распяли. Можно в виду единства ипостаси, к которой собственно и относится то, что говорится о каждой природе: “об Одном и том же сказывается по разному.” И различие естеств вполне соблюдается. “Взаимность” никогда не превращается в “слияние.” Взаимность возможна именно в “ипостасном” соединении и невозможна ни при “разделительном соединении” (“по благоволению”) несторианской доктрины, ни при “слиятельном соединении” монофизитов, — ибо при “единстве природы” невозможно существование “противоположных” свойств, что предполагается “взаимностью”... Формулу святого Кирилла Леонтий считает неудачной и неосторожной, наводящей на ложное понимание, даже при оговорке: “единая сложная природа” (у Севира), что к тому же и логически нескладно... Леонтий решительно настаивает на “ипостасном” характере богочеловеческого единства. Именно ипостась едина, при двойстве природ. Понятие “ипостаси” лучше всего выражает единство индивидуальности (όλότης ύποστατικί), единство субъекта, единство Христа. И понятие “во-ипостасности” отчетливо определяет полноту реальности человеческого естества без всякого намека на его “самостоятельность.” Не Леонтий впервые воспользовался этим термином (срв. еще у Псевдо-Афанасия, Против Аполлинария I, у Дидима, затем у Евстафия монаха), но у него впервые получает он всю свою выразительность и силу... Историческое значение и влияние Леонтия тем именно и определяется, что он сделал опыт синтетически раскрыть всю христологию из понятия “единой ипостаси.” Этим устранялась вся двусмысленность прежнего “восточного” диофизитизма, этим отстранялись насильственные конструкции севирианской доктрины... Леонтий примыкает к аристотелевской традиции Каппадокийцев. Но это был эклектический аристотелизм. В антропологии Леонтий был скорее платоником (через Немезия Емесского, писавшего “О природе человека”)... Недосказанное Леонтием было восполнено впоследствии, в особенности у Дамаскина.

6. В споре с афтартодокетами Леонтий подробно раскрывает учение о человечестве Слова. Он исходит из сотериологических предпосылок. В отличие от Юлиана Галикарнасского, он считает, что Первозданный Адам был создан в “тленной” (т.е. смертной) плоти, и бессмертие было доступно для него только чрез вкушение от “древа жизни,” — т.е. было для него динамической задачей, возможностью, а не “есте-

ственным” состоянием. Это значит, что в грехопадении плоть человеческая не стала смертной впервые, но стала умирать, — возможность бессмертия была утрачена, возможность “тления” проявилась. Стало быть, из того, что Христос имеет природу Первозданного Адама, еще не следует, что плоть Его “нетленна” от самого Воплощения. При всей ее непорочности и чистоте возможность смерти иди “тления” в ней остается и снимается только через действительную смерть, в воскрешении. По природе (κατὰ φύσιν) плоть Христа доступна страданию, не изъята от “безукоризненных страстей” или “страдательных” состояний. И не только по особому попущению или уничтожению Слова, как думал Юлиан. Но именно по природе (хотя и нет в ней актуальных оснований для смерти)...

Ипостасное единство не требует изменений в естественных свойствах человечества и не повреждается страдательностью плоти. Правда, в силу ипостасного единства мера естества превышает (ὕπερ φύσιν), но законы естества не упраздняются (не παρὰ φύσιν). И для Спасителя нетление выше естества. До воскресения мера естества превышает лишь иногда. Именно чудеса суть исключение в Евангельской истории Воплощенного Слова, а не уничтожение, как изображал то Юлиан. Для него спасение в Воплощении уже как бы завершалось, а Евангельская жизнь представлялась неким рядом сверхдолжных дел. Для Леонтия, напротив, Воплощение есть только начало, и во всей жизни Спасителя он видит внутреннее единство и нарастание. Леонтий напоминает, что “нетление” не есть некий исключительный дар, ибо оно обещано всем. Прирожденное нетление плоти не увеличивало бы славы Спасителя; напротив, вся жизнь Спасителя была бы тогда непонятной... Зачем Он страдал и умер на Кресте, если прославление и обожение человеческого естества уже совершилось в самом Воплощении?. И если человеческая природа Спасителя обладает актуальным “бесстрастием” и “нетлением” в силу ипостасного соединения, то не умаляется ли его полнота при каждом попущении страданий и немощи... Весь смысл замечаний Леонтия в том, чтобы подчеркнуть совершенную реальность телесной жизни Спасителя, исполняющейся чрез вольную смерть в воскрешении, когда впервые тело Спасителя актуально облекается нетлением... Леонтий резко различает обожение души и тела. Человеческое во Христе чисто от греха. И потому душа Спасителя от начала причастна всем благам Слова, причастна блаженству и всеведению, — на этом Леонтий настаивает против Феодора Мопсуестийского с его учением о нравственном совершенствовании Христа и о Его изначальном неведении. Это изначальное обожение души связано с ее безгрешностью и чистотой. Но отсюда нельзя заключить о нетлении плоти. Непорочность не исключает возрастания, и родился Спаситель, как младенец... Смерть побеждается актуально только чрез смерть, вольную (ибо “нас ради”), но естественную... И воскресение впервые актуализирует нетление; именно Воскресение становится источником жизни и нетления для всего рода человеческого, как “единосущного” со Христом по человеческому естеству, в силу своего таинственного “подобострастия” (“гомеопатии”). Это нетление я “бесстрастие” раскроется в последние дни. Грешники подпадут новым страданиям. Однако, эти грядущие страдания существенно отличны от нынешних, связанных с естественной страдательностью смертной плоти.

Так в своих возражениях Юлиану Леонтий удачно приводит спор к его антропологическим предпосылкам, к учению о первозданной природе и о первородном грехе.

II. Полемисты V-го и VII-го веков.

1. В самом начале VI-го века против Севира писал некий Нефалий, палестинский монах; об этом мы знаем только из ответа Севира, Несколько позже Севиру возражал Иоанн Кесариец или Грамматик, который писал также в защиту Халкидонского собора (его не следует смешивать с Иоанном Хозевитом). Об этих возраже-

ниях мы знаем тоже только из книг Севира “против Грамматика.” К тому же времени относится полемическое выступление Иоанна Скифопольского, — на его книгу против Севира ссылаются отцы VI-го собора (срв. и в *Doctrina patrum*). Ираклион Халкидонский писал против евтихиан; патр. Фотий отмечает еще его обширное опровержение манихейства. Нужно назвать еще “Догматическую Паноплию,” составленную, вероятно, Памфилом Иерусалимским, другом Козьмы Индикоплова (путешественника по восточным морям, автора примечательной “Христианской топографии”).

2. Время Юстиниана было временем особого полемического возбуждения, в связи с попытками достигнуть соглашения и воссоединения Церкви. Прежде всего нужно отметить догматические послания самого императора. Юстиниан был во всяком случае богословски образован и воспитан. При всем своем влечении к воссоединению с монофизитами, сам он богословствовал вполне православно. Только в старческие годы он увлекся учением афтартодокетов, но его эдикт о нем не дошел до нас. Слабость Юстиниана была в том, что он торопился декретировать свои богословские взгляды, как норму исповедания. И в стремлении к единству бывал то слишком терпим, то превращался в Диоклитиана. Однако, в своем богословии он всегда стремился исходить от отеческих преданий. Его богословские вкусы очень типичны: он отвращался от антиохийского богословия и возмущался Оригеном, всего ближе для него были Кирилл и каппадокийцы. В общем Юстиниан очень близок к Леонтию; впрочем, учения о “во-ипостасности” у него не встречаем, его язык менее точен...

Ко времени Юстиниана относится полемическая деятельность Ефрема Антиохийского, бывшего патриархом с 527-го по 546-ой год. Сочинения Ефрема известны нам в пересказе Фотия. Он писал против несториан и монофизитов, в защиту Кирилла и Халкидонского собора. Он был решительным противником оригенизма. Особенно любопытны его замечания против юлианистов (о “бессмертии” Адама)... Очень интересны догматико-полемические трактаты Иоанна Максенция, известного больше всего по своему участию в так называемых “феопасхитских” спорах. Он спорил и с несторианами, и с пелагианами, и с монофизитами. Формулу скитских монахов: “пострадал Единый от Святой Троицы” он развивал в целостное богословское учение об Искуплении... Очень интересно догматическое послание некоего монаха Евстафия “О двух природах,” в котором спор с Севиром приводится к вопросу о двух действиях (в связи с монофизитской критикой “свитка” Льва)... Патр. Фотий подробно пересказывает книгу некоего монаха Иова “О воплощении,” очень характерную по плану и по терминологии... Все эти мелкие полемические памятники очень помогают войти в дух эпохи, в дух и смысл монофизитских споров... Особо нужно отметить трактат константинопольского пресвитера Тимофея “О принятии еретиков,” богатый фактическими данными по истории монофизитских толков и разделений...

3. К концу VI-го века относится деятельность Авастасия Антиохийского. Кафедру он занял в 561-м году, но уже в 570-м году был сослан и заточен, и возвратился в Антиохию только в 593-м году. В заточении он много писал, главным образом против афтартодокетов и против Филопона. Его сочинения изданы только в латинском переводе. Характерно, что Анастасий опирается почти исключительно на Писание и древних отцов почти не упоминает. Основная мысль Анастасия — страдания Богочеловека. Его мысли нашли отзвук у преподобного Максима и у Дамаскина.

К тому же времени относится деятельность святого Евлогия Александрийского. Из антиохийских игуменов он вступил на Александрийскую кафедру в 583-м году и занимал ее до смерти, в 607. Он много писал, но большинство его творений известно нам только по выпискам Фотия. Из сохранившихся отрывков особенно характерны вы-

держки из большой догматической книги “О Святой Троице и о воплощении.” Нужно подчеркнуть, святой Евлогий очень точно развивает учение о “естественной” человеческой воле во Христе, прямо говорить о “двух действиях” и о “двух хотениях,” и подтверждает свои размышления глубоким анализом основных евангельских текстов. В этом отношении он является прямым предшественником преподобного Максима.

4. Из писателей VII-го века нужно назвать, прежде всего, святого Софрония Иерусалимского. Он вышел из монашеской среды. С большим основанием будущего патриарха можно видеть в том Софронии софисте, который был другом Иоанна Мосха и его спутником в агиографических путешествиях. Родом из Дамаска, он родился около 550-го года. В молодости он был “софистом,” т.е. учителем словесности. Но рано ушел в монастырь, в лавру святого Феодосия, где встретился и сблизился с Иоанном Мосхом. Вдвоем они объезжают палестинские и сирийские обители; нашествие Хозроя помешало им возвратиться в Палестину, они направились в Александрию, где пробыли довольно долго, при святого Евлогии и при святом Иоанне милостивом. Вероятно, в эти годы они объезжают пустыни и святыни Египта. Затем через Кипр отправляются в Рим. Иоанн Мосх здесь скончался, около 620-го года. Софроний перенес его прах в лавру святого Феодосия. Он закончил и издал “Луг Духовный,” труд жизни своего покойного друга. В 630-м году Софроний снова был в Египте. Он был здесь в те годы, когда начиналось монофелитское движение, и сразу выступил против Кира. В 634-м году он был избран на Иерусалимскую кафедру. Это было время сарацинских нашествий, и вскоре после взятия Иерусалима Омаром Софроний скончался (638 г.) — Софроний не был богословом по призванию. На догматические темы он высказывался, как пастырь. Всего важнее его известное окружное послание, изданное при вступлении на кафедру, где Софроний предлагает подробное исповедание веры в виду проявившегося монофелитского соблазна. Впоследствии, на VI-ом соборе, оно было принято, как точное изложение веры. Послание Софрония очень мягко. Он настаивает только на главном. Сперва говорит о Троической тайне, затем переходит к христологии. Он говорит в привычных антитезах, напоминая свиток Льва. Бесплотный воплощается, и Вечный приемлет рождение во времени, — Бог истинный становится и человеком истинным. В воплощении Слово приемлет “весь состав человеческий,” — “и единосущную нам плоть, и разумную душу, однородную нашим душам, и ум, совершенно одинаковый с нашим умом.” И приемлет так, что все человеческое начинает быть тогда, когда начинает быть человечеством Бога Слова. Два естества соединяются в единой ипостаси, “будучи ясно познаваемы, как два,” — и каждое сохраняет и в соединении всю полноту особых свойственных ему качеств и определений. Из неизменности двух естеств Софроний выводит различие двух действий (о двух волях он не говорит). Ибо именно в действиях раскрывается различие природ. “Мы исповедуем то и другое естественное действие в том и другом естестве и существе, из которых ради нас соделалось во Христе неслитное соединение, и соделало единого Христа и Сына всецелым Богом, которого нужно признать также и всецелым человеком.” Оба действия относятся к единому Христу, по нераздельному единству Его ипостаси. И по человечеству действует Бог Слово. Однако, все человеческое Христос переживает “по человечески” и “естественно” (φυσικῶς καὶ ἀνθρώπινως), хотя и не по необходимости или невольно. Именно здесь лежит ударение Софрония: “по человечески,” но без той “страдательности” или пассивности, которая характерна для “простой,” т.е. грешной, природы человека...

В историю христианской письменности Софроний входит не столько как богослов, сколько как агиограф и песнописец. Трудно определить долю его участия в составлении “Луга Духовного.” Несомненно ему принадлежит похвала и сказание о чудесах святых Кира и Иоанна целителей, — поводом к составлению было его чудесное ис-

целение от глазной болезни. Усваивать патр. Софронию житие преподобной Марии Египетской нет оснований... Гомилии Софрония интересны по тем историческим деталям, которые позволяют представить себе жизнь Церкви в завоеванном Иерусалиме. В догматическом отношении особенно важно слово на Благовещение... Софроний был и песнописцем. Не всегда можно удостоверить принадлежность Софронию надписанных его именем песнопений. Песнопения под его именем в Постной Триоди несомненно ему не принадлежат. Почти вне спора подлинность сборника “анакреонтических” стихотворений. Это не богослужебные песнопения, скорее гомилии, сказанные мерной речью... Известное под именем Софрония объяснение литургии ему не принадлежит. Но вообще над церковным уставом он работал. Симеон Солунский именно Софронию приписывал введение устава обители святого Саввы в общее употребление в Палестине...

5. Преподобный Анастасий Синаит был игуменом горы Синайской. Отсюда он не раз путешествовал по Сирии, Аравии и в Египет, с полемическими и миссионерскими целями. О жизни его мы знаем мало. Умер он лет двадцать спустя после VI-го собора. Он был прежде всего эрудитом. Все его книги написаны для споров. Главная из них — “Путеводитель” (Ὁδηγός; лучше было бы перевести: “руководство”). Она составила из отдельных глав и посланий, в которых Анастасий разбирает отдельные и частные возражения монофизитов, на основании Писания и по свидетельству древних. Такой же характер имеет и книга “Ответов на вопросы” (в старину говорили “Вопросоответы”). Это скорее руководство по эвристике (искусство спора), нежели по “диалектике.” Правда, Анастасий обличает дух мелочного совопросничества; однако, и сам разбирает и разрешает мелочные трудности и недоуменные вопросы. Для историка здесь много неясных деталей, особенно в объяснении и применении текстов Писания. Очень важны и ссылки на древних. Но дух системы исчезает, связь слабеет, и внимание теряется в лабиринте апорий... Нужно назвать еще толкование Анастасия на Шестоднев, из 12 книг только последняя дошла до нас в подлиннике. Объяснение дается только аллегорическое (“анагогические созерцания”). Так же Анастасий объясняет и псалмы... Нужно подчеркнуть: Анастасий мыслит всегда в Аристотелевских категориях, хотя и считает “Аристотелево пустословие” источником всех ересей.

III. Сборники.

1. В христологическом споре был резко поставлен вопрос о богословских преданиях. Это связано было с борьбой школ или направлений. Назрела потребность подвести исторические, иногда критические, итоги, и закрепить свое исповедание свидетельством и авторитетом древних. Уже у святого Кирилла в его полемических посланиях мы находим систематический подбор “отеческих мнений.” Собирали древних свидетельств заняты и антиохийцы, особенно Феодорит (в “Еранисте”). На Западе Иоанн Кассиан опровергает Нестория свидетельством прежних учителей, папа Лев от древних опровергает Евтихия. На соборах V-VII в.в. со вниманием перечитывают своды отеческих изречений (в особенности на V-м и на VI-м Вселенских соборах, на Латеранском соборе 649-го года). В особенности обильны выдержки из древних писателей у Леонтия и у преподобного Максима... Так постепенно слагаются догматические сборники (или “цветники,” “флорилегии”). Здесь оживает вновь литературная форма, типичная для эллинистической эпохи. Для нужд преподавания или для школьной полемики в то время составлялись многочисленные сборники образцовых выдержек или свидетельств древних писателей, чаще всего назидательного содержания; достаточно назвать “Апофегмы” Плутарха или известный сборник Стобея... Проследить историю христианских “флорилегиев” во всех подробностях почти невозможно. Самый значи-

тельный из них известен под именем: “Слова святых отцов или выбор речений” (обычно называют по латыни *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*). Этот свод сохранился в нескольких списках, представляющих разные редакции; древнейший из списков еще VIII-го или IX-го века. Составление сборника нужно отнести ко времени VI-го Вселенского собора, но раньше иконоборческой смуты. С некоторым основанием в составителе можно угадывать преподобного Анастасия Синаита. Во всяком случае, выбор текстов в “Словах отцов” очень напоминает свод изречений в “Путеводителе” преподобного Анастасия... Особо нужно отметить еще сборник “Священных сопоставлений,” известный под именем преподобного Иоанна Дамаскина. Его литературная история еще не вполне выяснена... В рукописях мы встречаем и своды отеческих речений по отдельным вопросам, например, о догматическом смысле некоторых текстов (в частности Мф. 26:39³ сл. или Лк. 2:52⁴)... Эти сборники подвергались дальнейшей обработке, дополнялись новыми статьями, когда новые вопросы занимали богословское внимание. В иконоборческое время возникают особые сборники свидетельств о почитании святых икон (свод текстов уже у Дамаскина, потом в деяниях VII-го собора)... Впоследствии получают большое распространение разнообразные сборники назидательного содержания. Их возникновение связано, скорее всего, с литургическими потребностями, с обычаем так называемых “уставных чтений,” заменивших свободную проповедь (срв. Трулл. 19). В раннее время за богослужением читали обычно мученические деяния, позже их стали заменять более или менее обширными выдержками из отеческих творений, всего чаще из творений Златоуста. Впрочем, окончательно обычай “уставных чтений” утвердился сравнительно поздно... Для историка все эти сборники представляют двойной интерес. Во-первых, нередко в них сохранились важные отрывки из утраченных произведений. Во-вторых, эти своды позволяют установить средний уровень и охват историко-догматической осведомленности в определенную эпоху. Они свидетельствуют нам скорее о читателях, нежели о писателях.

2. Другой характер имеют сборники экзегетические. Они слагались в процессе экзегетической работы над Священным Писанием, развивались из примечаний или замечаний к библейскому тексту, из так называемых “схолий.” (Это был античный обычай; срв. схолии к различным классическим авторам; иного рода были “схолии” к законодательным и другим юридическим актам)... Объяснения различных толкователей наслаиваются друг на друга. В процессе переписки или переработки очень часто опускаются т. наз. “леммы,” т.е. точные ссылки. Толкования сливаются иногда в связный текст. Обычно имена толкователей обозначаются краткими знаками, часто условными, иногда неясными. Для христианских экзегетических сборников (или “цепей,” *catenae*) характерно беспристрастие составителей, — можно сказать, их своеобразная беспринципность. Составители экзегетических сборников обычно стремятся к полноте и разнообразию, — конечно, в пределах известного или доступного для них материала. И потому несколько не затрудняются ставит рядом авторов противоположных направлений, Оригена рядом с Диодором, Севира или даже Аполлинария рядом с Феодором Мопсуестским. Ведь и у еретиков бывают здравые и ценные мысли... Это “беспристрастие” придает особую важность экзегетическим сводам. В них сохранилось много отрывков из утраченных и отвергнутых книг, из толкований Оригена, Дидима, Диодора. Это часто позволяет восстановить забытые мотивы в истории толкования вообще и толкования отдельных характерных текстов. Иногда в катенах мы находим экзегетические отрывки из очень ранних авторов, например, Ипполита в даже Папия Иераполь-

³ И, отойдя немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты.

⁴ Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков.

ского, и пред нами оживают архаические богословские мотивы. Однако, пользование катенами нелегко. Указания авторов часто неясны, ненадежны, иногда явно неверны. Полагаться приходится даже не на составителей сборника, но на позднейших переписчиков, собственно на писца известного нам списка. Тем не менее материал, извлекаемый из катен, очень важен. До сих пор еще он не исчерпан и не исследован вполне... Впервые составлением экзегетического свода занимался Прокопий Газский (прибл. 465-528), стоявший много лет подряд во главе школы в Газе. От него остался ряд толкований, — прежде всего, обширное толкование на Осьмикнижие; оно полностью до сих пор еще не издано. В предисловии Прокопий описывает метод своей работы, Сперва он собирает и выписывает мнения избранных толкователей (“выборки,” “эклоги”). Затем, так как очень часто объяснения совпадают, он сокращает свой свод, оставляя только расходящиеся мнения. Его толкование и есть такое “сокращение.” Прокопий пользовался больше всего толкованиями Василия Великого, Григория Богослова и святого Кирилла. Кроме Осьмикнижия Прокопий объяснял книгу Исаии; сохранились еще его схолии к книгам Царств и Паралипоменон, главным образом по Феодориту. Принадлежность Прокопию известных под его именем комментариев на Притчи и Песнь Песней не бесспорна... Такого же характера толкования Олимпиодора, александрийского диакона, на учительные книги Ветхого Завета, на пророков Иеремию, Варуха и книгу Плач, на Евангелие Луки (перв. пол. II-го в.). Более самостоятельны позднейшие толкователи: Григорий Агригентский в толковании на Екклесиаст (ок. 600 г.), Икумений в толковании на Апокалипсис (ок. 600 г.), Анастасий Никейский в объяснении Псалмов (кон. III-го века). Особо нужно отметить известное толкование преподобного Андрея Кесарийского на Апокалипсис (не позже 637-го года); впоследствии его переработал Арефа Кесарийский, современник Фотия. Толкование преподобного Андрея полно ссылок на древних, он часто приводит мнения даже доникейских писателей. Откровение он понимает аллегорически; в иных списках его книга даже прямо надписывается именем Оригена.

IV. Песнописцы.

1. Христианское богослужение от начала имеет характер скорее догматический, нежели лирический. Это связано с его мистериальным реализмом. С человеческой стороны богослужение есть, прежде всего, исповедание, — свидетельство веры, не только излияние чувств. Именно поэтому догматические и богословские споры оставили такой заметный след в истории богослужебной поэзии... Уже в догматических спорах конца II-го века ссылка на древние песнопения во славу Христа Бога получает силу богословского довода, как свидетельство от литургического предания. Василий Великий в спорах с арианами о божестве Духа опять-таки опирается на свидетельство литургического предания. Впоследствии папа Келестин выдвигает общий принцип, что закон веры определяется законом молитвы, — *ut legem credendi statuit lex supplicandi* (Capitula Celestini, 8, alias 11, — известная нам редакция этих глав принадлежит, по видимому, Просперу Аквитанскому). Так богослужебный чин получает признание в качестве догматического памятника или источника...

В раннее время в богослужении очень значительное место занимает творческая импровизация (срв. 1 Кор. 14:26).⁵ Так было еще и во втором, и в третьем веке (свидетельства Иустина Философа и Тертуллиана). Это были прежде всего гимны и псалмы, песни хвалы и благодарения. Достаточно назвать великую молитву в послании Климента Римского. Иные из этих древних гимнов остались в богослужебном употреблении навсегда (напр., “Свете тихий”; срв. еще славословия и благодарения в Алексан-

⁵ Итак что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, — все сие да будет к назиданию.

дрийском списке Библии, в VII-ой книге “Апостольских Постановлений”). В IV-м веке мы наблюдаем литургический перелом. Отчасти он был связан с догматической борьбой, отчасти с развитием и распространением монашества. Очень показательно известное 59-ое правило Лаодикийского собора, запрещающее “читать в церкви обыкновенные псалмы и книги, не положенные правилом,” — διωτικῶς ψαλμοῦς, οὐδέ ἀκανόνιστα βιβλία... позднейшие византийские канонисты предполагали, что речь здесь идет о т. наз. “псалмах Соломона” и других подобных. Вернее думать, что Лаодикийское правило имело более широкий и прямой смысл. По аналогии с 60-м правилом, определяющим состав библейского канона (именно в связи с богослужебным чтением библейских книг), в правиле 59-м можно видеть попытку и в богослужении закрепить определенный “канон,” с исключением из богослужебного обихода всех “несвященных” гимнов. Это запрещение относится ко всем “ложным” песням, в которые легко прокрадывалась догматическая двусмысленность и даже прямые заблуждения. Фригия всегда была своего рода притоном еретиков. И песнопения были очень удобным и действительным средством распространять и внушать ложные взгляды. Мы хорошо знаем, что этим средством постоянно пользовались древние сектанты и лжеучители. Достаточно напомнить о гимнах или “псалмах” гностиков и монтанистов, о песнях Ария (его “Фалия”) в более позднее время (срв. “Новую Псалтырь” Аполлинария). В условиях догматической борьбы вполне понятно стремление привести богослужебное пение к точным и строгим пределам. Всего проще было вернуться к библейскому псалмопению, к “сказыванию” канонических Давидовых псалмов. От начала они перешли в христианское употребление из порядков синагогального богослужения. В IV-м веке библейские мотивы становятся в богослужении еще более заметными. И это было сознательным установлением, не только невольным припоминанием. Особенное влияние имел богослужебный порядок, установленный Василием Великим в его обителях. Характерен его спор с неокесарийцами. Его обвиняли в нововведениях, — он ввел антифонное пение псалмов и пение с припевами. Святой Василий не отрицал, что это новый порядок, — впрочем, принятый уже повсюду (срв. о иерусалимской службе в “Паломничестве” Этерии). Однако, и у неокесарийцев есть новшества, — какие-то “моления” (“литании,” крестный ход), покаянного содержания. Но не на этом Василий делает ударение: “и мы не иное что делаем, как молебствуем о грехах наших, с тем только различием, что умилоствяем Бога нашего *не человеческими речениями*, как вы, но словами Духа” (Письмо 207). Святой Василий подчеркивает, что у неокесарийцев многое оказывается недостаточным “по древности установления,” по устарелости (срв. О Духе Святом, гл. 29)... Обычай псалмопения с припевами становится в это время общим в городских или “соборных” храмах, — и в Александрии при Афанасии, и в Антиохии при Диодоре и Златоусте. “В наших собраниях Давид первый, и средний, и последний,” говорит Златоуст. Это было возрождением ветхозаветного обычая (срв. припев в самом тексте Псалма 135-го). Из припевов и развиваются постепенно новые песнопения, в тесной связи с библейским текстом, как его раскрытие или пояснение... Особенное развитие псалмопения (“последование псалмов”) получает в монастырях. Здесь складывается и закрепляется суточный круг молитв и богослужения. В его основе лежит именно “стихословие” Псалтири. В египетских монастырях избегали длинных молитвословий. Молитва должна быть частой, но отрывистой, — чтобы враг не поспевал рассеивать наше сердце,” объяснял авва Исаакий Иоанну Кассиану... Торжественное пение “читалось неуместным. “Монахи не для того вышли в пустыню, чтобы петь мелодические песни, говорил авва Памва своему ученику, побывавшему в Александрии. “Какое умиление возможно для монахов, если в храме или в келлии они будут возвышать голос, подобно волам!”... Очень характерно здесь это стремление молиться “словами Духа,” это воздержание от новых гимнов и пений, слагаемых “по обы-

чаю эллинов”... Иногда к Псалмам и библейским песням присоединялись стихи из отеческих творений. Авва Дорофей говорит, например, о “пении изречений” святого Григория Богослова... И келлиотское, и киновитское богослужение имело характер скорее всего покаянный, — в отличие от более древнего и “соборного” богослужения, торжественного и хвалитного... Сравнительно поздно и очень постепенно на новой основе начинает и развиваться новая богослужebная поэзия. Слагаются новые гимны. Интересен рассказ о преподобном Авксентии (времен Халкидонского собора). Народ стекался к его пещере. Подвижник возглашал отдельные стихи и народ отвечал ему краткими припевами, — из Псалмов или из древних гимнов. Другом Авксентия был Анфим, первый “творец тропарей”... Богослужebный чин развивается в разных местах независимо. Особенно важными центрами были Великая Церковь в Константинополе, т.е. храм Софии, Синайская обитель и лавра святого Саввы Освященного. В истории богослужebной поэзии решающим было сперва именно влияние монастырей Сирии и Палестины, откуда выходят все значительные песнописцы VI-го, VII-го и даже VIII-го веков, вплоть до Дамаскина. Здесь скрещиваются традиции греческой и сирийской поэзии. В этих новых песнопениях отражается эпоха с ее христологическими волнениями и спорами. Очень рано возникает мысль о закреплении уже сложившегося чина. Так слагается “устав,” — “Типикон.” Греческое название выражает при этом не только мотив нормы или порядка, но прежде всего мотив образца. Типикон есть не столько книга правил, сколько книга примеров или образцов... Историю песнопений приходится восстанавливать по записям сравнительно поздним. И не всегда можно с полной уверенностью выделить древнейший слой из под позднейших напластований. Надписания имен даже в древнейших рукописях не очень надежны. Вообще говоря, древнейшие песнопения были вытеснены произведениями более поздних песнописцев, в особенности в период окончательного закрепления или записи уставов... Вместе с тем богослужение все более становится безымянным и сверхличным... Ранневизантийская богослужebная поэзия высшего своего завершения достигает в догматическом песнотворчестве преподобного Иоанна Дамаскина.

2. В ряду ранних византийских песнописцев прежде всего нужно назвать преподобного Романа Сладкопевца. Станным образом, никто из историков о нем не упоминает. О жизни его узнаем только по минеям (под 1 октября). Родом он был из Сирии, из Емесы на Оронте. Был диаконом сперва в Верите, потом в Константинополе, при Влахернской церкви. Это было при имп. Анастасии. По-видимому, при Анастасии I-м (491-518). Прожил преподобный Роман до середины VI-го века... Он был “творцом кондаков” (или “кондакарей”), похвальных гимнов на праздничные дни, — обычно с акростихом его имени. Определить с точностью объем его творческого наследия нелегко. Ему приписывали до 1.000 гимнов. К лучшим относятся кондаки на великие праздники, — на Рождество Христово, на Сретение, на Благовещение, в день Пасхи (“Аще и во гроб сошел еси, Безсмертне”...). Творения преподобного Романа выделяются редким богатством и изяществом стихотворной формы. По содержанию они очень просты, без всякого аллегоризма. Но догматический пафос автора достигает высокого напряжения. Он всегда занят христологической темой, воспекает неизменное соединение двух природ, и постоянно переходит в наступление против еретиков; его песни полны полемических намеков. Резко обличает философов и особенно врачей. Это вполне соответствует настроениям Юстинианова времени... С возникновением канона в составе утрени большинство творений преподобного Романа было вытеснено из употребления.

3. О жизни другого великого византийского песнотворца, преподобного Андрея Критского, мы знаем тоже немного, и тоже только по минее. Феофан летописец назы-

вает Андрея Критского в числе членов собора 712-го года, отвергнувшего деяния VI-го Вселенского собора, под давлением имп. Филиппика. Это было актом недостойной уступчивости (или “икономии”), но не отступничества... Родом преподобный Андрей был из Дамаска, подвизался в обители святого Саввы, позже был диаконом Великой Церкви. Трудно определить точно, когда был он поставлен епископом Критским. По-видимому, он дожил до начала иконоборческих споров (сохранилось слово в защиту святых икон)... Преподобный Андрей был проповедником и песнописцем. По-видимому, он был первым составителем канонов (трипеснцы с именем Софрония принадлежать, вероятно, преподобному Иосифу Песнотворцу, уже IX-го в.). Большинство канонов преподобного Андрея очень рано вышли из употребления. Самым замечательным произведением преподобного Андрея является, конечно, Великий Канон, — известен он нам в позднейшей обработке студитов, ирмосы и тропари преподобной Марии Египетской не принадлежат Андрею. Всего скорее, это своего рода покаянная автобиография. Отсюда и тот подъем и напряженность личного чувства, которым пронизана эта поэма сокрушенной души... Для преподобного Андрея характерен его библеизм. Иногда он почти буквально повторяет библейские тексты. Великий Канон переполнен библейскими воспоминаниями. Тянется длинная вереница ярких покаянных образов из Библии, от Адама до благоразумного разбойника. Библейский текст очень часто воспринимается аллегорически, — но это нравственный, не умозрительный аллегоризм... Догматические мотивы у преподобного Андрея выражены мало. Преобладает покаянная лирика... Нужно отметить еще его трипеснцы в первые дни Страстной седмице (поются теперь на повечериях), в среду Сыропустной, на повечерии недели Ваий, полные каноны на Воскресение Лазаря, в неделю жен мироносиц, на преполовление Пятидесятницы, на день Рождества Богородицы, и ряд “самогласнов”...

Как литургическая форма, канон получил дальнейшее развитие и завершение в творчестве Дамаскина и Козьмы, епископа Маюмского (его нужно отличать от другого Козьмы песнописца, бывшего наставником его и Дамаскина; но различить творения двух соименных авторов почти невозможно). В VIII-м веке составлял каноны еще Стефан Савваит. Иконоборческая смута болезненно сказалась и в истории богослужебного пения.

4. Из памятников Константинопольского песнотворчества нужно отметить знаменитый Акафист или Неседальную песнь, в позднейших уставах приуроченную к празднеству в субботу Пятой седмицы Четырдесятницы. Автор Акафиста неизвестен. Им не был ни Георгий Писида, ученый стихотворец времен Ираклия, ни патр. Сергей. По-видимому, Акафист сохранился уже в позднейшей переработке, изменившей и первоначальный план, и самую тему гимна. Первоначально это был скорее христологический, чем богородичный гимн. И эту первоначальную редакцию можно отнести ко временам Ираклия (начало VII-го века).

VI. Отцы-аскеты.

I. Начало монашества.

1. Монашеское движение развивается с начала IV-го века. Отдельные отшельники уходят из городов и раньше, еще во времена Декия, скрываются от гонения, и превращают свое вынужденное бегство в добровольный подвиг, — скитаются в пустынях, и пещерах, и пропастях земных. Многие в самих городах проводят жизнь замкнутую и отрешенную, — таков идеал “гностика” у Климента Александрийского. Общины девственников возникают во всяком случае довольно рано (срв. “Пир” Мефодия Олимп-

ского). Но все это были только отдельные и единичные случаи. “Инок не знал еще великой пустыни,” говорит святой Афанасий. Тяга, почти переселение в пустыню начинается уже при Константине. Империя становится христианской. Мир воцерковляется. Но именно из этого уже воцерковляемого мира, из этой уже христианской Империи начинается бегство. Не следует думать, что уходили в пустыню потому, что в миру становилось трудно жить. В пустыне жить вряд ли было легче. И лучшие уходили из мира не столько от житейских невзгод, скорее от житейского благополучия. Достаточно вспомнить, как резко говорил Златоуст об этой опасности благополучия, худшей, чем всякое гонение... Монашество не только в строгих обетах. И духовное совершенств не менее обязательно в миру, для каждого верующего, по силе и смыслу крещальных отречений и обещаний... Монашество есть прежде всего социальное движение и опыт решения социального вопроса... Аскетическое отречение не есть только “воздержание” или отказ от житейских преимуществ или излишеств, не есть какой-то сверхдолжный подвиг. Это есть отречение от мира вообще и от всего, что в мире. И прежде всего от мирского строя, от социальных связей. Не столько от Космоса, сколько именно от Империи... Еще Ориген заметил однажды, что христиане живут “вопреки законам мирского Града,” ἀντιπολιτευόμεθα. В особенности это верно о монахах. Монашество есть “иное жительство,” вне “пребывающего града,” И как бы некий новый и особый “град” (πολιτεία). Мирской град стал христианским, но антитеза не снимается. И в христианском мире монашество есть “иное, некий “противо-град,” *антиполис. Противо-град*, ибо иной град... Монашество есть всегда *исход из мира*, выход из натурального общественного строя, отказ и отречение от всех гражданских связей, от семьи и родства, от отечества. Монах должен быть вполне “бездомен” в мире (ἀοικος по выражению Василия Великого). И, однако, это не есть выход на анархический простор. Древнее монашество очень социально. Даже отшельники живут обычно вместе, особыми колониями или поселками. Но адекватным воплощением монашеского замысла явилось именно *общезитие*, “киновия.” И киновия есть прежде всего социальный организм, братство, соборность. В пустыню уходят, чтобы строить там новое общество, — на окраинах Империи возникает новое и автономное общество. При чтении древних описаний монашеской жизни создается впечатление, что переходишь границу, и вступаешь в какой-то новый и особенный край... В этом социальном инобытии все своеобразие монашества и его исторический смысл. Монашество есть Церковь, явленная именно в ее *социальном ино-бытии*, как “новое жительство,” “не от мира сего”... Христианский мир поляризуется... Христианская история разворачивается в антиномическом напряжении между *Империей и Пустыней*...

2. Монашеское движение начинается в Египте. И сразу намечается раздвоение монашеского пути... Преподобный Антоний первый вышел в “великую пустыню.” Долгие годы он подвизается в строгом уединении и одиночестве. К нему приходят почитатели, учиться у него. И наконец он уступает их настояниям, — они даже взломали дверь его убежища. Великий отшельник разрешает селиться по соседству, строить “монастыри,” т.е. одиночные келлии, “на подобие шатров кочевых племен.” Так возникает первая колония отшельников. Они живут отдельно, не сообщаясь между собою без особой нужды, не разрешая своего уединения и затвора понапрасну. И все-таки образуют единое некое “братство,” объединенное духовным руководством единого учителя и отца... Подобные поселения возникают и в других местах, — на Нитрийской горе (вокруг аввы Амуна), неподалеку от нее т. наз. “Келлии,” еще глубже в пустыню “Скит” (коптское “шиит,” что значит: большая равнина). Здесь организация совместной жизни получает большую определенность. Но подвиг остается отдельным. Келлиот — тот же отшельник. Он живет один, подвизается в замкнутой келлии, — избегает людей, пре-

бывает в келлии, и оплакивает свои грехи. “Человек, познавший сладость келлии, избегает ближнего своего” (авва Феодор Фермейский). “Если не скажет человек в сердце своем: в мире я один и Бог, не найдет успокоения” (изречение аввы Алония)... Этот путь уединенного подвига был труден, и для многих оказывался опасен. И очень рано возникает другой тип монашеских поселений. Возникают общежития. Это не только совместная жизнь, но именно общая жизнь, в полной взаимности и раскрытости друг для друга. Первая “киновия” была устроена преподобным Пахомием, который начал свой подвиг с отшельничества. Он убедился, что уединенный образ жизни не посилен и неполезен для новоначальных. К творческой свободе отшельничества нужно воспитываться постепенно. Вокруг преподобного Пахомия в Тавеннисии постепенно собирается община учеников. Он организует их на началах строгого послушания. Основное правило общежития есть именно строгая верность установленным правилам, даже в мелочах будничной жизни. Иначе сказать, — полное отсечение воли или самоволия. Вместо творческой импровизации отшельничества здесь осуществляется идеал мерной жизни, и ограждается суровой дисциплиной надзора и взысканий. Отшельники были мягче и снисходительнее к слабым и согрешающим. Монастырь преподобного Пахомия был своего рода воспитательным домом. Здесь принимали даже оглашенных. Принимали совсем несведущих и нетвердых в вере, не знавших даже молитвы Господней. Принимали после строгого искуса, проверяя чистоту и твердость намерения. И каждый вновь пришедший поступал под особое руководство кого-либо из старших братьев. Иноки жили в отдельных домах. человек по 40 в каждом, под управлением особого начальника. Для молитвы вся братия собиралась вместе. В рукоделии выполнялось общее и строго определенное задание, которое нельзя было самовольно менять и даже увеличивать. Это была подлинная жизнь и подвиг сообща, в строгой общности, во взаимном внимании и заботах, где ничто не должно было оставаться утаенным... По преданию, Ангел Божий дал устав преподобному Пахомию и пояснил: “устав я дал для тех, у кого ум еще не зрел, чтобы они выполняя общее правило жизни по страху перед Владыкой, хотя бы как непокорные рабы, достигали свободы духа”... Идеал остается тот же, что и у отшельников. Свобода духа... Но изменяется путь. А с течением времени на опыте открывается и познается положительная и высшая ценность общей жизни, общения в жизни и подвиге... Сам Пахомий основал всего девять отдельных киновий, и все они подчинялись единому настоятелю, жившему сперва в Тавеннисии, потом в Певосу. Уже при жизни Пахомия общежития возникают по всему Египту. Сестра Пахомия организует женские киновии... Особо нужно отметить “Белый монастырь” около Атрипы, основанный отшельником Бгулем, где настоятельствовал много лет грозный и суровый авва Шенуди. Порядок был здесь особенно строг, применялись даже телесные наказания. Характерно, что испытанным инокам предоставлялось уходить в уединение, — они должны были только четыре раза в год собираться все вместе в своей обители... К концу IV-го века весь Египет как бы застроен монастырями. Монашеское население исчисляется уже в тысячах. И сюда собираются паломники и ревнители из разных стран, из Азии и с Запада... Уже в начале IV-го века монашеское движение перекидывается в Палестину. Первый монастырь отшельнического типа образуется в двадцатых годах вокруг келлии преподобного Илариона, из учеников преподобного Антония, около Газы. Невдалеке был монастырь известного Епифания, впоследствии епископа Кипрского. Позже возникают “лавры” (λαύρα первоначально означает, по-видимому, “узкий проход” или улица). Прежде всего, лавра Фаран, устроенная преподобным Харитонном, вблизи Иерусалима. Затем целый ряд других лавр на пути из Иерусалима в Иерихон и в окрестностях Вифлеема. В V-м веке устраивает свою обитель преподобный Евфимий, в VI-ом преподобный Савва Освященный и преподобный Феодосий. Здесь устанавливается нестрогое общежитие, — киновия рассматривается, как первичная

ступень для перехода к жизни по келлиям... Принципиальное обоснование общежительный идеал получает еще в IV-ом веке у Василия Великого. Он рассматривает киновию, как малую Церковь, как социальный организм, как некую особую “политию.” Устав Василия оказал решающее влияние на всю позднейшую историю монашеской жизни в Византии и на Западе. Сам Василий устраивал монастыри в Понте. Он продолжал здесь дело, начатое Евстафием Севастийским... В Сирии монашество развивалось независимо от египетского примера (срв. у Афраата, “сыны завета”). Монастырей было много вокруг больших городов. Но особенно характерно для Сирии отшельничество, соединенное с исключительными средствами аскетического самоумерщвления (уже в IV-м веке “пасущиеся,” βοσκοί; впоследствии подвиг столпников)... Уже с конца IV-го века возникают монастыри по городам (напр., обитель акимитов, “неусыпающих,” в Константинополе). Пустыня надвигается на мир... Юстиниан делает попытку включить монастыри в общую систему церковно-политических отношений, настойчиво законодательствует по монашеским делам. Но во внутренней жизни монашество остается самобытным и независимым. Монастыри остаются чужеродным включением в мирскую ткань... Иконоборческая смута всего резче отразилась на монашеской жизни. Это был перелом в истории византийского монашества. И в известном смысле самая эта смута была острым столкновением Империи и Пустыни...

3. В искусстве и опыте отрешенной жизни складывается и вырабатывается аскетический идеал. Это, прежде всего, идеал духовного становления и совершенства, идеал “духовной жизни,” жизни в Духе. И не столько нравственный, но именно религиозный идеал. В восточной аскетике вообще мистики и метафизики больше, чем морали. Идеал спасения есть идеал “обожения” (“феозис”), и путь к нему есть “стяжание Духа,” дух духовного подвига и духовных стяжаний или дарований, — путь харизматический... Монашеское движение началось из негреческой среды. В Египте первыми подвижниками были копты, почти вовсе не тронутые эллинской культурой. Преподобный Антоний вряд ли знал по-гречески. И среди анахоретов, и в киновиях греки являются уже позже. При этом даже в киновиях греки и копты живут порознь (так впоследствии и в Сирии). Однако, именно греки впервые синтезируют аскетический опыт, формулируют аскетический идеал. И формулируют его в привычных категориях эллинистической психологии и мистики. Аскетическое мировоззрение органически связано с традициями Александрийского богословия, с учением Климента и Оригена. Не случайно в египетских обителях много читали Оригена, особенно келлиоты, в Нитрии и в Ските. Авва Аммоний изучал Оригена, Пиерия, Дидима, некоего Стефана (см. в “Лавсаике,” гл. 11). Еще характернее образ Евагрия. Нужно припомнить, что и Каппадокийцы в своем Понтийском уединении изучали именно Оригена. Впоследствии в Палестинских обителях оригенизм развивается в целое движение. Неудивительно, что именно в монашеской среде вспыхивают первые споры об Оригене. По преданию, уже преподобный Пахомий уговаривал приходивших к нему не читать Оригена (стало быть, об этом подымался вопрос), а своей братии и прямо это запрещал. Острый спор вспыхивает в самом конце IV-го века в Ските, между “антропоморфитами” и “оригенистами”; и в него так неудачно и грубо вмешивается Феофил Александрийский. Это было столкновение двух религиозных или мистических типов. Можно догадываться, что “антропоморфиты” были визионерами, — их религиозный опыт развертывался в наглядных и чувственных видениях. Напротив, “оригенисты” стремились к преодолению чувственного созерцания, стремились к безобразному умному видению. Очень характерен рассказ Кассиана. Отрицание “антропоморфизма” многим казалось ересью худшего рода, как отрицание того, что создан человек по образу Божию.” Объяснение, что разуметь это нужно “не по букве писания, но духовно,” не успокаивало, но огорча-

ло “антропоморфитов.” Они уже не могли молиться, “когда человекоподобный образ Бога был изгнан из их сердца.” “Взяли Господа моего от меня, и не на Кого мне надеяться,” плакал один из них; “и не знаю, Кому мне молиться и к Кому взывать”... В позднейших памятниках монастырской литературы мы часто встречаемся с полемикой против видений. “Если и действительно явится тебе ангел, не принимай его; но смирись и скажи: недостойн видеть ангела я, живущий во грехах.” Видение своих грехов лучшее из видений, еще лучше видеть чужие добродетели... Дьявол явился некоему старцу в образе Христа. И старец ему ответил: “здесь я не хочу видеть Христа, но в той жизни”...

Ориген привлекал не только, как мистик или богослов, но еще как толкователь Писания. В монастырях Священное Писание читали постоянно, изо дня в день, по келлиям и за богослужением, и даже заучивали целые библейские книги наизусть. Изучению Писания устав и обычай придавали такую важность, что в киневиях преподобного Пахомия грамотность именно поэтому была обязательна, — неграмотных учили читать сразу же после принятия в общежитие, а тем временем они должны были заучивать Псалтырь и Евангелие с голоса. На общих собраниях и в частных беседах прочитанное обсуждалось. Отсюда понятен особый интерес к толковой литературе. И в истолковании или применении библейских текстов у египетских подвижников, очень ярко сказывается аллегорическая тенденция, “александрийский” стиль восприятия. Здесь можно видеть влияние Оригена, прямое или через посредство Дидима, вообще близкого к монашеским кругам... Влияние Климента можно видеть уже в том, что идеал аскетического подвига часто определяется, как бесстрастие *ἀπάθεια* (в “Духовных беседах,” у Евагрия, у Палладия в предисловии к “Лавсаику”)... У Каппадокийцев и позже в Ареопагитиках можно отметить сознательное заимствование неоплатонической и мистериальной терминологии. Это было в духе Климента... Влияние александрийского богословия ясно чувствуется уже в первом опыте аскетического синтеза, в знаменитом житии преподобного Антония, составленном Афанасием Великим. Это не столько жизнеописание, сколько религиозная характеристика, идеальный портрет, священный образ, словесная икона великого отшельника и духоносца...

Аскетическое мировоззрение вырабатывалось не без борьбы. И не следует его стилизовать в упрощающем синтезе. В памятниках аскетической письменности мы встречаемся не только с различными аспектами или оттенками единой мысли, но и с очень глубокими разногласиями и даже противоречиями. Это касается не только практических вопросов. И натяжение между идеалом совершенного одиночества (“не могу быть сразу и с Богом и с людьми,” говорил авва Арсений) и идеалом деятельного милосердия так и осталось неразрешенным. В этом разногласии обнажается какая то предельная религиозная антиномия, не только антитеза... Не раз подымались с большой остротой и вопросы богословские и догматические. Не следует забывать об имманентных трудностях или соблазнах аскетического опыта и мысли. Вопрос о грехе и свободе возникал прежде всего. И с этим связан другой вопрос — о таинствах и молитве. В иной постановке это есть тот же вопрос о благодати и свободе (или подвиге, т.е. творческом становлении человека). Неудивительно, что пелагианство и оригенизм, еще более ересь евхитов (от *εὐχή* молитва) серьезно волновали монашеские круги. И все эти отдельные вопросы сводились к одному общему — о судьбе и пути человека. В аскетических памятниках мы найдем не только психологические и этические размышления, но и метафизику человеческой жизни... Только в точном догматическом синтезе могла найти свое разрешение проблематика аскетизма. Это ясно уже у святого Афанасия и у Каппадокийцев. Христологические споры разрешаются не только догматическим, но и аскетическим синтезом. Его мы находим у преподобного Максима Исповедника. Догматика и аскетика органически и неразрывно смыкаются в его системе.

II. Духовные беседы.

1. Сборник “Духовных бесед” (числом 50) известен в рукописях под именем Макария. Со времени первого издания в авторе принято видеть преподобного Макария Египетского, знаменитого скитского подвижника IV-го века, ученика преподобного Антония. О нем подробно рассказывает Палладий (Лавсаик, гл. XVII), говорит Руфин, еще Сократ и Созомен. Известно отдельное житие его в коптской и сирийской редакциях. Однако, никто из этих древних авторов не упоминает о творениях преподобного... Великий старец жил замкнуто, с двумя учениками, которые и принимали посетителей. Как выражается Палладий, он жил точно странник на этой земле, мертвый для мира и земных забот, весь в созерцании и в беседе с Богом... Только Геннадий Массилийский говорит о его творениях, но называет при этом “одно только послание,” — *imam tantum ad juniores professionis suae scripsit epistolam*... Вероятно, это и есть известное нам “духовное” послание “к чадам,” *ad filios* (сохранилось в латинском переводе)... Это полное отсутствие упоминаний о сборнике “бесед” вызывает недоумение. Особенно странно молчание Палладия. Он был близок с Евагрием, учеником Макария, и не мог не знать о творениях преподобного... Невольно возникает сомнение, принадлежат ли в действительности эти беседы или “гомилии” великому Макарию... На надписание рукописей полагаться трудно. И к тому же отдельные беседы встречаются и под другими именами, — преподобного Ефрема Сирина, чаще блаженного Марка Пустынника. В арабском переводе весь сборник (21 беседа) надписан именем Симеона Столпника... Во всяком случае, изданный текст “Бесед” вряд ли исправен. В нем чувствуется позднейшая обработка. Вероятно, и самое разделение на “беседы” следует приписать позднейшему метафрасту; недавно издано еще семь бесед (продолжение сборника). Отдельные беседы слишком различны по объему, иные имеют скорее характер писем, в тексте нередки дословные повторения. Нужно прибавить, редакторская работа над “Беседами” продолжалась и позже. В рукописях известны “семь слов” Макария под разными заглавиями (“О хранении сердца” и т. под.) “в переложении” Симеона Логофета (или Метафраста). Можно думать, что и основной, известный нам, текст бесед есть уже результат обработки... Гораздо важнее наблюдения над содержанием бесед. Во многих местах взгляды автора очень напоминают заблуждения т. наз. мессалиан или евхитов, которых опровергал уже блаженный Диадок в своем “Подвижническом Слове.” Константинопольский пресвитер Тимофей в своем известном трактате “О принятии еретиков” (начало VII-го века) и преподобного Иоанн Дамаскин в обзрении “О ересьях вкратце” приводят очень характерные выдержки из мессалианских книг, — и они очень близки к иным рассуждениям автора “Духовных Бесед”... Было бы слишком поспешно отождествлять сборник “Бесед” с той несохранившейся до нас “Аскетической книгой” мессалиан, которая была предъявлена и осуждена еще на Ефесском соборе. В “Беседах” можно отметить только отдельные “мессалианские” мотивы, и многих воззрений мессалиан автор не только не разделяет, но и прямо опровергает их. (С большим основанием “Аскетикон” евхитов можно было бы видеть в совсем недавно изданном и очень любопытном сирийском памятнике “Книга степеней.” Это действительно цельная аскетическая система, построенная на началах, очень близких к мессалианским. И памятник очень ранний; возможно, что самого начала IV-го и даже конца III-го века. Впрочем, и здесь архаизмы не следует принимать за ересь). В “Беседах” мы находим только отдельные взгляды, подобные мессалианским. Нет надобности видеть здесь позднейшие вставки. Близость к евхитам возможна и у православного автора. Историю мессалианской ереси мы до сих пор еще мало знаем. Однако, аскетические воззрения мессалиан были, по-видимому, только крайним развитием отдельных мотивов православной аскетики (срв. у Епифания Кипрского). И неточность

автора “Бесед” можно объяснять часто, как архаизм... Во всяком случае, вопрос о “Духовных Беседах” осторожнее оставить открытым.

2. “Духовные Беседы” не богословское рассуждение. Скорее это интимные признания созерцателя, учащего и назидającego по личному опыту. И этот опыт он описывает на определенном философском языке, — всего сильнее чувствуется влияние стоицизма. Однако, о внешних философах автор упоминает только для того, чтобы противопоставить эллинской мудрости истинную и благодатную философию. “Эллинские философы учатся владеть словом. Но есть другие философы, невежды в слове, которые радуются и веселятся о Божией благодати.” Подлинная философия есть аскетическое делание, стяжание Духа, — Духа Премудрости и Разума. Духоносный созерцатель или тайновидец и есть истинный мудрец или любомудр (это довольно обычная мысль в аскетических памятниках), — “Беседы” написаны ярким и выразительным языком. В них чувствуется глубокое знание Писания, понимаемого всегда в “духовном” смысле, — как некое послание Божие к людям, писанное к ним, чтобы призвать их к духовному восхождению. “Если же человек не приходит, не просит, не приемлет, то не будет ему пользы от чтения Писаний.” И в особенности Ветхий Завет есть символическое или таинственное сказание о душе. Две беседы полностью посвящены иносказаниям: в 47-ой объясняется “то, что было под законом”; в 1-ой таинственные видения пророка Иезекииля при реке Ховар, — “пророк созерцал тайну души, имеющей принять Господа своего и соделаться престолом славы Его”... И тема о душе есть основная тема всех бесед.

3. Человек есть “высшее из творений.” Он выше не только видимой твари, но и ангельских сил, выше духов служебных. И это засвидетельствовал сам Бог, приходивший на землю именно ради человека и благоволивший быть распятым ради его спасения. “Вникни, возлюбленный, в умную сущность души, и вникни не слегка. Бессмертная душа есть некий сосуд драгоценный. Смотри, как велики небо и земля, и не о них благоволил Бог, а только о тебе”... Ибо только человек создан по образу Божию. “Не об Архангелах Михаиле и Гаврииле сказал Бог: сотворим по образу и подобию Нашему; но сказал так об умной человеческой сущности, о душе бессмертной”... Образ Божий в человеке означает прежде всего глубокую близость и некое родство с Богом, “взаимность” с Ним. “Кто сможет познать достоинство души своей, тот сможет познать силу и тайну Божества.” Господь создал весь мир, но ни в какой твари, кроме человека, не почивает Господь; “всякая тварь во власти Его, однако же Он не утвердил в них престола, не установил с ними общения.” Поэтому и душа только в Боге может найти себе упокоение... В первозданном Адаме “образ Божий” выражался прежде всего в некой окрыленности духа, в крыльях Святого Духа, которые могли подымать человека к Богу. “Бог сотворил душу по образу добродетели Духа, вложил в нее законы добродетелей.” Автор различает два образа Божиих в человеке: как бы естественный образ, выражающийся в силах и способностях души, и “образ небесный.” Первая черта естественного образа — свобода человека. “Видимая тварь связана таким то неподвижным естеством,” видимые твари не могут выйти из того состояния, в каком они созданы, и не имеют воли. “А ты создан по образу и подобию Божию, потому что, как Бог свободен и творит, что хочет, — так свободен и ты. И если ты захочешь погибнуть, то природа твоя удобоизменяема. Если захочешь изрыгнуть хулу, составить отраву, или убить кого, — никто тебе не противится и не возбраняет. Кто хочет, тот и покорствуется Богу, — и идет путем правды, и владеет пожеланиями”... Эта формальная свобода избрания и воли, “самовластие” (αὐτεξουσία), есть непреложная черта человеческого естества; и благодать только побуждает, но не понуждает волю, как и грех не угашает свободу. И при том, — свободу выбора или произвола. Даже падший человек в силах

бороться и противиться греху, хотя и не может победить без помощи Божией. и некогда грех не бывает сильнее человека, — тогда бы снималась с него вина. Напротив, ум есть борец и борец равносильный, и имеет равномогущую силу препираться со грехом и противиться помыслам. И обратно: благодать и преуспяние не ограждает человека непреложно от искушения и соблазна. “Ибо, как совершенный не привязан к добру какой либо необходимостью, так не привязан ко злу погрязший в грехе и делающий себя сосудом дьявола... Напротив того, и он имеет свободу соделаться сосудом избрания и жизни”... Благодать не связывает человека, он остается свободен, — и может снова пасть, если захочет, и снова вступить в мир и общение с сатаною... Известны случаи, когда люди, “просвещенные и вкусившие,” даже совершившиеся в добре, отпали: человек роздал имение и отпустил рабов, но впал в самомнение и надменность; исповедник, претерпевший пытку, в самой своей темнице впал в блуд с инокиней, прислуживавшей ему; подвижник, уже обладавший силой исцелений, впал в гордость... “Ибо природа удобоизменяема, и человек, по причине остающегося у него произвола, если захочет, делается сыном Божиим или так же и сыном погибели”... Свобода есть Богоподобная черта, но это только формальное предусловие Богоуподобления, определяющее его возможность. Вне свободы нет богоподобия, но реализуется оно только в живом богообщении. В нем и состоит существенный образ Божий в человеке, тот “небесный образ,” который был дан первозданному, но был утрачен им в грехопадении. Человек создан от начала так, что должен черпать силы для жизни из того, что вне его: тело нуждается в питании, нуждается в духовной пище и душа; если же он ограничится тем, что в его естестве, не заимствуя ничего отвне, то разрушается и гибнет. “Горе душе, — восклицает духовидец, — если останавливается она на своей природе и уповает на свои только дела, не имея общения с Божественным духом.” Силу и пищу душа, сотворенная по Божию образу, получает не из собственного своего естества, но от Бога, от Его Духа. И вот первозданный был облечен словом и духом, — в этом и был его “небесный образ,” его “небесная душа”... О второй, “небесной душе” человека говорили и мессалиане. Но сходство здесь мнимое. Автор “Бесед” под “небесной душой” понимает дары Духа и Слова. В первозданном пребывало Слово и Слово было его наследием, и одеждою, и славою. Это и значит: “в начале было Слово”... И в Адаме пребывал Дух, учил его и внушал, — ибо всем было для него Слово, и Адам был другом Божиим. Он был владыкою всего, начиная от неба и до дольного, умел различать страсти, чужд был демонам, чужд был от греха и от пороков, — был Божиим подобием... Это учение о двух “образах” и о первозданном помазании человека отчасти напоминает различие творения и “рождения” человека у святого Афанасия.

4. Эти первые дары, этот небесный образ Адам утрачивает в грехопадении, силу своего злого произволения преступая заповедь и слушая лукавого, — “становится язвлен и мертв”... Человек совращается в зло, совращается по собственной вине, “по самопроизволу”... Зло охватывает, пронизывает человека, но сам человек не превращается в нечто злое. Зло остается чем-то внешним, чужеродным для его естества. Человек одержим злом... В грехопадении человек утрачивает и свой естественный, и небесный образ. “Он утратил, во-первых, достояние своей природы, чистое, прекрасное, созданное по образу Божию. Во-вторых, и самый образ, в котором по обетованию состояло все его небесное наследие.” Это была смерть... И воскресение есть восстановление “небесного образа,” т.е. богообщения, той духоносной полноты, из которой выпал Адам, — новое стяжание и приятие Духа. Если общение души с Богом есть некий таинственный брак с небесным Женихом, то греховное разлучение с Богом есть некое вдовство души, за преступление заповеди оставленной небесным Мужем. И со времени грехопадения не видел человек небесного Отца, не видел благосердой и доброй Мате-

ри, благодати Духа, не видел Господа, сладчайшего и Вожденного брата (срв. у Афраата). Божий лик перестал отражаться в душе, хотя Бог и не перестал взирать на нее; и лишенная царской печати, потеряла она честь и цену, — как монета без царского образа не имеет хождения, хотя бы и была из драгоценного металла... Оживотворение или воскресение души есть возвращение ей этого образа и печати. К естеству человеческому он не принадлежит, но на него как бы извне налагается. И этим человек подымается выше самого себя, над замкнутым своим естеством. Однако, возможно это только в свободе: “если нет изволения, Бог ничего не делает, хотя и может”...

Грехопадение есть великая катастрофа. Все приходит в расстройство. Замкнутый в своем естестве, человек становится немощен и бессилен. Жить подлинною жизнью человек может только в Боге, а потому отпадая от Бога, живет мнимую жизнью, “жизнью смерти.” В своем преслушании человек “умер страшною душевною смертию.” Его ум от высшего обратился к низшему, — и очи его, когда недоступны для них стали небесные блага, “прозрели для пороков и страстей”... Здесь снова звучат мотивы святого Афанасия...

Естество потемняется злою и лукавою примесью: падшая душа пронизана греховными силами. Грех примешивается к душе, как некая закваска. Змий становится при душе “как бы второю душой.” Лукавый князь облекает душу своею злобою и грехом, как некою “порфирию тьмы,” и всю ее оскверняет, “всю пленяет в свою власть, не оставив ничего свободным, — ни помыслов, ни ума, ни тела.” И от греховности души и тело становится страждущим и тленным. Лукавое слово проникает сквозь сердце во весь состав человеческий, и грех течет в сердце, как вода в трубе. Так случилось с Адамом. “И все мы сыны этого потемненного рода”... Весь род Адамов заквашен этой “закваскою зловредных страстей,” которой приобщился Адам в преступлении заповеди. Внутреннее самонаблюдение открывает в душе эту ее одержимость и ее изъязвленность: это падшее состояние и становится исходною точкою подвижнической борьбы, чрез которую душа должна очиститься и освободиться, умереть для худшей жизни, — именно умереть: от нее должна отлететь приразившаяся к ней “вторая душа,” “лукавое слово”... В сердце есть некая глубина, и на дне лежит тина. Есть там жизнь, и есть смерть... Грех укоренился в душе. Сатана сотрясает и колеблет души, приводит их в смятение и тревогу, — “и как пшеницу, враждаемую в решете, разнообразно волнует человеческие помыслы”... Весь род Адамов втайне принял на себя некий образ Каина, “подобие Каинова лукавства”... Весь видимый мир в смятении, в нестроении, в борьбе. Но немногие знают, что это от лукавой силы: “мир страждет недугом порока, и не знает того”...

Грех есть “некая умная и мысленная сила сатаны.” И сатана ищет себе покоя и простора в душе. Грех есть жало смерти... “Грех” (ἁμαρτία) есть некая темная противосила благодати (χάρις). Их столкновение и борьба развертывается в свободе: итак сердце подвижников являет зрение, — там лукавые духи борются с душою, а Бог и ангелы взирают на подвиг”... Сатана вливает в душу некую темную и сокровенную силу тьмы, окутывает ее пурпуром мглы, — это снова прямая противоположность божественному свету и облачению славы. Эта символика света и тьмы не только метафора; сатанинская тьма есть некий вещественный покров, мгла, туман... Но прежде всего грех есть область мистического общения с Сатаною. Испытание начинается рассеянием духа, который привязывается к земным заботам и впечатлениям. И от этого притупляется зоркость, человек перестает замечать свои язвы и тайные страсти души, — “не познает он, что внутри у него есть иная борьба, и битва, и брань.” И тогда душа становится беззащитной и неосмотрительной. Сатана всего чаще делает свои внушения душе под видом добрых помыслов, и вовлекает ее в предприятия тонкие и благовидные, — “и вовлекаемый не умеет различить, и от того попадает в сети погибели дьявольские”...

Сатана никогда не успокаивается в своих нападениях, — потому так опасно воображать, будто кончилась и прекратилась брань. Всего опаснее такое нечувствие. Так часто бывает, что вдруг вспыхивает похоть в людях, которые давно уже надеялись, что увяло в них вожделение. И если не борется душа и не укрепляется в любви к Богу, омрачается она и впадает во власть Сатаны. Таков “плотской человек” (срв. Александрийское различие “плотского человека” и “духовного”). У “плотских,” у этих мнимых христиан, еще не стяжавших Христова богатства, все чужое, а сами они наги. И так же, как и мирские люди, они в раздвоении, в смятении и неустройстве. Главная борьба внутри. И если не ведет душа этой внутренней борьбы, все более овладевает ею сатана и опустошает ее, и кладет на нее свою печать. И наконец восседает в уме, в сердце и в теле, как на собственном своем престоле. “Когда слышишь о гробах, представляй мысленно не только видимые гробы: ибо гроб и могила для тебя сердце твое. Когда гнездится там князь лукавства и ангелы его, когда пролагают там стези и пути, по которым бы сатанинские силы проходили в ум твой и в помыслы твои, тогда не ад ли, не гроб ли, не могила ли, не мертвец ли ты пред Богом?” И это сожитие души с лукавым князем тьмы есть растление и блуд: “Ибо есть блуд, совершаемый телесно, и есть блуд души, вступающей в общение с сатаной. Одна и та же душа бывает сообщницей и сестрой или демонов, или Бога и ангелов, и прелюбодействуя с дьяволом, делается уже неблагопотребною для небесного Жениха”... Это — нареченная царица, ушедшая от Царя, чтобы стать блудницею, — и об этом падении бывает печаль, и плач, и скорбь на небесах. Сатана внедряется в душу и уговаривает ее, — “и если соглашается она, то бесплотная душа входит в общение с бесплотною злобою духа, и прелюбодействует в сердце тот, кто приемлет в себя помыслы лукавого и соглашается на них”... Нужно подчеркнуть: это общение не есть слияние, но некое “срастворение” (κράσις). “Сатана чем то одним делается с душою, оба духа во время блуда или убийства составляют одно.” Однако, всегда остается душа сама собою. И в этом для нее возможность покаяния и плача. Это есть некое динамическое сопряжение двух разнородных и независимых начал: греховность есть одержимость злой силой, но душа не претворяется в нечто злое и не утрачивает своей свободы, — хотя и недостаточна свобода естества для действительного освобождения из рабства и плена... В этих рассуждениях много своеобразного. И они действительно напоминают учение мессалиан об “общении” Сатаны с человеческой душою, как о некоем блудном сожитии, о вселении бесов, о странном “сообитании” сатаны и Духа Святого в человеческих душах, где происходить между ними некая борьба. Всего загадочнее молчаливое допущение автора “Бесед,” что крещение не освобождает человека от скверны, что и в крещеных есть некая порча, которая исцеляется только духовным подвигом и молитвой. Выходит, что не крещальная благодать, но сила собственного молитвенного подвига освобождает человека от греховной скверны, от “первородного греха,” — вернее сказать), сила благодати, но благодати, обретаемой в молитвенном подвиге, а не в крещальном возрождении. Такова и была основная мысль евхитов (“молящихся”). Однако, вряд ли только евхиты так думали. Христианское самонаблюдение вообще открывает в человеческой душе греховную немощь, удобопробность для греха и для дьявольских приражений. Крещальное освобождение закрепляется во всяком случае только подвигом. Монашеский опыт предрасполагает к психологическому пессимизму. Из аскетических памятников мы знаем, что на Востоке нередко подвижники склонялись к преувеличению силы греховной природы, к известному умалению крещального обновления. И нужно помнить, что автор “Бесед” рассуждает, как психолог, а не как догматист. Нельзя забывать о древнем опыте одержимости, который в памятниках нередко описывается в почти что сказочных, но психологически правдивых образах (срв. не только в “Житии Антония,” но и у Евагрия).

5. В грехопадении Первозданного человечество отпадает от Бога, лишатся благодатного общения и поддержки “остается при собственном своем естестве,” становится немощным и бессильным. И потому подпадает под власть дьявола. От этой власти собственными своими силами человек освободиться не может. Для освобождения нисходит на землю сам Бог. Христос приходил прежде всего для борьбы с сатаной за душу человека. Это — Оригеновский мотив. Господь приходит к смерти, нисходит во ад и “беседует со смертью, и повелевает изринуть души из ада и смерти и возвратить Ему,” — для оживления. “И лукавые силы в трепете отдают заключенного Адама... Мертвое тело победило и умертвило змия, живущего и пресмыкающегося в сердце... Мертвое тело победило живого змия”... Это совершилось однажды, но повторяется снова в каждой душе: и Господь нисходит не только во ад, но и в темные глубины каждого сердца. И там исторгает плевелы греха и возделывает запустевшую душу, — возделывает ее деревом креста. Сокрушена уже власть сатаны, но все еще остаются для него входы в каждую душу... Для каждого человека все еще предстоит борьба и спор с лукавыми силами. В этом споре у него есть помощник и покровитель, — Христос, который за каждую душу борется с противником...

Очищение сердца и победа над дьяволом не исчерпывает искупительного дела Христова. “Господь приходил не только для того, чтобы изгнать злых духов, — но еще и затем, чтоб возвратить себе свой собственный дом и храм, — человека”... Чтобы вновь написать в человеческом сердце небесный образ и вернуться душе крылья духа, — “чтобы и ты, перстный, принял в себя небесную душу”... Ради этого нисшел Бог со святых своих небес, воспринял разумную человеческую природу и срастворил ее Божественным духом, — “чтобы изменит, обновить и преобразить естество,” чтобы соделать нас, по апостолу, “причастниками Божественного естества”... Господь приходил затем, чтобы даровать человеку Духа и в нем жизнь, — “соделать верующих в Него новым умом, новой душою, новыми очами, новым слухом, новым духовным языком, — словом: соделать их новыми людьми или новыми мехами, чтобы влить в них новое вино, — Дух Свой”... Потому и называется Он Христом, “чтобы и мы, помазанные тем же елеем, каким помазан и Он, соделались помазанниками и были, так сказать, единой с ним сущности и единого тела.” К этому человек призван, но этого он должен достигнуть в подвиги... Человеку по природе свойственно стремиться, — “и этого стремления и взыскует Бог”... Он повелевает, чтобы человек сперва понял, затем возлюбил и стремился волею. Таким образом совершение дел Духом зависит от воли человека... “Так если кто по собственной воле и от всего произволения не приступит во Господу и не будет просить Его с полною верою, тот не получит исцеления”... Только в душах, уверовавших и к Нему обращенных, Христос “по образу своему живописует небесного человека, и от Духа своего, от ипостаси неизглаголанного света Своего, напишет небесный образ... А если кто не устремлен к нему непрестанно и не презрел все прочее, не пишет в том Господь образа Своего светом Своим”...

6. Духовный путь человека начинается раскаянием. “Если душа воздохнет и вопиет к Богу, то ниспосылает Он ей духовного Моисея, избавляющего ее от египетского рабства. Но прежде пусть вопиет и стонет, — и тогда увидит начало избавления”... Это только начало подвига. И свободное произволение должно быть испытано многими скорбями. Так предопределил Бог, “чтобы со многими испытаниями, с теснотою и со скорбью, с самыми горькими искушениями был путь, вводящий в жизнь”... Христианство есть путь узкий и не гладкий, — ибо путь свободного человека. Свободная воля человека немногого может достигнуть, но она есть всегдашний и необходимый момент духовного возрастания. Человек не должен и не смеет полагаться на само-

го себя и преувеличивать свои силы, ибо совершающая сила принадлежит одному Богу. Но благодать действует только в произволяющих душах. “И сила Божия дает место свободе, чтобы обнаружилась воля человека”... На всех ступенях духовной жизни открывается синергизм произволения и благодати, — потому так трудно разграничить эти оба момента духовного роста: весь человек становится сугубым... Всегда сохраняет он свободу, — “согласоваться с Духом,” или пренебрегать Его дарами Всегда требуется поэтому бдительность и напряжение воли, и всегда должно оставаться недовольство собою. “Вот признак христианства; сколько ни потрудишься, сколько ни совершишь праведных дел, оставайся при той мысли, что еще ничего не сделано тобою”... Это не обесценивает подвига: весь его смысл в напряжении, во всецелой обращенности к Богу, — свобода есть как бы приемник благодати. “Если же кто не соблюдает великого смиренномудрия, то предается он сатане. И обнажается от уже данной ему Божией благодати, и открывается его самомнение, — ибо он наг и беден.” Кто смиряет себя перед Богом и людьми и почитает себя неимущим, тот только может сохранить данную ему благодать... И великий соблазн и опасность — почувствовать себя преуспевшим, счесть себя вступившим в безопасную пристань; вдруг снова поднимаются волны, и видит снова человек себя среди моря, — где только вода и небо, и готовая смерть. От нее спасает только смирение. Только легкомысленные думают, что если отчасти действует уже в них благодать, что нет уже в них греха, — что уже победили они... Духовная жизнь есть органический процесс, подобный физическому росту и созреванию. И в нем есть свои ступени, — они определяются мерою подвига, и благодать действует не сразу, но постепенно. “И не подумай, что озарилась вся душа: внутри ее еще остается большая пажить порока, и требуется еще великий труд и усилие, согласующееся с действующей на душу благодатью. Благодать и в одно мгновение может очистить человека и сделать его совершенным, но посещает душу отчасти”... Во всяком случае человек возрастает мало помалу, — “а не так, как говорят иные: совлечься и облечься”... Потому и требуется всегдашняя напряженность.

7. Духовная жизнь начинается подвигом веры. Вера переходит в надежду. И отвлекает внимание от видимого мира, — ничем не может уже привлекаться уверовавшая душа, “и преставляется и преселяется в век иной, и пребывает мыслию в горнем мире Божества”... Это — неперемнное условие духовного усовершенания: если кто не предается всецело исканию любви Христовой и не сосредоточит всех своих усилий на этой единой цели, — для того невозможно стяжание Духа. И более всего нужно внутреннее отречение: “самое главное оружие для борца и подвижника состоит в том, чтобы возненавидеть самого себя, отречься от своей души, гневаться на нее, укорять ее, противиться привычным своим пожеланиям, препираться с помыслами, бороться с самим собою”... Эта внутренняя борьба снова есть только начало, — очищение души есть только приготовление горницы для Господа. Это только отрицательная сторона подвига. Весь смысл и предел подвига в стяжании Духа, во вселении Господа. “И душа, в которой находит упокоение Господь, нуждается во многих украшениях.”

Путь подвига есть путь борьбы. Борьба происходит прежде всего в области ума: душа всегда пронизана извне помышлениями, добрыми или злыми, приходящими от Бога или от демонов. И прежде всего мысль находится в борении и брани. Задача мысленной брани — в том, чтобы преградить доступ лукавым помыслам. Это возможно не чрез простое противление, но чрез противопоставление добрых помышлений, — и прежде всего, чрез воспитание в себе некоего бесстрастия или равнодушия к греховным возбуждениям (“апатия”). Это и есть умирание для плотской жизни: помыслы еще врываются в душу, возмущают, но не прельщают ее, и потому не укореняются в ней, — плотский человек умирает и делается бесплодным для прежней лукавой жизни. Во

первых, требуется различение духов. Во вторых, как бы равнодушие, волевая невосприимчивость к соблазнам, — “чтобы не слушаться порока и не соуслаждаться им в помыслах” (срв. позднейшее аскетическое учение о “приражении” и развитии “помыслов”). Ибо грех начинается в сердце и только проявляется в поступках. Сдержанность в поступках еще не означает успокоения сердца,.. Подлинное освобождение возможно только чрез укрепление в добре, чрез любовь к единому небесному Жениху душ человеческих... И только в этом стремлении оправдывается до конца отречение от мира: “нет достаточной причины отказываться человеку от наслаждений мира сего, если не примет он участия в блаженстве иного мира”... Только тогда с несомненностью открывается пред ним духовный путь. От человека в подвиге зависит только твердость и постоянство, и то только под условием всецелой преданности Богу и стремления к Нему. Человек только подготавливает себя к восприятию благодати. Для этого он должен сосредоточиться, собрать свои помыслы, стремиться всегда к одному. И собирание ума возможно только чрез единство любви, — к единому Богу. Высший закон есть духовный закон любви, — “ибо невозможно спастись иначе, как только чрез ближнего,” чрез всеобъемлющую любовь, укрепляемую благодатью. Весь подвиг христианина вдохновляется пафосом любви. Это любовь к Богу, “божественная любовь к небесному Царю, Христу,” “пламенное стремление” к небесной красоте. И утоляется оно в таинственном соединении или общении, в таинственном браке со Христом. Это не отвлекает от любви к ближнему. Ибо в Боге и во Христе душа видит любящего и милосердного Владыку, ко всем простирающего свою любовь, всех в ней объемлющего. Потому не может эта духовная любовь не включать в себя любовь к ближнему; иначе, чем чрез благоволение, милость и жалость, она и невозможна. Христиане должны подвизаться, но вовсе никого не должны осуждать, — “ни явную блудницу, ни грешников, ни людей бесчинных”... “Ибо в том состоит чистота сердца, чтобы видя грешников или немощных, иметь к ним сострадание и милосердие”... И такая любовь привлекает Божие благоволение и преобразуется в таинственную и богообразную любовь, в которой гаснет всякая мирская любовь и переплавляется самое естество души, ее греховная жесткость.

8. В меру подвига благодать преобразует и обновляет человека, как некий “Божественный огонь.” “Как огнем зажигаются многие светильники и горящие свечи, и все светильники возжигаются и светят единым и тождественным по природе огнем, так и христиане воспламеняются и светят одним и тем же по природе Божественным огнем Сына Божия. И они в сердцах своих имеют горящие свечи, и уже на земле светят пред Ним подобному Ему самому”... Этот огонь есть “любовь Духа”... Мистика “Бесед” есть прежде всего мистика света и огня. “Невещественный и Божественный огонь освещает и искушает души. Сей огонь действовал в Апостолах, когда возглаголали огненными языками. Сей огонь облистал Павла гласом и просветил его ум, омрачил же у него чувство зрения. Ибо не без плоти видел он силу одного света. Сей огонь видел Моисей в купине. Сей огонь в виде колесницы восхитил Илию от земли... И ангелы и служебные духи причащаются светлости сего огня... Сей огонь прогоняет бесов, истребляет грех. Он есть сила воскресения, действительность бессмертия, просвещение святых душ, утверждение умных сил”... Это не только символы и метафоры: явление Бога и благодати в огне и свете есть некое таинственное “оплототворение” Божества (срв. впоследствии у преподобного Симеона Нового Богослова). “Беспредельный, неприступный и несозданный Бог, по беспредельной и непостижимой благодати оплототворил себя (ἑσώματοποίησε) и, так сказать, как бы умалил себя в неприступной славе для того, чтобы возможно было Ему войти в соединение с видимыми Его творениями, — разумее души святых и ангелов, — и чтобы они могли быть участниками жизни Божества... Преображаясь по снисхождению и человеколюбию своему, Он плототворит себя и со-

единяется, и воспринимает святые и благоугодные, верные душа, и по слову Павла, делается с ними единым Духом, душа, так сказать, в душу и ипостась в ипостась — что-бы душа, достойная Бога и благоугодная Ему могла жить во обновлении и ощущать бессмертную жизнь и соделалась причастницей нетленной славы... И когда хочет, — бывает Он огнем..., и, когда хочет, — неизреченным и несказанным успокоением... Ибо все, что ни захочет, удобно для Него.” Это — Богоявление, — явление Господа в неприступной славе света, а не только видение или созерцание... Предел или цель человеческого возрождения или перерождения в том, чтобы “нынешнее уничиженное естество изменить в естество иное, божественное.” Это — обожение человека, феозис. Человек становится сыном Божиим, становится “больше самого себя,” восходит и возносится выше меры первого Адама, ибо не только возвращается к первоначальной чистоте, но становится “обоженным.” И при этом все же остается в безмерном удалении от Бога по природе: “Он — Бог, а душа — не Бог. Он — Господь, а она — раба. Он — Творец, а она — тварь. Он — Создатель, а она — создание. И нет ничего общего в Его и в ее естестве. И только по бесконечной, неизреченной и недомысленной любви своей, и по благоутробию благоволит Он вселяться в этом создании, в этой разумной твари”...

В этом благодатном преображении человека есть свои ступени. Благодать как бы разгорается в душе, — и сперва иссушает в ней и лукавые, и естественные пожелания, сожигает плевелы греха, — и от этого небесного огня демоны тают, как воск. Затем благодать воспламеняет самую душу, и она горит, как бы насквозь пронизанная и озаренная небесным огнем. “Иногда этот огонь возгорается и воспламеняется сильнее, а иногда как бы слабеет и горит тише. То возжигается этот свет и сияет больше, то уменьшается и меркнет. И светильник души, всегда горящий и светящийся, то делается яснее и более возгорается Божией любовью, то издает свое сияние бережливо, и соприсущий человеку свет слабеет.” Это связано с подвигом человека, и разгорается в нем небесный огонь тогда, когда предан он Господу, и уповаet, и надеется на Него. Душа успокаивается, упокоевается в Боге, — Дух есть мир и покой для нее. “Сподобившиеся стать чадами Божиими и родиться свыше от Духа Святого иногда бывают возвеселены, как бы на вечери царской, и радуются радостью и весельем неизреченным. Иногда бывают они, как невеста, в Божественном покое упокоиваемая в общении с Женихом Своим. Иногда, еще будучи в теле, точно ангелы Божии, чувствуют в себе такую же окрыленность и легкость. Иногда же бывают как бы в упоении питием, возвеселяемые и упоиваемые Духом, в упоении Божественными тайнами. Но иногда как бы плачут и сетуют о роде человеческом и, молясь за целого Адама, проливают слезы и плачут, воспламеняемые духовной любовью к человечеству. Иногда таковою радостью и любовью разжигает их Дух, что если бы было возможно, вместили бы всякого человека в сердце своем, доброго и злого. Иногда в смиренномудрии столь унижают себя перед всяким человеком, что почитают самыми последними и меньшими из всех. Иногда Дух содержит их неизменно в неизглаголанной радости... Иногда человек делается как один из обыкновенных.” Но кто не рожден от царственного Духа, тот не усыновлен Богу, — тот не получил и “знамения и печати Господней,” и не имеет упования. Ибо по своей печати узнает и узнает Господь своих, — в день последний. И если душа в этом еще мире не примет святых Духа, и не срастворится благодати, непригодна она для небесного Царства. Ведь в нем то будет жизнью, что доброго приобрела душа здесь...

9. В сердце благодать открывается, как мир и радость. В уме открывается она, как мудрость, — и силою Духа становится человек мудрым и открываются ему сокровенные тайны. И прежде всего только в духовном свете открывается человеку природа его собственной души, и видит он “образ души,” как глазами видит солнце, и этот об-

раз ангелоподобен... Это самопознание дает прозорливость. И духовный человек о каждом все знает, а о нем никто судить и знать не может... В этой прозорливости обособляется право на духовное руководство. Взор духовного прозорливца проникает в горный мир. Он становится “пророком небесных тайн,” и под водительством Духа “восходит на небо и с несомненною уверенностью в душе наслаждается тамошними чудесами.” Есть разные ступени и виды этих духовных созерцаний. “Есть ощущение, есть видение, и есть озарение.” И кто имеет озарение, тот выше имеющего ощущение. У него озарен ум. И это значит, что получил он некоторое преимущество перед имеющим ощущение, ибо сознал в себе некую несомненность видений. Но иное есть откровение (“апокалипсис”), когда душе бывают открыты великие и Божие тайны... Бывают видения, — и тогда человеку видно нечто вдаль. А созерцания открываются где то внутри, в глубинах сердца, — и тогда вспыхивает там некий внутренний, глубочайший и сокровенный свет, — перед очами, которые внутреннее чувственных очей. И в божественном свете духовный человек этими внутренними очами видит и распознает своего “истинного Друга, сладчайшего и многовождеденного Жениха, Господа”... В этом созерцании есть какая то бесспорность и очевидность, — ибо вся душа озарена и упокоена неизреченным миром. И как Бог есть любовь, радость и мир, так и новый духовный человек уподобляется ему по благодати. “Отверзаются перед ним врата и входит он внутрь многих обителей, и по мере того, как входит, снова отверзаются врата, — из ста обителей в новые сто. И обогащается он; и насколько обогащается, в той же мере показываются ему новые чудеса. Как сыну и наследнику вверяется ему то, что не может быть изречено человеком, не может быть сказано устами и языком”... Тогда возторгается ум в экстазе, — язык немеет, душа пленена чем то чудесным. В такие часы душа совсем отрешается от мира, становится для мира варваром и безумным, “по причине преизобилующей любви и сладости и по причине сокровенных тайн.” “И в такой час человек молится и говорить: О, если бы душа моя отошла вместе с молитвою.” Душа освобождается вполне и становится чистой. Она как бы “срастворяется” с Богом... Преуспевших подвижников Господь облакает в “животворные одеяния света.” Они принадлежат к телу Христову, к “телу света,” а не к “телу тьмы,” как души падшие и грешные. В них веет и дышит животворящий ветер Божественного Духа, проникающий и вею сущность души, и помышления, и все телесные члены. И сам Христос невидимо царствует в таких душах. Душу человека Господь уготовал себе в невесты, “и приемлет ее, постепенно изменяет ее собственною силою, пока не возрастит ее в Свой собственный образ, — и тогда воцарится она с Ним на бесконечные веки”... Однако до этого предела никто не достигает в этой жизни, здесь на земле, — разве в редкие и преходящие минуты восхищения, экстаза. Но это только мгновения, минуты. Здесь и теперь “совершенная мера” благодати еще не дается. Полноты харизматическое преображение человека достигнет только в день воскресения, когда внутренняя, сокровенная слава Духа просияет и в телах. Они прославятся тем “неизреченным светом, который уж и теперь сокровен в них.” Обнаженные тела праведников облекутся и покроются Духом, и будут восхищены на небеса чтобы тогда и самому телу “царствовать вместе с душою.” Духовное воскресение души как бы предваряет грядущее воскресение тела. “Тот небесный огонь Божества, который христиане уже ныне, в этом веке, приемлют внутрь себя, в сердце, где он и действует, — этот огонь тогда, когда разрушится тело, будет действовать и вовне, и снова сопряжет члены, совершит воскресение разрушенных тел... Небесный огонь воспроизведет и обновит, и воскресит истлевшие тела”... В известном смысле будущая участь определяется самим человеком: “что ныне собрала душа во внутреннюю свою сокровищницу, то тогда и откроется, явится во вне, в теле”... Поэтому стяжание Духа есть стяжание Воскресения, вхождение в воскресение, — ибо сила воскресения есть Дух животворящий, оживляющий и в этой

жизни не только души, но и тела... В воскресении Дух Святой явится некою светозарною ризою или одеянием для тела, — одеянием жизни и славы и упокоения. И сила света проникнет во весь состав телесный, — “и все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но не разрешится и не соделается огнем, чтобы не осталось уже прежнего естества.” Пробраз этого воскресения уже явлен в Фаворском преображении. “Как тело Господа, когда взошел он на гору, прославилось и преобразилось в Божескую славу и в бесконечный свет, — так и тела святых прославляются и делаются блистающими. Ибо как внутренняя слава Христова была распростертой и воссияла на теле Христовом, так подобным образом и во святых внутри сущая сила Христова будет в оный день преизливаться во вне на тела их... Как одним огнем зажигаются многие светильники, так необходимо и телам святым, этим членам Христовым, соделаться одним и тем же, самим Христом”... Это будет весна для нашего тела, — “первый месяц Ксанфик.” И он принесет радость всей твари...

III. Памятники IV-VI в.в.

1. В мир египетского подвига лучше всего вводит “Лавсаик.” Эта книга составлена Палладием, епископом Еленопольским, в Вифинии. Палладий был родом из Галатии; родился около 363 года, в 80-х годах принял монашество в Иерусалиме, но вскоре переехал в Египет. Жил сперва в Александрии, затем в Нитрийской пустыне и в Келлиях, под руководством Евагрия. После его смерти (399) вернулся в Палестину и вскоре был возведен на епископскую кафедру. Возможно, что посвящал его Златоуст. Во всяком случае Палладий был дружески с ним близок, и впоследствии (писал его жизнь. После собора под Дубом он ездил в Рим апеллировать в защиту Златоуста. Из за этого впал в немилость в не только лишился кафедры, но и подвергся заточению. Выпущенный на свободу, Палладий снова уезжает в Египет, снова возвращается в Палестину, и вторично получает кафедру (в Аспуне, в Галатии). Здесь в 420-м году он издает свою книгу о египетских подвижниках, известную под именем “Лавсаика” (от имени Лавса, кубикулярия имп. Феодосия младшего, для которого она была написана). Палладий писал для назидания. По памяти он рассказывает о подвижниках, которых лично знал и встречал; о других сообщает со слов людей верных. Он развертывает в ярких и живых образах картину египетского подвига, но не умалчивает и о падениях. Пишет Палладий просто, ровно, немного отрывисто. В его рассказах есть бытовая правда. Но он не был только бытописателем. В лицах он изображает аскетический идеал, идеал “бесстрастия.” Ученик Евагрия по монашеству, Палладий был близок с Руфином и Меланией. Этим объясняется, почему блаженный Иероним обвинял его в “оригенизме.” Тем более, что Палладий был со Златоустом и против Феофила.

Другой характер имеет вторая книга о египетском монашестве, — “История монахов.” Писанная по-гречески, вероятно, александрийским архидиаконом Тимофеем (см. у Сократа), она была тогда же переведена, вернее обработана по-латыни Руфином, и именно в латинском тексте всего более и была известна (по-гречески издана впервые уже в конце XIX-го века). Это скорее повесть, чем история или житие. Рассказ ведется в формах описания путешествия по Нилу. Возможно, что это литературный прием, в подражание эллинистическим новеллам. Впрочем, достоверности сообщаемых фактов это еще не умаляет. Гораздо больше вредить обилие сказочных мотивов.

Уже в IV-м веке начинается собирание и запись “изречений” египетских старцев (см. уже у Евагрия, “изречения святых монахов” в его “Практике”). Первоначальные сборники подвергаются дальнейшей обработке. Такие сборники известны в разных редакциях и под разными именами. Обычно их называли “Апофегмами.” Историю этих сборников проследить пока еще трудно. Можно различать два типа сборников: “алфавитные,” по именам старцев, и систематические, “по главам.” Это запись

устных преданий и воспоминаний. И в общем источник довольно достоверный (только имена старцев не очень надежны, “изречения” очень часто становятся летучими или бродячими). Всего важнее, что в этих сборниках чувствуется теплота непосредственных наблюдений и впечатлений. В подборе изречений незаметно никакой тенденции. Передаются разные и часто противоречивые взгляды. Не скрываются темные стороны монашеской жизни. Много бытовых подробностей.

Много позже Иоанн Мосх, палестинский монах, подолгу бывавший и в Египте, составил свой “Луг Духовный” (или Лимонарь), — свод рассказов и изречений подвижников разных стран. Личные впечатления здесь сливаются с воспоминаниями и устным преданием...

2. Среди египетских подвижников IV-го века писателей было немного. И на общем фоне резко выделяется образ Евагрия. В Египте Евагрий был пришельцем. Родом из Понта (родился около 346 г.), он был в молодости близок к великим Каппадокийцам. Василий поставил его во чтеца, Григорий Богослов во диакона, и взял с собою в Константинополь, где Евагрий отличился, как проповедник. В египетской пустыне он является около 382-го года, после недолгого пребывания в Иерусалиме; и является, как кающийся грешник, ищущий исцеления от своих соблазнов и искушений. Семнадцать лет прожил он здесь, сперва на Нитрийской горе, потом в Келлиях. Всего ближе он был к обоим Макариям, Египетскому и Александрийскому. Умер в 399-м году... Евагрий много писал, обычно в типе “глав” или “изречений,” часто почти афоризмов. Сочинения Евагрия сразу получили очень широкое распространение, и на Востоке, и на Западе, — по-латыни Евагрия переводили Руфин и Геннадий. Особенно важны его книги: “Монах или о жизни деятельной” и “Гностик” (эта книга сохранилась только в сирийском переводе; впервые издана совсем недавно). Кроме того нужно назвать его “Антирретик” (или “О восьми основных пороках”) и шесть сот изречений о “Гностических вопросах.” Евагрию принадлежит известное 8-ое письмо в сборнике писем Василия Великого. Некоторые сочинения Евагрия сохранились под именем Нила Синайского, в сборниках его творений (см. ниже). На V-м Вселенском соборе Евагрий был осужден, как оригенист, вместе с Дидимом. Однако, его влияние сильно сказывается и у позднейших аскетических писателей, особенно у Максима Исповедника (срв. сочинения Евагрия в русском “Добротолюбии”).

Вслед за Оригеном Евагрий различает в духовной жизни три ступени: жизнь *деятельная*, жизнь *естественная* или созерцательная; и предел духовного восхождения есть богословие,” т.е. ведение Святой Троицы (или “гнозис”). “Царствие Божие есть ведение Пресвятой Троицы, сопостирающееся соответственно состоянию ума и исполняющее его нескончаемо блаженной жизни”... Это есть высшее “состояние” души или, лучше сказать, ее “стояние” (κατάστασις), — высший покой и молчание, выше всякого раздумья и всякого созерцания, выше дискуссии и интуиции, неподвижность и неподвижность ума, — “единое и тождественное видение, и нет в нем подъемов и спусков.” Это есть видение или ведение без образов, выше образов (ὕψέρ τὰ εἶδη). Это есть чистая молитва. Лучше сказать, чистая молитвенность души. И она недоступна для стяжания. Она подается в дар, свыше, как харизма. Душа может принять этот дар, ибо создана по образу Божию, — именно в этой способности познавать Святую Троицу Евагрий и усматривает богообразность духа, не в его невещественности. Но приемлет в дар. В молитвенном восторге и исступлении, в “экстазе,” душа вдруг озаряется единым Троическим светом. И уже нет здесь учителей и учеников, все уже боги (“феозис”)... К этому духовному пределу ведет долгий и крутой путь подвига. В нем два этапа: действие и созерцание, (πράξις и θεωρία). “действие” начинается верой и кончатся “бесстрастием” и любовью. Весь смысл “действия” в преодолении и погашении

страстей. Иначе сказать, в успокоении души, в подчинении ее беспорядочных “движений” законам естества. Страстность и есть “движение” или блуждание ума (κίνησις). Бесстрастие (или “апатия”) есть стояние. Страстность есть рассеяние или рассеянность, подвластность внешним впечатлениям. А бесстрастие есть независимость и стойкость. “Не та душа имеет бесстрастие, которая не пленяется вещами, но та, которая и при воспоминании о них, пребывает невозмущенной”... Бесстрастие есть невозмутимость, неразвлекаемость. И о бесстрастном муже нельзя сказать: терпит. Терпит тот, кто страдает, кто еще страстен, “страдателен” или пассивен... “Движения” рождаются в низших частях души. И оттуда подымаются “помыслы” или помышления (λογισμοί). Их подсказывают и внушают бесы, всегда окружающие человека. Евагрий много говорит о борении помыслов и о бесовских приражениях. Всего опаснее бес гордости и помысл тщеславия. Всего тяжелее бес уныния, “бес полуденный,” который томит однообразием и старается развлечь душу. Врагуется душа через исполнение заповедей и чрез смирение, чрез пост, милостыню и молитву... “Ум не узрит места Божия в себе, если не станет выше всех помышлений о вещественном и тварном. Но не станет выше, если не совлечется страстей, связывающих его с предметами чувственными и распложаящих помыслы о них. Страстей совлекается он посредством добродетелей, а помыслов силой духовного созерцания”... Предел и расцвет деятельной жизни есть бесстрастие, и от бесстрастия рождается любовь (ἀγάπη). Любовь есть начало гностического восхождения, начало “естественной” жизни... Бесстрастие не есть бесчувствие, или нечувствие, или равнодушие, как то казалось подозрительному Иерониму. Бесстрастие есть независимость души, независимость или свобода от внешних и чувственных впечатлений. Но никак не пассивность. Только вся энергия обращается внутрь... Бесстрастие раскрывается в любовь. И любовь есть прежде всего влечение познать Бога. Любовь и гнозис сращены неразрывно (срв. уже у Оригена)... В гнозисе есть своя последовательность, последовательность “созерцаний.” Душа освобождается от чувственных впечатлений. Но иной и высший мир открывается для неё, мир в его “естественных” основаниях и глубинах. “Естественное” созерцание мира есть прежде всего знание о промысли Божием, о промысле и суде (πρόνοια и κρίσις). Иначе сказать, это есть видение и ведение мира, как он изволен и создан Богом. И от созерцания вещей видимых ум восходит к созерцанию невидимых, чтобы на высотах достигнуть “богословия”... В этом “духовном познании” преображается и преобразуется самая душа. И даже тело преобразуется, становится “духовным,” уже бесстрастным. Весь человек преображается или обновляется, умирает и воскресает, становится новым. Евагрий называет это “малым воскресением.” И это есть предвение великого и всеобщего воскресения, которое в избранных и преуспевших начинается уже теперь.

Прямая зависимость Евагрия от александрийцев вполне очевидна. Его религиозный идеал тот же, что у Оригена и даже у Климента: идеал гностика, созерцательный и отшельнический идеал. Зависимость от Оригена чувствуется в самом языке, в выборе слов и определений... В своих книгах Евагрий описывает весь путь духовной жизни, от начала и до конца. И много говорит не только об идеале, но именно об аскетической борьбе. У него впервые находим мы схему восьми основных пороков, которую вслед за ним воспроизводят более поздние авторы... Историческое место Евагрия определяется его влиянием. Он сохранил и оживил для позднейших поколений александрийские предания 3-го века.

3. Преподобного Нила, автора многочисленных писем и назидательных посланий, по недоразумению называют Синайским. Во всяком случае, те “Сказания о избении монахов на горе Синайской,” откуда прежде всего заимствуются биографические сведения о Ниле (ср. и в Минологии Василия под 14 января), принадлежат не автору

писем. Автор писем жил в окрестностях Анкиры, был основателем и настоятелем общежительного монастыря. В молодости учился в Константинополе у Златоуста, память которого он благоговейно чтит (срв. нередкие ссылки в письмах). В монастырь вступил не позже 390-го года и прожил до середины V-го века. Прежде всего поражает обширность и разнообразие его переписки (1062 письма). Уже на VII-м Вселенском соборе ссылаются на сборник его писем (в четырех частях). Не все здесь письма в собственном смысле слова. Иные слишком коротки, — скорее это отрывки, часто отдельные изречения. В сборнике не выдержан ни хронологический, ни систематический порядок. Письма преподобного Нила свидетельствуют о его влиянии и авторитете. Он был “отцом духовным,” руководителем иноков и мирян. К нему обращаются за советом и указаниями епископы и даже император. Вряд ли он был священником. Во всяком случае он прямо и резко говорит, что для монахов вредно священство, вновь возвращающее их в мир и мирскую суету... В своих письмах преподобный Нил касается самых разнообразных тем, изредка догматических (против ариан, о воскресении, против Аполлинария), чаще эзегетических (срв. отрывки из его толкования на Песнь Песней у Прокопия Газского). Писание он толкует морально-аллегорически: “в чувственном научаемся мысленному.” И многое в Писании сказано так, “чтобы мы доискивались значения всего этого,” и открывали “сокровенный в письменах смысл.” В особенности это относится к Ветхому Завету. “Письмена Моисеевы требуют великого умозрения или разума и глубокого исследования.” Впрочем, это не значит, что можно пренебрегать буквальным или “историческим” смыслом библейских рассказов. На нем только нельзя останавливаться и нужно идти дальше, — “поелику мы микрокосм.” Любопытно, что монахам преподобный Нил советует читать Новый Завет, а не Ветхий, — т. к. ветхозаветные книги не вызывают достаточного сокрушения и умиления в сердце. К чтению внешних писателей Нил относится отрицательно: к чему собирать “этот сор, эту пыль, эту грязную кучу эллинских книг,” — “суемудрие и окаянство”... Больше всего в своих письмах преподобный Нил говорит о путях духовной жизни. Эти же темы он обсуждает в своих больших посланиях и “словах.” Всего важнее его “Слово о молитве,” изложенное в 153 “главах” (по числу рыб великих, пойманных на море Тивериадском, Иоан. 21:11).⁶ Нужно еще назвать “Слово подвижническое,” слово “О добровольной бедности” или нестяжательности... Очень вероятно, что именем Нила были впоследствии надписаны некоторые сочинения Евагрия.

Преподобный Нил писал в эпоху монашеского упадка. В его творениях резко звучит обличительный мотив... “Жизнь монашествующих, прежде возделенная и весьма знаменитая, ныне возбуждает отвращение. Все города и села переполнены лжемонахами, которые бродят без цели и смысла... И найдется ли теперь новый некий Иеремия, чтобы вполне и достойно описать наше положение”... Нил прежде всего напоминает о смысле и безусловности монашеского отречения. Это есть выход из городской или “политической” жизни. Это есть евангельская беззаботность, в надежде на милость и щедрость Божию, — отказ и забвение о житейских заботах... Монашество есть любомудрие, философия (срв. уже у Златоуста, О священстве), — единственная истинная и подлинная философия. И любомудрие не только в мысли, но и в жизни. Нужно быть не только “учениками,” но и “подражателями” Христа. “Ибо любомудрие есть исправление нравов, при истинном ведении Сущего”... Жизнь мира сего вся в страстях, в хлопотах и заботе. Цель подвига есть бесстрастие. Иначе сказать, непреложность, — неизменяемость, твердость, стойкость и постоянство. И в этом обожение, — уподобление Божественной неизменности и вечности. В этом осуществление образа Божия, “отпечаток первообразного Лица”... Бесстрастие возможно только чрез отречение. Ничто в мире не

⁶ Симон Петр пошел и выгачил на землю сеть, наполненную большими рыбами, которых было сто пятьдесят три; и при таком множестве не прорвалась сеть.

должно оставаться привлекательным. “Господь освободил нас от всякого попечения о земном, и повелел искать только небесного царствия”... Это и есть нестяжательность, — не просто бедность, но полное неимение, и даже нежелание что-либо иметь. “Ибо не мы сами промышляем о том, что нужно для нашей жизни. Все домостроительствует Бог”... Отрешение от жизни земной и ее интересов не есть гнушение телом. Низменность тела в его смертность, а не в его вещественности. И жажда разрешиться от плотских уз восполняется надеждой воскресения, в своем же теле, но бессмертном и нетленном, оживотворенном Духом Святым. Во всяком случае, корень и жало греха не в теле, но в произволении или в сердце, — “грех начинается и снова кончается в человеческом произволении.” Отсюда исцеляющая и очищающая сила покаяния. Бог приемлет не только чистоту, правду, доблесть и подвиг, но и слезы, “посев слез,” благовоение плача, и скорбные помыслы, и лобзание блудницы, сердце сокрушенное и смиренное. Иначе сказать, волю или любовь к добру, не меньше, чем самое добродетельное или добродетель. Покаяние есть “признак пакибытия и последнее знамение воскресения, отсюда уже предусматриваемого умными очами.” И поникшие уже становятся с праведными. Ибо всего важнее внутреннее произволение и поворот воли... “Взял ты крест, последуй за Христом, оставив все, отца, корабль, сети и орудия всякого искусства, а с ними и всякую родственную связь и память. Ибо Христос, с Которым ты сочелся, желает быть любимым более всего этого. С Ним ты умер, с Ним погребен в блаженном гробе бесстрастия”... Это заповедь не только для монахов. Это общий крещальный обет. Но еще важнее “свобода сердца,” престапующая всякую меру заповедей и обетов, связующих все же неким рабством долга, перерастающая категорию долга, в ненасытимой любви, “в превозделенной и ненасытимой любви к любомудрию”... Совершенство не для всех доступно, и подается оно от Бога, в дар. Но любовь к совершенству не только доступна, но и обязательна... Полное неимение не всем по силам. Но отчуждение от мирского есть всеобщее правило. Во всяком случае недозволителен никакой излишек, и жизнь должна протекать в труде...

Смысл монашества не столько в подвиге и самоумерщвлении, сколько в молитве. И отречься нужно именно ради молитвы... Есть две молитвы: деятельная и созерцательная. Молитва слов, и ум с умилением следит за ними, — и высшая молитва совершенных, когда сердце безмолвно раскрывается, подобно исписанной книге, и в безгласных образах выражает волю свою, — “некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголаннскими воздыханиями Духа приближается он к Богу.” И это цель или предел молитвы, “предел бесстрастия,” *ὄρος τῆς ἀπαθείας*... Но это дар, и нельзя самовольно домогаться его. “Если не приял еще ты дара молитвы, или псалмопения, — то жди неутомимо, и примешь”... Молитва должна начинаться плачем и сокрушением. Но и в плаче не подобает чрезмерность, чтобы средство от страстей не обратилось само в страсть. Ибо Бог не только гневен или строг, но прежде всего милосерд и есть любовь. “Но многие, проливая слезы о грехах, забыли цель слез, и обезумели, вышли из себя.” Это есть ложное и опасное исступление... В молитве нужна тишина и забвение, — ум должен становиться глухим и немым. Это нелегко; и демоны во время молитвы прежде всего стараются возбуждать память, хотя бы о чем-нибудь нужном, чтобы рассеять ум. Всего более мешает печаль и памятозлобие... Молиться нужно не об исполнении своих желаний, — это значило бы неразумно принуждать Божию волю. Но подлинная молитва есть всегда: да будет воля Твоя! Ибо воля Божия есть самое Благо... Просить можно только правды и царствия, т.е. добродетели и ведения. И не только для себя, но и для всякого соплеменника, подражая во всеобщности прошений ангелам (срв. еще резче у Златоуста)... Молитва есть беседа с Богом. Поэтому и нужно для нее бесстрастие, глухота и невосприимчивость к мирским возбуждениям. Но одного бесстрастия еще мало. Ум может остановиться на голых умопредстав-

лениях, войти в размышление о законах вещей, хотя бы и мысленных, но все же множественных, а потому и рассеивающих мысль. И тогда не зрит он еще совершенного местопребывания Божия... В чистой молитве не место воображению. “В молитве не облакай Божества ни в какой образ, и не дозволяй уму своему принимать на себя какой-либо облик. Но невещественным приступай к Невещественному, и достигнешь соединения”... Образы обманчивы, ибо Бог выше образа и ограничения, и постигается в безобразном ведении... “Желая узреть лице Отца небесного, никак не домогайся того, чтобы во время молитвы увидеть тебе образ или облик. Не желай чувственно видеть Ангелов, или Силы, или Христа, чтобы не впасть в совершенное умопомешательство, приняв волка за пастыря и поклонившись демонам враждебным. Начало заблуждения есть тщеславие ума. Движимый тщеславием ум покушается Божество описать (охватить) каким-то образом и очертаниями”... Молитва есть всегда подвиг, на высоты безобразного созерцания путь ведет чрез борение и скорбь; но венчается молитва радостью, которая паче всякой радости, и только радость свыше есть верное мерило истинной молитвы... В молитве осуществляется “чудесная взаимность” свободы и дарования... Нужно прибавить, что подлинная молитва возможна только в смирении, т.е. в любви ко всем и к каждому. Здесь отречение достигает полноты, — чужое преуспеяние должно стать столь же желанным и радостным, как и свое, и в каждом непрестанно нужно видеть себя. “Блажен монах, который каждого человека почитает как бы богом после Бога,” а себя последним из всех... Молитва есть беседа с Богом. И смысл молитвы в том, чтобы Бог снисшел и заговорил в душах... Да святится имя Твое! Да придет царствие Твое!. Это значит: “да придет Святой Дух и Единородный Сын Твой”... (Срв. у Григория Нисского)... Вершина молитвы в Богоявлении, и в Троическом Богоявлении... “Если ты богослов, будешь молиться истинно; и если истинно будешь молиться, ты богослов”... Во времена преподобного Нила, как и раньше, “богословствовать” означало именно постигать Бога в Его Троиединстве.

4. К преподобному Нилу близок в своих творениях Марк Подвижник, или Пустынный. Во всяком случае, это не тот Марк из Келлий, о котором говорится в Лавсаике. Марк, автор аскетических слов и книг, подвизался в Галатии, близ Анкиры (как и преподобный Нил). О его жизни мы знаем очень немного, и только из его творений. Он жил сперва в киновии, был настоятелем и “духовным отцом,” позже ушел в пустыню и подвизался, как отшельник. Это было в первой половине V-го века, — Марк писал против несториан, как против новой ереси... Под именем Марка известно довольно много творений, — на них ссылается авва Дорофей, много раз Исаак Сирий, затем Дамаскин, позже довольно подробно говорит о них Фотий... Марк писал больше всего на нравственные темы, — “О тех, кто думает оправдаться делами,” “О покаянии,” “Ответ сомневающимся о Святом Крещении,” “О воздержании,” “О посте,” “О духовном законе” и др. Однако, свои нравственные наставления он приводит к догматическим предпосылкам, и развивает связанное учение о грехе и спасении, о свободе и благодати. Марк формулировал свои взгляды в полемике с мессалианами, и в увлечении спора слишком резко подчеркивал неповрежденность человеческой свободы. В общем он очень напоминает Златоуста. Сравнительно недавно найдено и издано слово Марка против несториан (писанное до Ефесского собора, вероятно, в конце 430 г.). Он богословствует, как умеренный антиохиец; но принимает и защищает формулу святого Кирилла о “соединении по ипостаси.” Любопытно, что вопроса об имени “Богородица” он здесь не касается.

По мысли Марка, цель и предел подвига в обожении. “Слово плоть бысть, чтобы и плоть стала словом.” Господь уподобился нам, “чтобы и мы уподоблялись ему во всякой добродетели”... Искупление есть прежде всего избавление от смерти, “опусто-

шение ада и смерти.” Марк говорит всегда скорее о наследственности смерти, а не греха, и отрицает “необходимость естественного преемства” во грехе. Грех есть для Него всегда свободный акт воли, или “произволение.” По силе первого грехопадения род Адамов становится смертным и тленным, — в этом его греховность, в этом первородный грех. Под смертностью Марк понимает при этом не только нестойкость психофизического соединения и телесную смертность, но еще и тление самого произволения. Во всяком случае, спасение открывается только во Христе, и для каждого только чрез крещение, чрез крещальное обновление Духом. “Не ищи совершенства свободы в добродетелях человеческих, ибо совершенного в них нет, — совершенство сие сокрыто в кресте Христовом.” Именно поэтому нетление должно быть усвоено и закреплено свободным подвигом и возрастанием в добре. Новые грехи снова отбрасывают человека в область смерти, — личными грехами человек снова вовлекает себя в необходимость смерти. вновь подвергает себя ее оброку и осуждению, становится смертным и тленным. Ибо угашает в себе обновляющую силу Духа. Отчуждает себя от крещальной благодати воскресения и нетления... “Святое Крещение совершенно и подает нам совершенство, но не исполняющего заповедей не делает совершенным.” Ибо действует благодать в меру исполнения заповедей. “Самовластие” человека никогда не приневомливается. Человек и после крещения, где любит, там по своей воле и пребывает. И преподанная ему благодать открывается в нем “по мере делания заповедей и мысленной надежды”... В подвиге всего важнее “произволение” или внутреннее расположение сердца и воли, — “оправдывает” внутренний, а не внешний подвиг... Подвиг мысли или ума... Иначе, — молитвенный подвиг, чрез который восстанавливается в человеке образ Божий, силой благодати... “Чин христиан есть более внутренний.” И все делание заповедей сосредоточивается в молитве, т.е. в обращенности к Богу, и в “мысленном уповании.” Цель и предел подвига есть ведение (гнозис) и память о Боге, — “ад же есть неведение” и пагуба есть забвение. Ведение возможно только чрез очищение и собранность ума, — поэтому не только надлежит “затворять чувства” и не развлекаться внешними впечатлениями, но не следует припоминать с чрезмерным вниманием и прежних грехов или поползновений, чтобы не загрязнять своего воображения... Душа всегда тревожится помыслами и приражением соблазнов, но не в этом грех и нечистота. Грех во внутреннем внимании или интересе к искушающим образам, в “сосложении ума с ними (συγκάθεσις) “приражение помысла (προσβολή) не есть ни грех, ни неправда, но свидетельство о самовластии нашей воли.” Грех в согласии на грех... Потому и требуется чистота мысли, ее независимость от (внешних) впечатлений... В молитвенном собирании ум очищается, и обновляется от Святого Духа, — “приемлет в себя начертание Боговидного образа, облекается в неизреченную умную красоту Владычнего подобия и сподобляется богатств духовной премудрости”... Сердце очищается от всяких образов, ум становится “безвидным.” И вступает тогда “в невидимое и невестественное место ведения,” в “страну ведения.” Это есть суббота суббот, — “духовный покой разумной души, которая, отвлекаясь умом даже от всего божественного, сокровенно заключенного в тварном, в восторге любви всецело облекается во единого Бога; и чрез таинственное богословие ум становится совершенно неотделимым от Бога”... Это предел бесстрастия и экстаза... И тот же идеал, что у Евагрия и у Нила.

5. К числу аскетических писателей можно отнести и преподобного Исидора Пелусиота, хотя он был скорее моралистом, нежели учителем духовной жизни в узком смысле слова. Уроженец Египта, по своему духовному стилю он был ближе к антиохийцам. Он очень чтит Златоуста, был на его стороне против Феофила и Кирилла. Прямым учеником Златоуста Исидор не был и в Константинополь учиться у него не ездил. Но во многом действительно был близок к нему по духу. В молодые уже годы

Исидор удалился в монастырь близ Пелусии, был там впоследствии настоятелем и пресвитером. Его влияние распространялось очень далеко, и его авторитет был очень велик. Об этом свидетельствуют его письма. Издано их около 2.000. Вероятно, это далеко не все. Уже очень рано был составлен сборник писем Исидора, в монастыре “неусыпающих” в Константинополе; уже Ириной Тирский ссылался на этот сборник в своей “Трагедии.” В письмах Исидора поражает независимость и смелость суждения. В несторианском споре он занял вполне независимое место. Нестория он сразу отверг, но и действиями Кирилла был недоволен. И напоминал ему: “пристрастие незорко, а отвращение слепо.” Вопрос должен быть обсужден спокойно и беспристрастно. Преподобный Исидор не был уверен, что так было в Ефесе. Это спокойствие и беспристрастие было отличительной чертой Исидора. В своих письмах он касается самых разнообразных тем. Прежде всего, экзегетических. В толковании Писания он напоминает Златоуста. Аллегорического метода он не отвергает, не раз пользуется им сам, но настойчиво предостерегает от крайностей и увлечений. Начинать нужно с прямого и буквального смысла и объяснять тексты нужно в связи речи и мысли. Оба Завета созвучны между собою, но не следует Новый Завет вчитывать в Ветхий. Это разные ступени Откровения. Закон и пророки меньше Евангелия. Ветхий Завет плотян и образен. Только в Евангелии полнота истины и закон духа. И потому напрасно в Ветхом Завете отыскивать Христа. Это значит насильственным применением текстов внушать недоверие к Священному Писанию. “И не все о Нем сказано, и неверно, будто вовсе не сказано”... Догматических тем Исидор касается тоже часто. Он не был оригинальным мыслителем, но мысль его всегда строга и отчетлива; и он умело находит для нее точные слова. Всего больше писем на нравственные темы. Он отвечает на вопросы, по частным поводам. И всегда просто и ясно. Много говорит о внутренней борьбе и о покаянии... Образ преподобного Исидора очень ярок. Он был учителем прежде всего, и свидетельствовал со властью. Но это был свободный и внутренний авторитет, не внешний... Скончался Исидор около 449 г.

6. Обособленно стоит в ряду аскетических авторов блаженный Диадок, епископ Фотики древнего Эпира. О нем мы знаем только то, что епископом он был в середине V-го века (срв. его подпись под посланием эфирских епископов к имп. Льву, 457 или 458 года). Современные историки о нем не упоминают, и Фотий в своей “Библиотеке” ничего не говорит о его жизни, отмечая его “превосходное” Слово. Творения Диодоха пользовались большим распространением (очень много списков), на них часто ссылались и делали выдержки для сборников и цветников. Главный труд Диодоха — “Сто глав о духовном совершенстве.” Это краткое и связанное руководство монашеской жизни. В нем очень силен полемический мотив, — опровержение мессалианства (срв. у Марка Пустынника). Диадок вводит нас в понимание внутренних трудностей и опасностей в монашеской жизни, в молитвенном делании (срв. главы 76 — 89).

Диадок определяет аскетический подвиг, как путь любви (ἀγάπη). Вера есть бесстрастная мысль (или понятие) о Боге. Надежда — “исхождение ума в любви к уповаемому.” И любовь “соединяет душу с совершенствами Божиими, испытывая Невидимого неким умным ощущением”... Любовь к Богу есть прежде всего некое самоотречение и смирение себя пред Богом, некое забывание о себе, нелюбовь к себе самому Бога ради. И еще — как бы некий постоянный уход от самого себя, в любовь к Богу. Истинный подвижник непрестанно желает, чтобы Бог прославился в нем, но сам хотел бы остаться при этом как бы “не существующим.” Он не знает и не чувствует за собой никакого достоинства... Однако, к этой любви можно взойти только постепенно. И начинается восхождение от страха Божия. Именно страх очищает душу, и несовершенство еще подобает именно страх. Уже в процессе очищения вспыхивает и разгорается

любовь, и изгоняет страх. Страх Божий есть некий “огнь бесстрастия,” и потому только начавшие очистительный подвиг имеют подлинный страх. Нужно стяжать и самый страх, чрез отречение от всех житейских попечений, чрез безмолвие и великую беззаботность... Любовь невозможна до очищения и психологически. Душа тогда еще раздвоена, раздваивается обличениями совести, и удерживается от созерцания премирных благ. Только в очищенной душе восстанавливается та цельность, в которой уже вмещается любовь. Только в безмятежности или беззаботности ум может ощутить Божественную благодать и загореться любовью к славе и прославлению Божию. И подлинная любовь подается от Святого Духа, силою которого и очищается душа, умиряется и упокоивается, — однако, не без свободы человека. Это не есть “естественная любовь,” но дар духовный, — не простое движение души или воли. Правда, и в самой душе, поскольку она приходит к самосознанию, есть некая любовь к миру, влечение к Богу мира. Но это влечение не может быть устойчивым и постоянным, от бедности души. Оно недостаточно для стяжания бесстрастия. “Естественные семена” души не могут прорасти в плод духовный. Должно еще вспыхнуть в душе некое “Божественное действие” (“энергия”). И духовная любовь есть “некое непрестанное воспламенение души и прилепление ее силою Духа Святого к Богу”... В духовной любви достигается высшая непосредственность, — одержимый такой совершенной любовью уже выше веры, ибо он уже обладает в сердце своем тем, чего ищет и что чтит вера. Он уже весь с Богом, ибо весь в любви... Человек создан по образу Божию. Этот образ дан ему, в его разуме и самовластии. Но “образ” должен раскрыться в “подобие.” И это совершается в свободе и в самоотдаче любви. Богоподобие осуществляется в подвиге; и осуществляется наитием благодати, но не без свободы человека... Ибо не может оттиснуться печать на неразмягченном воске... Путь подвига, особенно сначала, страшен и неровен. Это — путь среди искушений, путь борьбы. Устранить искушения и вообще невозможно. И бесстрастие не в том состоит, чтобы не быть боримым от бесов или помыслов, но чтобы оставаться непреборимым. Впрочем, совершенное бесстрастие в этой смертной жизни и недостижимо, разве для мучеников; а полнота откроется уже тогда, когда “смертное поглощено будет жизнью” (2 Кор. 5:4),⁷ — когда душа не будет уже знать временного образа здешней жизни... В подвиге всего важнее послушание, “эти врата и вход любви.” Ибо это есть прямое противоядие против гордости неповинения, прямая антитеза ослушанию. И затем необходимо воздержание, как врачевание и закал тела. Предел воздержания есть некая слепота к этой обманолюбивой жизни. Иначе сказать, всегдашнее “пребывание в сердце своем” (ἐνδημία ἐν τῇ καρδίᾳ). Это есть “духовное делание” или “духовное любомудрие,” внимание и трезвение ума. И здесь подстерегает душу уныние, эта “ленотворная болезнь.” Исцеляет от нее только согревающее душу памятование о Боге и напряженная молитва... О молитве блаженный Диадок говорит довольно много, и прежде всего о молитве Иисусовой. Это не только призывание имени Иисусова, но некое “непрестанное делание,” непрестанное памятование о Боге. Это есть созерцание святого и славного имени Иисусова в глубинах сердца. Силою непрестанного памятования оно укореняется здесь, отпечатлевается в душе, как некий оттиск печати. Для этого душа должна быть очищена и успокоена, — в душе взволнованной или возмущенной не может быть непрестанной памяти... “И оное славное и многовожденное имя, посредством памяти ума долго пребывающее в теплоте сердца, производить в нас навык совершенно любить благодать Его, и уже нет к тому препятствий. Ибо это тот драгоценный бисер, который можно приобрести, продав все имущество свое, и иметь неизглаголанную и непрестанную радость в его нахождении”... Душа как бы охвачена Божественным светом и огнем. И в этом дей-

⁷ Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью.

ствии Духа. Сама благодать соподвигается с душою и совоскликает с нею: Господи Иисусе. Да и не дано человеку именовать Господом Иисуса, только силой Духа (срв. 1 Кор. 12:3)⁸... Блаженный Диадок различает “богословие” и “гнозис.” “Богословие” есть низшая и ранняя ступень духовного делания. Это есть созерцание и мудрость, постижение слова Божия. Но прежде всего это есть дар Божий, “первое порождение благодати.” “В начале благодать светом своим обычно озаряет душу во многом ощущении; и в продолжении подвигов часто неведомо совершает свои таинства в душе богословствующей, чтобы поставить нас в радости на путь Божественных созерцаний”... Это есть озарение или осияние души, озарение и просвещение ее “огнем изменения”; и чрез это уподобляется человек святым ангелам, которые всегда пребывают в Божественном осиянии (срв. у мнимого Дионисия). Однако, богословие не есть только дар. От человека требуется “испытание” или исследование Писаний. Именно через Писание и действует озаряющая благодать. Это не есть только усилие мысли, — всего важнее действие любви, увлекающей к наслаждению славой Божией. И мудрость есть дар слова, дар говорить и благовествовать о Боге со властью и силой (дар “духовного слова”). Это есть дар духовного учительства. И это есть особый дар, — скорее низший дар, ибо на высших ступенях все смолкает в безмолвии, и не надлежит уже из безмолвия возвращаться к слову. “Ибо опытное ведение соединяет человека с Богом, не подвигая душу к словам; потому многие из любомудрствующих в уединении, хотя и просвещаются знанием осязательно, не приступают к Божественным словам”... В любомудрии есть известная опасность. Это скорее широкий путь, “по причине широты и неограниченности Божественных созерцаний.” Он как бы легче тесного пути молитвы. Потому полезно сужать себя и принуждать себя в молитве и псалмопению. Этим закаляется ум, ограждается от мечтательности и многословия. И во всяком случае молитва есть высшее всего, “выше всякой широты”... Гнозис и есть молитва, молитвенный опыт, безмолвие и беззаботность. Это есть совершенное освобождение от страстей. По мере духовного преуспевания душа становится все более молчаливой, и молится уже или песнословят в одном только сердце, а не звучными словами... Особо нужно отметить *дар слез* (“неослабная слеза”). Есть слезы скорби, “слеза исповедания”; но выше слезы умиления и радости, “слезы духовные,” безболезненные и радостотворные, — “слезы ума,” слезы жгучей любви, когда и самые мысли становятся точно слезовидными, от великого умиления и радости... И за духовным плачем следует веселие и любовь к безмолвию.

Путь подвига есть путь искушений. Однако, не следует это понимать так, будто душа разделяется между добром и злом, и в ней как-то сопребывают “благодать” и “грех.” Так утверждают евхиты. Их ошибка в неправильном и ограничительном понимании крещального возрождения. Ибо в крещении сатана изгоняется вон, и входит благодать. Бесовские искушения продолжаются, и даже становятся сильнее; но они как бы извне копят душу соблазнами. Душа не бывает и не может быть каким-то “общим жилищем” для Бога и для дьявола. Это невозможно уже по простоте души. В крещении благодать вселяется в тайниках ума. “И где может поместиться лице лукавого?” Искушения приражаются теперь через тело: “лукавые духи проникают в телесные чувства и здесь укрываются, действуя на еще младенчествующих душой через легкоуступчивость плоти.” Остается двойственность хотения, и в этом возможность падений. В первом грехопадении ум человеческий как бы “соскользнул в двойственность знания” (т.е. познания добра и зла), и “память человеческая от преслушания Адамова разделилась на двойственное некое помышление,” — так что всегда вспоминает человек и о зле. Здесь и приражаются бесы, стараясь развлечь и рассеять “память ума” разнообразным

⁸ Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым.

мечтанием. Но вглубь души не дано им проникать, “доколе пребывает в нас Дух Святой.” И борение происходит в области воли. “Природа добра сильнее, чем навик зла; ибо добро есть, а зло не есть, разве когда совершается.” Иначе сказать, добро есть “природа” (φύσις), а зло только “состояние” (ἔξις), и при том состояние воли... Диадох поправляет психологическую ошибку своих противников: раздвоение воли они принимают за двойство ипостасей. Зло овладевает верующим только в меру его духовной отсталости, когда “не все еще члены сердца озарены светом святой благодати.” Верно, что из самого себя наше сердце может породить и дурные помыслы, — в меру памятования о не-дobre. Однако, чаще всего это бывает демонское приражение, и нам только кажется, что они исходят из самого сердца, ибо мы их усваиваем или приобщаемся к ним. И еще нужно отметить, что большинство искушений есть испытания, попускаемые Богом ради укрепления воли и в напоминание о слабости (“воспитательное попускание”). Только до крещения сатана сокрывается внутри души, но тогда благодать действует еще извне, привлекая и только еще предрасполагая душу к добру... Спор идет скорее о психологии греха. Как понимать власть искушений над христианами? Что означает возможность обольщения и падения? Диадох нисколько не преувеличивает практическую действенность крещения. Крещальная благодать плодоносить только в подвиге и свободе. Но путь греха извне, через склонение воли. Своих противников Диадох не называет по имени, только в надписаниях глав (позднейшего происхождения) упоминается об “еретиках евхитах.” И можно думать, что Диадох имел в виду взгляды автора “Духовных бесед,” — скорее даже те выводы, которые могли из них сделать “некоторые братья” по крайней простоте своей (срв. у Епифания Кипрского). Однако, здесь спор не о фактах аскетического опыта, но только об их толковании... Нужно еще прибавить, что Диадох резко отвергает все чувственные видения, — и огневидные образы, и голоса суть вражеские обольщения. В смертном теле нам не дано видеть чувственно ни Господа, ни что-либо небесное. Он допускает, что могут быть сновидения от Бога, но и тогда лучше не принимать их и не верить никакому видению, чтобы не ошибиться в различении по слабости души. Нужно искать невидимого и нечувственного удостоверения (здесь новое разногласие с автором “Бесед”).

7. Из памятников VI-го века нужно отметить “Наставления” (“дидаскалии”) аввы Дорофея. Он начал свой иноческий подвиг в киновии, основанной Серидом на пути из Аскалона в Газу. Серид был настоятелем, но подлинным духовным руководителем братства был преподобный Варсануфий (умер около 540 г.). Он жил в строгом затворе и безмолвии (одно время со своим другом и учеником Иоанном Прозорливым, или “пророком”) и общался с братией только через игумена, при этом письменно. Преподобный Варсануфий был харизматиком. У него был дар прозрения и духовной власти. Священного сана он не имел, но тем не менее разрешал грехи искавшим у него помощи. Сохранились записи его ответов (“вопросоответы,” или “письма”). Извлечение из этих писем было составлено Дорофеем, который присоединил сюда и ответы Иоанна (еще ответы аввы Зосимы, из окрестностей Кесарии Палестинской). Позже Дорофей основал свой особый монастырь, на пути из Газы в Маюм. И для братии составил свои “наставления” и слова о подвижничестве. Скончался он в начале VII-го века. Его книга стала образцовым руководством в киновиях. Ее очень ценил преподобный Феодор Студит. Дорофей пользовался литературными источниками и старался подвести итог сложившейся уже традиции и накопленному аскетическому опыту. На общих вопросах он мало останавливается. Его наставления имеют практический, часто почти бытовой характер. Однако исходит он из яркого харизматического идеала. Первозданный был харизматиком. В раю он пребывал в созерцании и в молитве, “во всякой славе и чести.” Грех был отпадением от созерцания, в “мимоестественное состояние” (εἰς τὴν

παράφυσιν). И отсюда смерть. С этого Дорофей начинает. От греха и смерти избавил Богочеловек Новый Адам. В крещении начало новой жизни, источник свободы к добру. Однако, свобода осуществляется только в подвиге. И в подвиге всего важнее “отсечение своей воли,” отсечение хотений, — иначе сказать, совершенное подчинение и послушание избранному духовному руководителю. Отсечение воли есть средство к бесстрастию. Исчезают поводы волноваться от неисполнения своих желаний и пристрастий. И тогда потухают самые желания, душа успокаивается. Создается впечатление, что желания всегда исполняются. Только тогда видит человек непорочный путь Божий, когда оставит свою волю. Иначе он не понимает, что непорочны пути Божии. Однако, послушание не есть только педагогика или дисциплина. Подчиняться нужно духовным старцам, т.е. как харизматикам. Так самый ритм общежития определяется харизматическим идеалом. Задача инока в преодолении страстей, в достижении внутреннего мира и бесстрастия.

Нужно прибавить, в монастыре Серида к Оригену относились отрицательно (срв. ответы преподобного Варсануфия).

8. Из меньших аскетических писателей нужно назвать еще старца Исаию. Ему принадлежит 29 слов к ученикам, охватывающих все стороны монашеского подвига и жизни. Об авторе мы узнаем из сирийских источников, из т. н. “Церковной истории” Захария Схоластика (срв. “Плирофории” Иоанна Маюмского). Это был отшельник из Скита, переселившийся позже в Палестину и умерший в 488 г. в окрестностях Газы. Он был противником Халкидонского собора, в свое время подписал “Энотикон” Зинона. Но не был нетерпим и мирно относился к синодитами. В его словах нет ничего явно монофизитского. Тем не менее, патр. Софроний относился к ним впоследствии отрицательно. Иного мнения был преподобный Феодор Студит, которого обвиняли за пользование еретическими книгами Исаии. Преподобный Феодор думал, что то был другой Исаия. Строго говоря, Исаия не был монофизитом. Неприятие им Халкидонского собора означало только одностороннюю верность местным Александрийским преданиям. В своих словах он почти не касается догматических тем (срв. впрочем рассуждение о “природе” Адама и “природе” Иисуса). Основная мысль его аскетики — отсечение воли. Писал он для отшельников и для келлиотов.

Трудно определить время жизни Исихия, синайского монаха, писавшего “О трезвении и добродетели.” Во всяком случае, это не Исихий Иерусалимский, известный экзегет и проповедник V-го века. Аскет Исихий писал много позже, — он ссылается (хотя и глухо) на Лествицу и на преподобного Максима. Его “главы” представляют большой интерес, как один из ранних опытов систематического изложения учения о молитве Иисусовой. Именно в ней он видит цель подвига. Исцеление души состоит в ее свободе от соблазняющих “помыслов” и мнений, т.е. во внутренней свободе, в ее “бдении” и “трезвении” (προσοχή и νήψις) Иначе сказать, — в безмолвии (или молчании, ήσυχία). Безмолвие означает полное преодоление всякой дискуссии, свободу от всяких образов, и чувственных, и умственных, — душа должна стать “безобразной”... И это безмолвие не достижимо иначе, как чрез непрестанную молитву, не развлекаемую даже разнообразием прошений и молитвенных слов. Это должна быть “односложная молитва” (εὐχή μονολογιστός), одно простое “призывание Иисуса” (“апиклизис”). В ней есть свои ступени. И постепенно душа восходит к созерцанию, озаряется светом; и чрез “возвышение в любви” достигает равноангельских (серафимских) видений... Отчасти Исихий напоминает и Диадоха.

Нужно отметить еще творения Иоанна Карпафского. О жизни его ничего неизвестно. Остается неясным даже время его жизни. Из того, что Фотий называет его рядом с Диадохом и Нидом, было бы слишком поспешно заключать, что он был их

современником. Под именем Иоанна известен ряд назидательных слов, изложенных в кратких “главах.” Прежде всего, “Утешительные главы к монахам в Индии”; затем — главы нравственные, “физиолого-аскетические,” “гностические” и др.

К VI-му веку относятся беседы Симеона Столпника, нового. Из писателей VII-го века нужно назвать преподобного Антиоха из лавры преподобного Саввы, автора популярной “Пандекты,” и преподобного Фалассия, друга преподобного Максима, писавшего “О любви,” “О воздержании и духовной жизни.” У этих авторов мы находим изложение общепринятых взглядов на смысл и задачи внутреннего монашеского дела.

IV. Преподобный Иоанн Лествичник.

1. Житие преподобного Иоанна вернее назвать похвальным словом. Это характеристика его, как молитвенника и созерцателя. “Ибо Иоанн приблизился к таинственной горе, куда не входят непосвященные; и, возводимый по духовным степеням, принял богоначертанное законоположение и видение.” Он был некий новоявленный Моисей... Фактов в житии сообщается мало. Остается неясным даже время, когда жил преподобный, и откуда был он родом. По косвенным данным можно догадываться, что умер он в середине VII-го века. В ранней молодости приходит он на Синай, и проводит здесь всю жизнь. Впрочем, кажется, он бывал в Египте, в Ските и в Тавенниси. Много лет он подвизается на послушании у некоего старца. После его смерти удаляется в затвор и живет отшельником в недалекой, но уединенной пещере. Преподобный Иоанн был уже глубоким старцем, когда его избрали игуменом Синайской горы. Пробыл игуменом он недолго, и снова ушел в затвор... Во время игуменства он и составил свою “Лествицу,” — “книгу, именуемую Скрижали духовные,” — “в назидание новых Израильтян, т.е. людей новоисшедших из мысленного Египта и из моря житейского.” Это — систематическое описание нормального монашеского пути, по ступеням духовного совершенства. Основное здесь есть именно система, идея закономерной последовательности в подвиге, идея ступеней. “Лествица” написана простым, почти народным языком, — автор любит житейские сравнения, пословицы и оговорки. Писал он по личному опыту. Но вместе с тем всегда опирается на традицию, на учение “богодуховенных отцов.” Прямо или глухо он ссылается на Каппадокийцев, на Нила и Евагрия, на Апофеегмы, из западных — на Кассиана и на Григория Великого. Заключается “Лествица” особым “словом к пастырю,” где Иоанн говорит об обязанностях игумена... “Лествица” была любимой книгой для чтения не только в монастырях. Об этом свидетельствует прежде всего многочисленность списков (нередко с миниатюрами). О том же свидетельствуют схолии, — уже Иоанн Раифский, младший современник Лествичника, составлял схолии к этой книге, ему и посвященной; позже объяснял “Лествицу” известный Илия Критский, еще позже патр. Фотий. Большое влияние “Лествица” имела и на Западе, вплоть до самого конца Средних веков (срв. переводы А. Кларено и А. Траверзари, комментарий Дионисия Картузианского).

2. План “Лествицы” очень прост. Определяется он скорее логикой сердца, нежели логикой ума... Практические советы закрепляются психологическим анализом. Каждое требование должно быть объяснено; т.е. для подвизающегося должно быть ясно, почему предъявляется к нему то или иное требование, и почему разворачиваются они именно в таком порядке и последовательности... Нужно помнить, что пишет преподобный Иоанн только для монахов, имеет в виду всегда монастырские условия и обстановку жизни...

Первое требование монашества есть отречение от всего мирского. Возможно отречение только через свободу, “самовластие,” — это и есть основное достоинство че-

ловека. Грех есть свободное отпадение или отдаление от Бога, и отпадение от жизни, — вольная смерть, своего рода самоубийство по своеволию. Подвиг есть вольное и волевое обращение к Богу, проследование и подражание Христу. Иначе сказать, всегдашнее напряжение воли и обращенность к Богу. Вершина подвига в монашестве. “Монах есть всегдашнее понуждение естества и неослабное хранение чувств”... Отречение от мира должно быть полным и решительным, — “*отвержение естества*, для получения тех благ, которые *выше естества*.” Это очень важное противопоставление: “естественное” расторгается ради *сверх-естественного*, а не заменяется *противо-естественным*. Задача подвига в *сублимации* естественной свободы, не в противоборстве ее подлинным законам. Поэтому только верные мотивы и истинная цель оправдывают и отречение, и подвиг... Подвиг есть средство, а не цель. И завершается подвиг только тогда, когда приходит сам Иисус и отваливает от двери сердца камень ожесточения. Иначе подвиг бесплоден и бесполезен... Задача не в самом отречении, но в том *соединении* с Богом, которое осуществимо чрез подлинное отречение, т.е. освобождение от мира, — освобождение от страстей и пристрастий, от привязанностей и мирского тяготения, ради стяжания и обретения *бесстрастия*... В самом подвиге всего важнее его движущий мотив, любовь к Богу, сознательное избрание. Впрочем, может оказаться благотворным и невольный подвиг, отречение по обстоятельствам и даже по нужде; ибо душа, может и вдруг проснуться... “И кто есть инок верный и мудрый? Кто сохранил свою горячность неугасимой, и даже до конца жизни своей не перестает всякий день прилагать огонь к огню, горячность к горячности, усердие к усердию, желание к желанию”... Иначе сказать, не столько важно *равнодушие* к миру, сколько пламенное *устремление* к Богу... Отречение завершается духовным странничеством. Мир должен стать и казаться чужим. “Странничество есть невозвратное оставление всего, что в отечестве сопротивляется нам в стремлении к благочестию.” Это есть путь к божественному вожделению... И оправдание этого отчуждения только в том, “чтобы сделать свою мысль неразлучной с Богом”... Иначе странничество окажется праздным скитальчеством... Не должно странничество питаться и ненавистью к миру и остающимся в миру, но только прямой любовью к Богу. Правда, эта любовь исключительна, и погашает даже любовь к родителям. И отречение должно быть безусловным: “*пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего*” (Быт. 12:1). Однако, эта “ненависть” к оставляемому в миру есть “ненависть бесстрастная”... Монашество есть выход из “отечества,” т.е. из тех социальных условий и строя, в которых каждый находит себя по необходимости рождения. И это есть уход от соблазнов и рассеянности. Нужно создавать новую среду и обстановку для подвига: “да будет отцом твоим тот, кто может и хочет потрудиться с тобою для свержения бремени грехов твоих”... Этот новый порядок жизни создается свободно. Однако, еще раз надлежит отречься. И на этот раз от самой воли своей (*не от свободы*). Это — ступень послушания... Послушание не есть погашение свободы, но преобразование воли, — преодоление страстности в самой воле. “Послушание есть гроб собственной воли и воскресение смирения.” Это есть “жизнь, чуждая любопытства,” — или: “действие без испытания”... Монашеский подвиг начинается через избрание наставника или отца духовного, — и нужно верить свое спасение иному. Однако, выбирать наставника нужно с рассуждением и осмотрительностью, — “чтобы не попасть нам вместо кормчего на простого гребца, вместо врача на больного, вместо бесстрастного на одержимого страстями, вместо пристани в пучину, и таким образом найти себе готовую погибель.” Но раз сделанный выбор связывает. И нельзя вообще обсуждать или испытывать слова и действия избранного наставника... Советы наставника нужно выслушивать со смирением и без всякого сомнения (“как из уст Божиих”), — “хотя бы оные и были противны собственному разумению, и вопрошаемые были не очень духовны”... “Ибо не неправеден Бог, и не попу-

стит, чтобы прельстились те души, которые покорили себя суду и совету ближнего своего с верой и незлобием. И если вопрошаемые и не имеют в себе духовного разума, но есть глаголющий чрез них Невещественный и Незримый.” Иначе сказать, послушание оправдывается верой и надеждой на Божию помощь. “Непоколебимая надежда есть дверь беспристрастия” (или даже “беззаботности”)... Очень важно, что самое подчинение есть акт свободы, свободного рассуждения и выбора. И далее, отречение от собственной воли совершается для освобождения. Чрез послушание воля освобождается от случайностей личного мнения, высвобождается из под власти страстей. В этом смысле послушание есть предвосхищение подлинного бесстрастия. “Послушный, как мертвый, не противоречит и не рассуждает, ни в добром, ни в мнимо-худом”... И это есть путь к истинной свободе, через добровольное рабство (как всегда: воскресение чрез смерть, возрождение чрез умирание)...

Внутренний подвиг начинается покаянием. Вернее сказать, покаяние или сокрушение о грехах своих есть самая стихия подвига. И с покаянием связана *память смертная*. Это есть духовное предвосхищение смерти и уже некая “повседневная смерть.” Подлинная “память смертная” возможна только чрез полное беспристрастие и совершенное отсечение воли. В ней нет страха. И это дар Божий. Следующая ступень есть плач, и плач радостотворный. “Покаяние есть возобновление крещения,” а плач больше крещения. “Источник слез после крещения больше крещения,” как бы то ни казалось парадоксально. Ибо плач есть непрестанное очищение от совершаемых грехов. Есть плач от страха, плач о милосердии; и есть плач от любви, он удостоверяет в том, что моление принято. “Мы не будем обвинены, братия, за то, что не творили чудес, что не богословствовали, что не достигли видения; но без сомнения должны будем дать Богу ответ за то, что не плакали непрестанно о грехах своих”...

3. Цель внутреннего подвига есть стяжание бесстрастия. И задача внутреннего устройства сводится к постоянному угашению страстей. Нужно останавливать и вовсе остановить в себе движение и возбуждение страстей. И прежде всего должна быть преодолена гневливость, “возмущение сердца,” — нужно стяжать безгневие и кротость, мир и тишину. В понимании Лествичника гнев связан с самолюбием. Поэтому он и определяет безгневие, как “ненасытимое желание бесчестий,” и кротость, как “недвижимое устройство души, пребывающей одинаково и в чести, и в бесчестии.” Еще выше совершенное непамятозлобие, в подражание незлобию Иисусову. И нужно воздерживаться от всякого осуждения. О согрешающих молись втайне, — “сей образ любви угоден Богу.” Судить и осуждать не подобает кающимся. “Судить значит дерзостно присваивать себе сан Божий.” Ведь человеку недоступно всезнание, без которого суждение всегда окажется поспешным. “Если даже собственными глазами увидишь, что кто согрешает, не осуждай. Ибо часто и глаза обманываются”... Много говорит Лествичник о преодолении плотских соблазнов и о стяжании чистоты. Источник чистоты в сердце, и она выше сил человека, но есть дар Божий, хотя и чрез подвиг... Сребролюбие погашается в нестяжании, в совершенном “отложении попечений о земном,” — это есть некая беззаботность в жизни, беспечальность, по вере и упованию... Еще опаснее соблазн гордости, — гордящийся соблазняется уже и без бесовского искушения, он сам для себя стал бесом и супостатом... Преодолевается гордость в смирении... Смирение не поддается словесному определению, это есть некая “неименуемая благодать души,” постижимая только в собственном опыте. И научиться смирению можно только у самого Христа: “*научитесь не от Ангела, не от человека, не от книги, но от Меня, т.е. от Моего в вас вселения, и осияния, и действия, — ибо Я кроток и смирен сердцем*” (срв.

Мф. 11:29)⁹... В известном смысле смирение в подвигающихся есть некая слепота к собственным добродетелям, — “Божественный покров, который не дает нам видеть наши исправления”...

В развитии страсти Лествичник различает следующие моменты. Прежде всего, прилог или “приражение,” проσβολή, — некий образ или мысль, “набег мыслей.” В этом нет еще греха, ибо здесь еще не участвует воля. Воля сказывается уже в *сочетании*, (συνδυασμός), — это есть некое “собеседование с явившимся образом.” И в этой заинтересованности или внимании начало греха (“не совсем без греха”). Однако, важнее увлечение воли, “*сосложение*” (συγκάθεσις), “*согласие* души с представившимся помыслом, соединенное с *услаждением*.” И далее — помысл (соблазнительная мысль или образ) укореняется в душе, — это ступень пленения (αἰχμαλωσία), своего рода одержимость сердца. Наконец, создается порочный навык, — это и есть *страсть* в собственном смысле слова (τό πάθος). Из этого видно, что корень страстей в попустительстве воли, во-первых; и во-вторых, соблазн приражается чрез мысль, под образом мысли или *помысла* (λογισμός). Аскетическая задача поэтому раздваивается. С одной стороны, требуется укрепление воли (через отсечение произвола и послушание). С другой — очищение мысли. Соблазн приходит извне. “Зла и страстей *по естеству* (κατά φύσιν) нет в человеке. Ибо Бог не создал страстей.” Это не значит, что человек и сейчас чист. Но он чист по силе крещения, падает вновь волею, и очищается покаянием и подвигом. В самом естестве есть известная сила (возможность) добродетели, и грех *противен* естеству, есть извращение природных свойств. Однако, при этом, задача человека не только в исполнении естественной меры, но и в ее превышении, в том, чтобы стать выше естества. Таковы чистота, смирение, бдение, всегдашнее умиление сердца. Потому и требуется синергизм свободного подвига и Божественных дарований, приподнимающих человека над ограниченностью естества... Борьба со злом и соблазном должна начинаться возможно рано, пока соблазн еще не утвердился в страсть. Но редко кто не опаздывает. И потому подвиг так труден и долог, и нет в нем кратких путей... К тому же и путь бесконечен. Предела любви к Богу нет, или предел этот сам бесконечен, — “любовь не престаёт.” “И мы никогда не перестанем преуспевать в ней, ни в настоящем веке, ни в будущем, в свете всегда принимаемая новый свет разумений... Скажу, что и Ангелы, сии бестелесные существа, не пребывают без преуспевания, но всегда приемлют славу к славе, и разум к разуму”...

4. Предел подвига в *священном безмолвии* (ήσυχία), в безмолвии тела и души. “Безмолвие тела есть благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных. Безмолвие души есть благочиние помыслов и неокрадываемая мысль.” Иначе сказать, — *лад и мир*, со-строенность и стройность жизни, внутренней, а потому и внешней... Безмолвие есть бдение души: “я сплю, а сердце мое бодрствует” (П. Песней. 5:2). И это внутреннее безмолвие важнее одного только внешнего. Важна эта строгая бдительность сердца. Истинное безмолвие есть “ум неволнующийся”... Иначе — “хранение сердца” и хранение ума” (φυλακή καρδιάς и νοός τήρησις)... И сила безмолвия в непрестанной молитве (неразвлекаемой): “безмолвие есть непрерывная служба Богу и предстояние перед Ним.” Иначе и непосильно безмолвие... Ибо и молитва есть предстояние пред Богом, а затем и соединение с Ним; или, обратно, подлинное предстояние пред Богом и есть молитва... В многообразии молитвы первым должно быть благодарение, затем исповедание (покаяние), наконец прошения... И молитва должна быть всегда проста и немногословна. Выше всего “односложное” призывание Иисуса. Скорее молитва должна походить на безыскусный лепет ребенка, чем на мудрую и хитросплетенную речь.

⁹ возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим.

Многословие в молитве развлекает, вводит в ум мечтательность и всего опаснее в молитве “чувственное мечтание.” Мысль нужно всегда удерживать и заключать в слова молитвы. Всякие “помыслы” и “образы” (“фантазии”) нужно бдительно отсекают. Нужно собирать ум. “Если же он невозбранно всюду скитается, то никогда не будет пребывать с тобою”... Молитва есть прямое устремление к Богу, — “отчуждение от мира видимого и невидимого”... И в совершенстве своем молитва становится духовным даром, неким наитием Духа, действующего в сердце, — тогда уже Дух молится в стяжавшем молитву... В известном смысле безмолвие и молитва совпадают. И то же духовное состояние можно определить и как бесстрастие. Ибо и бесстрастие есть именно ,устремление и самоотдание Богу. “Некоторые говорят еще, что бесстрастие есть воскресение души прежде воскресения тела.” Впрочем, и самое тело чрез стяжание бесстрастия уже становится нетленным (точнее: нарастлеваемым)... Это есть стяжание ума Господня (срв. 1 Кор. 2:16)¹⁰... В душе звучит неизреченный голос самого Бога, возвещающего волю свою, — и это уже “выше всякого человеческого учения.” И потому разгорается жажда бессмертной красоты. “Кто постиг безмолвие, тот узнал глубину таинств”... Лествичник созерцает и чувствует напряженный динамизм духовного мира. И в Ангельском мире есть устремление к Серафимской высоте. И в человеческом подвиге есть тяготение к высотам Ангельским, к “образу жизни умных сил”... Бесстрастие есть предел и задача. Не все достигают этого предела, но и недостигающие могут спастись... Ибо всего важнее устремление... Движущая сила подвига есть любовь. Но и полнота подвига есть стяжание любви. В любви есть ступени. И любовь неведома. Ведь это имя самого Бога. Потому в полноте своей она неизречема... “Слово о любви известно ангелам; но и тем — по мере их просвещения”... Бесстрастие и любовь, это разные имена единого совершенства... Любовь есть и путь, и предел... “Ты уязвила душу мою, и не стерпит сердце мое пламени Твоего. Иду, воспевая Тебя”... В отрывочных и сдержанных афоризмах Лествичника о любви чувствуется близость к мистике Ареопагитик (срв. и смыкание Ангельского и человеческого планов)... Характерно, что о высших ступенях или степенях преподобный Иоанн говорит меньше и становится здесь скуп на слова. Он пишет для начинающих и для средних. Преуспевающие уже не нуждаются в человеческом назидании и руководстве. Они имеют уже внутреннее удостоверение и очевидность. И кроме того на высших ступенях становится бессильным и недостаточным самое слово. Она едва описуема... Это уже земное небо, разверзающееся в душе. Это есть обитание в ней самого Бога. “Молитва истинно молящегося есть суд, судилище и престол Судии прежде страшного суда.” Иначе сказать, предварение будущего... “И вся блаженная душа в самой себе носит Присносущее Слово, которое есть ее тайноводец, наставник и просвещение”... Здесь вершина лестницы, которая скрывается в небесных высотах...

V. Преподобный Исаак Сирийский.

1. В жизни преподобного Исаака много неясного. Всего важнее рассказ о нем у сирийского писателя Иезудены (VIII-го в.), в его “Книге чистоты,” — это сборник кратких заметок о сирийских святых и основателях монастырей. Под № 124 Иезудена говорит о святом Мар-Исааке, епископе Ниневийском, “который отказался от епископского звания и написал книги о жизни отшельников.” Родом он был из Бет-Катрайа (на границе Индии). Во епископы он был поставлен в монастыре Бет-Абэ патр. Георгием (660-680). На кафедре пробыл только пять месяцев и затем ушел в горы, в Хузистан, чтобы там подвизаться среди отшельников. Позже он поселился в обители равви Шабура. Здесь он занимался изучением Священных Книг и от напряженной работы потерял зрение. “Он глубоко познал Божественные таинства и написал замечательные тру-

¹⁰ Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов.

ды о жизни монахов.” Однако, многих он смущал своими взглядами. Умер в глубокой старости и был погребен в обители, где подвизался. В других жизнеописаниях (сирийских и арабских) добавляется, что в молодости преподобный Исаак подвизался в монастыре Мар-Маттая (вблизи Ниневию)... Мы все время в несторианской среде... И вместе с тем преподобный Исаак стоит здесь как-то обособленно... Неясно, почему ушел он из Ниневию; можно догадываться, что из-за несогласий с местным клиром. В монастыре он жил уединенно. И все-таки его учение соблазняло... Он далеко отходил в нем от антиохийской традиции (впрочем, на Толкователя он не раз ссылается). И гораздо сильнее чувствуется у него эллинистическое (или “александрийское”) влияние, — прежде всего в экзегетике. Писание он объясняет обычно символически, старается вскрыть его глубокий и духовный смысл. Характерно, что уже при жизни его называли “вторым Дидимом”... Во многом Исаак очень близок к Ареопагитикам, и на “великого Дионисия” прямо ссылается... Он стремится к кафолическому синтезу... И неудивительно, что очень рано его творения нашли признание и широкое распространение и в православных (и даже в монофизитских) кругах. Любопытно, что и на позднейшую мусульманскую мистику преподобный Исаак оказал несомненное влияние...

Аскетическая книга преподобного Исаака (в рукописях обычно без особого заглавия) только недавно стала доступна в сирийском подлиннике (кажется, еще не в полном своем составе). До тех пор был известен только греческий перевод (и притом с арабского), сделанный в лавре преподобного Саввы, вероятно, в IX-м веке. Этот перевод часто неточен, и самый порядок глав или статей здесь изменен. В сирийском тексте меньше порядка, больше непосредственности. Это скорее сборник отрывков или набросков, нежели цельная книга. И это больше соответствует замыслу автора, даже не записывавшего, но диктовавшего свои духовные размышления... И сила их не в логическом развитии мысли, но в яркости созерцаний, в глубине прозрений... Писал преподобный Исаак не для новоначальных, скорее для преуспевших. Больше всего говорит он о последних и высших ступенях духовного подвига, о пределах духовного пути...

2. Три этапа или момента можно различить в духовном процессе: *покаяние, очищение, совершенство*... Раскаяние в грехах, очищение от страстей, и совершение в любви и восторге... Так расчленяет духовный путь сам преподобный.

Покаяние есть мать жизни. Это есть высший дар для человека, “высшая благодать,” — возможность обращения и возврата, “дверь милости.” Покаяние есть “вторая благодать” (после крещения), “второе возрождение от Бога.” И вместе с тем это не только момент, но и постоянный мотив подлинной жизни. Ибо никто еще не выше искушений, и покаяние никогда не может быть окончательным. “Покаяние всегда подобает, всем грешникам и праведникам, кто ищет спасения. И нет предела усовершенению, так что и совершенство самих совершенных есть собственно несовершенство. Потому до самой смерти нет пределов для покаяния, ни во времени, ни в делах.” Всегда следует “остерегаться собственной своей свободы”... Покаяние есть некий трепет души пред вратами рая: как вниду я в сей неизреченный вход?. Именно плач и покаяние пролагают путь к истинной радости и утешению. “Ибо от плача приходит человек к душевной чистоте”... И ради покаяния инок уходит в уединение, избирает безмолвие, отрекается от мира, отделяется от людей, избегает многолюдства... Безмолвие и покаяние неразрывно связаны между собою. Безмолвие ищет уединения. И уединение есть одиночество души пред лицом Божиим. “Блажен, кто удалился от мира и от тьмы его, и *внимает себе одному*”... Отшельничество есть прежде всего внутренняя исход или отшествие от мира. Это есть прежде всего внутренняя установка души (“обнажиться и выйти из мира”). И мир есть тоже некая внутренняя реальность. “С умозри-

тельной точки зрения мир есть имя собирательное, охватывающее все то, что называется страстью” (τά πάθη). Мир слагается из страстей, как из своих составных элементов. “Страсти суть части преемственного течения мира, и где прекращаются страсти, там мир останавливается в своем преемстве... Где страсти прекращают свое течение, там мир умирает”... Ибо человек выходит из связей мира... “Короче сказать, мир есть плотское устройство и мудрование плоти.” И выход из мира есть прежде всего *новая установка ума*. Мир есть рассеянность и рассеяние, течение страстей. И отречение от мира есть сосредоточенность, собирание и собранность, крепость и твердость, или постоянство души. “Страсти есть нечто придаточное,” вторичное, — душа по природе своей бесстрастна, и уже вовлекается в кружение страстей, сама себя в них вводит; и тогда “бывает уже вне своего естества.” Страсть есть новое исступление, выпадение души из своего “первобытного чина.” Тогда душа вовлекается в мир... И может выйти из него. Это есть для нее возвращение к себе, — и освобождение “от законов” (т.е. от необходимости мира)... Покаяние и есть этот постоянный исход, изменение образа мысли (μετανοία), новая установка ума или мысли.

С миром человек связан чрез чувства, чрез чувственные впечатления, — не столько чрез самое тело, сколько чрез чувственность. В этой подвластности чувственным впечатлениям нечистота души; в живости чувственных впечатлений — смерть и мертвенность сердца. Чувственные образы слепят душевное зрение, мешают подлинному видению, — страсти сожигают ведение души. И потому очищение души заключается в преодолении и даже погашении (или “замыкании”) чувств. Тогда становится возможным подлинное и достоверное видение. Душа прозирает в истинный мир, и сама в этом прозрении прозревает. Так повторяется у преподобного Исаака платонический мотив. Мир есть обман чувств. И не чрез чувства осуществляется подлинное знание. Чувственное восприятие есть скорее нечто противоестественное... “Естественное состояние души есть ведение (гнозис) Божиих тварей, чувственных и мысленных... Противоестественное состояние есть движение души в мятущихся страстями”... Ибо подлинную достоверность имеет только познание твари в ее сущих основаниях, — познание существующего, именно как Божией твари, “духовное ведение” о ней, т.е. созерцание Божией мудрости, действующей в творении, — “ощущение Божественных тайн, сокровенных в вещах и в их причинах”... Подлинным может быть только познание подлинного, — т.е. познание того, что подлинно в вещах, что подлинно есть (это снова платонический мотив). Отречение от мира и есть в познании прежде всего отвлечение от всего *преходящего* и “случайного” (не-естественного) в вещах, — и прозрение в непреходящее. Выход из *мнимого* мира выход из *самозабвения* в мнимом, — и потому нахождение *самого себя*. В этом смысл *очищения* (“кафарзис”)... “Безмолвие умерщвляет внешние чувства и воскрешает внутренние движения.” В этом его очистительная сила и смысл... В безмолвии начинается подлинное познание (или “ведение,” гнозис). “И келлия безмолвника есть та расселина в скале, где Господь говорил к Моисею”... В познании есть свои ступени. Первая ступень есть плотское познание, “голое ведение,” замкнутое в бывании. Это — ложная и опасная ступень. И нужно с нее сойти. На второй ступени человек занят душевными пожеланиями и помышлениями, и узнает, что такое самое естество души. Он постигает тогда премудрость и промысл в строении и течении вещей. Но и этого мало. Только на третьей ступени человек обретает духовность, и ведение становится духовным, возносится над всем земным. “Теперь может оно взлетать в область бесплотных, касаться глубин неосязаемого моря, — умопредставляя Божественные и чудесные действия промысла в естестве существ чувственных и мысленных, — и исследует духовные тайны, постижимые мыслию тонкой и простой”... Нужно помнить: все время речь идет *о познании мира*. И есть еще высшая ступень, когда превышает мера естества, — ум очищается наитием Духа, и восхища-

ется к Божественному созерцанию. Но это уже нечто большее и иное, не только гнозис. Это уже начало совершенства... “Лестница оного Царствия внутри тебя, она сокрыта в душе твоей. В самом себе погрузись глубже греха, и найдешь там восхождения, по которым сможешь восходить”...

Преподобный Исаак настойчиво говорит о свободе. Свобода есть источник и некое распутье добра и зла. Зло осуществилось через свободу. И добро не может осуществляться иначе, как через свободу, т.е. через упражнение и подвиг. И сам Бог действует на душу “в таинстве свободы.” Жизнь будущего века есть “отечество свободы”... Подвиг возможен только чрез свободу, но и свобода возможна только чрез подвиг, — осуществляется и закрепляется именно в подвиге. Подвиг есть борьба и непреклонность воли. Борьба попускается Богом ради испытания. И всякая слабость и неправда обличается падением. “Ибо Господь всемогущ и крепче всех, и всегда бывает победителем в смертном теле, когда идет вместе с подвижниками на брань. И если бывают они побеждены, то явно, что побеждаются без Него. Это значит, что неразумием своего произволения они обнажили себя от Бога”... Это значит, что погасла в них ревность, ослабела решимость... И снова нужно смирением и отречением стяжать Божию милость... Сила Божия открывается всегда только чрез искание человека... “Мир этот есть состязание, и время это есть время борьбы”... И блажен, кто не усыпает во все время пути, до пристани смертной...

3. Движущая сила подвига есть молитва, и от молитвы рождается и разгорается любовь. Преподобный Исаак определяет молитву очень широко: это есть “всякая беседа, совершаемая втайне (внутренне), и всякое попечение доброго ума о Боге, и всякое размышление о духовном”... Иначе сказать, всякое предстояние пред Богом, — и в мысли, и в деле, и в слове... И задача подвига в том, чтобы молитва стала непрестанной, чтобы всегда молиться, т.е. бодрствовать и сознательно предстоять Богу. Это подается от Духа. Потому непрестанная молитва и есть признак совершенства, — и показывает, что человек “взошел уже на высоту всех добродетелей и соделался обителем Духа Святого.” Ибо только силою Духа возможно такое постоянство... Это — вершина молитвы и почти уже не молитва... Молитва начинается прошением, — “есть прошение и попечение о чем-нибудь.” Но прежде всего, это есть *движение души*, всецелое ее устремление к Богу, — в этом *теоцентризм* молитвы. Можно сказать, молитва есть *теоцентрическое устройство души*, — в истинной молитве “созерцание ума устремлено к одному Богу; к Нему устремляет ум все свои движения”... Однако, именно в этой динамичности или тоничности молитвы (молитвенный “тонос” души) — ее ограниченность. Ибо, “когда ум в движении, он еще в душевной области.” Это еще низший и предварительный план, — еще не достигнут уровень духовный. “И, как скоро вступает в эту область (духовную), прекращается и молитва.” Прекращается движение, активность или напряженность. Наступает неизреченный мир и покой. “Все молитвенное прекращается, наступает некое созерцание, — и не молитвою молится ум”... И все таки можно к этому высшему состоянию прилагать имя молитвы, — ибо оно есть плод и предел молитвы, к которому весь молитвенный порыв стремится. “Преклоняющаяся молитва” (т.е. просительная, а, след., еще чем-то озабоченная) есть необходимое предварение молитвы духовной. Строго говоря, это есть стяжание молитвы, восхождение к молитве... И это есть подвиг, дело свободы. А затем внезапно открывается в душе действие Духа. “Душевные движения, по строгой своей непорочности и чистоте, становятся причастными действиям Духа. И этого сподобляется один из многих, ибо это есть таинство будущего состояния и жизни. Ибо душа возносится, и естество остается недейственным, без всякого движения и памятования о здешнем.” Это есть некое исступление или восторжение души, силою Духа, — или *экстаз*. Это есть “молчание ума,” —

и “молчание есть таинство будущего века.” Это есть покой созерцания, и он выше всякого делания. Это есть уже откровение Божие в чистом уме. В нем уже предображается Царствие Божие, — и новое небо: свет и Дух... “Ибо святые в будущем веке, когда их ум поглощен Духом, не молением молятся, но с изумлением водворяются в радостотворной славе. Так бывает и с нами. Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забывает он и сам себя, и все здешнее, и не имеет уже в себе движения к чему-либо... И отъежится свобода, и ум путеводится, а не путеводит”... Душа в неопостижимом единстве уподобляется Богу и озаряется высшим светом (срв. Ареопагитики). Но дар подается в ответ на подвиг, обычно во время молитвенного стояния, когда душа бывает в особенности собрана и сосредоточена, и готовится внимать Богу. Когда бдит она у царских врат... Так и на высотах не отменяется синергизм подвига и дара, свободы и благодати... Но останавливается искание, когда приходит Домовладыка...

Молиться человек начинает из страха и по нужде, и молится об избавлении или о подании благ. Но в меру подвига слова оскудевают. Становится слишком ясно Божественное Провидение, все обнимающее. И прекращаются отдельные прошения. Не о чем-нибудь отдельно молится ум, но предает себя всецело Божественной воле, — умиляется в переживании Божественного Промысла. Так и ум уже не спрашивает, но ждет и жаждет увидеть... “Созерцание есть видение ума, приводимого в изумление домостроительством Божиим во всяком роде и роде”... В этом созерцании уже силою Духа открывается связь и полнота времен. Уже виден чудный эон будущего, в его неизреченном свете, и тем более чудесной кажется нынешняя земная жизнь. Мысль восходит и к первому творению, когда внезапным поведением все приведено было из небытия в бытие, — “и всякая вещь предстала пред Ним в совершенстве.” Открывается в прозрении полнота судеб. И в этом созерцании закрепляется надежда, рассеивается всякий страх и недоверчивость... Прекращается всякое беспокойство, останавливается всякое отдельное желание... “*Всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими*” (Ис. 40:4)... Непрестанно внимание их обращено на лоно Отца их. И самая надежда в каждое мгновение как бы перстом указывает им на отдаленное и невидимое... и желанием отдаленного, как огнем каким, разжигается вся душа, — и отсутствующее представляется уже присутствующим”... Созерцание Божественных дел воспламеняет сердце, возжигает в нем любовь. А любовь слышит уже благовоние грядущего воскресения... “Сердце горит и разгорается огнем, день и ночь”... Тогда подается *дар слез*. Это — слезы радости и умиления, невольные слезы, непрерывный поток. Уже не слезы сокрушения, уже не вольный плач. Но благодать слез. Не рыдание и скорбь, но слезы любви. “Ибо и любви свойственно вызывать слезы, воспоминанием о любимом”... Эти слезы предчувствие нового рождения, предчувствие и предощущение новой и уже зародившейся жизни. “И это точный признак, что ум вышел из мира сего, и ощутил оный духовный мир.” И если вернется вспять, иссякнут эти слезы, — то будет значить, что снова погребен человек в страстях...

Путь подвига и молитвы есть путь отречения и отвлечения от внешнего мира, путь удаления и разобщения. И однако, все это еще никак не означает забвения и равнодушия к ближним и к твари. Напротив. Только любовь есть законная дверь к созерцанию. Без любви замыкается сердце. И разумеется здесь не только любовь к Богу, но прежде всего любовь к ближнему, в которой и можно уподобиться Богу. “Достигших совершенства признак таков: если десятикратно на день будут преданы на сожжение за любовь к людям, не удовлетворяются сим.” Вершина любви в крестном подвиге. “И домогаются святые сего признака — уподобиться Богу совершенством в любви к ближнему”... Но эта любовь не от мира сего... “И что есть сердце милующее? Возгорение сердца о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах, и о всей

твари. При воспоминании о них, при воззрении на них очи слезятся, от великого и сильного сострадания, объемлющего сердце. И сердце смягчается, и не может оно стерпеть, или слышать, или видеть какого либо вреда или малой даже печали, испытываемой тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о причиняющих ему вред, ежечасно приносит молитву, чтобы сохранились и очистились. И об естестве пресмыкающихся молится по великой жалости. Возбуждается она в сердце без меры по уподоблению в том Богу”... Именно в этой любви милующей открывается чистота. Восторг ума сочетается с пламенным горением сердца...

4. Истина есть созерцание... “Кто зрение ума своего сосредоточивает внутри себя, тот зрит в себе зарю Духа. Кто пренебрегает всяким парением ума, тот зрит Владыку своего внутри сердца своего... И если будешь чист, то внутри тебя небо, — и внутри себя узришь ангелов и свет их, а с ними и в них Владыку ангелов”... Ибо в чистой душе, как в ясном зеркале, отображаются небесные тайны. Но не может никто увидеть этой внутренней красоты, если не презрит красоты внешней, не отвернется и не оторвет своих пристрастий от видимого мира... Есть две ступени в Божественных откровениях. *Во-первых*, видения, — откровение в образах. Даже чувственные видения, как Неопалимая купина. Или духовные видения, как Лествица Иаковля. Иногда в восхищении Духа, как то было с апостолом Павлом. Таковы и прозрения пророков, и та мудрость, о которой говорит апостол (Кол. 1:9;¹¹ Еф. 1:17-19¹²). И, наконец, — вещие сны. В характеристике этих откровений преподобный Исаак прямо ссылается на Феодора (срв. у него в толкованиях на Деяния и на книгу Иова). Все эти откровения имеют педагогический смысл, и не содержат точного знания и истины. Это только знаки и символы, показуемые в отдельном вдохновении. *Во-вторых*, умные откровения, — они бывают без образов, и выше всякого образа и слова, несоизмеримы с разумением. Именно таковы молитвенные созерцания. “Для предметов будущего века нет прямого и собственного именованя. О них возможно только некое простое ведение — выше всякого слова, всякой стихии, образа, цвета, очертания, и всякого сложного имени” (следует прямая ссылка на Ареопагитики). Ум вступает уже во Святая Святых, во мрак, притупляющий даже Серафимское зрение. “Это есть то неведение, о котором сказано, что оно выше ведения”... Преподобный Исаак всегда подчеркивает, что это есть предварение будущего века. Иначе сказать, — начинающееся преображение души, преставление ее во образ будущего века. Потому я бывают эти откровения внутри, — не показываются, как нечто внешнее; но ощущаются и переживаются в самом себе. Преуспевшие начинают созерцать и красоту своей собственной души, — и она во сто крат блистательнее светлости солнечной. Очищенная душа входит в “область чистого естества” и царствует во славе Отчей. Уже здесь дано тогда почувствовать “то изменение, какое примет внутреннее естество при обновлении всяческих.” Потому и не знает подвижник, в этом ли он еще мире. Это — экстаз, исступление. Душа точно опьянена Божественной любовью. Мысль в изумлении, и сердце в Божественном плену... Спускается облако Божией славы... И человек видит Бога потому, что он в Нем уже, и Божия сила в нем действует... Путь кончился, все посредства отпадают. Прекращается молитва, уже не нужно Писания. “Вместо закона Писания укореняются в сердце заповеди Духа; и тайно учится он тогда у Духа, и не имеет нужды в пособии чувственного

¹¹ Посему и мы с того дня, как о сем услышали, не перестаем молиться о вас и просить, чтобы вы исполнились познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном

¹² чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых, и как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его

вещества”... Это уже “ощущение бессмертной жизни,” — более того, осуществление и откровение вечного бессмертия в самом бытии человека.

За Ареопагитом преподобный Исаак повторяет рассуждения об ангельской иерархии. Но у него гораздо резче отмечен христологический мотив. И ангельским силам недоступно Божественное созерцание, — до Христова пришествия тайны Царствия были для них сокрыты. “Но когда воплотилось Слово, тогда открылась им дверь во Иисусе.” Даже и теперь еще замкнуты для них врата, до всеобщего обновления, до восстановления человека от тления, — до последнего апокатастазиса. “Ибо ради нас и для них возбранен вход, и ждут они единократного отверстия дверей нового века”... И в будущем веке упразднится иерархия, как посредство. “Ибо не один от другого будут тогда принимать откровение славы Божией, к прославлению и веселью души своей, но каждому, в меру его доблестей, будет дано Владыкою непосредственно, что следует ему по достоинству; и не от другого примет он дар, как то бывает здесь. Ибо там нет ни учащего, ни поучаемого, ни имеющего нужду, чтобы кто другой восполнял его недостаток. Там един Подающий, Кто непосредственно дарует способным приять, и от Него приемлют обретающие небесное веселье. Там прекратятся чины учащихся и учащихся, и быстрота желания всякого будет возноситься к Единому”... Там будет много обителей, но страна одна, и в ней все всееляются нераздельно, — под единым мысленным солнцем. “И никто не видит меры друга своего, как высшего, так и низшего, чтобы, если увидит превосходящую благодать друга и свое лишение, не было это для него причиной печали и скорби. Да не будет сего там, где нет ни печали, ни вздыхания... Но каждый по данной ему благодати, возвеселится внутренне в своей мере”...

Только вскользь упоминает преподобный Исаак об участи грешников. Грех имеет начало и конец; и будет, когда греха не будет. Но это не значит, что все войдут в Царствие. Ибо ад или геенна имеют начало, но не имеют когда. Не всякий может войти в царствие ибо не будет готов к нему, — а Царствие есть внутри. А не вошедший и будет в геенне, в лишении и муке. Однако, никак не позволительно думать, что грешники в геенне лишены любви Божией. Но именно любовь и есть источник муки и скорби, — “мучимые в геенне поражаются бичом любви.” Озаряет любовь всех, но действует двояко. И праведные радуются в упоении любовью, а грешники скорбят за грех против любви. “И думаю, мучение в геенне есть раскаяние”...

В пределах этой жизни нет ничего окончательного, истинное свершится там. Шесть дней проходят в делании жизни, без упокоения. И только в притче познается тайна субботы, “т.е. отдохновение от страстей.” “Наша суббота есть день погребения. Тогда действительно субботаствует наше естество.” И еще предстоит воскресение, день осьмый, — исшествие из гроба. “День воскресный есть еще неприемлемая для нас (пока мы с плотию и кровию) тайна истинного ведения, и он превосходит помышление. В этом веке нет ни осьмого дня, ни субботы, в подлинном смысле”... Это — век дел. “И ум не прославится со Иисусом, если тело не постраждет за Христа”... Крестный путь здешней жизни включает и распятие тела, и очищение ума. Но это и путь преображения. И смирение прелгается уже здесь в славу. В подвизающихся чувствуется и теперь уже благоухание новой жизни, “весенняя сила” бессмертия.

VII. Преподобный Максим Исповедник.

I. Житие и творения.

1. О мирской жизни Максима мы знаем немного. Происходил он из старинного и знатного рода и был, кажется, в родстве с имп. Ираклием. Родился в Константинопо-

ле около 580-го года. Получил хорошее образование и с особой любовью изучал философию. Позже в спорах с монофелитами сказалось большое диалектическое дарование преподобного и его формально-логическая культура. Но кроме того и большая начитанность, и не только в церковной, но и в светской литературе. От юности Максим отличался не только любомудрием, но еще и смиренномудрием. В молодые годы он служил при дворе, в царской канцелярии. Вряд ли могла удовлетворить врожденного созерцателя шумная и мутная жизнь двора, в особенности среди начинавшихся тогда монофелитских интриг. И очень скоро он оставляет мир, уходит в уединенную Хризопольскую обитель, вблизи Халкидона, “где процветало тогда любомудрие.” Его смиренный подвиг стяжал ему уважение братии и против воли он был избран игуменом. По смирению он не принял священного сана и оставался только монахом. Хронология этих уединенных лет его жизни остается неясной. Во всяком случае, в 30-х годах VII-го века он уже не в своем монастыре. И с этих пор его жизнь неразрывно связана с историей догматической борьбы против монофелитов.

2. Из Константинополя, охваченного ересью, Максим направляется на Запад. Но путь его был долог и труден. Одно время он был на Крите, где спорил с севирианами. В конце 30-х годов он жил в Александрии или, во всяком случае, где-то в Египте. Только в начале 40-х годов он уже в латинской Африке, куда в это время перекидывается монофелитская смута. Здесь Максим организует православное противодействие. По свидетельству жития, “все жители не только Африки, но и близ лежащих островов, почитали Максима, как своего наставника и вождя.” По-видимому, преподобный много путешествовал по стране, вступал в сношения с епископами, вел обширную переписку. Главным событием этого африканского периода жизни преподобного Максима был его диспут с низложенным монофелитским Константинопольским патриархом Пирром, в июне 645-го года. Сохранилась подробная запись этого спора, сделанная, вероятно, присутствовавшие нотариумами. Под натиском Максима Пирр сдался. Отправился вместе с Максимом в Рим и здесь публично отрекся от ереси, после чего был признан в сани и принят в общение. Однако, не надолго. На соборе 648-го года в Риме он снова был отлучен, как вновь отпавший в ересь. В Риме Максим пользовался большим влиянием и авторитетом. Еще в 646-м году под его влиянием монофелитство было осуждено на поместном соборе в Африке. В 649-м году, снова по совету преподобного, вновь избранный папа Мартин созвал большой собор в Риме (известен под именем Латеранского). Кроме 150 западных епископов на нем присутствовало 37 греческих авв, пребывавших тогда в Риме. Собор вынес четкое и решительное догматическое постановление о неслитном двойстве естественных волений и действий во Христе. Это был резкий ответ на требование подписать присланный из Константинополя “Типос веры.” “Типос” был на соборе отвергнут (как и прежний Екфезис Ираклия), монофелитские патриархи Кир, Сергей, Пирр и Павел отлучены и преданы анафеме. Акты собора вместе с сопроводительным папским посланием были разосланы всюду, “ко всем верным.” Защитников православия, как послушников царской воли, вскоре постигла суровая кара. В 653-м году военной силой был схвачен папа Мартин, отвезен в Константинополь, и после торопливого суда сослан. Одновременно был взят и Максим. В Константинополе его судили, как государственного преступника, как возмутителя мира церковного и гражданского. Суд был убийственным и неистовым. В житии сохранился о нем подробный и яркий рассказ, со слов одного из учеников преподобного (Анастасия), взятых вместе с ним. Политические обвинения не были только предлогом. В преподобном Максиме светских защитников ереси всего больше раздражала его духовная независимость и твердое отрицание прав царя в вопросах веры, отрицание церковного авторитета царской власти. Раздражало и то, что в спокойном сознании

своей правоты он противоборствовал целому сонму соглашателей иерархического сана. Это казалось самолюбием, точно волю свою он ставил выше всего. Ибо говорил: “я думаю не об единении или разделении римлян и греков, но о том, чтобы мне не отступить от правой веры”... “Не дело царей, но дело священников исследовать и определять спасительные догматы католической церкви”... Царь христиан не священник, не предстоит алтарю, не совершает таинств, не носит знаков священства... С преподобным долго и настойчиво спорили; и, когда он все-таки оказался непреклонным, был вынесен приговор о ссылке, — в крепость Бизию (кажется, во Фракии). В заточении его продолжали убеждать и переводили из одного места заключения в другое. В 662-м году преподобного снова привезли в Константинополь. Здесь он подвергся кровавым истязаниям, вместе с своими учениками. Затем исповедников отправили в дальнюю ссылку, в землю Лазов. Преподобный Максим был заключен в крепости Схимарис и здесь вскоре скончался, 13 августа 662 (или 663) года.

3. О жизни преподобного Максима сохранилось много сказаний. Очень скоро после его смерти было составлено его житие или похвальное слово. Затем “Памятная Запись” Феодосия Гангрского, священноинока из Иерусалима (м. б., он был и составителем жития). Кроме того сохранились записи ученика Максимова, Анастасия апокрисиария, и его письмо к Феодосию — о суде и последних годах жизни преподобного. Много говорит о Максиме и Феофан в своей “Хронографии” (близко к житию). Видно, что страдания и подвиг непреклонного защитника веры произвели сильное впечатление на современников. На месте кончины преподобного, на Кавказе, о нем сохранилась живая и благоговейная память. С победою над монофелитством и с торжеством православия на VI-м Вселенском соборе был оценен великий и мученический подвиг Максима, и его высоко чтит в Византии, как великого учителя и проповедника о Христе, сожигавшего своим огненосным словом наглоязычие еретиков. Его чтит и как писателя, особенно как мистика и аскета. Его книги были любимым чтением и мирян, и монахов (срв. любопытный рассказ Анны Комниной: “я помню, как моя мать, когда подавали обед, часто приносила в руках книгу и толковала догматические места святых отцов, в особенности философа и мученика Максима”...). Сочинения Максима сохранились во многочисленных списках (издано не все). Его влияние чувствуется во всех областях позднейшей византийской письменности. Он был типическим выразителем преданий и стремлений византийской старины.

4. Бурная и страдальческая жизнь не помешала преподобному Максиму много писать. “Даже и на малое время не переставал он составлять сочинения,” говорит о нем житие. С догматической твердостью он соединял умозрительное вдохновение. Он был не только богословом, но и мистиком, учителем созерцательного подвига и любви. И его богословие питается прежде всего из глубин духовного опыта. Он не строил богословской системы. Всего больше любил он “писать главы в виде наставлений.” Большинство его творений именно богословские отрывки, “главы,” заметки. Он любит писать отрывочно. Только по нужде и в спорах он рассуждает. Чаще всего он объясняет. Предпочитает уходить вглубь, обнажать глубины каждой темы, — а не вширь, чтобы развернуть диалектические ткани умозаключений. Умозрения у него больше, чем умозаключений... Максим был большим эрудитом. Но не был только хранителем отеческих преданий. Он жил в них и они творчески оживали в его претворяющем синтезе. Всего сильнее чувствуется у него влияние Каппадокийцев, особенно Григория Богослова. В аскетике и мистике он исходит из Евагрия и примыкает к Ареопагитикам. Он продолжает идти по пути древних Александрийцев... Для Максима характерно, что строит он не столько систему догматики, сколько систему аскетике. Ритм духовной

жизни, а не логическая связь идей, определяет архитектуру его мировоззрения. И можно сказать, его система имеет скорее музыкальный, чем архитектурный строй. Это скорее симфония, чем система, — симфония духовного опыта... Читать Максима не легко. На бессвязность изложения и трудность языка очень жаловался еще Фотий, который прибавлял, однако, — “повсюду светится его благочестие и чистая, искренняя любовь ко Христу.” Действительно, язык Максима грузен и вязок, обременен иносказанием, запутан риторическими фигурами. А вместе с тем все время чувствуется напряженность и сгущенность мысли: “говорят, что отрешенность мысли и глубина этого мужа доводят читателя до исступления,” замечает Анна Комнина... Читатель должен разгадать систему Максима в его эскизах. И тогда открывается внутренний доступ в целостный мир его вдохновенного опыта.

5. В ряду творений преподобного Максима прежде всего нужно назвать его экзегетические очерки. Это именно очерки и заметки, не связный комментарий. И даже не толкование, скорее размышления по поводу отдельных “трудных мест” (или “апорий”). Таковы “Вопросоответы” к Фалассию, еще особые Вопросоответы, послание к Феопемпту схоластику, объяснение 59-го псалма, краткое изложение Молитвы Господней и др. (срв. фрагменты в катенах). Преподобный Максим в объяснении текстов всегда пользуется иносказанием и “возвышением” (“анагогический” метод), что так раздражало патр. Фотия: “решения вопросов он придумывает далекие от прямого смысла и известной истории, и даже от самих вопросов.” Это сказано слишком резко. Но к Писанию, действительно, Максим подходит, как истый александриец, и часто заставляет вспоминать об Оригене. Такой же характер имеют схолии Максима к Ареопагитикам (как уже было сказано, их нелегко выделить из позднейших сводов) и особый трактат о трудных местах у Ареопагита и у Григория Богослова.

Много писал Максим по вопросам духовной жизни, — “Слово подвижническое” прежде всего и затем ряд сборников афоризмов или “глав” разного содержания: “четыре сотницы глав о любви,” 243 “иных главы,” двести “глав богословских и домостроительных” и др. Эти сборники до сих пор еще не вполне изучены. Сюда же примыкает обширный сборник “Общих мест,” — выборки из Писания, из отцов, из внешних, — вероятно, известен нам он в позднейшей обработке.

Особо нужно назвать “Тайноводство” (“Мистагогия”), мистико-аллегорическое объяснение таинственного смысла священнодействий, — в духе Ареопагитик. Эта книга имела исключительное влияние в позднейшей литургической письменности в Византии. Здесь тот же метод символического тайнозрения, что и в толковании Писания.

Строго говоря, все эти творения Максима суть своего рода “схолии,” заметки и рассуждения “по поводу.”

6. Особый характер имеют догматико-полемические сочинения преподобного Максима. В одних он спорит с монофизитами вообще и раскрывает учение о двух природах (преимущественно письма или “послания,” — к некоему “знаменитому” Петру, к александрийскому диакону Косьме, одно из писем к Иоанну Кубикуларию, письма к Юлиану, схоластику александрийскому, и к отшельницам, отпавшим от веры). В других он развивает учение о двух волях и действиях. Это, прежде всего, знаменитый “Диспут с Пирром” (современная запись); и затем — ряд догматических посланий: “О двух волях Христа, Бога нашего” (м. б., к Стефану, вполсл. епископу Дарскому), другое послание к Стефану, ряд писем к кипрскому пресвитеру Марину и к другим лицам. В этих письмах Максим начинает с анализа монофелитских определений и доводов и в противовес раскрывает систему правых христологических понятий, в их соотношениях и связи. Здесь он больше всего “схоластик.” При этом он подробно останавливается на

объяснении трудных и спорных текстов Писания и отеческих свидетельств. Отеческий материал собран и объяснен с большой полнотой... Систематического изложения христологии Максим не дает. Он высказывался в письмах и в устных спорах, всегда по поводу. И всегда стремился только раскрыть и утвердить предание веры. Всего чаще он говорит о Воплощении. Но не только по обстоятельствам времени. В его внутреннем опыте этот догмат был основным... Других догматических тем он касается бегло. О Троическом догмате говорит в объяснениях к Григорию Богослову, в диалогах “о Святой Троице,” в одном из писем к Марину (об Исхождении Святого Духа). Нужно отметить еще письма к архиеп. Иосифу о бестелесности души и к пресвитеру Иоанну о загробной жизни. Антропологические вопросы естественно подымались в то время, — и в связи христологических споров, и в связи с затухавшим, но еще не изжитым до конца, оригенизмом, и в связи с обоснованием мистического аскетизма... Неверно думать, что у преподобного Максима не было богословской системы. В его набросках чувствуется большая цельность. Говорит он всегда по частным случаям. Но слова его всего менее случайны. Они выкованы в долгом и молчаливом раздумье, в мистическом молчании вдохновенного опыта...

II. Откровение.

1. Вся систему преподобного Максима можно понять легче всего из идеи *Откровения*. Это есть тот первофакт, к которому восходит всякое богословское размышление. Бог открывается, — в этом начало становления мира. Весь мир есть откровение Божие, все в мире таинственно и потому символично. Весь мир обоснован в мысли и воле Божией. И потому познание мира есть раскрытие этого символизма, восприятие Божественной воли и мысли, вписанной в мире... И далее, мир есть *откровение Слова*. Слово есть Бог откровения. Бог Слово открывается в мире. И это откровение завершается и исполняется в Воплощении. Для преподобного Максима Воплощение есть средоточие мирового бытия, — и не только в плане искупления, но и в изначальном миротворческом плане. Воплощение изволено вместе с самим творением, но не только в предведении падения. Бог созидает мир и открывается, чтобы в этом мире стать человеком. И человек создается затем, чтобы Бог стал человеком, и через то человек был обожен... “Основавший бытие (происхождение, “генезис”) всякой твари, видимой и невидимой, единым мановением воли, прежде всех веков и всякого возникновения тварного мира неизреченно имел о нем преблагий совет (решение), чтобы Самому Ему непреложно соединиться с естеством человеческим чрез истинное единство по ипостаси, и с Собою неизменно соединить естество человеческое, — так, чтобы и Самому стать человеком, как знает Сам, и человека сделать чрез соединение с Собою богом”...

Учение о Логосе, отодвинутое на задний план в богословии IV-го века, у преподобного Максима вновь получает широкое развитие. У него вновь оживает архаическая традиция II-го и III-го века, — впрочем, никогда не перерывавшаяся в александрийском богословии (срв. “О воплощении” святого Афанасия, у святого Кирилла особенно в толковании на Иоанна). Отчасти преподобный Максим повторяет Оригена, — скорее в проблематике, чем в ответах. Но учение о Логосе теперь вполне освобождается от архаической двусмысленности, еще неизбежной до точного изречения Троической тайны... Во всяком случае, именно идея Откровения определяет весь план размышлений Максима, как то было еще у апологетов и у александрийцев III-го века. Однако, все своеобразие и сила нового учения о Логосе у Максима в том, что понятие Откровения развивается сразу в христологических перспективах... Максим идет как будто от Оригена, но преодолевает Оригена и оригенизм. Не христология включается в учение об Откровении, но вся тайна Откровения прочитывается в христологии. Не лик

Христа требует объяснения, но все объясняется в лике Христовом, в лике Богочеловека.

2. В своих богословских размышлениях преподобного Максим примыкает к Ареопагитикам. В учение о Богопознании он почти повторяет Евагрия... В Своем беспредельном существе, в преизбыточной полноте Своего бытия Бог непостижим для человека и для всякой твари. Для тварного ума доступно только познание о том, что Бог есть, — и есть, как Первопричина всего сущего. И вовсе недоступно познание существа Божия. “Веруем, что Он есть, но никак не дерзаем исследовать, что есть Он по естеству, как то делает демонский ум” (конечно, бесплодно)... О Боге тварный разум достойно свидетельствует только в отрицаниях, тем исповедуя совершенную неприложимость к Божественному бытию каких-либо логических категорий и понятий. Ибо Бог выше всего, выше всякой сложности и множественности... И, однако, познание Бога в Его превышем бытии возможно. Но не в понятиях разума, а в сверх-мысленном видении, в *экстазе*... Самое *апофатическое отрицание* есть вместе с тем и отречение. Отречение и умолкание мысли, отречение и высвобождение ее из категориального строя дискурсивного познания. Иначе сказать, исхождение или исступление мысли, т.е. *экстаз*. Весь смысл апофатического богословия в том, что оно напоминает об этом экстатическом опыте (“*мистическое богословие*”)... Как и у мнимого Дионисия, у Максима апофатика не диалектична. Это “не” сверх диалектических антитез и даже выше антиномий. Это “не” требует полного молчания, призывает к самопреодолению изрекающей и изрекаемой мысли. И вместе с тем, это есть призыв познать Бога, но не как Творца, и не в тех Его совершенствах, которые открываются в делах и творении... Прежде всего можно и нужно познавать Бога “из величия дел.” Но это еще предваряющее познание. И предел и цель Богопознания в том, чтобы увидеть Бога, — чтобы в подвиге и творческом порыве, чрез самоотречение и любовь, ум воспарил в премирный мрак Божественной Тайны, и в молчании встретил Бога лицом к лицу, и жил в Нем. Это есть некое “возвращение” ума (*ἐπιστροφή*). Бог выступает в мир, в неких познавательных образах, чтобы явить Себя человеку и человек выступает навстречу, выступает из мира, чтобы найти Бога, как Он пребывает вне мира. Это возможно. Но только в экстазе. Иначе сказать, чрез превышение меры естества (“сверх-естественно”). По естеству тварный ум не в силах непосредственно познать Бога. Но это ему подается свыше... “Душа никогда не может проторгнуться к познанию Бога, если Сам Бог, по благоснисхождению к ней, не коснется ее и не возведет ее к Себе. И ум человеческий никогда бы не смог настолько подыматься, чтобы воспринимать некое Божественное озарение, если бы Сам Бог не восторгал его, насколько возможно для человеческого ума быть восторженным, и не просвещал его Божественными осияниями”... Однако, никогда не действует Дух Святой вне познавательных сил человека, и не отменяет, как и не поглощает их Своим действием, но возвышает их. Экстаз возможен только чрез подвиг. Путь Богопознания есть лестница, уходящая верхом своим в Божественный мрак, в “место безвидное и беспредметное.” И постепенно нужно забывать обо всем. Нужно забыть о всей твари, отвлечься от всего тварного, даже и в качестве сотворенного Богом. Нужно погасить в себе любовь к твари, хотя она и создана Богом. Ум слепнет в “таинстве любви” ко всему кроме Бога. “Когда, по влечению любви, ум возносится к Богу, тогда он ни самого себя и ничего из сущего совсем не ощущает. Озаряемый безмерным Божественным светом, он бывает бесчувствен ко всему сотворенному, как чувственный взор не замечает звезд по воссиянии солнца... Блажен человек, который, минуя все твари, непрестанно услаждается Божественной красотой”... Это есть именно *отречение, не только отвлечение*... И это есть преобразование самого познающего... Экстаз есть прямая и непосредственная встреча с Богом, поэтому познание Его по су-

ществу. И вместе с тем — обожение ума, преображение самой стихии мысли... Дух Святой охватывает всю душу и как бы претворяет или “прелагает” ее. Это состояние благодатного усыновления, и душа приводится к единству сокровенного бытия Отца... В чистых сердцах Бог силою Духа начертывает Свои письма, как писал некогда на скрижалях Моисеевых. В святых вселяется ум Христов, — “не по лишению собственной нашей умственной силы и не как лично или по существу переходящий на ее место, но как Своим качеством освещающий силу нашего ума и к одному с Собою приводящий его действие” (срв. дальше об уподоблении Христу и о мистическом вселении Христа в человеческие души...). “Озарившийся сподобляется совозлежать с Женихом — Словом в сокровищнице тайн”... Это высшая и последняя ступень (предел обожения в Воплощении Слова и в том ведении, которым обладал ум человеческий во Христе по силе ипостасного единства). Но и возвращение к первому и начальному... В этой жизни немногим дано было достигать этих таинственных высот, — великим святым и тайновидцам, Моисею на Синае, апостолам на горе Преображения, Павлу в его восхищении до третьего небесе. Полнота Богопознания осуществится и станет доступна уже за гранями этого мира, в веке грядущем. Однако, именно в экстазе все оправдание познавательного подвига...

Путь к экстазу есть “чистая молитва” (срв. у Евагрия). Это, прежде всего, совершенная собранность и обнаженность духа, — обнаженность от всякой мысли, от всех умственных образов вообще. Такая обнаженность есть дар и благодать. “Благодать молитвы соединяет наш дух с Богом. И соединяя разобщает от всяких мыслей. И живя с Богом становится он богообразным”... Обнаженность ума означает восхождение выше всяких образов (“эйдосов”) и соответственное преображение самого ума, достигающего тоже простоты, единовидности и безобразности... “И когда в молитве имеешь ум, отрешенный от материи и от образов, знай — ты достиг в меру бесстрастия и совершенной любви”... Движущая сила подвига и есть любовь (ἀγάπη). “Любовь есть такое расположение души, когда она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога. И в такое состояние любви невозможно придти тому, что имеет пристрастие к чему-либо земному”... О высших ступенях любви преподобный Максим говорит часто уже как об эросе (“Божественный Эрос,” ὁ θεῖος ἔρως)...

Об этих несказуемых тайнах священного иступления и любви апофатическое богословие только свидетельствует. Вся апофатика в этом смысле насквозь символична. И к тому же Богопознание есть всегда путь, непрерывный и нескончаемый, где конец всегда означает начало, и где все пока только отчасти и в зеркале или в гадании... Однако, основная тайна “мистического богословия” открыта каждому и для всех, ибо это есть первоdogмат христианской веры. Это есть тайна Троичности. И весь пафос Богопознания в уразумении этой тайны. Ибо это есть уже знание о Боге в Его собственном существе. Эта тайна изречена и сказуема в словах. Но должна быть постигнута в опыте, как таинство совершенного Единства (срв. у Каппадокийцев, особенно у Григория Богослова, и у Евагрия). Иначе сказать, она должна быть постигнута через опыт обожения, через жизнь в Боге, через явление Троичности в самой познающей душе. И снова вполне дано это будет уже только некогда, в последнем обожении, как совершенное явление Троицы.

Тайна Троичности есть тайна внутри-Божественной жизни. Это есть Бог вне Откровения, Deus Absconditus. Но узнается она только через Откровение, через Богоявление (феофании), — через явление и нисхождение Слова в мир. И в Слове и через Слово познается Бог Троица. Через Слово весь мир таинственно пронизан Троическими лучами. В каждой вещи можно узнать неразлучные действия Трех ипостасей. Все есть, разумно и живет. И в Божественном Бытии мы созерцаем безначально рождаемую Премудрость и вечно источаемую Жизнь. Так Божественная Единица открывает-

ся, как Троица, — Триипостасная Монада, “Трех Беспредельных сращенность беспредельная”... Не “одно в другом,” и не “одно и другое,” и не “одно сверх другого”... Но Троица сразу есть и Единица. Бог весь есть Троица без разделения, и весь Единица без слияния... И этим снимается и ограниченность эллинского политеизма, и сухость иудейского монотеизма, тяготеющего к некоему безбожию. О Христе Иисусе несть эллин, ни иудей. Это значит, что через Христа сняты противоречия в учениях о Боге, — в откровении Троицы... Особо нужно отметить, что преподобный Максим учил об исхождении Духа от Отца “чрез рожденного Сына” (срв. у каппадокийцев). Это есть ничто иное, как утверждение неизреченного (но необратимого) *порядка ипостасей* при совершенном единосущии Троического бытия. Очень любопытно, что преподобному Максиму пришлось высказаться о западном *filioque* (в письме к кипрскому пресвитеру Марину; сохранилось только в отрывках, читанных на Флорентийском соборе). Успокаивая восточных, Максим объяснял, что “западные не представляют Сына причиной Духа, ибо знают, что Отец есть *единая причина* Сына и Духа, *Одного по рождению, Другого по исхождению*, и лишь показывают, что Он чрез Него *исходит*, обозначая тем сродство и неразличность сущности.” Здесь преподобный Максим всецело в кругу древней восточной традиции.

Тайна Троичности выше познания. И вместе с тем именно в ней опора познания.

3. Все в мире есть тайна Божия и символ. Символ Слова, ибо Откровение Слова. Весь мир есть Откровение, — некая книга неписанного Откровения. Или, в другом сравнении, — весь мир есть одеяние Слова. Во многообразии и красоте чувственных явлений Слово как бы играет с человеком, чтобы завлечь его и привлечь, — чтобы он поднял завесу, и под внешними и видимыми образами прозрел духовный смысл... Бог Слово есть Бог Откровения, *Deus revelatus*. И все, что говорится о Божестве в Его отношении к миру, скажется именно и прежде всего о Боге Слове. Божественный Логос есть начало и конец (цель) для мира, *ἀρχή* и *τέλος*, — его зиждущая и хранительная сила, — предел всех тварных стремлений и “движений.” И мир существует и стоит именно чрез это “*причастие*” Божественным “логосам” или “энергиям,” чрез некое участие в Божественным “совершенствах.” И вместе с тем *движется* к Богу, к Богу-Слову. Весь мир в движении, в стремлении. Бог выше движения. Не Он движется, но к Нему движется Им созданный, воздвигнутый и подвигнутый тварный мир (срв. Ареопагитики)... Задача познания именно в том, чтобы увидеть и распознать в мире его первотворческие основания, опознать мир, как великую систему дел Божиих, как систему изначальных Божественных действий, изволений и прообразов. Ум должен выйти из чувственного плана, высвободиться из условностей внешнего, эмпирического познания, — и взойти к *созерцанию*, к “*естественному созерцанию*” (*φυσική θεωρία*), то есть к созерцанию “естества” (или природы) в его последних Божественных определениях и основаниях. “Созерцание” у преподобного Максима есть именно это искание Божественных “логосов” бытия, созерцание Слова в творении, как Зиждителя и Творца. Это снова возможно только чрез подвиг. Увидеть все в Слове и прозреть всюду свет Слова может только преображенный ум. Солнце Правды просиявает в очищенном уме, и все для него выглядит иначе. Не подобает человеку дерзновенно обходить эти косвенные пути знания и своевольно прорываться к Неприступному и Невместимому. Есть своя постепенность в духовной жизни. “Созерцание” есть высокая ступень в духовном становлении, предпоследняя (и неизбежная) ступень, на самом пороге таинственного иступления, восторгающего душу в пресущественный мрак Троического бытия. И обратно. Откровение есть некая ступень вниз, из “естественной сокровенности” Божества, от полноты Божественного Троиединства к многообразию и множественности тво-

рений. Вслед за Григорием и Дионисием, и Максим говорит о благотворящем излиятии или источении Блага (неоплатонический образ; срв. у Оригена о Слове, как “Едином и многим”)... Путь Откровения и путь Познания соответствуют друг другу. Это единый путь, но в двух направлениях. Апокалипсис и Гнозис. Нисхождение и Восхождение... И познание есть ответ человека. Познание природы, как создания Божия, имеет свой особый религиозный смысл. В созерцании умиротворяется душа (впрочем, самое созерцание возможно уже чрез бесстрашие). Новый мотив творчески вносится в гармонию космоса.

Мир тварен, т.е. сотворен и возник. Сотворен *волею* Божией. Воля Божия есть самое отношение Бога к миру вообще, точка касания и встречи. Для преподобного Максима воля всегда означает отношение к “другому.” И собственно только о мире Бог и изволяет. Нельзя говорить о внутри-троической воле, — воля Божия всегда есть нераздельная воля Святой Троицы... Тварность мира по Максиму означает прежде всего ограниченность и конечность (ограниченность, ибо определенность). Мир не безначален, но начинается. Преподобный Максим решительно возражает против догадки о вечности или “со-вечности” мира Богу (ἐξ αἰδίου). При этом он имел в виду вряд ли только Прокла (срв. книгу Иоанна Филопона “О вечности мира, против Прокла”). Нужно думать, еще и Оригена. “Не вопрошай: как же это, будучи благ *всегда*, творит Он *теперь*?. Как и почему *так недавно*, сего не исследуй”... Это прямой отвод недоумений Оригена: как это можно представлять себе Божескую природу “бездейственной и праздною”? Можно ли думать, что благость некогда не благотворила и Всемогущество ничем не обладало? и неужели Бог “становится” Творцом, и начинает творить?. Преподобный Максим строго различает: изволение Божие о мире и самое существование мира... Изволение это, конечно, извечно (“*предвечный совет Божий*”). Но это еще никак не означает вечности или извечности самого мира (“естества” мира)... “Ведение о всем сущем, предсуществующее в Нем от вечности, Творец извел и осущетворил, когда *восхотел*”... Возникновение мира есть осуществление предвечного замысла Божия о нем. Иначе сказать, создание самого тварного субстрата... “Мы говорим, что Он есть не только создатель качества, но и самого окачествованного естества. Именно поэтому творения не сосуществуют Богу от вечности”... Преподобный Максим подчеркивает ограниченность тварей. И напоминает, напротив, о безграничности Божией: “ибо неисследимая премудрость Беспредельного Существа недоступна человеческому разумению”...

Мир есть “другое.” Но держится он своими идеальными связями. Эти связи суть “действия” или энергии Слова. В них Бог касается мира, и мир соприкасается Божеству... Преподобный Максим говорит обычно о Божественных “логосах” или “словах,” λόγος. Это очень сложное, многозначное и насыщенное понятие (срв. у каппадокийцев и у Евагрия, в Ареопагитиках; особенно у Августина: *rationes seminales*, λόγος σπερματικός). Это, во-первых, — Божественные мысли и изволения, предрешения или “предопределения” Божией воли (προορισμοί), — “вечные мысли вечного Ума,” в которых Он измышляет и познает мир. Как некие творческие лучи, “логосы” расходятся от Божественного средоточия, и снова собираются в нем. Бог Слово есть некий таинственный круг сил и мыслей (срв. еще у Климента Александрийского)... И, во-вторых, это — *прообразы* вещей (“парадигмы”). При этом, — прообразы динамические. “Логос” вещи есть не только ее “истина” или “смысл,” и не только “закон” или “определение” (“орос”), но прежде всего ее образующее начало... Максим различает: “логос естества” (или закон), “логос промышленности” и “логос суда” (λόγος τῆς κρίσεως). Так охвачена вся Судьба всех вещей и каждой вещи, от ее возникновения до разрешения мирового процесса... В онтологии преподобный Максим близок к Григорию Нисскому. И для него чувственный мир не-веществен в своих качественных основах. Он есть не-

кое таинственное “уплотнение” (или даже “сгущение”) духовного мира. Все в мире в своих глубинах духовно. И всюду можно распознать ткань Слова... В мире два плана: духовный или умопостигаемый (τὰ νοητά) и чувственный или телесный. И между ними есть строгое и точное соответствие... Чувственный мир не есть преходящий призрак, не есть распад или умаление бытия, но принадлежит к полноте и цельности бытия. Он есть образ, “тип” (τύπος) или символ духовного мира. И в сущности мир един и один. “Ибо весь умопостигаемый мир таинственно и символически (“в символических эйдосах”) отображается в чувственном, τολούμενος φαίνεται, — для тех, кто умеет видеть. И чувственный мир своими основаниями (τοῖς λόγοις) всецело содержится в умопостигаемом (ἐνυπάρχων). Наш мир заключается в том, в своих логосах. И тот мир в нашем, об образах (τοῖς τύποις)”... Связь двух миров неразрывна и неслитна, — Максим определяет ее, как “тожество по ипостаси.” “Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а мир чувственный соединен с умопостигаемым, итак тело соединено с душой. Оба мира составляют единый мир, как из души и тела составляется один человек”... Сама по себе “вещественная сущность” (т.е. материя) есть начало “небытия” (μὴ ὄν). Но она вся пронизана “духовными словами” (“логосами”), и “являемое” (“феномены”) хорошо укреплено в “умопостигаемом” (в “ноуменах”). Постольку и весь вещественный мир приобщен и причастен Слову. И только чрез это приобщение он и возникает из не-бытия... Умопостигаемое бытие существует вне времени, но это не значит: “в вечности,” а значит: “в веках.” Умопостигаемое не безначально, но “берет начало бытия в веках,” ἐν αἰώνι... Оно начинает быть, происходит, приходит из небытия в бытие. Но не положено ему конца чрез разрушение. От Бога Творца дана ему неразрушимость. В этой “не-кончаемости” и состоит “вне-временность” умопостигаемого бытия, т.е. не-захваченность временем. Однако, ἐν αἰώνι никак и никогда не значит αἰεί... Преподобный Максим так определяет: “Эон есть время без движения, и время есть эон, измеряемый движением.” При этом не снимается их взаимное соответствие и со-измеримость (“симметричность,” говорит сам Максим). А подлинная вечность Божества не-соизмерима и с эонами; здесь безусловно неприложимо всякое “как” и “когда”...

На вершине тварной лестницы стоит ангельский мир, мир чистых духов. Об ангельском мире преподобный Максим говорит по Ареопагитикам, и не очень много. Не ангельский мир есть средоточие твари, — именно потому, что ангелы бесплотны (только падшие духи вовлекаются в вещество силою своего нечестивого вожделения и страстия). Средоточием твари может быть только человек, реально смыкающий в себе оба мира: духовный (“бесплотный”) и вещественный (срв. у Григория Нисского). И в учении о человеке у преподобного Максима с особой силою выражен символический мотив. В силу своего двуединства человек есть по преимуществу символическое существо... Принцип взаимного символического отображения одних частей мира в других очень характерен для всей системы преподобного Максима. В сущности, это не что иное, как принцип гармонии и лада, как и у Дионисия. Но у Максима больше динамизма. Лад и дан, и задан. Мир сложен, но должен быть еще более сложен и собран. И в этом задача человека, как поставленного в средоточии творения. В этом содержание тварного процесса... Потенциально весь мир отражен и как бы вписан и в тварный разум, — в этом обоснована возможность познания вообще. Но сам из себя человеческий разум познать ничего не может, возможность познания ододействворяется только в действительном отношении к внешнему миру. Необходимость этой связи человека со средоточием преподобный Максим всегда подчеркивает. Потому, что видит в человеке “малый мир,” средину и средоточие тварного бытия вообще. И цель человека полагает в том, чтобы обнять и объединить в самом себе весь мир (ἐνῶσις) и воссоединить его со Словом, содержащим в Себе от вечности животворящие основания всяческого бытия.

Человек должен в себе объединить все и чрез себя соединить с Богом. К этому он призван от творения. И в этом призвании уже заключена тайна Богочеловечества.

4. Человек создан, как микрокосм, — “в великом мире малый.” Тайна миротворения и мироздания открывается именно в человеке. И вместе с тем именно человек есть живой образ Слова в творении. Человек есть образ Божий, и в нем таинственно сосредоточены все Божественные силы и энергии, открывающиеся в мире. Он должен сам стать “умным миром.” По самому устройению своему он призван к обожению и к тому, чтобы именно в нем совершилось обожение всей твари, ради которого она измыслена и сотворена... Прежде всего человек призван *соединять*. Он должен снять и погасить в самом себе все “разделения” тварного естества (“разделения,” διαίρεσεις; не “различения,” основание которых в Слове; Срв. еще у Филона учение о Слове-делителе, Λόγος το μεῖς). Сам в себе человек должен преодолеть разделение полов, ибо в предназначении своем он един (“единый человек”), — в этом отношении Максим вполне напоминает Григория Нисского. И вместе с ним он отвергает оригенистическое предположение о предсуществовании душ. Человек никогда не был “бесплотным” (ἀσάρκος или ἀσώματος), хотя по природе своей душа и не зависит от тела (и потому нетленна) и обладает способностью равноангельского Богопознания. Но человек не есть душа, включенная в тело, — не слагается из души и тела. Душа возникает (и рождается) вместе с телом. Человек от начала создан был таким, каков он теперь (может быть, “в предведении” грехопадения; срв. у Григория Нисского и еще у Немезия “О природе человека”). Но без греха низшее подчинялось бы высшему. Грех разрушил эту возможную и преднамеченную симфонию и гармонию. Начался разлад, — и в нем вся острота грехопадения. Ибо это есть прямая противоположность призванию человека... Он должен был соединить в себе весь мир, и всю полноту сил своих направить к Богу. Чрез осуществление подлинной иерархии и согласованности космических сил человек обратил бы весь мир в целостный и единый организм. И тогда излились бы на мир затопляющие потоки благодати, и Бог явился бы во всем вполне, даруя твари непреложное и вечное блаженство... Вот эта цель не исполнилась. Грехопадением разорвана цепь бытия, — взошла в мир смерть, разъединяющая и разлагающая... Этим не изменен план и строй мира. Задача осталась та же. И неосуществленная чрез творчество первого человека, она разрешается Божественной силой, через “обновление естества,” в Новом Адаме, в Воплощении Слова... Для преподобного Максима характерно, что о Ветхом Адаме он судит по Новому (о “начале” по “концу,” “телеологически,” как сам он отмечает), и призвание человека разгадывает по Богочеловеческой полноте. Ибо к ней человеческое естество предназначено изначально, по перво-замыслу и перво-изволению Божию. В этом смысле человек есть по преимуществу Откровение Божие... Это есть тварное подобие Логоса. Этим уже предуказуется Вочеловечение Слова, как исполнение пречечного совета Божия о мире... И в образе Христа сочетается полнота Божества и полнота твари...

Воплощение Слова по Максиму входит в первоизволение Божие о творении мира. И Премудрость Божия различает твари. А Божественная Любовь соединяет их между собою и с Богом. Слово воплощается, и тварь восходит к богоподобию. “Воплощение” и “обожение” (σάρκωσις и θεώσις) — это два сопряженных движения. В известном смысле Слово воплощается всегда и во всем, ибо в мире все есть отражение Слова, — особенно в человеке, поставленном на грани мира, как приемник Божией благодати. И Воплощение Слова завершает нисхождение Бога в мир, и создает возможность обратного движения. Бог становится человеком, вочеловечивается — по Своему чело-веколюбию. И человек становится богом по благодати, обожается — чрез свое боголюбие. В любви происходит “прекрасное взаимовращение,” καλή ἀντιτροφή... Христос-

Богочеловек есть начало и конец всего домостроительства, — середина и средоточие всех веков и всяческого бытия... Божественное домостроительство независимо от человеческой свободы, от ее избраний и согласия, — ибо это есть первичный творческий замысел Божий. И он осуществился бы и помимо грехопадения. “Слово плоть бысть” не только для искупления. В действительной истории Божие смотрение осуществляется уже в падшем и расторженном мире. И Богочеловек оказывается Искупителем, Агнцем закланным. Осуществившаяся история есть история падшего и восстанавливаемого из падения мира, исцеляемого от зла и греха. Но тайна Богочеловечества, тайна Божественной любви шире и глубже искупительного милосердия...

Все Откровение есть Боговоплощение и Вочеловечение Слова. Все Откровение в этом смысле антропоморфично... Это прямо относится к Писанию. Оно все написано о Нем, — о Христе Богочеловеке, не только о Слове. Потому и недостаточно и даже превратно прямое и буквальное понимание Писания. Ибо самая история всегда есть только символ, являющий и прикрывающий духовную реальность. То же относится и к богослужению, где всякое действие есть тайнодействие, символически означающее и осуществляющее определенные события в незримом умопостигаемом плане... Поэтому буквальное и прямое разумение Писания есть как бы убиение Христа, обитающего под буквой Писания. И запоздалый иудаизм, — ведь “буква” Закона упразднена, с пришествием истины и благодати. Буквализм в экзегетике есть иудаистическое нечувствие Воплощения... Ибо в целом Писание есть некое Воплощение Слова, — это есть “смысл (сила) всех гаданий и образов Писания и познание видимых и невидимых тварей”... Непосредственно от Слова научаются и богомудрые отцы, помазуемые Духом... От Слова и духовные озарения древних патриархов и всех святых... Так у Максима оживает отчасти архаическая идея о “семенах Слова”... Все учение преподобного Максима о Богопознании существенно христоцентрично. Во-первых, вся задача познания в том, чтобы распознать осуществляемое Богочеловечество, как основную тему тварного бытия и жизни. Во-вторых, самое познание возможно только потому, что Бог Слово нисходит в некие познавательные образы, а человек создан по образу Слова, в предварение Его предизволенного вочеловечения. Человек создан по образу Божию, а потому истина человекообразна.

III. Богочеловек.

1. Воплощение Слова есть основание и цель Откровения, его основная тема и смысл. И от начала Бог Слово определяется к вочеловечению, чтобы в Богочеловеческом соединении совершилось освящение и обожение всей твари, всего мира. Ибо человек есть микрокосм, стоит на грани миров, соединяет в себе все планы бытия, и призван к объединению и собиранию всего в себе (срв. у Григория Нисского). В перспективах этого универсального освящения бытия в особенности ясно видна и понятна умозрительная верность строгого и точного диофизитизма. Это не только сотериологическая аксиома (или постулат). И полноту (“совершенство”) человеческого естества во Христе преподобный Максим показывает не только из необходимости Искупления (“что не воспринято, не уврачевано,” — повторяет и он эти слова святого Григория Богослова). Ибо и создан мир только затем, чтобы во исполнении его судьбы Бог был во всем и все стало Ему причастно, через Воплощенное Слово. Отсюда понятно, что в Воплощении должна быть воспринята Словом и усвоена вся полнота тварного естества (πάντα τὰ ἡμῶν), “безо всякого опущения”... — в мире падшем Воплощение оказывается Искуплением, спасением. Но изволено оно искони не как средство спасения, но как исполнение тварного бытия вообще, как его оправдание и обоснование. И потому именно самое Искупление совсем не исчерпывается одними только отрицательными моментами (освобождение от греха, осуждения, тления, смерти). Главное есть самый

факт неразрывного соединения естеств, — вхождение Жизни в тварное бытие... Для нас, впрочем, легче понять Воплощение, как путь спасения. И важнее всего именно эта сторона, — ибо нам надлежит, прежде всего, именно спастись во Христе и через Христа.

2. Тайна Богочеловечества действует в мире от начала. Преподобный Максим различает два момента и периода: “таинство Божественного вочеловечения” и “благодать человеческого Обожения.” Ветхий Завет и несвершившаяся еще история Церкви. Евангельская история есть средоточие и раздел двух эпох, вершина и мистический фокус домостроительства... Это есть исполнение (завершение) откровений Слова в творимом им мире, в данном Им законе и писании...

Христос рождается от Девы. И прежде всего Он поэтому единосущен нам (“тот же по существу”). Но рождается он не от семени, а непорочным и девственным рождением, которым “управлял не закон греха, но закон Божественной правды.” Потому он свободен от греха (от наследственного греха, передаваемого прежде всего в “беззаконии” плотского зачатия; срв. особенно у Григория Нисского). Он воспринимает первозданную, еще непорочную человеческую природу, как она была Богом сотворена искони, как имел ее Адам до падения. И этим “обновляет” естество, являет его кроме греха, “в котором и состоит ветхость” (обветшание)... Однако, ради нашего искупления Господь изначально подчиняет себя порядку страданий и тления, добровольно приемлет и соизволяет смертность и самую смерть, от чего он мог быть вполне свободен, будучи вне греха. Господь подчиняет себя последствиям греха, оставаясь непричастным самому греху... В этом Его целительное послушание. Он становится человеком “не по закону естества,” но *по домостроительному изволению*. “Невинный и безгрешный, Он заплатил за людей весь долг, как если бы Сам был повинен, и тем снова возвратил их к первобытной благодати царствия. Дал Себя самого за нас ценой искупления и избавления, и за наши тлетворные страсти воздал своим животворящим страданием, — целительным врачевством и спасением всего мира”... Христос входит в “страдательный” (или “страстный”) порядок вещей, живет в нем, но остается от него внутренне независимым и свободным. “Облекается” в страдательность (скорее, нежели “страстность”) нашего естества, чрез которую мы вовлекаемся в грех и подпадаем власти нечистого; но остается бесстрастным, т.е. недвижимым или не-страдательным (“не-пассивным,” т.е. свободным и активным) по отношению к “укоризненным” или “протиестественным” (“пара-физическим”) побуждениям. Это есть “нетление воли” (“произволения”). Воздержанием, долготерпением и любовью Христос отразил и преодолел все искушения, и явил в Своей жизни всяческую добродетель и премудрость... Это *нетление воли* закрепляется позже *нетлением естества*, т.е. воскресением. Господь нисходит даже до врат ада, т.е. в самую область смерти, и низлагает или обессиливает ее. Жизнь оказывается сильнее смерти. Смерть побеждается в воскресении, как в отмене всякой страдательности, немощи и тления, т.е. в некоем “преображении” естества в бессмертие и нетление... Ряд ступеней: бытие; благобытие (добродетель); вечно-бытие (т.е. в Боге, или “обожение”)... И вместе с тем ряд искупительных действий: соединение с Богом (воплощение), нетление произволения (праведность жизни) и нетление естества или воскресение... Преподобный Максим все время подчеркивает интегрирующую деятельность Богочеловека. Христос в Себе все обнял и объединил; снял рассечения бытия. В своем бесстрастном рождении Он соединил мужеский пол и женский. Своей святою жизнью соединил вселенную и рай, Своим вознесением — землю и небо, созданное и несозданное. И все возвел и свел к Перво-Началу или Перво-Причине... Не только потому, что Он есть Слово и творчески все в Себе объемлет и содержит. По Своей человеческой волею, человеческим произволением, осуществляющим волю Божию, т.е. ор-

ганически совпадающим с нею, приемлющим ее, как свою собственную внутреннюю и интимную меру или образец... Ведь грехопадение было волевым актом, а потому и повреждением воли (человеческой), — разобщением воли человеческой и Божией воли, и распадением самой человеческой воли, среди страстей и подчиняющих внешних впечатлений или воздействий... И исцеление должно было проникнуть до первораны и первозавы греховности, должно было быть врачеванием и восстановлением воли человеческой в ее полноте, собранности, цельности и согласии с Божией волей (срв. обычную антитезу: Адамово непослушание и Послушание, покорность, Христово, — преподобный Максим углубляет ее своим онтологическим толкованием)...

3. Преподобный Максим говорит языком Леонтия. Он противопоставляет *природу* (и сущность), как общее и только мыслимое (умозерцаемое), и *ипостаси*, как конкретное и реальное (срв. *πραγματικώς ύφιστάμενον*). И для него ипостасность ее исчерпывается особенностями (“свое-образием”), но есть прежде всего *самостоятельное* бытие (*καθ' έαυτό*) “Небез-ипостасность” (т.е. реальность) не означает непременно ипостасности, т.е. самостоятельности, но может указывать еще на “во-ипостасность,” т.е. бытие в другом и с другим (или на нем). Реально только конкретное или индивидуальное. Как и для Леонтия, ипостась означает не столько индивидуализирующими признаками, сколько образом бытия и жизни. Ипостасность не есть особый и лишний признак, но реальная самобытность. “Несамо-ипостасность” поэтому нисколько не ограничивает и не умаляет полноты (или “совершенства”) природы. Полнота природы определяется и описуется общими признаками, “существенными” или “естественными” свойствами, — они суть “приметы совершенства” (т.е. законченности или полноты)... Воплощение Слова есть восприятие и как бы включение человеческого естества в неизменяемую ипостась Слова. Христос един, “единая ипостась”; и это именно ипостась Слова. Человеческое во-ипостасно Слову. Именно поэтому сказано: *Слово плоть бысть* (т.е. Слово есть субъект...). “Плоть бысть,” по объяснению преподобный Максима, именно и означает восприятие в ипостась, “возникновение” (генезис) чрез такое восприятие. В некотором смысле Ипостась Слова чрез Воплощение как бы становится из простой сложной (“составной,” *σύνθετος*). Но эта “сложность” означает только, что единая ипостась есть сразу и нераздельно ипостась (т.е. личный центр) для обеих соединившихся природ. Сложность именно в соединении природ, остающихся без какого либо пременения в природных свойствах. Воплощение есть “неизреченное снисхождение Бога” (кенозис), но не есть “обеднение Божества.” И человеческое в ипостаси Слова не перестает быть “единосущным” (“той же сущности”) с нами. Преподобный Максим определяет “ипостасное единство” именно как соединение или сведение “различных сущностей или природ” *во единство лица* (ипостаси). Природы остаются различны и неподобны. Их “инаковость” не прерывается соединением, сохраняется и в том неразрывном и неослабевающем взаимообщении (“*со-проникновении*,” *τερύχωση εις άλλήλας*), которое устанавливается соединением. “Говоря, что Христос из двух природ, мы мыслим, что Он из Божества и человечества, как целое из частей; и говоря, что Он после соединения в двух природах, веруем, что он пребывает в Божестве и в человечестве, как целое в частях. А части Христа суть Божество Его и человечество, из которых и в которых Он пребывает”... И больше того: не только “из двух” или “в двух,” но и просто — “*две природы*”... Раз нет слияния, то нужно считать...

Человеческая природа Христа единосущна нашей. Но при этом она свободна от первородного греха (это связано и с девственным рождением, с бессеменным зачатием). Иначе сказать, во Христе вновь явлена и осуществлена первозданная человеческая природа во всей ее непорочности и чистоте. И по силе ипостасного единства все человеческое во Христе было пронизано Божеством, обожено, преображено (срв. образ рас-

каленного железа). Человеческое дано здесь в новом и особом образе существования. И это связано с самой целью пришествия Слова, — ведь Он “стал плотью” ради обновления растлевшегося естества, именно ради нового образа бытия... Обожение человеческого не есть его поглощение или растворение. Напротив, именно в этом Богоподобии (или Богоуподоблении) человеческое подлинно становится само собою. Ибо создан человек по образу Божию и призван к Богоподобию. Во Христе и исполняется высшая и предельная мера этого уподобления, закрепляющего человеческое в его подлинном естественном своеобразии... Обожение означает неразрывную связь, совершенное согласие и единство... Прежде всего нераздельность (всегда “в общении друг с другом”). По силе ипостасного единства, Христос, будучи Богом, “неизменно вочеловечившись,” действует всегда и во всем, “не только как Бог и по Своему Божеству, но вместе и как человек, по своему человечеству.” Иначе сказать, вся Божественная жизнь вовлекает в себя человечество и проявляется или исходит только чрез него... Это есть “новый и неизреченный образ обнаружения природных действий Христа,” — в неразлучном соединении (однако, без какого либо изменения или умаления в том, что свойственно каждой природе; т.е. “неизменно”). Возможность такого соединения обоснована в природной не-божественности человеческого духа, являющегося посредствующим звеном в соединении Слова с одушевленной плотью (срв. у Григория Богослова). Образ действия Христа по человечеству был иной, выше нашего, и даже часто выше естества, ибо Он действовал вполне свободно и добровольно, без колебаний и раздвоения, и в неизменном согласии и даже сращении всех желаний с волею Слова. И снова это было скорее исполнением человеческой меры, нежели ее упразднением. Во всем совершалась Божественная воля, двигавшая и образовавшая человеческое воление. Однако, этим не устранялось самое человеческое воление. Человеку подобает творить волю Божию, принимая ее, как свою собственную, ибо воля Божия открывает и пролагает наиболее соответственные целям и смыслу человеческой жизни задачи и пути... Преподобный Максим видит прежде всего единство жизни, единство лица. Это единство потому так полно осуществляется в двойстве природ, что человеческая природа есть вообще подобие Божественной. Напоминание о Богоподобию человека очень облегчает преподобному Максиму раскрытие и защиту православного диофизитства. Это был важный довод и против монофизитства вообще, с его антропологическим самопринижением.

У Максима не было уже той неясности, которая оставалась у Леонтия в связи с аналогией души и тела. Преподобный Максим прямо отвергает возможность слияния (или стяжения) ипостасей на время и потом нового их разделения или восстановления. Поэтому он категорически отрицает возможность (даже логическую) предсуществования человечества Христова до Воплощения. И вообще с очень большой сдержанностью пользуется сравнением с человеческим составом. Он всегда подчеркивает: мы говорим о Воплощении Слова, а не об обожении человека... По тем же мотивам он резко отвергает учение о предсуществовании душ, как совершенно несовместимое с истиной ипостасного единства каждого человека.

4. В учении о двойстве воли и действий во Христе православный диофизитизм получает полную законченность и определенность. И только открытое и прямое исповедание человеческого природного действия и воли во Христе устраняет всякую двусмысленность в учении о Богочеловечестве.

Метафизические предпосылки рассуждений преподобного Максима о двух действиях (энергиях) можно выразить так. Во-первых, воля и действие есть существенное свойство духовной природы, есть *природное* или *естественное* свойство; поэтому из двойства природ неизбежно следует двойство (природных) действий, и всякое колеба-

ние в признании их двойства означает невнятность в исповедании двух естеств. И вторых, нужно ясно и точно различать волю (*природную*), как основное свойство духовного бытия (θέλημα φυσικόν) и *воление избирательное*, волевой выбор и колебание между разнозначными и разнокачественными возможностями (θέλημα γνωμικόν)... На этих предварительных определениях преподобный Максим останавливается очень подробно. Ибо здесь именно вскрывалось основное разногласие с монофелитами. Монофелиты утверждали единичность воления и действия во Христе, единичность *личной* (ипостасной) воли, — ибо един Христос, един Волящий; стало быть, едино воление и одна воля. Не включает ли единство лица и единство воли? и не ослабит ли допущение двух волений единства Богочеловеческого лика? Недоумения монофелитов обнажали действительный богословский вопрос: что может означать двойство волений (и действий) при единстве и единичности Волящего субъекта? Прежде всего, здесь в сущности два вопроса. И понятие “ипостасной воли” тоже может означать двоякое: либо поглощение или растворение человеческой воли в Божественной (динамическая единичность воления); либо допущение некой “третьей” воли, соответствующей “сложной ипостаси” Богочеловека, как особому началу помимо и наряду с соединяющимися природами. Преподобный Максим отстраняет прежде всего это последнее предположение: целое не есть нечто третье, не имеет особого существования помимо своих образующих; цельность означает только новый и особый *образ* существования и действия этих образующих, но при этом не возникает и не открывается никакого нового источника воли и действия. Единство Ипостаси во Христе определяет образ самораскрытия природ, но не создает никакой особой, “третьей” и независимой реальности. (Ипостась Богочеловека “имеет только то, что свойственно каждой его природе”). К тому же Ипостась Христа ведь есть ипостась Слова, предвечная и неизменяемая, ставшая ипостасью и для воспринятого человечества. Стало быть, практически единство “ипостасного воления” может означать только единичность Божеской воли (вбирающей в Себя человеческую). А это явным образом повреждало бы полноту (т.е. “совершенство”) человеческого состава во Христе. Всего менее можно говорить о временном и “относительном усвоении” человеческой воли Словом в порядке домостроительного приспособления, — это значит вводить докетизм в тайну Воплощения...

Воля есть свойство природы (разумной). “Сила стремления к сообразному с природой, обнимающая в себе все свойства, существенно принадлежащие природе,” определяет преподобный Максим. И нужно прибавить: сила разумной души, стремление разумное (“словесное” или “логическое”), — и стремление свободное и “властное,” κατ' ἐξουσίαν. Воля, как способность хотения и (свободного) решения, есть нечто природное или врожденное. “Разумная” природа не может не быть волевой. Ибо разум существенно “самовластен,” есть начало “владычественное,” т.е. начало самоопределения, способность определяться от себя и через себя, — здесь грань, разделяющая существа “разумные” (“словесные”) от “не-разумных” или “без-словесных,” слепо увлекаемых природной мощью. Преподобному Максиму возражали: но разве нет в самом понятии “природы” неустранимого оттенка необходимости или неизбежности? так, что понятие “природной воли” включает в себя внутреннее противоречия. (В том же в свое время упрекали святого Афанасия, Феодорит упрекал Кирилла)... Преподобный Максим решительно отклоняет этот упрек. Почему природа есть необходимость? Разве нужно сказать, что Бог принужден быть, что Он по необходимости благ? В тварных существах “природа” определяет цели и задачи свободы, но не ограничивает ее самое... И здесь мы приходим к основному различению: *воля* и *избрание*, γνῶμη; можно сказать: воление и изволение, или произволение, почти что произвол... Свобода и воля совсем не есть произвол. И свобода выбора не только не принадлежит к совершенству свободы; напротив, есть умаление и искажение свободы. Подлинная свобода есть безраз-

дельное, непоколебимое, целостное устремление и влечение души к Благу. Это есть целостный порыв благоговения и любви. “Выбор” совсем не есть обязательное условие свободы. Бог волит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется и не выбирает... Выбор (προσίρεσις, т.е. собственно “предпочтение,” как замечает сам Максим) предполагает раздвоение и неясность, т.е. неполноту и нетвердость воли. Колеблется и выбирает только грешная и немощная воля. Падение воли, по мысли преподобного Максима, именно в том и заключается, что утрачена цельность и непосредственность, что воля из интуитивной становится дискурсивной, что воление разворачивается в очень сложный процесс искания, пробы, выбора... И вот в этом процессе приходит личное, особенное. Так слагаются личные желания... Здесь сталкиваются и борются несоизмеримые влечения... Но мерило совершенства и чистоты воли есть ее простота, т.е. именно цельность и единовидность. И возможно это только чрез: Да будет воля Твоя! Это и есть высшая мера свободы, высшая действительность свободы, приемлющей первотворческую волю Божию, и потому и выражающей подлинные глубины самой себя...

Преподобный Максим с особым ударением говорит всегда о действительности и действенности человеческой воли во Христе; иначе все домостроительство обратилось бы в призрак. Христос, как “новый человек,” был полным или “совершенным” человеком, и воспринял все человеческое для уврачевания. Но именно воля (пожелание) была источником греха ветхого Адама, а потому именно она всего более требовала врачевания. Спасение не совершилось бы, если бы не была воспринята и исцелена воля. Однако, и вся человеческая природа во Христе была безгрешной и непорочной, — это природа Первозданного. И воля Его была ролей первозданной, которой еще не касалось дыхание греха. В этом все своеобразие человеческой воли Христа (она отличается от нашей “относительно склонности к греху,” но и только). В ней нет колебаний и противоречий. Она внутренне едина. И внутренне согласуется с волей Божества. Нет (да и не должно быть!) столкновения или борьбы двух природных волей: ибо природа человеческая есть создание Божие, есть осуществленная воля Божия; поэтому в ней нет (и не может быть) ничего противного (или противящегося) воле Божией. Воля Божия не есть нечто внешнее для воли человеческой, но именно ее источник и предел, начало и телос. Конечно, это совпадение или согласие волей никак не есть их слияние... В известном смысле, человеческие действия и воля во Христе были выше или сверх естества. “Ибо через ипостасное соединение она была всецело обожена, отчего она и была совершенно непричастна греху”... Чрез ипостасное соединение со Словом все человеческое во Христе было укреплено и преображено. Это преображение сказывается прежде всего в совершенной свободе, — человеческая природа во Христе изымается из под власти естественной необходимости, под которой она оказалась ведь только в силу греха. И если она остается в гранях естественного порядка, то не по принуждению, а вольно и властно. Спаситель вольно и свободно приемлет на себя все немощи и страдания человека, чтобы освободить от них, — как огонь растапливает воск или солнце разгоняет туман... Преподобный Максим различает двоякое усвоение (то же различение позже у Дамаскина). Во-первых, *естественное* (или *существенное*). Слово приемлет всю полноту человеческого естества в его первозданной невинности и беспорочности, но уже в том немощном состоянии, в которое оно ниспало через грех, со всеми слабостями и изъянами, которые суть последствия греха или даже возмездие за грех, но сами не суть нечто грешное (т. наз. “неукоризненные страсти,” — голод и жажда, страх, усталость...). И при этом приятие немощей и уничтожение есть акт свободного подчинения, ибо в непорочном естестве нет необходимости быть в немощи, под властью и т. д. Особо нужно отметить, что преподобный Максим прямо усваивал Христу всеведение и по человечеству; ведь “неведение” в его понимании было одним из

самых позорных изъянов человеческой природы во грехе... И, во-вторых, усвоение *относительное* (или “икономическое”), — восприятие в любви и сострадании. Так был воспринят Спасителем грех и вина человека, его греховная и порицаемая немощь...

В изображении преподобного Максима человеческая природа Христа оказывается в особенности активной, действенной и “свободной.” И это относится больше всего к искупительным страданиям. Это была *вольная страсть*, свободное приятие и исполнение воли Божией. В непорочной жизни Спасителя совершилось восстановление образа Божия в человеке, — чрез волю человеческую. И вольным принятием очистительного (*не карательного*) страдания Христос разрушил власть вольного вождения и греха первого Адама. Это не было возмездием или карой за грех, но движение спасающей Любви... Преподобный Максим объясняет искупительное дело Христово, как восстановление, возглавление и собирание всего творения, в терминах онтологических, не моральных. Но именно Любовь есть движущая сила спасения... Любовь, явленная на Кресте всего больше... Исполнится дело Христово во Втором Пришествии. К нему, к “духовному” явлению Слова, ведет Евангелие, как Ветхий Завет вел к Воплотившемуся Слову (здесь нетрудно узнать Оригеновский мотив).

IV. Путь человека.

1. Человек создан в свободе. Он должен был становиться в свободе. И пал он в свободе. Падение есть акт воли; и грех прежде всего в воле, — есть состояние, или образ, или установка воли... Человек есть свободное существо; это значит, что он есть волевое существо... И грех есть ложное избрание и ложная обращенность воли... Зло есть немощь и недостаточность воли. Зло имеет “эллиптический” характер. Здесь преподобный Максим очень близок к святому Григорию Нисскому (срв. и Ареопагитики). Зло не существует о себе. Зло реально в свободном извращении разумной воли, уклоняющейся мимо Бога и тем самым к не-бытию. Зло есть “не-сущее” прежде всего именно как это устремление или эта воля к не-бытию... Грехопадение проявляется прежде всего в том, что человек впадает в одержимость страсти. Страсть есть болезнь воли. Это есть утрата или ограничение свободы. Извращается иерархия естественных сил души. Разум утрачивает способность и силу контроля над низшими силами души, — человек страдательно (пассивно, т.е. “страстно”) подчиняется стихийным силам своей природы, увлекаемый ими, — он кружится в беспорядочном движении этих сил... Это связано и с духовным ослеплением. *Немощь* воли связана с *неведением* разума (*ἀνοια*, как противоположность *γνώσις*). Человек забывает и теряет способность созерцать и узнавать Бога и Божественное. Его сознание переполнено чувственными образами... Грех и зло есть движение вниз и от Бога. Человек не только не преображает и не одухотворяет мира или природы, где он был поставлен священником и пророком, не только не подымает природу выше ее уровня. Но и сам снижается, опускается ниже своей меры. И призванный к обожению, он уподобляется скотам бессловесным. Призванный к бытию, избирает не-бытие. Созданный из души и тела, человек в грехопадении утрачивает свою цельность, раздвоятся. Ум его грубеет, переполняется земными (или землистыми) и чувственными образами. И самое тело грубеет...

В этих общих заключениях о природе и характере зла преподобный Максим только повторяет принятые и общие мнения. Оригинально у него только настойчивое ударение на волевых моментах. И это позволяет ему с большей последовательностью развивать аскетическое учение о подвиге, как преображении именно воли... Вообще в своей антропологии преподобный Максим всего ближе к Григорию Нисскому. За грех (т.е. за “грех произволения”) человек облечен был в “кожаные ризы.” Это есть немощь естества, — его страдательность, грубость, смертность. Человек вовлекается в самый водоворот природного тления. Страдательность его есть некое имманентное обличение

страстности, разоблачение ее внутренних противоречий. Тление человека всего яснее сказывается в его греховном рождении, — от семени, т.е. от похоти мужеской и от сладострастия, по образу скотов бессловесных (срв. у Григория Нисского). Именно через это греховное рождение тление и немощь естества распространяется и как бы накапливается в мире. Для преподобного Максима “рождение” (γέννησις в отличие от γένεσις) есть некий синоним первородного греха (греховности). Объективно, грех есть безысходность страсти, — роковой круг: от сладостного рождения (во беззаконии, грехе и через тление) до тленной смерти. И это прежде всего должно было быть исцелено, чрез новое оживление, чрез вхождение Жизни в область смерти. Однако, свобода человека не угасла в грехопадении и в грехе, — она только ослабела. Лучше сказать, очень возросла инерция естества после грехопадения, — оно насквозь проросло побегами “неестественных” (“парафизических”) страстей, отяжелело. Но способность свободно-го движения, обращения и возвращения, не иссякла и не была отнята. В этом залог восстания и высвобождения из под власти тления и греха. Избавляет и освобождает Христос. Но это избавление каждый должен воспринять и пережить в самом себе, творчески и свободно. Именно потому, что это есть освобождение, выход на свободу из под рабства и гнета страстей, — переход от пассивности к активности, т.е. от страдательности (включенность в круговорот бессловесной природы) к подвижности, — к творчеству и подвигу... Преподобный Максим всегда ясно различает эти два момента: *естество* (природа) и *произволение* (воля). Естество исцелено и уврачевано Христом раз навсегда, без актуального участия отдельных лиц, и даже независимо от их возможного участия (воскреснут и грешники!). Но освободиться каждый должен в личном подвиге. К этому освобождению и призывается каждый, — о Христе и во Христе.

2. Христианская жизнь начинается новым рождением, в крещальной купели. Это есть дар Божий. Это есть участие в непорочном и чистом рождестве Христовом, от Девы. Но к крещению надлежит приступать с верою, и только через веру воспринимаются преподаваемые дары Духа... В крещении преподаются *силы* для новой жизни, или *возможность* новой жизни, — δύναμις. Осуществление есть задача свободного подвига, человеку дается “благодать безгрешности” (τῆς ἀναμαρτησίας), — он может уже и не погрешать, — но он должен и действительно не согрешить. Он должен усовершениться. Должен исполнить заповеди, одействоворить в себе добрые начала... Благодать через таинства освобождает человека, отрывает его от Первого Адама, и сочетает со Вторым. Она подымает его над мерами естества, — ибо уже начинается обожение... Впрочем, это есть только исполнение самого естественного призвания человека, — ибо и создан он затем, чтобы перерасти самого себя, чтобы стать выше самого себя. Именно поэтому действие благодати не может быть только внешним, и не бывает насильственным. Благодать предполагает взыскание и восприимчивость. И она пробуждает свободу, возбуждает и оживляет произволение. Именно “произволение” и есть хранитель благодати. Синергизм “произволения” и “благодати” преподобный Максим считает самоочевидным. Дары, подаваемые в таинствах, должны быть удержаны и возвращены. И только чрез произволение они могут проявиться, претвориться в действительность нового человека... Таинства и подвиг, это два неразрывных и неотделимых момента христианской жизни. Снова путь Божественного снисхождения и человеческого восхождения, и таинственная встреча Бога и человека, — во Христе. Это относится и к личной жизни каждого христианина, — и в каждой душе должен как бы вновь родиться и воплотиться Христос (срв. у апостола: “но живет во мне Христос” (Гал. 2:20¹³)). И это относится к сложению Церкви, как Тела Христова. В ней Воплощение непрерывно длится и ис-

¹³ и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня.

полняется... Но Бог снисходящий и нисходящий должен быть узнан и признан. В этом тема подвига и истории, — движение навстречу, самоотречение ради обожения.

3. Подвиг есть, прежде всего, борьба со страстями. Ибо цель подвига есть именно бесстрастие... Страсть есть ложная установка воли, обращенной к низшему, к чувственному, вместо духовного и высшего. В этом смысле, — извращение естественного порядка, искажение перспективы. Зло есть *пред-*почтение чувственного; и именно в качестве ложно пред-почитаемого чувственное или видимое становится греховным, опасным, ядовитым, злым. “Видимое” должно означать и проявлять “невидимое,” т.е. духовное, — именно в такой символической прозрачности весь смысл и все оправдание его существования. И, стало быть, “видимое” обесмысливается, когда становится непрозрачным, когда оно заслоняет и закрывает духовное, когда воспринимается о себе, как нечто окончательное и самодостаточное. Невидимое, как таковое, но чрезмерная и ложная оценка видимого есть зло и грех. Страсть и есть такая *переоценка*, *предпочтение*, — известная прикованность или привязанность к чувственному миру. “Страсть есть не-естественное движение души, или по неосмысленной любви, или по безрассудной ненависти к чему-либо чувственному, или ради чего либо чувственного... Или опять: зло есть погрешительное суждение о познанных вещах, сопровождаемое их неподобным употреблением”... Преподобный Максим повторяет обычную аскетическую схему развития страсти: вокруг внедрившегося в душу чувственного образа. Возникают как бы ложные точки кристаллизации в душевной жизни человека. И потому разлагивается весь душевный строй. Можно различить три типа страстей: *самолюбие* (плотское), *насильничество* (или ненависть) и *неведение* (духовная слепота). Но мир страстей очень пестр и многообразен... В нем два полюса: удовольствие и слава... Вместе с тем, преподобный Максим всегда подчеркивает, что человек постоянно находится если и не под властью, то под тайным влиянием бесовских действий. Многообразные демоны как бы кружатся или вьются вокруг каждой души, стараясь ее завлечь, заинтересовать чувственным, усыпить ум и духовную восприимчивость... Это демонское воздействие есть очень мощный фактор. Но все-таки исход борьбы всегда зависит от воли и от конечного избрания...

И самое зло, и страсть имеют динамический характер. Это есть ложная расценка вещей, а потому ложное и вредное поведение, — ложное и вредное, ибо отводящее от подлинных целей и уводящее в пустоты и тупики небытия, — бесцельное и потому ничего не осуществляющее, а напротив растеривающее и разлагающее. Иначе сказать, — разлад, беспорядок, распад... Можно сказать, — *беззаконие*, *ἀνομία*. И противовес беззаконию образует закон вообще. Отчасти “закон естественный,” вписанный в самую природу человека, как требование жить “сообразно естеству”; чрез созерцание мира можно понять, что этот “естественный закон” есть воля и мера Божия, установленная для вещей. Закон есть именно порядок, мера, лад, склад, строй. Однако, в упадочной немощи человеку было очень трудно руководиться одним только этим “естественным законом.” И ему был дан писанный закон, закон заповедей. По содержанию это есть тот же закон естества, но иначе выраженный и изложенный, проще и понятнее, более доступный. Но именно поэтому и недостаточный. Это только прообраз, — прообраз евангельского и духовного закона, который и глубже, и выше естества, и непосредственно возводит человека к Богу. Вернее сказать, это три разных выражения единого закона, единого задания и призвания человеческой жизни. Важен уже самый *мотив* закона, как меры (скорее внутренней, чем внешней). И одна из задач подвига — *устроение* души... Победа над страстями есть прежде всего устроение. Это формальный аспект. А по существу это есть очищение, кафарсис, высвобождение из чувственных пут

и пристрастий. Впрочем и кафарсис есть устройство, — выравнивание и восстановление верной иерархии ценностей...

Аскетическое “делание” (πράξις или “практическое любомудрие”) и есть преодоление или искоренение страсти в человеческой душе. Главное в нем не определенные внешние действия, но внутренняя борьба. И прежде всего желания и вожделения должны быть обузданы, — так сказать, вправлены в строгий строй души. Эти низшие, но естественные силы души должны быть силой разумного усмотрения обращены к подлинным и Божественным целям. Ум должен стать действительно “владычественным” в человеке, средоточием всех сил души, — и сам должен получить свое средоточие и опору в Боге... Это момент *воздержания*. Часто приходится при этом прибегать к резким и хирургическим мерам врачевания, — отсекают и искореняют склонности и пристрастия, “вольные страсти” (т.е. пристрастия воли)... Есть и другая сторона: “невольные страсти,” т.е. страдания (срв. у Марка Подвижника о “вольных” и “невольных” страстях). Лучше сказать, — искушение или испытание страданием, печаль от страданий; это дурная и мирская печаль, в сущности — прикрытая похоть, неудовлетворенная и зудящая, вожделение наслаждений. Эти “невольные страсти,” т.е. страдания, нужно *терпеть*, не огорчаясь лишением наслаждений... И еще дальше и труднее преодоление ненависти и гнева, — стяжание *кротости*. Это есть некая нечувствительность к раздражениям... Так смиряются страстные силы души. Но остается еще большее. Нужно заградить путь соблазнов. Это включает в себя, с одной стороны, упражнение чувств, и с другой, — *мысленную брань*, очищение и преодоление помыслов. Именно здесь решается аскетическая задача. Ибо иначе всегда вновь зарождается опасность греха. Нужно отгонять помыслы, сосредоточивая свое внимание на другом, собирая ум в духовном трезвении и молитве, — или, во всяком случае, нейтрализовать их, воспитывая в себе к ним некое безразличие... Здесь “делание” из отрицательного становится положительным. Нужно не только отсекают страсти, но и творить добро, — и бесстрастие не исчерпывается только подавлением страстей, но означает и некое положительное состояние души. Начинается “делание” от страха Божия, и совершается в страхе. Но любовь изгоняет страх, — вернее, преображает его в благоговейный трепет. В то же время прозревает ум, созревает до созерцания, чтобы быть способным восходить выше. Бесстрастие и гнозис ведут вместе к любви Божественной. В ней есть ступени, и она есть самая стихия подвига, преуспевания и совершенства. И стяжание чистой и нераздельной любви есть предел и задача аскетического “делания.” По мере возрастания любовь разгорается и поглощает в себе все душевные движения. В любви завершается и как бы кончается подвиг. Любовь свободна.

4. Аскетическое делание есть преодоление и погашение греховного самолюбия. И завершается оно в любви. Любовь есть полное самоотречение и самозабвение, — “когда душа ничего не ставит выше, чем знание Бога.” Эту любовь Максим называет *ἀγάπη*. Уже позже и на самых высотах таинственной жизни вспыхивает Божественный эрос... Любовь рождает знание (“гнозис”). Это знание есть *созерцание*, — “естественное созерцание,” т.е. усмотрение Божественных мер бытия. Есть пять основных тем познания (или созерцания): о Боге, о видимом, о невидимом, о Божием промысле, и о Божием суде (срв. у Евагрия; счисление пяти “созерцаний” восходит, кажется, к Оригену). И снова здесь есть свои ступени. Сперва познаются только основания (“логосы”) естественного бытия, затем постигается мир мысленный или умный, — и только под конец закаленный в молитвенном искусстве ум познает Бога. “Богословское познание” (или “незабываемое ведение”) осуществимо только в длительном созерцательном подвиге. Под созерцанием преподобный Максим вообще понимает не простое видение вещей, как они даны в повседневном опыте, но своего рода духовную прозорливость и

дар благодатного озарения. Созерцание есть *познание в Слове*, видение мира в Боге (или Бога в мире), как он укоренен в непостижимой Божественной простоте. Только через духовное озарение ум и получает способность распознавать энергии Логоса, скрытые и потаенные под чувственными покровами. И созерцание неотделимо от молитвы. В созерцательном проникновении к истокам и зиждительным основам бытия человеческий ум уподобляется Божественному, — становится малым логосом, отображая в себе великий Логос. И это есть второй этап духовного восстановления (“апокатастазиса”)... Но это еще не вершина и не предел духовного восхождения. В созерцании ум познает умной мир и Бога, как Творца, и Промыслителя, и Судию. Но ум должен выйти и из умного мира, взойти еще выше, в самый таинственный мрак Божества. Это цель и задача подвига: встреча с Богом, вкушение (или, точнее, пред-вкушение) Божественного блаженства. Это ступень и состояние чистой молитвы. Ум подымается выше форм и идей, и приобщается Божественного единства и мира. В этом мире он познает Пресущую Троицу. И сам становится и обновляется по образу Троицы. На высотах подвижник становится храмом и обителью Слова. Он упокояется на всеблагом ложе Божиим, и совершается таинство неизреченного единения. Это брак и обручение Слову... В сущности весь свой путь христианин проходит вдвоем со Христом. Ибо живет во Христе, и Христос в нем. Исполнение заповедей соединяет со Христом, ибо они суть его энергии. И созерцание приводит ко Христу, Воплощенному Слову, как к источнику и средоточию идеального мира... Преподобный Максим много и подробно говорит о таинственном вселении и жизни Христа в верующих душах. Он опирается при этом на Григория Богослова (в его словах на Рождество и на Пасху). Это один из мотивов аскетичности преподобного Максима: жизнь во Христе. Другой мотив тоже восходит к Григорию Богослову: созерцание Троицы. Но здесь Максим ближе к Евагрию. Через Евагрия он получил Оригеново наследие. К нему он отнесся свободно. Учил и претворил в своем синтезе опыт и благочестие Оригена. И решительно отверг его метафизические домыслы и выводы... Вообще преподобный Максим не очень оригинален в своей аскетике. Все его мысли можно встретить и найти у более ранних учителей и писателей. Максим и хочет только повторять принятое учение. Но он дает синтез, а не компиляцию.

5. Судьба человека решается в Церкви... Церковь есть образ и подобие Божие. Уже потому, что она едина. “Ибо и она благодатью веры совершает в верующих такое же неслиянное единение, какое производит в различных существующих вещах Своим бесконечным могуществом и мудростью Творец, все содержащий в Себе.” Церковь соединяет в себе верующих. Или вернее, сам Христос соединяет и воссоединяет в ней с Собой свои создания, от Него же получившие и самое бытие... И в то же время Церковь есть образ и подобие всего мира, есть некий микрокосм. Церковь есть подобие человека, и как бы некий “макро-человек”... Церковь слагается и возрастает, пока не вместит в себе всех призванных и предопределенных. И тогда наступит кончина мира. Тогда прекратится время и всякое движение, — все остановится, ибо устоится. Мир умрет, ибо одряхлеет; умрет видимой своей стороной, но и воскреснет из устаревшего снова новым, в день чаемого воскресения. И человек воскреснет в мире или с миром, как часть с целым, как великое в малом. Воскресение будет обновлением и одухотворением. Не будет больше тления. Тварь получит приснобытие, нерушимость, — ради человека. Бог будет всем во всем. Все станет совершенным символом единого Божества. Все будет проявлять только Бога. Ничто не останется вне Бога (ἐκτός Θεοῦ). Преподобный Максим напоминает известную аналогию раскаленного железа. И однако, в этом Божественном пламени не сгорит ни природа, ни человек, ни даже “самовластие” или свобода человека... В своих эсхатологических размышлениях преподобный Максим очень близок к Григорию Нисскому и чрез него к Оригену. И вся схема мысли у него

та же: распад и восстановление исконного лада, т.е. апокатастазис. Но это апокатастазис природы, а не свободы. “Естество” будет восстановлено вполне и всецело. Но это еще не значить, что и свобода всецело переопределится к добру. *Еще* не значит... Ибо свобода или воля есть особая и на иное никак несводимая реальность... Можно думать, из опыта аскетической борьбы Максим узнал об этом своеобразии и об иррациональности воли. Узнать добро не значит еще возлюбить (или избрать его). Человек способен и не полюбить опознанное добро. Здесь преподобный Максим прямо расходится с Григорием Нисским... Логос будет всем для всех. Но не для всех это будет блаженной субботой и покоем. Для праведных огонь Божества откроется, как свет просвещающий; для нечестивых, как пламень опаляющий и жгучий. Для подвизавшихся и собравших в помысле свои естественные силы это будет радость и покой. Для неготовых это может оказаться только беспокойством и болью... Вся природа будет восстановлена в ее изначальных и естественных мерах (“непустительный апокатастазис”). Бог в Своей неизмеримой любви обымет все творение, добрых и злых; но не все, и не все одинаково или подобно (“аналогично”), получают участие в Его любви и радости. Преподобный Максим различает: *обожение по благодати* (κατά χάριν) и *соединение без благодати* (παρά τὴν χάριν). Все существующее причастно Богу, поскольку имеет от Него самое бытие свое и содержится Его действующими силами. Но это еще не есть благодатное причастие. Во исполнении судеб Бог восстановит всю полноту Своего творения не только в бытии, но и в приснобытии. Однако, не в благо-бытии. Ибо благо-бытие не может быть дано извне, вне взыскующей и восприемлющей любви. Бог подаст и вернет грешникам все, чего они лишились через грех, восстановит их души в полноте естественных сил и способностей. Они получают способность духовного ведения и нравственной оценки. Они познают Бога. Может быть, они даже потеряют память греха и придут к Богу, — в некоем разумении, τὴ ἐπιγνώσει. Но не примут причастия Его благ, οὐ τὴ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν. Только праведные способны вкусить и насладиться, только они причащаются Жизни. А люди дурной воли, распадающиеся в своих помыслах и пожеланиях, далеки от Бога, чужды жизни, постоянно умирают (тлеют). Они не вкусят жизни. И будут томиться запоздалым раскаянием, сознанием бессмыслицы пройденного уже до конца пути. Это будет неизглаголанная скорбь и печаль... По мысли преподобного Максима, не Бог, но сам грешник уготовляет себе муку и скорбь на день суда. Ибо блаженство и радость возможны только через *свободное* согласование воли человеческой с Божественной, чрез вольное и творческое исполнение Божественных определений, чрез освящение и преображение самой воли в творении заповедей Его. Преподобный Максим не предполагает, что ясное познание истины неизбежно должно определить волю к истине... Максим прямо отвергает Оригеновскую концепцию апокатастазиса. Конечно, зло и грех только в воле; но это не значить, что они рассеются как призрак. Как аскет и как богослов, защищавший реальность человеческой свободы (воли) во Христе, Максим не мог не противоречить Оригену и оригенистам в их интеллектуализме...

В различии загробной судьбы последнее обоснование и оправдание подвига. Он входит слагающей силой в последний суд. Ибо человек призван именно к творчеству и делу. Призван к тому, чтобы вместить в своей воле волю Божию. И только люди доброй воли (т.е. праведных стремлений) найдут в судьбах Божиих удовлетворение, найдут в любви и радости Богообщения предел и исполнение своей жизни. Для других воля Божия останется внешним актом... Обожение есть цель твари; и ради него все создано, что стало быть. И все будет обожено, — Бог будет во всем и всем. Но это не будет насилем. Самое обожение должно быть принято и пережито в свободе и любви... Преподобный Максим делал этот вывод из точного христологического учения о двух волях и двух действиях...

Преподобный Иоанн Дамаскин.

I. Житие и творения.

1. О жизни преподобного Иоанна мы знаем немного. Известные нам его жития составлены поздно (уже в XI в.), и в них нелегко выделить бесспорное и достоверное.

Родом Иоанн был из Дамаска, носил наследственное прозвище Мансура (что значит: “победительный”). Год его рождения точно неопределим, это был конец VII-го века. Отец Иоанна, по имени Сергей (Ибн-Серджун), служил при дворе халифа, в звании “великого логофета,” т.е. сборщика податей (вернее, откупщика или мытаря). Впоследствии его сменил сам Иоанн... Иоанн получил хорошее образование. По преданию, он учился вместе с Косьмой (впосл. Маюмским) у некоего пленного инока из Калабрии (тоже по имени Косьма). Очень рано пробудились у него богословские интересы. Не знаем точно, когда Иоанн удалился от двора и затворился в обители святого Саввы. Можно предполагать, что уже до начала иконоборческой смуты. Замечательные слова преподобного в защиту святых икон привлекли к нему всеобщее внимание. Жития преподобного рассказывают о клеветах и гонениях на него при дворе халифа, о жестокой каре и чудесном исцелении. В монастыре преподобный проводил жизнь строгую и замкнутую, в смирении и послушании, что так ярко и трогательно описано в общеизвестном житийном сказании. Больше всего преподобный Иоанн занимался здесь писательством, чутко откликался на богословские темы дня. И в то же время составлял “божественные песнопения.” По его собственному указанию, он был поставлен во пресвитера Иоанном Иерусалимским (V-м), т.е. во всяком случае не позже 734 года. В Иерусалиме он оставался недолго. Года кончины преподобного мы не знаем. Можно думать, что скончался он еще до иконоборческого собора 753 года.

2. В истории богословия место преподобного Иоанна определяется прежде всего его трудами систематического характера. Это — его “Источник знания” (посвящен Косьме Маюмскому). Этот обширный догматический свод состоит из трех неравных частей. Первая, “философские главы” или диалектика, составлена по Аристотелю (срв. толкования Порфирия и Аммония). Здесь речь идет больше всего об определении основных понятий. И вместе с тем это своего рода естественное богословие, “познание сущего, как такового”... Вторая часть озаглавлена: “О ересьях вкратце.” Это краткий перечень ересей и заблуждений (всего 103), составленный главным образом по литературным источникам (начиная от Епифания). Интересны тексты, приводимые о заблуждении мессалиан и цитаты из Филопона (о сущности и ипостаси). Заключается этот краткий ересеологический очерк богословским исповеданием веры... Третья часть есть “Точное изложение православной веры.” Это — опыт системы. Однако материал собран очень неравномерно, и о многих членах веры не говорится вовсе (нет особой главы о Церкви). Строгого порядка в изложении нет. Всего больше сказано на христологические темы, — чувствуется, что еще совсем недавно это были боевые и тревожные темы... В изложении Дамаскин следует, часто буквально, предшествующим отцам, особенно Григорию Богослову и “великому Дионисию,” реже другим каппадокийцам, Кириллу и Леонтию. На других отцов он ссылается очень редко, из западных упоминает только папу Льва, на доникейских писателей вообще не ссылается. Дамаскин не притязает на самостоятельность; напротив, он стремится выразить именно общее и принятое мнение или веру. И при этом он свободно и творчески разбирается в богословском предании, различает основное и побочное, не вдается в спорные рассуждения, но и не закрывает проблематики... В философии Дамаскин исходит из Аристотеля, но вернее на-

зывать его эклектиком, — во многих случаях он скорее платоник, под влиянием своих отеческих авторитетов (Григория Богослова или Дионисия).

Влияние этого догматического свода (скорее, чем системы) было велико и на Востоке, и на Западе. Впрочем, творческих продолжателей у Дамаскина не было и в Византии. Уже в начале X века Дамаскинов свод был переведен по-славянски. Может быть, еще при жизни Дамаскина его переводили по-арабски. В XI-м веке “Точное Изложение” было переведено по поручению папы Евгения III по латыни (1150) и этим, очень неисправным, переводом пользовался Петр Ломбард, а за ним и Аквинат.

3. Из догматических сочинений частного содержания и преимущественно полемического характера нужно назвать прежде всего знаменитые слова “Против отвергающих святые иконы,” — их три и писаны они в 726-730 г.г. Свои богословские рассуждения Дамаскин подкрепляет здесь сводом отеческих и других свидетельств.

Представляет интерес книга Иоанна “против яковитов” (известна в двух изложениях), — к ней примыкает ряд отдельных догматико-полемических очерков, против монофизитов, монофелитов и манихеев.

Особо нужно отметить известный сборник “Священных Сопоставлений” (“Священные Параллели”). Это есть свод текстов и отеческих изречений по различным вопросам веры и благочестия, расположенный в алфавитном порядке, по предметам. Однако, первоначально весь материал был изложен систематически, — в трех отделах: о Боге, о человеке, о добродетелях и пороках. Сохранились списки и этой первоначальной редакции, — именно ее и можно усваивать самому Иоанну; а затем его свод не раз подвергался обработке, как и сам он продолжал уже дело своих предшественников.

4. Особого внимания требуют труды Дамаскина, как песнописца. Уже Феофан называл его “Златоструем,” — “по обилию в нем благодати Святого Духа, текущей в словах его и в жизни.” Определить точно объем песенного творчества Иоанна очень трудно. Вряд ли можно приписывать ему составление “Октоиха,” как его личное дело, — это труд ряда поколений, в котором есть и доля Дамаскина. И можно думать, что именно Дамаскин сводил уже слагавшийся порядок службы к определенной схеме. Вероятно, ему принадлежат воскресные догматики, — а, может быть, и воскресные каноны, — христологического содержания. Особо нужно назвать Пасхальную службу (в целом, не только канон) и ряд праздничных канонов (Рождество, Богоявление, Преображение, Вознесение, Благовещение, Успение и др.); кроме того знаменитые погребальные “самогласны” и антифоны. У Дамаскина (как и у Косьмы Маюмского) очень чувствуется влияние Григория Богослова (срв. схолии к его стихам, составленные Косьмою). Влияние Дамаскина на Востоке в богослужебной поэзии было решающим, чувствуется оно и на Западе.

5. Сравнительно мало Дамаскин занимался экзегетикой (см. его несамостоятельные объяснения к посланиям Павла, которыми воспользовались, кажется, Икумений и Феофилакт Болг.). Сохранилось несколько проповедей, — из них особенно интересны слова в день Успения и на Преображение. Нужно отметить еще ряд отдельных статей аскетического или этического содержания.

Несомненно не принадлежит Дамаскину житие Варлаама и Иоасафа (составлено еще в середине VII века, в обители преподобного Саввы, неким Иоанном).

II. Богословская система.

1. Дамаскин, как богослов, был собирателем отеческих преданий. В отцах он видел “богодухновенных” учителей, “богоносных” пастырей. Не может быть между ними

разноречия, — “отец не противоборствует отцам, ибо все они были общниками единого Духа Святого.” И Дамаскин собирал не личные мнения отцов, но именно *отеческое предание*. “Едиличное мнение не есть закон для Церкви,” говорит он и повторяет за Григорием Богословом: одна ласточка не делает весны. “И одно мнение не может ниспровергнуть предание Церкви от пределов до пределов земли”... Всего ближе Дамаскин к Каппадокийцам, к Ареопагитикам, в христологии повторяет Леонтия и Максима. Связь с Каппадокийцами и с “великим Дионисием” сказывается прежде всего в самой постановке вопроса о Богопознании в первых же главах “Точного изложения.” Дамаскин начинает с исповедания непостижимости Божества и ограничивает богословскую пытливость “пределами вечными,” пределами Откровения и “предания Божия.” И не все познаваемое выразимо и удобовыразимо. Истина бытия Божия имеет непреложную и естественную очевидность, постигается из рассматривания самого мира. Но что есть Бог “по существу и по естеству,” — это совершенно непостижимо и недоведомо. Впрочем, от противного мы можем с некоторой очевидностью усмотреть, что Бог не есть. Возможны, во-первых, отрицательные определения, “через отрицание всего,” что скажется о твари, — “и одно в Нем постижимо: Его беспредельность и непостижимость.” Во-вторых, познание того, что не есть самое существо Божие, но “что относится к естеству,” — таковы определения Бога, как Премудрого и Благого. Этого рода положительные имена означают Бога, как Виновника всего, т.е. в Его творческом Откровении миру, и переносятся на Него от Его произведений (или дел). Таким образом Дамаскин различает апофатическое и катафатическое богословие. Катафатически говорится только о действиях Божиих (“энергиях”), если только катафатическая форма не прикрывает апофатического смысла. И богословский катафазис должен опираться всегда на прямое свидетельство Откровения.

2. В изложении Троического догмата Дамаскин повторяет снова каппадокийцев и более всего — Григория Богослова. Он подчеркивает неизреченность и недоведомость Троической тайны. “Веруй, что Бог в трех ипостасях. Но как? — выше всякого “как”... Ибо Бог непостижим. Не говори: как Троица есть Троица. Ибо Троица неизследима.” И нельзя подыскать даже подходящего образа или примера для сравнения. “Но есть Единица и Троица, — и была, и есть, и будет во веки. Верую познается и поклоняется, — верую, не изысканием, не исследованием, не доказательством. И чем более исследуется, тем более не познается, и чем более вызывает любопытство, тем более скрывается”... Это не значит, однако, что невнятна или нема для разума истина Божественного единства. Напротив, именно в Троическом откровении разрешаются противоречия естественной мысли, бессильно колеблющейся между языческим политеизмом и косным единобожием иудеев, — антиномия снимается в синтезе: “из учения иудеев — единство естества, из эллинизма — различия по ипостасям” (срв. у каппадокийцев).

Вслед за каппадокийцами Дамаскин больше всего говорит о различии ипостасей. В едином существе Божиим три ипостаси неслитно соединяются и нераздельно разделяются, — и в этом именно тайна. В этом несоизмеримое отличие Божественного бытия от твари. В тварном бытии мы сразу и в действительности видим различие ипостасей, или “неделимых”; и уже затем “умом и мыслию” усматриваем общность, связь и единство. Ибо в мире существуют только неделимые, индивидуы, ипостаси, — и в них осуществляется общее, не существующее само по себе, но только во многих. Это — по Аристотелю. И потому к общему мы здесь восходим вторично, выделяя одинаковые, повторяющиеся свойства. Иначе сказать, тварь есть область действительной множественности, в которой умом и размышлением мы открываем общее, сходное, тождественное, единое. Это область раздельного существования, область числа в строгом смысле слова: два, три, много... Иначе нужно говорить о Боге. Бог един по существу, и

как единый открывается. Мы веруем в единого Бога, — единое начало, единая сущность, единая власть, единая сила, единое хотение, единое действие, единое царство. Единство Божие мы воспринимаем сразу и реально. “Мы знаем единого Бога, но мысленно понимаем в Божестве различие по свойствам,” т.е. по ипостасным особенностям. В едином Боге мы “*уразумеваем*” Троические различия, самую Троичность ипостасей. Мы *приходим* к ипостасям, а не исходим от них, и мысленно приходим к ним, не как к отдельным, “особым” или “неделимым,” но как к неслитно нераздельным “безначальным образам вечного существования.” Мы различаем ипостаси *только* “в мысли” (или в “размышлении”), ἐπίνοια, но это не умаляет их онтологической несводимости. Ἐπίνοια означает у Дамаскина, как и у каппадокийцев, прежде всего “некое размышление и углубление, упрощающее и проясняющее целостное и нерасчлененное восприятие в знание вещей,” — открывающее в том, что сперва и для чувств представлялось простым, сложность и разнообразие, — но разнообразие действительно сущее... От Единства мы *нисходим* к Троичности. Троичность вполне реальна. Но реальна иначе, чем всякая множественность во твари. В Божестве Троичность дана и открывается в нераздельности Единого существа. “В Святой пресущественной, и всего высшей, и непостижимой Троице общность и единство усматривается на самом деле (а не в размышлении), — по причине совечности лиц и тождества их сущности, действия и воли, по причине единодушия мысли и тождества власти и силы, — я не сказал: подобия, но тождества... Ибо одна сущность, одна благодать, одна сила, одно хотение, одна власть; одно и то же, не три, подобные одно другому, но одно и то же движение трех ипостасей, μία καὶ ἡ αὐτή. Ибо каждая из них едина с другими не менее, чем с самой собой”... Поэтому различие *только мыслится*, — различие никогда не переходит в рассечение, как различие не переходит в отдельность. Нераздельное разделение, — ибо ипостаси Единого Бога не только подобны, но именно *тождественны по существу*. Не общность свойств их соединяет, как соединяет общность свойств и признаков тварные ипостаси в единый род или вид, не более; напротив различие свойств (“особенностей”) только обозначает в существенном единстве Божественной жизни троичность несоизмеримых и несводимых “образов существования.” Бог есть “единая простая сущность в трех совершенных ипостасях, выше и прежде всякого совершенства.” Божеское единство не слагается из ипостасей, но *есть* в трех ипостасях, *есть* в Трех и *есть Три*. И каждое из Трех имеет “совершенную ипостась, т.е. совершенную полноту существования, подобно тому, как “совершен” каждый камень, а не есть только часть своего вида. “Мы называем ипостаси совершенными, чтобы не ввести сложность в Божеское естество, ибо сложение — начало раздора,” — сложение никогда не даст действительной сплошности, непрерывности и единства... “И опять говорим,” продолжает Дамаскин, “что Три ипостаси *находятся одна в другой взаимно*”... Единое Божество не только не составляется из ипостасей, но и не распределяется по ипостасям, так что во всех и в каждой из них *равно и тождественно содержится вся полнота Божественного естества*. А различающие “особенности” не имеют (как то бывает в тварных особях) “случайного,” акцидентального характера. “Божество нераздельно в разделенных”; и общее в разделенных им присуще “единично и сообща”... Отец — свет, Сын — свет, Дух Святой — свет; но Един свет трисияющий. Отец — Премудрость, Сын — Премудрость, Дух Святой — Премудрость; но едина Премудрость Божественная, трисветлая и трисолнечная. Един Бог, а не три. Един Господь — Святая Троица... Единосущие означает именно это конкретное тождество сущности, — не отвлеченную общность, но *единичность*. Ибо “происхождение” Второй и Третьей ипостасей от Первой не вносит никакого деления или распределения, — в Троице нет никакой текучести (Дамаскин постоянно повторяет слово: “нетекучий,” ἀρρευτός). Отец не изливается, не истощается в Сыне и Духе; но все, что имеет Отец, имеет Сын и имеет Дух (конечно, отвлекаясь

от несоизмеримых ипостасных различий). “Ипостаси пребывают и утверждаются одна в другой,” — неотлучны и неудаимы одна от другой, неслитно вмещаясь одна в другой “без всякого уничтожения или смешения или слияния.” — Божественные ипостаси различаются между собою в том, что никак не относится к самой сущности, ибо, по постоянному напоминанию Дамаскина, “все Божеское естество совершенным образом находится в каждой из ипостасей, все во Отце, все в Сыне, все в Духе Святом.” Имена Отца, Сына и Духа, обозначают образ существования *и взаимного отношения ипостасей*. Что означают эти “отношения,” οχέσεις; В отличие от отношений между тварными ипостасями, самое существование которых еще не предполагает необходимо нахождения именно в определенных отношениях друг к другу, — Божественные ипостаси ничем кроме своих соотносительных свойств между собою не различаются; и поэтому именно эти свойства и не “случайны.” Они совпадают с самим бытием Ипостасей. Божественные Ипостаси имеют нераздельно и равно-тождественно одну, а не только одинаковую природу...

3. В Троических “отношениях” открывается тайна Божественной жизни, — единчество было бы чуждо любви... Дамаскин не развивает этой мысли, и вообще не вдается в спекулятивное раскрытие Троичности. Он ограничивается повторением прежних отеческих доводов.

Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их (Пс. 32:6). Этот псаломский стих и другие подобные места были не раз предметом троического истолкования у восточных отцов до Дамаскина, и с этим связана типическая особенность восточного представления об отношении Второй и Третьей Ипостасей: как Слово, и Дыхание, Сын и Дух Святой “совместно” (ἄμα) происходят от Отца, “сопроисходят” от Него, ξυμπρωεῖσι. В этом отношении восточный образ представления существенно отличен от западного, — по аналогии человеческой души (срв. у Августина). Для Востока всегда оставался типическим древний образ представления Троической тайны, — исходя из созерцания Первой Ипостаси, как единого начала и источника Божества. На Западе с Августина утверждается иной тип мысли, для которого характерно начинать с созерцания общей “природы” Божества. Дамаскин всецело принадлежит к восточному типу. И если он говорит, что в богословии мы исходим от единства, чтобы придти к троичности, это вовсе не то значит, что мы начинаем с созерцания общей “природы.” Это значит узнавать в Боге Отца, тем самым Отца Единородного Сына и начало Духа Святого, со-исходящего рождаемому Сыну. Веруем во Единого Бога, — это значит вместе с тем: во Единого Бога Отца... Сын и Дух суть некие ипостасные “силы” Отца и происходят (или, вернее, “со-происходят”) от Него. Со-происходят, но так, что вместе с тем рождение Сына таинственно и недоведомо есть как бы первое, — есть некое “богоприличное условие” соисхождения сопутствующего Духа, “*через Сына* исходящего и в Нем почивющего” (ἀναπαύμενον). Ибо есть некий таинственный богоприличный “порядок” (τάξις) Божественных Ипостасей, означаемый и неизменяемым порядком самих имен, не допускающим перестановки. Не в этом ли смысле следует и естественно понимать знаменитые слова Григория Богослова, повторяемые и Дамаскиным: “Единица, искони двинувшись в двоицу, на Троице остановилась. И это у нас — Отец и Сын и Святой Дух”... Отец, как имя Первой Ипостаси, обозначает Ее в отношении ко Второй; и, нужно прибавить, именно и только ко Второй, ибо “Отчество” и “Сыновство” (срв. у Василия Великого) соотносительны, — и Отец не рождает Духа Святого, а “Дух Святой не есть Сын Отца, но Дух Отца, как от Отца исходящий.” Дух Святой имеет бытие от Отца “не по образу рождения, но по образу исхождения,” хотя для нас и неясно различие между образом рождения и исхождения... Во всяком случае, имя Отца относится к Первой Ипостаси, как к началу Второй... Вместе с тем, следуя

Григорию Богослову, Дамаскин называет Первую Ипостась “нерожденной,” — чтобы оттенить внутритроическую безначальность Отца (т.е., что Отец есть *первая* и начальная ипостась, “начало Божества,” “единственная” и “предначинательная причина” Божественной жизни, — корень Божества). Безначальный, Отец есть начало (конечно, “безначальное,” т.е. вечное и вневременное начало “совечных”) Второй и Третьей Ипостаси. Только Отец есть начало или “естественная” причина в Троической жизни, — “Сына же не называем причиною,” ибо Он *от* Отца... Основное имя Второй Ипостаси есть Сын, — и соответственно ипостасное свойство есть *рождение*. Рождение вне времени и безначальное, рождение “из Отчего естества,” т.е. в силу “естественной производительности” Божества. Как “действие естества” вслед за древними отцами и Дамаскин противопоставляет рождение творению, “делу воли,” или хотения. Божественное рождение безначально и нескончаемо, — оно выше всякого изменения и возникновения. “Ничего тварного, ничего перво-второго, ничего господственно-рабского” нет во Святой Троице... Сын есть совет, мудрость и сила Отца. И нет во Отце другого Слова, мудрости, силы и желания, кроме Сына... Сын есть *образ* Отца, живой, “естественный” и “неотличный,” образ “по природе,” во всем Отцу подобный и во всем Ему тождественный, — “носящий в Себе всего Отца”...

Имя Духа Святого указывает для Дамаскина скорее на некое Божественное дунование (πνεύμα от πνεῖν), чем на духовность, — и в этом смысле есть некое собственное имя Третьей Ипостаси. Дух Святой от Отца исходит, εκπορεύται. Отец “изводит” Духа (προβάλλει), есть Изводитель (προβολεύς, πηγὴ προβλητικῆ), а Дух — изведение, πρόβλημα. Дух Святой, по исповеданию Дамаскина, исходит от Отца, εκ του πατρός, но *через* Сына, δι’ Υἱού. Дух Святой, определяет он, “есть сила Отца, проявляющая сокровенное Божество, *из Отца чрез Сына исходящая*, как знает Сам Он.” Вряд ли можно сомневаться, что Дамаскин имеет при этом в виду не только временное послание или сошествие Духа Святого в мир для откровения и освящения тварей. Дух есть “известительная сокровенного Божества сила Отчая.” Но не только в Откровении есть Он Дух Сына. В объяснении на Трисвятое Дамаскин прямо говорит: “от Отца, чрез Сына и Слово исходит, но не сыновне.” И в книге против манихеев: “(Отец) вечно был, имея из Себя Свое Слово, и чрез Свое Слово Свой Дух, из Него исходящий.” Но вместе с тем, утверждаемое Дамаскиным таинственное “посредство” Сына в вечном, внутритроическом исхождении Духа от Отца (“чрез Сына”) никак не равнозначно тому “причинению” от Отца, которое является началом ипостасного бытия Духа, так что всякая мысль о каком бы то ни было “со-причинении” “от Сына,” безусловно исключается. “О Святом Духе говорим, что Он от Отца, и называем Его Духом Отца; *но не говорим, что Дух и от Сына*, а называем Его Духом Сына... и исповедуем, что Он и открылся нам и преподается нам чрез Сына” (срв. Иоан. 20:22)¹⁴... Дух есть Дух Сына не как из Него, но как чрез Него от Отца исходящий. Ибо один только виновник (т.е. “причиняющий,” ὁ ἄριστος) — Отец”... Дамаскин твердо различает εκ и διὰ, и “διὰ” для него не заключает в себе никакого причинного момента. “Чрез Сына” выражает какое-то совершенно особое отношение Второй и Третьей Ипостасей, — некое “посредство” Сына, как “предшествующего” в Троическом порядке, как Второго пред Третьим, что бы это ни значило... Дух Святой — от Отца, Дух Сына, но не из Сына, как Дух уст Божиих, известитель Слова. Дух есть образ Сына, как Сын есть образ Отца. Это значит, что в Духе открывается Слово, как в Слове — Отец. Ибо Слово есть вестник Ума, и Дух — обнаружение Слова. Дух, от Отца исходящий, в Сыне почивает, как Его проявительная сила...

Говоря о явлении, “прохождении,” “возсиянии” Духа чрез Сына, отцы IV и V-го в.в. имели в виду прежде всего раскрыть и утвердить истину Троического единосущия

¹⁴ Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго.

и существенного и преискренного вечного единства Духа со Словом и Отцем, и потому уже нельзя ограничивать “через Сына” только фактом сошествия Духа во времени на тварь. В этом смысле особенно выразительно учение каппадокийцев и в частности святого Григория Нисского (срв. еще символ Григория Чудотворца). Григорий Нисский прямо указывает, как на отличительную особенность Третьей Ипостаси, на то, что Сын (происходит) “непосредственно от Отца,” а дух “от Первого же при посредстве (“через”) Того, Кто от Него прямо,” — и это “посредничество” (ἡ τοῦ ὑιοῦ μεσιτεία) сохраняет единородность Сыновства. Дух Святой, по святому Григорию, происходит от Отца не так, как Единородный, но является через самого Сына, — как свет, возсиявающий “через рожденный свет,” однако, “причину ипостаси имеющий из первообразного Света.” К этим словам святого Григория непосредственно примыкает Дамаскин, повторяющий и его мысль о Духе, как о “среднем” или “связующем” Отца и Сына: Дух есть “среднее между нерожденным и рожденным” и через Сына соединяется (“примыкает”) со Отцем (срв. у Василия Великого). Преподобный Максим выражался так же: Дух “неизреченно исходит по существу от Отца *через рожденного Сына.*” И после Дамаскина так же выражается патр. Тарасий в своей синодике, принятой на VII Вселенском соборе: “Верую... и в Духа Святаго, Господа и животворящего, *иже от Отца через Сына исходящего*”... Дамаскин был только выразителем этого общевосточного богословского мнения; может быть, у него “через Сына” получало кроме того смысл намеренного противопоставления западному Filioque, имеющему (уже у Августина) причинный оттенок, — мотив со-причинности Сына. На Востоке, напротив, всегда подчеркивали совершенную единичность “начала” или “причины во Святой Троице; это — первоисточная Ипостась Отца, “источник рождающий и изводящий,” по Дамаскину. Отсюда некое со-равенство Сына и Духа, как вечно “происходящих” от единого начала. Однако, так, что не изменяется Богооткровенный порядок ипостасей, и Дух познается “на третьем месте.” Исходить “через Сына,” — это значит, что Исхождение богоприлично и недоведомо “предполагает” Рождение. И икономический порядок откровения, завершающегося в явлении Духа, как бы воспроизводит и отражает онтологический порядок Троицеской Жизни, в которой Дух исходит, как некое сияние, проявляющее сокровенную благодать Отца и возвещающая Слово. В основном образе Слова и Дыхания этот порядок и связь бесспорно ясны: Слово и Дыхание совместны, но Дыхание *ради* Слова, т.е. “*через Слово.*” — В порядке Откровения Дух Святой есть “сила совершительная” (или завершательная). Не служебная сила. Но Господь животворящий, Дух владычественный, всесовершающий и всесильный, Творец, Исполняющий и Вседержитель, “через самого Себя творящий и осуществляющий все без изъятия,” освящающий и сохраняющий. Дух Святой завершает то, что созидается Словом, и подает жизнь, ибо *есть Жизнь.*

4. О творении Дамаскин говорит немного и отрывочно. Творение вслед за древними отцами определяет, как действие Божественного изволения, приводящее к существованию то, чего не было, и сохраняющее созданное в бытии... Бог творит мыслью, и эта мысль, исполняемая Словом и совершаемая Духом, становится делом, — это буквально из Григория Богослова. Причина творения (если только можно говорить о причине Божественного творчества) заключена в преизбыточествующей благодати Божией, изволяющей, чтобы произошло нечто причащающееся Ей. В Боге от вечности существуют образы и планы того, что будет Им совершено (“иконы” и “парадигмы”), — это есть “предвечный совет Божий” о мире, безначальный и неизменный. Эти образы суть мысли Божии о каждой вещи. Дамаскин прямо ссылается на Ареопагитики, но не останавливается подробно на разъяснении, как действительные вещи относятся к Божественным прообразам.

Вслед за Григорием Богословом, он полагает, что творение ангелов предшествует созданию человека. И ангелы созданы по образу Божию, — “один только Творец знает вид и определение этой сущности.” Ангелы бестелесны, но это определение противопоставляет их только нам, а по сравнению с Богом все оказывается грубым и вещественным, — один только Бог существенно бестелесен. Об ангелах Дамаскин говорит кратко, повторяя скорее Григория Богослова, чем Ареопагитики. Ангелы сотворены чрез Слово и достигли совершенства от Духа, подающего им освящение по благодати...

Бог творит человека по образу Своему и подобию, из двух природ, — разумной и чувственной, — как некую “связь” между видимым и невидимым, как некий микрокосм. Человек есть образ Божий “по подражанию.” Ум и Свобода есть образ Божий, а восхождение в добродетели означает подобие. Бог уделяет человеку Свой собственный образ и Свое собственное дыхание, но человек не сохраняет этого дара в грехопадении, и Бог нисходит воспринять наше немощное и бедное естество, “чтобы очистить нас, освободить от тления и снова сделать участниками Своего Божества.” В творении Бог дал человеку не только бытие, но и благобытие, облек его в Свою благодать, дал ему право и способность чрез собственное свое произволение входить и пребывать в непрестанном единении с Богом. Сотворил его, как некоего “нового ангела,” для царствования над земным и преселения в горняя. “Сотворил его, — что составляет предел тайны, — обожествляющимся чрез тяготение к Богу, — обожествляющимся чрез причастие Божественному озарению, но не превращающимся в Божию сущность”... Первозданный человек был поселен в раю, и Божественный рай был двояким: телесно человек обитал в божественном и прекраснейшем месте, а душою в месте несравненно более прекрасном и высоком, имея жилищем своим обитавшего в нем Бога. Человек был создан в неистлении, бесстрастии, бессмертии, для жизни равноангельской, т.е. для непрестанного созерцания и немолчного славословия Творца. Но все, что дано было первозданному человеку, он должен был усвоить своей свободой, ибо только то, что не по неволе и не по принуждению, есть добродетель. От воли и свободы человека начало зла, — не от природы, но от воли. И грех, зло, или порок есть нечто противоестественное; сообразно природе жить добродетельно. Грехопадение сотрясает естество человека; отвортившись от Бога, человек тяготеет в сторону вещества, — ведь человек по составу своему поставлен “*посредине*,” между Богом и материей. Погружаясь в вещество, человек становится смертен, подпадает вожделению и страстям. Человек был создан в девстве, и с самого начала девство было насаждено в природе человека, — “в раю обитало девство.” И если бы не пал человек, Бог “мог размножить род человеческий и другим способом,” не чрез брачное соединение и не чрез рождение, как и первоначальное образование человека не было рождением. И для победы над смертью и пороком приходит сам Господь, — “сам Творец и Господь вступает в борьбу за свое создание.” Враг уловил человека, посулив ему божественное достоинство; и сам уловляется, когда Бог является под покровом плоти. Премудрость Божия находит достойное разрешение непреодолимой трудности. “И совершается из всего нового самое новое и единственно новое под солнцем”... И то, что совершилось во Христе, как в начатке, повторяется и в каждом желающем, — чрез общение со Христом. Дана возможность второго рождения, — от Христа. Дана пища вечная и нетленная — в святой Евхаристии. Бог неисповедимо претворяет вещество, “и чрез обычное по естеству совершает то, что выше естества.” Люди моются водою и умащаются елеем, и вот Бог сочетает с елеем и водою благодать Духа и делает крещение банею пакибытия. Люди питаются хлебом и пьют воду и вино, и Бог сочетает с этими веществами Свое Божество, и делает их Своею плотью и кровью... Чрез обыкновенное и естественное мы достигаем того, что выше естества. В Евхаристии все становятся “причастниками Божества Иисус-

са,” и воссоединяются и сообщаются между собой, как члены единого тела. О Евхаристии Дамаскин говорит, как о завершении искупительного дела, — как о даровании и возвращении нетления или бессмертия. Об освящении Даров он говорит: “*прелагаются*” (μεταποιούνται). Прелагаются чрез призывание Духа (“эпиклезис”), — “и чрез призывание является дождь для этого нового земледелия — осеняющая сила Духа Святого.” Образ таинственного преложения Дамаскин поясняет сравнением с самим Воплощением и еще с тем, как хлеб и вино и в естественном питании претворяются в плоть и кровь вкушающего и становятся неразлично тождественны с прежним телом. Евхаристический хлеб уже дву-природен через соединение с Божеством, как некий уголь пламеняющий, срастворенный огнем (срв. “сугубо-естественный уголь” в некоторых литургических текстах). Это — “начаток будущего хлеба,” — Тело Господа духовно, ибо рожденное от Духа дух есть... И образ (предобраз) будущего века, когда причастие Божеству Христову будет осуществляться непосредственно, чрез созерцание... Это будет уподоблением Ангелам. Впрочем, человек уже выше ангелов, превознесен над ними. Ибо ангелом не соделался Бог, но стал истинным и совершенным человеком. И естество ангельское не усвоено Словом в Его ипостась. Ангелы только причастны благодати и действий Божиих. А людям в Евхаристии дано большее, — ибо со Святыми Тайнами Бог соединен по ипостаси.

Искупительным делом и чудом является вся жизнь Христа, но всего более честной Крест Его. Именно Крестом упразднена смерть, разрешен грех, открыто воскресение, устроено возвращение к древнему блаженству... “Смерть Христа или Крест облек нас в ипостасную Божию мудрость и силу” (срв. Гал. 3:27).¹⁵ И в этом залог воскресения, как последнего “восстановления падшего.” Во святых уже предварено это воскресение. Ибо “святые не суть мертвые.” Не подобает называть мертвыми почивших в надежде воскресения и с верою в Воскресшего Начальника Жизни. Они царствовали над страстями и сохранили неповрежденным подобие образа Божия, по которому и были сотворены. Они свободою своею соединились с Богом и приняли Его в жилище сердца своего, — и, приобщившись Ему, по благодати соделались тем, чем Он есть по естеству. Рабы по природе, они друзья Христовы по избранию, и Сыны по благодати. Ибо стали сокровищницею и жилищем Бога. И потому и в смерти, — лучше сказать, во сне, — они живы, ибо они — в Боге и Бог есть свет и жизнь. Об ангелах Писание не говорит, что они совоссядут со Христом на престоле славы в день судный, — “ни что они будут соцарствовать, ни что сопрославятся, ни что будут сидеть у трапезы Отчей.” А о святых это сказано. И пред ними будут трепетно стоять ангелы. Уже теперь пред человеческим естеством, “сидящим во Христе на престоле славы,” предстоят ангелы в трепете и страхе. Через Христа “естество из нижних земли взошло превыше всякого начальства и в Нем воссело на Отческом престоле”... “Мы существенно освятились с тех пор, как Бог Слово стал плотию, уподобившись нам во всем, кроме греха, и неслиянно соединился с нашею природою и неизменно обожествил плоть чрез ее взаимообщение с Божеством (“перихоризис”). И мы существенно освободились с того времени, как Сын Божий и Бог, будучи бесстрастным по Божеству, пострадал через принятие человеческой природы, заплатил наш долг, изливши на нас верное и достойное удивления искупление, ибо умиловительна пред Отцом и священна кровь Сына. Мы существенно соделались бессмертными с того времени, как Он, сошедши во ад, возвестил от века связанным душам: пленным отпущение, слепым прозрение, и, связавши крепкого, преизбытком силы воскрес, сделавши нетленною принятую Им нашу плоть. Мы существенно усыновились со времени рождения водою и Духом”...

В истолковании искупительного дела Христова Дамаскин следует за каппадокийцами. Вслед за Григорием Богословом он отвергает оригенистическое мнение о

¹⁵ все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись.

жертве Христовой, как о выкупе дьяволу, но удерживает отдельные черты этой богословской теории (вероятно, от Григория Нисского): мысль о злоупотреблении со стороны дьявола захваченной им властью, о том, что дьявол обманулся: “смерть приступает и, поглотив тело — приманку, пронзается Божеством как бы крючком уды, — вкусив безгрешного и животворящего Тела, погибает, и отдает назад всех, кого некогда поглотила.” У Григория Нисского заимствует Дамаскин и представление о разделении полов в предвидении грехопадения...

5. Дамаскин писал на исходе христологической эпохи. И не случайно в его системе больше всего говорится на христологические темы. Он действительно подводит здесь итоги всей восточной христологии.

Бог стал человеком для спасения и обновления или “обожения” человека. Воплощение Слова совершается действием Духа Святого, как и все, что превышает меру естества, творится силою Духа, Совершающего и самое творение. Дух Святой предпочитает соизволяющую Деву и дарует ей силу принять в себя Божество Слова и родить Слово плотию. И тогда осеняет ее, как некое Божественное семя, Сын Божий, ипостасная Сила и Премудрость, и образует из ее непорочных кровей начаток нашего естества. При этом, подчеркивает Дамаскин, “человеческий образ не составлялся через постепенные приращения, но сразу совершался,” — вся полнота тела дана была сразу, хотя и не в полном развитии. И сразу совершается троякое: восприятие, бытие (т.е. самое возникновение) и обожение человечества Словом. Ибо плоть Христа тем самым плоть Слова, безо всякого временного разделения... Пресвятая Дева родила не простого человека, но Бога воплощенного, — и потому имя Богородицы “содержит всю историю домостроительства”... В Воплощении Бог Слово воспринимает не отвлеченное человечество, как усматривается оно чистым умозрением, — это было бы не воплощение, а призрак и обман; и не все человеческое естество, как оно осуществляется во всем роде человеческом, — ибо Он не воспринял всех ипостасей рода. Но воспринимает человечество так, как оно в неделимом, — однако, так, что само по себе оно не было и не есть особая или предсуществующая ипостась, но получает самое бытие в Его ипостаси. Человечество во Христе ипостасируется в собственной ипостаси Слова, оно “воипостасно” Слову, и потому Христос по человечеству Своему подобен людям, как иным нумерически ипостасям человеческого рода, хотя в нем нет человеческой ипостаси. И вместе с тем, “воипостасно” Слову не индивидуализированное уже человеческое естество, так чтобы смысл восприятия ограничивался пределами единой человеческой ипостаси, пределом численной особенности, но человеческое естество в полноте его существенных определений, ипостасируемое и осуществляемое только силою Божественной ипостаси. Именно поэтому потенциально и динамически все, приобретенное Спасителем по человечеству, сообщимо и соразделимо со всем единосущным Ему человеческим родом. Человеческая ипостасность не полагает этому грани во Христе, и, однако, нельзя сказать, что Христос многоипостасен. Человеческое естество во Христе есть собственное человечество Слова и потому нумерически отграничено от всех иных ипостасей. Но, с другой стороны, это есть *именно естество*, в полноте основных или существенных определений, т.е. самый состав человека, как такового. И постольку оно сообщимо или вместиимо, — без всякой принудительности, но в меру и в силу живого и свободного воссоединения со Христом в Его двоякой ипостаси, — что осуществляется в таинствах. Нужно отметить очень важное различие. О восприятии (или “усвоении”) Словом всего человеческого говорится в двух разных смыслах. Нужно различать усвоение “естественное или существенное” и усвоение “личное и относительное.” В порядке первого Господь принял естество наше и все естественное, — стал человеком, по естеству и воистину. В другом смысле, по состраданию и любви, “принимая на себя

лице другого,” Господь усвоил Себе наше проклятие, и оставление, и все подобное, что не принадлежит к естеству, — “не потому, что Он есть или сделался таковым, но потому, что принял наше лице и поставил Себя наряду с нами”... Здесь Дамаскин повторяет преподобного Максима.

Подводя итоги борьбе с монофизитством, Дамаскин выражает христологический догмат в терминах своих предшественников, т.е. Леонтия и Максима. Все существует лишь в ипостасном образе, либо как ипостась своего рода, либо в ипостаси иного рода. Именно так, “воипостасно,” в Ипостаси Слова существует человечество Христа. Поэтому ипостась Слова оказывается “сложною” и “двойной.” Вслед за Леонтием Дамаскин резко подчеркивает, что имя Христа есть безусловно единичное имя. Оно обозначает именно это единичное соединение во единстве лица Божества Слова и человечества. И нет, не будет и не может быть второго, другого Христа, другого Богочеловека. Имя Христа получает Слово с Воплощением, в котором помазуется человечество Божеством Слова. Два естества не отдельные, ибо они неразлучны в единстве ипостаси (против Нестория и прочего их демонского сборища), и не слитны, но пребывают (против Диоскура и Евтихия я их отлученных от Бога приверженцев). Для ипостасного соединения в равной степени характерны и неслиянность и неизменность природ, и взаимное сообщение свойств или взаимное проникновение естеств. Все сказуемое о двух природах вместе с тем сказуется уже об единой и тождественной Ипостаси, и потому, хотя естества и счисляются, но счисление не разделяет. Во Христе человечество обожено, — конечно, не чрез преложение или превращение, изменение или слияние, но по совершенному соединению и проникновению человечества пламенем Божества, всепроникающего, и сообщающего и плоти свои совершенства, не приражаясь ее немощам и страстям, — как не повреждается и озаряющее нас солнце. “Взаимообщение” (“перихоризис”) естеств Дамаскин представляет себе скорее как одностороннее проникновение человечества Божеством, как “обожение,” — “не со стороны плоти, но из Божества.” Ибо невозможно, чтобы плоть проникла сквозь и через Божество, “но Божественное естество, однажды проникшее через плоть, дало и плоти неизреченное проникновение в Божество, что и есть соединение”... Смертная сама по себе плоть по действию Божества становится Божественной и животворящей. И воля обожествляется, не сливаясь, но соединяясь с волею божественной и всемогущей, и становясь волею вочеловечившегося Бога. В силу этого подобает единое поклонение Воплотившемуся Слову, — и плоти Господа воздается поклонение, как соединенной с Божеством, — “в единой ипостаси Слова”... “Поклоняюсь совместно обоим естествам во Христе,” восклицает Дамаскин, “потому что с плотию Его соединено Божество. Боюсь прикоснуться к горящему углю, потому что с деревом соединен огонь”... На этом взаимопроникновении естеств (и обожении плоти) Дамаскин основывает свою защиту и оправдание иконопочитания. “Вместе с царем и Богом поклоняюсь багрянице тела,” говорит он, “не как одежде и не как четвертому лицу; нет! но как соединенной с Богом и пребывающей без изменения, как и помазавшее ее (Божество). Ибо естество плоти не сделалось Божеством, но, как Слово стало плотию непреложно, оставаясь тем, чем Оно было, так и плоть стала Словом, не потерявши того, что она имеет, но отождествившись со Словом по ипостаси.” — Вслед за преподобным Максимом Дамаскин подробно развивает учение о двух волях и двух действиях Богочеловека. Монофелитская буря еще не утихла, еще нужно было разъяснять и оправдывать орос VI-го собора... Воля и энергия принадлежат естеству, а не ипостаси. И нужно ясно различать “волю естественную” и “волю избирательную.” Свойство или “способность хотеть” принадлежит к природе человека, и в этом сказывается образ Божий, ибо Божеству по природе свойственна свобода и изволение. Но определенность хотения и воления, “образ воления” не принадлежит к природе, и у людей есть возможность выбора и решения (τῆς γνώμης),— у

людей, но не у Бога, Которому не подобает приписывать в собственном смысле выбора; ибо Бог не обдумывает и не выбирает, не колеблется, не раздумывает, “не советует,” как безусловно Всеведущий... Подобно преподобному Максиму, Дамаскин от двойства естеств во Христе заключает к двойству волю, ибо Господь “восприял в естестве и нашу волю.” Однако, о выборе и размышлении в собственном смысле о человеческой воле Спасителя говорить нельзя. Ибо ей не было свойственно неведение, не было у Спасителя “определенных склонностей воли.” В силу ипостасного соединения душа Господа знала все, и не расходилась в своем хотении с решением Его Божественной воли, но совпадала с нею в предмете хотения, — конечно, свободно. Свободно приводимая в движение, душа Господа свободно хотела именно того, чего Божеская Его воля желала, чтобы хотела она. Это не было принуждением, ибо не только мановением Слова была движима плоть, как то бывало в пророках; не в настроении, но по природе различались две воли Господа. Но не было у Господа колебания и выбора, ибо по природе имел он склонность к добру, владел благом по самой природе, ибо человеческая природа в Нем из противоестественного состояния вернулась в естественное, а добродетель именно естественна. При этом человеческая природа не только сохранилась, но и укрепилась. Однако, и то, что свойственно человеку, Христос совершал не как простой человек, потому что Он был не только человек, но и Бог, — потому Его страдания спасительны и животворны. Но и дела, свойственные Божеству творил Он не так, как свойственно Богу, потому что был Он не Бог только, но и человек. Человеческое действие Его соучаствовало в Божественном, и Божеское в человеческом, в действиях плоти, — и тогда, когда плоти попускалось страдать, и тогда, когда чрез плоть совершались спасительные действия. “Каждое естество в Христе действует с участием другого,” заключает Дамаскин. И в этом смысле можно, подобно Дионисию, говорить о едином “Богомужном действовании.” То же, что о воле, должно сказать об уме, о ведении и премудрости. Сообразно двум естествам, Господь имел два ума, и именно чрез ум человеческий, как посредствующее, соединяется Слово с грубостью плоти, не простым, однако, сообитанием, а вселением. С одной стороны, восприняв ум человеческий, Христос мыслил и будет всегда мыслить, как человек. С другой, “святой ум Христов и естественные свои действия совершает, мысля и разумея, что он есть ум Божий и что ему поклоняется вся тварь, и вместе памятуя Свое пребывание и страдание на земле. В действовании Божества Слова, в Его устройении и управлении всем, ум Христов принимает участие, мысля, и разумея, и устроая не как обычный ум человека, но как ипостасно соединенный с Богом и получивший наименование ума Божия.” Со всей решительностью Дамаскин утверждает полноту и совершенство человеческого ведения Христа, при том с самого зачатия, так что в действительности не было никакого научения или возрастания. Иное мнение казалось ему несторианской хулою. Свое суждение в данном вопросе он связывает с характеристикой воли, усматривая в совершенстве ведения условие и причину неколеблущейся твердости воли. И вместе с тем выводит его из общего понятия о взаимо-проникновении естеств во Христе. Человечество Спасителя вообще пронизано Божеством, — не только облагодатствовано или помазано, но именно обожено через ипостасное соединение, чрез восприятие, как собственного и собственности, в самую Ипостась Слова. Поэтому нельзя говорить о неведении Господа и по человечеству. Поэтому о преуспянии Христа по человечеству можно говорить только в несобственном смысле, — либо в том, что возрастая телесно, Он, по мере возрастания, обнаруживал премудрость, в Нем сущую; либо в том, что Он “относительно” усваивал себе наше, только человеческое преуспяние. И если Господь молился, то не ради Себя и не потому, что имел в чем либо действительную нужду и должен был обращаться к Богу, но потому, что усвоил Себе наше лице, “изображал в Самом Себе свойственное нам,” и для того, чтобы исполнить за нас всякую правду, т.е.

Святым умом Своим проложить нам путь восхождения к Богу. Это объяснение Дамаскин распространяет и на Гефсиманскую молитву. В ней он видит пример и образ, — и вместе с тем проявление естественного противления смерти, хотя и добровольно извольной и принятой Спасителем.

Христос все, что по естеству, воспринял, чтобы освятить. И, следовательно, воспринял и естественные и беспорочные страсти, — (φυσικά καί ἀδιάβλητα πάθη), т.е. страдательность души и тела; И действительно страдал, скорбел, страшился. Однако, эти страсти были во Христе вместе и сообразно природе, и выше естества, κατὰ φύσιν καί ὑπέρ φύσιν, — ибо все было во Христе добровольно, а не вынужденно, по Его свободному попущению, и ничто естественное не предваряло во Христе Его хотения. Он по собственной воле жаждал и алкал, добровольно страшился. Он был искушен от дьявола, но не через помыслы, а извне, Рабского, подчиненного ничего не было во Христе, ибо как Господь мог быть рабом... Во Христе человечество перестает быть рабским. Но Он приемлет образ раба — ради нас, и избавляет вас от рабства. Господь страдает и умирает нас ради на кресте. Страждет, конечно, по человечеству, т.е. страдает, удобо-страстное человеческое естество, тело и душа. А Божество прибывало непричастным страданию. И умирает Господь волею, потому что “не подлежал смерти,” ибо смерть есть оброк греха, а в Нем не было ни греха, ни лести, — “и не было лжи в устах Его” (Ис. 53:9). Потому и была Его смерть жертвою. И в страданиях, и в смерти, однако, не нарушалось Ипостасное единство. Никогда не был Христос оставлен Богом, т.е. собственным Божеством. И в Гефсиманском борении Он молился, “как усвоивший Себе наше лице,” как говоривший “с нашего места,” — собственно, не Христос был оставлен, но мы покинуты и пренебрежены. Висел Христос на кресте плотию, но пребывал в двух естествах. И когда в смерти Его пречистая душа разлучилась с телом, не разделилась ипостась, но неразлучно пребывала с обоими, равно пребывавшими в Ней, так что разлучившись в смерти, разлучившись “по месту,” они оставались соединенными по ипостаси. Ипостась Слова была Ипостасью и тела, и души. Ни на мгновение не получало обособленного существования (т.е. особой ипостаси) ни тело, ни душа Христа. И, не имея собственной ипостаси, сохранялись в единой ипостаси Слова. К этому Дамаскин присоединяет еще различие между “тлением” и “истлением” (φθορά и διαφθορά), разумея под первым “страдательные состояния” тела (τά πάθη), и под вторым — разложение или распад на элементы. Этого “истления” не испытывало тело Господа. В этом смысле тело Господа нетленно или, скорее, *неистленно* от начала; но в первом смысле, вопреки безумному Юлиану, нетленным тело Господа становится только в Воскресении. И чрез Воскресение Господа, ставшего для нас начатком воскресения, и нам даровано нетление и бессмертие, — в уповании. В смерти Господа Его обоженная душа со словом благовестия нисходит в ад и приемлет поклонение; и освободив узников, Он возвращается из среды смертных и восстает из мертвых, — в теле том же, но славном, без немощей, но не устранив ничего из природы человеческой. И в нем восседает телесно одесную Отца, т.е. в славе и чести, присносущной Ему, как Единосущному Сыну, — восседает, “как Бог и человек, желая нашего спасения,” и не забывая о делах Своих на земле. Так есть и будет до дня Второго, страшного и славного, Пришествия и всеобщего восстания — в нетлении.

III. Защита святых икон.

1. Спор об иконах не был обрядовым спором. Это был догматический спор, и в нем вскрылись богословские глубины. Спор начала светская власть. Но иконоборческие симпатии оказались сильны и в клире, и даже среди епископов. Иконоборствующие епископы не только прислуживались императорам, они часто действовали по убеждению. Поэтому и потребовалось богословское обоснование иконопочитания. Споры-

ли прежде всего об образе Христа, о Его изобразимости (или “описуемости”). И с самого начала защитники икон приводили этот вопрос к его христологическим предпосылкам.

Почитание икон установилось в Церкви не сразу. В первые века во всяком случае оно не занимало заметного места в христианском благочестии. Даже у писателей IV-го века мы находим только редкие и случайные упоминания о священных изображениях, — и то были библейские эпизоды, либо изображения мученических подвигов. В древнейших известных нам росписях нет “икон” в собственном смысле слова. Отчасти то были символические знаки (якорь, голубь, “Рыба”) и аллегии, — всего чаще евангельские притчи. Отчасти то были ветхозаветные прообразы, “типы.” Иногда апокалиптические видения. Эти изображения имели прежде всего декоративный, иногда дидактический смысл. “Ибо что слово повествования предлагает для слуха, то молчаливая живопись показывает чрез подражание,” говорил святой Василий Великий (его слова почти буквально повторяют впоследствии Дамаскин и папа Григорий: *quod legentibus scriptura, nos idiotis praestat pictura cernentibus*). Очень характерен известный совет преподобного Нила Синайского: “а святой храм пусть рука искуснейшего живописца наполнит историями Ветхого и Нового Завета, чтобы и те, кто не знает грамоты и не может читать божественных писаний, приводили себе на память мужественные подвиги искренно послуживших Богу” (Письма, IV. 58). Существа иконописи эти дидактические объяснения, конечно, не исчерпывают. Но древние росписи были, действительно, своего рода “лицевой Библией,” *Biblia picta*, в избранных отрывках и эпизодах. Иконы в узком смысле слова связаны не столько с храмовой росписью, сколько с изображениями на священных предметах. Всего важнее было почитание Нерукотворного Образа... Проследить раннюю историю иконописания во всех подробностях мы не можем, за недостатком исторических данных. К концу VI-го века иконы уже были во всеобщем употреблении. Однако, мы знаем о резких возражениях против икон. Прежде всего нужно припомнить отзыв Евсевия Кесарийского (см. его письмо Констанции, сестре Константина Великого). Евсевий считал невозможным и недозволительным живописное изображение Христа. Впоследствии это объясняли его “арианством.” Вернее сказать, свой “иконоборческий” вывод Евсевий сделал, и вполне последовательно, из оригенистических предпосылок. “Конечно, ты ищешь икону, которая изображает Его в образе раба и в плоти, которую Он облекся ради нас; но мы научены, что и она срастворена славою Божества и смертное поглощено жизнью”... Чувственно зримое во Христе как бы растаяло в сиянии Его Божества, и потому недоступно изображению в мертвенных чертах и красках. И не к чувственному или земному образу Христа должно быть обращено внимание истинного христианина. Он уже предвкушает видение будущего века, лицом к лицу... В рассуждении Евсевия ясно чувствуется резкое разделение “чувственного” и “духовного,” столь характерное для самого Оригена. Только “простецы” заняты воспоминаниями о земной и уничиженной жизни Спасителя, о днях плоти Его, о Кресте; истинный “гностик” уже созерцает Его Божественную Славу, и отвлекается от Его домостроительного уничижения. Да и Христос по вознесении для Оригена “уже не человек.” Оригеновский пафос отвлеченной духовности делает соблазнительным всякое возвращение к чувственному реализму. Вряд ли один Евсевий делал “иконоборческие” выводы из Оригеновской системы. Можно думать, что и другие “оригенисты” рассуждали так же... С другой стороны к подобным выводам приходили и противники оригенизма, например, Епифаний. У него это был рецидив иудаизма (срв. запреты Эльвирского собора). Впоследствии именно евреи нападали на иконопочитание. От VI-го и VII-го века мы знаем ряд апологий в защиту святых икон именно против евреев. Особенно характерно свидетельство Леонтия, епископа Неаполя на Кипре, известного агиографа. Его доводы впоследствии дополняет и повторяет Дамас-

кин (срв. еще апологию Стефана Бострского). Иконы поставляются в храмах ради благолепия, и в напоминание, и для почитания (πρός ἀνάμνησιν καί τιμῆν). И Леонтий разъясняет, что почитание относится к самим изображенным. “Начертываю и пишу Христа и страдания Христовы в церквах и домах, и на площадях, и на иконах, и на полотне, и в кладовых, и на одеждах, и во всяком месте, чтобы, ясно видя их, вспоминать, а не забывать... И как ты, поклоняясь книге Закона, поклоняешься не естеству кож и чернил, но находящимся в ней словесам Божиим, так и я поклоняюсь образу Христа. Не естеству дерева и красок, — да не будет. Но, поклоняясь неодушевленному образу Христа, чрез него я думаю обнимать Самого Христа и поклоняться Ему... Мы, христиане, телесно лобызая икону Христа, или апостола, или мученика, душевно лобызаем Самого Христа или Его мученика”... Это уже не только дидактическое оправдание икон. Леонтий подчеркивает иератический реализм изображений; и то “вспоминание,” о котором он говорит, не есть только психологическое движение души... В самый канун иконоборческого взрыва Трулльский собор (692) установил основные начала иконописания, в известном 82-м правиле. Здесь характерно резкое противопоставление Ветхого и Нового Завета. “Почитая древние образы и тени (“типы” и “сени”), преданные Церкви, как знамения (“символы”) и предначертания истины, мы выше чтим *благодать и истину*, как исполнение закона. Посему, чтобы и искусством живописания (именно) *совершенное* было представляемо очам всех, постановляем отныне напечатлевать на иконах Христа Бога нашего, Агнца, вземлющего грехи мира, в *человеческом образе* (κατά ἀνθρώπινον χαρακτήρα), чтобы чрез это изображение усматривать высоту смирения Бога-Слова и проводить себе на память Его житие во плоти, страдание, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление всего мира”... Ударение здесь именно на евангельском реализме: “на память Его плотского жития,” — πρός μνήμην τῆς ἐνσάρκου πολιτείας... Трулльский собор закрепляет уже установившийся в иконописи священно-исторический реализм и отменяет архаический символизм ветхозаветных “символов” и “типов.” “Предначертания” сбылись и исполнились, явилась “благодать и истина.” И икона должна не столько пророчествовать, сколько “напоминать”... Здесь уже задана тема позднейшей богословской защиты святых икон.

Запрещение святых икон в начале VIII-го века исходило от императора. Трудно определить точно его мотивы. Во всяком случае в действиях иконоборцев мы улавливаем связную программу церковной и церковно-общественной реформации. Она оформляется не сразу. И к сходным выводам можно было приходиться из разных предпосылок, к одним и тем же практическим мерам можно было прибегать по разным побуждениям. Однако, основная тенденция иконоборческого движения вполне ясна. Это — ложный пафос неизреченности, пафос разрыва между “духовным” и “чувственным.” Можно сказать, ложный религиозный символизм из соблазна об историческом реализме священной иконы. В конце концов, именно нечувствие священного реализма истории. Это сразу угадали защитники иконопочитания. Уже патр. Герман угадывал в иконоборчестве своего рода докетизм (срв. послание его к Фоме Клавдиопольскому, еще до начала открытого гонения). Позже Георгий Кипрянин в споре с иконоборческим епископом Косьмой прямо заявлял: “кто мыслит, как ты, тот кощунствует против Христа Сына Божия и не исповедует Его домостроительства во плоти” (τὴν ἐνσάρκου οἰκονομίαν)... У первых защитников иконопочитания мы не находим связной системы догматических доводов. Но совершенно ясно, что для них возможность иконописания связана именно с реальностью Евангельской истории, с истиной Воплощения... Дамаскин впервые делает попытку развить защиту святых икон в богословское оправдание. При этом он опирается на прежние апологетические опыты, — вероятно, на Леонтия

Кипрского больше всего. К сожалению, эти апологии VII-го века известны нам только в позднейших выдержках.

2. Возможность священного иконописания Дамаскин обосновывает из общего представления об отношении между духовным и вещественным невидимым и видимым, как раскрывается оно для нас в свете Воплощения. Иконоборчество и для него есть вид докетизма, нечувствие Богочеловеческой тайны, и в этом смысле некое дохристианское умонастроение... Бог, по чистейшей духовности естества Своего, невидим, “беспределен” и потому “неописуем” и неизобразим, не имеет действительного образа в вещественном мире. Нужно помнить, что *περιγραφή* означает сразу и “описание,” и “ограничение,” — отсюда упоминание о “беспределности”... Однако, символически во всяком случае и невидимое описуемо в слове. Образ вообще есть “обнаружение и показание скрытого.” И в этом смысле возможно видимое изображение невидимого, “так что телесный образ показывает некое бестелесное и мысленное созерцание.” Таковы были пророческие образы, сама Ветхозаветная Скиния (“образ всея твари,” показанный на горе; срв. у Григория Нисского), Ковчег Завета и херувимы над ним, как предстоящие Богу. Бог являлся в образах в Ветхом Завете. И Авраам, Моисей, Исаия, и все пророки видели образ Бога, а не самое существо Божие. Купина Неопалимая есть образ Богоматери. Этот тип образов символичен. И в самой твари есть некие естественные образы, показывающие нам (хотя и тускло) Божественные откровения (например, тварные аналогии Троичности). Поэтому вообще и возможна самая речь о Боге, хотя она всегда остается неточной и приблизительной, так как знание невидимого посредствуется в видимых знаках... Дамаскин различает несколько видов образа. Первый образ создал сам Бог. Во-первых, Он родил Единородного, “Свой живой и естественный образ. неотличное начертание Своей вечности.” Во-вторых, Он создал человека по образу Своему и подобию. Одно связано с другим. И Бог являлся в Ветхом Завете, “как человек” (срв. особенно видение Даниила). “Не естество Божие видели тогда, но прообраз и изображение Того, Кому предстояло явиться (“типос” и “икону”). Ибо Сын и Невидимое Слово Божие намеревалось соделаться истинным человеком, чтобы быть соединенным с нашей природой и быть видимым на земле”... Второй вид образа есть Предвечный Совет Божий о мире, т.е. совокупность образов и примеров (“парадигм”) того, что создано и будет создано. Человек есть третий вид образа, “по подражанию.” Затем Дамаскин говорит о пророческих образах, о тварных аналогиях (“ради слабости нашего понимания”), о памятных знаках и образах памяти. “И закон, и все, что по закону, было как бы тенью предварением грядущего образа, т.е. нашего служения; а наше служение есть образ грядущих благ. А самая действительность, Горний Иерусалим, есть нечто невещественное и нерукотворное... И ради него было все: и то, что по закону, и то, что по нашему служению”... Так вопрос о возможности иконописания Дамаскин приводит к основной проблеме явления и Откровения.

Отношение между видимым и невидимым существенно изменяется с пришествием Христа. “В древности Бог, бестелесный и не имеющий вида, никогда не изображался,” говорит Дамаскин, и продолжает: “теперь же, когда Бог явился во плоти и жил среди людей, изображаем видимое Бога”... Бог явился и стал видим, а потому изобразим, — уже не только символически или показательно, но в прямом смысле описательного воспроизведения бывшего. “Не невидимое Божество изображаю, но изображаю виденную плоть Бога”... Израиль в древности не видел Бога, а мы видели и видим славу Господа, — “и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца” (Иоан. 1:14)... “Я видел человеческий образ Бога, и спасена душа моя. Созерцаю образ Божий, как видел Иаков, и иначе, и иначе: ибо он очами ума видел невещественный прообраз будущего; а я созерцаю напоминающее о Виденном во плоти”... Таким образом, для

Дамаскина иконописание обосновывается прежде всего в самом факте Евангельской истории, в факте Воплощения Слова, доступном и подлежащем описанию, — “все пиши, — и словом, и красками”... Эти два рода “описания” Дамаскин сближает. “*Образ есть напоминание*. И что для обученных письменам книга, то для необученных изображение; и что слово для слуха, то икона для зрения, — *мы мысленно с ней соединяемся*.” И чрез то освящаем свои чувства: зрение или слух, — мы видим образ нашего Владыки и освящаемся через него. “Книги для неграмотных,” это у Дамаскина означает не только то, что иконы заменяют для них речь и слово. Он устанавливает общий род для всякого “описания.” Ведь и Писание есть “описание” и как бы словесное изображение “невидимого” и Божественного. Иконописание возможно так же, как и Писание, — чрез факт Откровения, чрез реальность видимых феофаний. В обоих случаях “чрез телесное созерцание восходим к духовному”... Ветхозаветный запрет делать “всякое подобие,” на который прежде всего и ссылались иконоборцы, имел в понимании Дамаскина временное значение и силу, был воспитательной мерой для пресечения склонности иудеев к идолопоклонству. Но теперь воспитание кончилось, и в царстве благодати не весь Закон сохраняет силу. “*Образа не видели,*” — “*Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на горе Хориве из среды огня*” (Втор. 4:12-15), — Дамаскин приводит этот текст и спрашивает: “что здесь таинственно показывается? очевидно, что, когда увидишь, как Бестелесный ради тебя стал человеком, тогда сделаешь изображение Его человеческого облика...” Невидимый Бог, действительно, неопишуем и неизобразим. Но чрез Воплощение Он стал видим, и опишуем, — “принял и естество, и объем, и вид, и цвет плоти”... “Когда Невидимый сделается видимым во плоти, тогда изобразишь подобие Виденного. Когда бестелесный и не имеющий формы, не имеющий количества и величины, несравненный в виду превосходства Своей природы, Сущий в образе Божиим, — когда Он примет зрак раба и смирится в нем, до количества и величины, и облечется в телесный образ, тогда начертай Его на доске; и возложи для созерцания Того, Кто допустил, что Его видели”... И Дамаскин заключает: “и мы желаем созерцать Его черты”...

При этом, в силу ипостасного единства и “плоть стала Словом,” так что “тело Бога есть Бог.” “Как соединенное с огнем делается огнем не по природе, но по единению, чрез горение и общение, так и плоть воплощенного Сына Божия”... Стало быть, описание Христа под Его видимым и человеческим образом есть подлинное изображение самого Бога. Бог изобразим в собственном смысле только чрез Воплощение, но образ Воплотившегося есть образ Бога, а не только изображение тела. Дамаскин не развивает этой мысли подробно, но она прямо вытекает из его общих христологических предпосылок: восприятие человеческого в ипостась Слова есть обожение, и стало быть все человеческое Христа уже есть живой образ Божеского.

3. Против иконоборцев нужно было защищать не только иконописание, но еще более почитание икон и поклонение им (προσκύνησις). Если даже “описание” или “изображение” Бога возможно, дозволено ли оно, полезно ли? Дамаскин отвечает прямо, ссылаясь снова на Воплощение. Воплощение Слова освящает, как бы “обожевляет” плоть, и тем самым делает ее достопоклоняемой, — конечно, не как вещество, но по силе ее соединения с Богом. “Не веществу поклоняюсь, но Творцу вещества, ставшему вещественным ради меня и благоволившему обитать в веществе и чрез вещество соделавшему мое спасение; и не перестану почитать вещество, чрез которое совершено мое спасение.” Это относится и к плоти Христа (“поклоняюсь багряннице тела”), и ко всему “остальному веществу, чрез которое совершилось мое спасение,” — ибо и оно полно Божественной силы и благодати. Крест, Гроб, Голгофа, книга Еванге-

лий, которая ведь есть тоже некая икона, т.е. изображение или описание Воплощенного Слова... Вещество (материя) вообще не есть что-либо низкое или презренное, но творение Божие. А с тех пор, как в нем вместились невместимое Слово, вещество стало достохвальным и достопоклоняемым. Поэтому вещественные образы не только возможны, но и необходимы, и имеют прямой и положительный религиозный смысл... Ибо “прославились наше естество и преложились в нетление”... Этим оправдывается иконописание и иконопочитание вообще, — иконы святых, как триумф и знак победы (“надпись в память победы”). “Посему и смерть святых празднуется, и храмы им воздвигаются, и иконы пишутся”... В Ветхом Завете человеческая природа еще была под осуждением, и смерть считалась наказанием, и тело умерших нечистым. Но теперь все обновилось: “мы существенно освятились с того времени, как Бог Слово стал плотью и неслиянно соединился с нашей природой”... Человек усыновлен Богу, и получил нетление в дар. “Потому смерть святых не оплакиваем, но празднуем.” И собственно святые не мертвые: “после того, как Тот, Кто есть Самая Жизнь и Виновник жизни, был причтен к мертвым, мы уже не называем мертвыми почивших в надежде воскресения и с верою в Него”... Они живы и с дерзновением предстоят пред Богом.

Взошла уже утренняя звезда в сердцах наших... И благодать Святого Духа неизменно соприсутствует в телах и душах святых, при жизни и по смерти, и в изображениях их и иконах, — благодать и действие (срв. их чудотворения). И человеческое естество превознесено выше ангельских чинов, ибо Богочеловек восседит на Отческом престоле... “Святые суть сыны Божии, сыны Царствия, сонаследники Божии и сонаследники Христовы. Потому почитаю святых и сопрославляю: рабов, и друзей, и сонаследников Христа, — рабов по природе, друзей по избранию, сынов и наследников по Божественной благодати”... Ибо они стали по благодати тем, что Он есть по естеству... Это победное воинство небесного Царя... Дамаскин различает разные виды поклонения. Прежде всего, служение (*κατά λατρείαν*), — оно подобает только Богу, но имеет разные типы и степени (рабское поклонение, от любви и восторга, в благодарность и т. д.). Иначе подобает чтить тварные вещи. Во всяком случае, *только ради Господа*. Так подобает чтить святых, ибо в них почивает Бог. Подобает чтить все, что связано с делом спасения: гора Синай, Назарет, ясли Вифлеемские, святой Гроб, блаженный сад Гефсиманский, — “ибо и они вместилище Божественного действия”... Подобает почитать и друг друга, “как имеющих удел в Боге и созданных по образу Божию”... И такая честь восходит к источнику всякого блага, Богу...

Дамаскин не исчерпывает в своих словах вопрос о писании и почитании икон. Не все у него ясно вполне. Но позднейшие писатели шли именно за ним. И основные начала учения об иконах выражены были уже Дамаскиным: иконы возможны только по силе Воплощения, и иконописание неразрывно связано с тем обновлением и обожением человеческого естества, которое совершилось во Христе; отсюда и такая тесная связь иконопочитания и почитания святых, особенно в их священных и нетленных останках. Иначе сказать, учение об иконах имеет христологическое основание и смысл. Так было до Дамаскина, так рассуждали и его преемники...

Библиография.

I. Пути византийского богословия. — Кроме общих руководств и пособий, указанных в моей книге: Восточные отцы IV-го века, см. еще *K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2 Aufl. München 1897*; богословский отдел обработан *A. Ehrhard*'ом. Книга давно устарела, но остается незамененной и потому незаменимой. Патрология *Rauschen*'а вышла в 1931 новым изданием у Гердера, в обработке *Altaner*'а:

Patrologie, Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. — К постановке христологической темы срв. из старых книг: *J. Bach*, Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte, Bd I, Wien 1873; из новейшей литературы — *H. M. Reiton*, A study in Christology, with preface by A. C. Headlam, Lond. 1917; *P. Galtier*, De Incarnatione et Redemptione, P. 1925. — Акты Ефесского собора и другие документы по истории несторианского спора в новом издании под ред. *Ed. Schwartz'a*, — Acta conciliorum oecumenicorum, t. I, vol. 1-5, 1924-1930. В том же издании акты V-го собора (t. IV, vol. 2, 1914). Деяния других соборов у Mansi. Русский перевод соборных деяний в издании Казанской дух. академии (с 1859 года) сделан чаще с латинского перевода, чем с греческого подлинника, очень неточен и ненадежен. — О Нестории: *F. Loofs*, Nestoriana, Halle 1905; *F. Nau*, Le livre d'Heraclide de Damas, traduit en français, P. 1910; сирийский текст издан *P. Bedjan* 1910; срв. рецензию *Mason*, J. Th. St. XV. 1913-1914; *J. F. Bethune-Baker*, Nestorius and his teaching, 1908; *L. Fendt*, Die Christologie des Nestorius, 1910; *M. Jugie*, Nestorius et la controverse nestorienne, P. 1912 (Срв. A. d'Ales. Autour de Nestorius, Rech. Sc. rel. V. 1914); *F. Loofs*, Nestorius and his place in the history of Christian doctrine, Cambridge 1914; срв. *A. C. Headlam*, Nestorius and Orthodoxy, The Church Quarterly Review, № 160, 1915 July; См. Nestorius и Nestorienne (église) в Diet, de la théologie cathol.; *A. d'Alés*, Le dogme d'Ephèse, P. 1931 (срв. мою рецензию, "Путь" № 33, 1932); *A. В. Карташев*, На путях к Вселенскому собору, П. 1932. См. еще *Labourt*, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide, P. 1904. — Литература об Антиохийском богословии указана в книге об отцах IV-го века. Срв. еще *П. Гурьев*, Феодор, епископ Мопсуестский, М. 1890; о нем же статьи *J. M. Vosté* и *R. Devresse* в Revue Biblique, с 1923 г.; *H. N. Bate*, Some technical terms of Greek Exegesis, J. Th. St. XXIV; *Н. Н. Глубоковский*, Святой Апостол Павел и павлинизм Антиохийской богословской школы, Труды V-го Съезда Р. Академических организаций за границей, ч. 1, София 1932; *F. X. Bauer*. Proklos von Konstantinopol, München 1919; *R. Devreesse*, Le début de la querelle de trois chapitres: la lettre d'Ibas et le tome du Proklus, Revue se. rel. 1931; *A. Aies*. La lettre d'Ibas, évêque d'Edesse, à Marius le Persan, Rech. se. rel. 1932. О Нисибинской школе: *Chabot*, L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts, Journal Asiatique, IX série, t. VII. 1896; *А. П. Дьяконов*, Типы высшей богословской школы в древней церкви III-VIII, Христ. Чтение 1913, 4 и 5. Срв. еще *F. Nau*. La mystique nestorienne, Muséon, 1930. — О монофизитстве основная работа *J. Lebon*. Le monophysitisme sévérien, Louvain 1910; срв. его же La christologie de Timothée Aelure, R. hist. eel., IX, 1908. Срв. *E. Schwartz*, Der Prozess des Eutyches, München 1929; *R. Draguet*, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ, Lou train 1924; *M. Jugie*, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche, Echos d'Orient, XXIV, 1925; за последнее время было издано много сочинений Севира по-гречески и по-сирийски. Срв. *И. Е. Троцкий*, Изложение веры церкви Армянской, начертанной Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила, Спб. 1875; *В. В. Болотов*, Из церковной истории Египта, Христ. Чтение 1884, 1885 и 1892; Несколько страниц из церковной истории Эфиопии, Христ. Чтение 1888; *А. И. Бриллиантов*, Происхождение монофизитства, Христ. Чтение, 1906, июнь; *А. П. Дьяконов*, Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды, Спб. 1908; *А. П. Доброклонский*, Сочинение Факунда, епископа Гермиянского, в защиту трех глав, М. 1880. Об осуждении Оригена и оригенизма См. *F. Diecamp*, Die Origenistische Streitigkeiten im VI-ten Jh., Münster, 1899; срв. *G. Fritz*, Origénisme, Diet, de la théologie cath. (1931); срв. *A. Knecht*, Die Religions-Politik d. Kaiser Justinians I. Würzburg, 1896; *G. Glazolle*, Justinien, son rôle dans les controverses, Lyon 1905; *J. Pargoire*, L'église byzantine 527-847, P. 1905; *R. Granic*, Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Kloster nach dem Justinianischen Recht, Byz. Zeitschrift, XXIX, 1-2, 1929. О монофелит-

ском движении см. новые статьи V. Grumel, Recherches sur l'histoire du monothéisme, Echos d'Orient, t. XXVI, 1928, и след. К истории сирийского мистицизма: Frothingham, Stephen bar Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos, Ley den 1886; H. Marsh, The book which is called: The Book of the holy Hierotheos, London, 1927; Bar Hebraeus, Book of the Dove, Ley den 1919.

II. Святой Кирилл Александрийский. — Основное издание J. Aubert в 6 томах (Р. 1638), у Migne t. t. 68-77. Толкования на малых пророков и на Евангелие Иоанна и некоторые догматические послания были в семидесятих годах переизданы E. B. Pusey. По-русски творения святого Кирилла переводились при Моск. дух. академии. Переведены экзегетические труды (не все). Особенно ценен перевод толкования на Иоанна, сделанный М. Д. Муретовым, с отличным указателем, Серг. Пос. 1906-1913. Из догматических сочинений кое-что переведено в “Христ. Чтения” 1841 и 1847 г.г. и в “Деяниях вселенских соборов. — J. Kopallik. Cyrillus von Alexandrien, eine Biographie, Mainz 1881; A. Kehrmann, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, 1902; J. Mahe, Les anathématismes de St. Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du Patriarchat d'Antioche, Rev. hist. eccl. VII, 1906; L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alexandrie, ibidem, VIII, 1907; E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien, 1905; Eberle, Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, 1921; Свяш. Т. Лященко (Еп. Тихон), Святой Кирилл, Арх. Александрийский, Киев 1913; А. Миролюбов, Проповеди святого Кирилла Александрийского, К. 1889; А. Вишняков, Имп. Юлиан Отступник и литературная полемика с ним святого Кирилла Александрийского, Симбирск 1908.

III. Блаженный Феодорит. — Основное издание Syrmond, I-IV, Р. 1642; t. V. Garnier-Harduin, 1684; повторено Schultze, Halae, 1769-1774; у Migne, t. t. 80-84. Церковная история переиздана L. Parmentier в Берл. корпусе (1911). Русский перевод при Моск. дух. Академии (6 томов, М. 1852-1859; 2 изд., 7 томов, 1905-1907) Письма переведены Н. Н. Глубоковским. Церковная история переведена при Спб. д. академии, 1852. — Лучшая книга о блаженный Феодорите: Н. Н. Глубоковский, Блаженный Феодорит, епископ Киррский, Его жизнь и литературная деятельность, 2 тома, М. 1890; срв. отзыв В. В. Болотова, Theodoretiana, Христ. Чтение, 1892, июль-август, 58-164. Срв. Ad. Bertram, Theodoretus ep. Cyrensis doctrina christologica, 1883; J. Lebon, Restitutions à Theodorète de Cyr, Rev. hist. eccl. XXVI. 1930.

IV. *Corpus areopagiticum*. — Основное издаиие В. Corderius (Antv. 1634), у Migne, t. t. 3-4. Слав. перевод в Макарьевских четых минеях, за октябрь, изд. И. Археографич. Комиссии, 1870. По-русски в Христ. Чтения 1825 и 1848; “О небесной иерархии” кроме того особо по поручению Синода переведено в Моск. дух. академии, в изд. 1898; “О церковной иерархии” в I т. “Писаний святых отцов и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения,” Спб. 1855. — J. Stiglmayr, Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften, Feldkirch, 1895; H. Koch, Der pseudoepigraphische Charakter der dionysischen Schriften, Theol. Quartalschr. 1895, Bd. 77; Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900 (Kirsch-Ehrhard Forschungen, I. 2-3); кроме того ряд статей обоих названных авторов в различных изданиях, H. F. Müller, Dionysios, Proclus, Plotinos, Baeumker's Beiträge, XX. 3-4, Münster, 1918. О латинских переводах ряд статей G. Théry и его новую книгу: Etudes dionysiennes, I. Hilduin, Paris 1932. Срв. Durantel, St. Thomas et le Pseudo-Denys, Р. 1929. По-русски: А. И. Бриллиантов, Иоанн Скот Эригена, Спб., 1898, с. 142-178; В. Н. Лосский, Отрицательное богословие в учении Диони-

сия Ареопагита, *Seminarium Kondakovianum*, III, Прага 1929; La notion des “Analogies” chez le Denys Pseudo-Aréopagite, *Archives d'histoire doctrinale du Moyen Age*, V, 1930.

V. Писатели VI и VII вв. — 1. Леонтий Византийский. Неудовлетворительные старые издания (отчасти переводы) у *Migne* 86. 1, 2; *F. Loofs*, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, TU III. 1-2, Lpz. 1887; *W. Rügamer*, *Leontius von Byzanz*, Würzburg 1894; *V. Ermoni*, *De Leontio Byzantino*, P. 1895; *J. P. Junglas*, *Leontius von Byzanz*, *Studien zu seinen Schriften, Quellen und Ansehen*, Paderborn 1908 (*Kirsch-Ehrhard Forsch.* VII. 3; *R. Devreesse*, *Le florilège de Léonce de Bysance*, *Rev. sc. rel.* X. 1930; Свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский, Его жизнь и литературные труды, С. Пос. 1916. — 2. Полемисты VI и VII вв. См. у *Migne*, t. t. 86, 86-bis, 89. Срв. *Lebon u Junglas*; *S. Vailbé*, *Sophrone le sophiste et Sophrone le parti arche*. *Revue de l'Orient chrét.*, VII, VIII, 1902-1903; К. Попович, Патр. Иерусалимский Софроний, как богослов, проповедник и песнописец, Киев 1890; *J. B. Kumpfmüller*; *De Anastasio Sinaita* diss. Würzburg, 1865; *P. Spacil*, *La teologia di S. Anastasio Sinaita*, Bessarione, XXVI (1922), XXVII (1923). — 3. Сборники. Прокопий Газский у *Migne*, 87, 1-3, *J. A. Cramer*. *Catenae patrum*, in *Novum Testamentum*, 1-8, Oxford, 1844; *H. Lietzmann*. *Catenen*, 1897; *Th. Schermann*, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V-VIII Jh.*, TU 28, Lpz. 1904; *R. Devreesse*, *Chaînes exégétiques*, *Diet, de Bible*, Suppl. I. 1930; *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*, hsgg. und untersucht von Fr. Diekamp, Münster 1907. — 4. Песнописцы. *W. Christ et M. Paranikas*, *Anthologie graeca carminum Christianorum*, L. 1871; *Card. Pitra*. *L'hymnographie de l'Eglise grecque*. R. 1867; *Analecta sacra*, t. 1, Parisiis 1876; *E. Bouvy*, *Poètes et mélodes*, *Etudes sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, Nimes, 1886; *F. Cabrol*, *L'hymnographie de l'église grecque*, Angers 1893; Филарет (Гумилевский), *Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви*, Спб. 1860; 2 изд. Чернигов, 1864; И. Мансветов, *Церковный Устав (Типик)*, М. 1885; А. Васильев, *О греческих церковных песнопениях*, *Визант. Временник*, III, 1896; И. А. Карабинов, *Постная Триодь*, Спб. 1910; М. Н. Скарбалланович, *Толковый Типикон*, вып. 1, Киев 1910; вып. 2, К. 1913; Е. Диаковский, *Последование часов и изобразительных*, Киев 1910. — О Романа Сладкопевце см. исследования *K. Krumbacher'a* в *Sitzungsberichte* Мюнхенской академии за 1898, 1901, 1903, 1904 г.г.; срв. *P. Maas*, *Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, *Byz. Zeitschr.* XV, 1906; А. Васильев, *Хронология Романа Сладкопевца*, *Визант. Временн.* VIII, 1901. Р. перевод гимнов П. Цветкова, М. 1903 (из журнала “Отдых христианина”). — *S. Vailhé*, *St. André de Crète*, *Echos d'Orient*, V. 1902; свящ. А. Виноградов, *Святой Андрей*, Архиеп. Критский, *Христ. Чтение* 1902, февр.; М. Рождественский, *Святой Андрей Критский*, как церковный песнописец. *Странник*, 1902, 3 и 6. — *Pl. de Meester*, *L'innoacatisto*, R. 1905; *Krypiakiewicz*, *De hymni acathisti auctore*, *Byz. Zeitschr.* XVIII, 1909.

VI. Отцы-аскеты. — 1. Начало монашества: *K. Holl*, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Lpz. 1898; *P. Ladeuze*, *Etude sur le Cénobitisme Pachomien*, 1898; *Dom J. M. Besse*, *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine*, P. 1900; *P. van Cauwenbergh*, *Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, 1914; *Leipoldt*, *Schenute von Atripe*, TU XXV. 1, 1903; *Loofs*, *Eusthatius von Sebaste*, 1898; *M. Viller*, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, P. 1930; *K. Kirk*, *The Vision of God*, 1931; *Ir. Hausherr*, *La méthode d'oraison hésychaste*, *Orientalia Christiana*, № 36. Rome 1927; срв. Еп. Феофан, *Древние иноческие уставы...*, М. 1892; С. М. Зарин, *Аскетизм по прав. христ. учению*, т. I, 1-2, Спб. 1907; свящ. Ст. Лобачевский, *Святой Антоний Великий*, Одесса 1906; Архим. Палладий, *Святой Пахомий Великий и первое иноческое общежитие*, Казань 1899; Н. Примогенов, *Устав ино-*

ческой жизни Василия Великого и сравнение его с уставом святого Пахомия, Казань 1900; И. Троицкий, Обзор источников по истории египетского монашества, С. Пос. 1907; Иером. Феодосий, Палестинское монашество с IV до VI в. Спб. 1896 (= Правосл. Сборник, XV. 2); Иером. Анатолий, Исторический очерк сирийского монашества до половины VI-го века, К. 1911; Н. Суворов, К истории нравственного учения в вост. Церкви, Виз. Врем. X, 1903; С. И. Смирнов, Духовный отец в древней Восточной Церкви, I, Серг. П. 1906; И. Попов, Идея обожения в древне-восточной церкви, Вопросы философии и психологии, 1909, 2 (или 97); П. Минин, Главные направления древне-церковной мистики, Серг. П. 1916 (из “Богословского вестника”). — 2. “Духовные беседы.” Основное издание Pritius (1668), исправленное Floss'ом (1850), у *Migne* 34. Срв. G. L. Marriott, *Macarii Anecdota, Seven unpublished homilies of Macarius*, Harvard theological Studies, 5, 1919; См. тексты, изданные Amélineau в *Annales du musée Guimet*, XXV (1894): р. перевод при Моск. дух. академии, 1845, 4 изд. 1904; *J. Stoffels*, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters*, Bonn 1908; *C. Flemming*, *De Macarii Aegyptiaci scriptis quaestiones*, Göttingae, Diss. 1911; *J. Stiglmayr*, *Makarius der Grosse im Lichte der kirchlichen Tradition, Theologie und Glaube*, 1911; *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten*, Innsbruck 1912. Сомнения в принадлежности “бесед” преподобному Макарию уже у Неофита Капсокаливита в XVIII в., его рассуждение издано Диовуниотисим, Афины 1924. Из новейшей критической литературы См. *A. Wilmart*, *L'origine véritable des homélies pneumatiques*, *Revue d'ascét. et de mystique*, I. 1920; *G. L. Marriott*, *The Messalians and the discovery of their Ascetic book*, *Harvard theol. Review*, 19, 1926; *J. Stiglmayr*, *Pseudo-Makarius und die After-mystik der Messarianer*, *Zeitschr für die kathol. Theologie*, 1925. Срв. *Liber graduum e codicibus syriacis edid. D. Kmosco*, *Patrologia Syriaca*, t. III, P. 1926. Из русской литературы: А. Бронзов, Преподобный Макарий Египетский, т. I, Спб. 1899; И. В. Попов, Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского, *Богосл. Вестник*, 1904 и 1905; Иерод. Онуфрий, Мистика преподобного Макария Египетского, Учено-богосл. опыты студентов Киевской д. акад., в. XII, К. 1914. — 3. Памятники IV-VI в.в. “Лавсаик” в изд. *C. Butler'a*, *Texts and Studies*, VI. 1-2, 1898, 1904; срв. издание Lucot, P. 1912. *Historia monachorum*, ML 21; *E. Preuschen*, *Palladius und Rufinus*, 1897; *R. Reitzenstein*, *Historia monachorum und Historia lausaica*, Göttingen 1916; *Des Athanasius Werk ueber das Leben des Antonius*, *Sitzber. der Heidelb. Akademie der Wissensch.*, Phil.hist.- Klasse 1904, VIII; *Cotelarius*, *Ecclesiae Graecae Monumenta* 1-3, P. 1677-1688; *Apophthegmata Patrum*, *Migne* 65; р. пер. Евсевия (Орлинского), М. 1845. *W. Bousset*, *Apophthegmata*. Tübingen 1923; *Das Mönchtum der sketischen Wüste*, *Zeitschrift für die Kirchengeschichte* 1923. Творения преподобного Иоанна Кассиана. ML 49; есть р. перевод, М. 1892. Срв. Древний Патерик, изложенный по главам, р. пер. М. 1874; 3 изд. М. 1899; “Луг Духовный,” у *Migne* 67 (срв. ML 74). р. пер. Филарета (Гумилевского), М. 1848; пер. о. М. Хитрова, СТСЛ 1896; см. свящ. П. Смирнов, Об авторе Λέιμων Бог. Вести. 1915, сент.; Синайский Патерик в древне-славянском переводе, Серг. Пос. 1917. — Сочинения Евагрия См. у *Migne*, 40; но в особенности *W. Frankenberg*, *Evagrius Pontikus*, *Abhandl. d. Gesellschaft zu Göttingen, Ph.-hist. Kl.*, N. F. 13, 2. 1912, сирийский текст и нем. перевод; *J. Hausherr*, *Les versions syriaque et arménienne d'Euagre le Pontique*, *Orientalia christiana* XXII. 2, 1931; *Zöckler*, *Euagrius Ponticus*, 1893. — Русский перевод некоторых сочинений Евагрия в “Добротолубии,” т. I. Творения Нила — *Migne* 79; р. пер. 1-3, М. 1858 См. *F. Degenhart*, *Der hl. Nilus Sinaita, sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, Münst. 1915; *Neue Beiträge zur Nilus-Forschung*, 1918; *K. Heussi*. *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, Lpz. 1917. Творения Марка Пустынника у *Migne* 65; срв. Пападопуло-Керамевс, *Ànalecta*, I; *J. Kunze*, *Marcus Eremita*, Lpz. 1895. Русский перевод в “Добротолубии,” т. I; “Слово о крещении,” М. 1858; А. Юрьевский, Марк Пустынный и его ново-

открытое “слово против несториан,” Казань 1900. Блаженный Диадокх, Творения у *Migne* 65, срв. издание К. Попов, Блаженный Диадокх, епископ Фотики древнего Эпира. и его творения, том I, Казань 1903 и Weiss — Liebersdorf, В. 1916. “Вопросоответы” преподобных Варсануфия и Иоанна, изд. Никодима Святогорца, у *Migne* 88; р. пер. М. 1895. Статья о мнениях Оригена, Дидима и Евагрия в “Христ. Чтении,” XXV, 1827. Творения аввы Дорофея у *Migne* 88; р. пер. М. 1895. Срв. статьи S. *Vailhé*, *Echos d'Orient*, VII-VIII, 1904-1905. Творения аввы Исаии изд. по-сирийски у *Land*, *Analecta syriaca*, t. III, по-гречески в Иерусалиме, 1911; лат. пер. издан еще в 1574, у *Migne* 40; р. пер. в “Добротолубии,” т. I. Срв. *Kugener*, *Observations sur la vie de l'ascète Isaie nar Zacharie le Scholastique*, *Byz. Zeitschr.* IX. 1900; S. *Vailhé*, *Un mystique monophysite, le moine Isaie*, *Echos d'Orient*, IX, 1906. — 4. Преподобный Иоанн Лествичник. *Editio princeps*, M. Raderus, P. 1633, у *Migne* 88, — очень неисправно; не лучше Константинольск. изд. Софрония, 1883. По-русски переводилась не раз. Перевод Моск. дух. академии в 1851 году, перевод Оптиной пустыни 1862. Срв. S. *Vailhé*, *Echos d'Orient*, VIII, 1905. — 5. Преподобный Исаак Сирийский. Сирийский текст издан P. *Bedjan*, *Mar Isaacus Ninevita de perfectione religiosa*, P. 1909; с него англ. пер. A. J. Wensinck, *Isaac of Nineveh, Mystic treatises*, *Abhandelingen der koninkl. Akademie van Wetenschappen, Af deling Letterkunde*, N. Reeks deel XXIII. 1, Amst. 1923. Греч. перевод изд. Никифором Феотоки (влосл. елиск. Астраханским) Бог Лейпциге, в 1770 г. Р. перевод в Христ. Чтении двадцатых годов (неполный) и в издании Моск. дух. Акад., 1854, 3 изд. 1911. См. *Chabot J. V.*, *De S. Isaaci Ninevitaе vita, scriptis et doctrina*, P. 1892; “Книга целомудрия” Иезудены изд. *Chabot*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Ecole française de Rome, XVI, 1896.

VII. Преподобный Максим Исповедник. — Основное издание *Combefis* (1648), невошедшие сюда сочинения издал *Oehler*, *Anecdota graeca*, у *Migne* 90 и 91. Срв. С. Л. Епифанович, Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исп., К. 1917 (особенно важно исследование о “схолиях” к Ареопагитикам). “О Богословии к Фалассию,” I и II, персведены в Христ. Чтении” 1830 и 1835 г.г.; “Тайноводство” в I т. “Писаний святых отцев, относящихся к истолкованию прав. Богослужения,” 1855; новое издание Творений преподобного Максима в переводе М. Д. Муретова и С. Л. Епифановича едва началось в 1915 году (вышел т. I, Житие в разл. ред.). См. (М. Зефирова) Жизнь преподобного Максима Исповедника, Прав. Соб. 1857; H. *Straubinger*, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Вонп. 1906; Ив. Орлов, Труды святого Максима Исповедника по раскрытию догматич. учения о двух волях во Христе, Спб. 1888; С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие, К. 1915; M. *Viller*, *Aux sources de la spiritualité de St. Maxime*, *Rev. d'Asc. et de Mystique*, 1930; *Th. Disdier* ряд статей в *Echos d'Orient*, 1929 1930 г.г.

VIII. Преподобный Иоанн Дамаскин. — Основное издание M. *Lequiein*, 1712; у *Migne*, 94-96. Р. перевод в издании СПб. Академии, вышел только I-й том, 1913; Точное изложение есть и в других переводах (Моск. дух. акад. 1844 и А. Бронзова, 1894). — J. *Langen*. *Johannes von Damaskus*, 1879; J. H. *Lupton*, s. v. в *Dictionnary of Christian Biography* (Smith a. Wace), v. 3; K. *Holl*. *Die Sacra ParaHeia des Johanus Damaszenus*, TU XVI. 1, Lpz. 1987; J. *Bilz*, *Die Trinitätslehre des Johannes v. Damascus*, Paderborn 1909 (= *Kirsch-Ehrhard Forschungen IX*); P. *Minges*, *Zum Gebrauch des Schriften “De fide orthodoxa” des Joh. Damascenus in der Scholastik*, *Theol. Quartalschr.* 96, 1914. К истории иконоборческого спора см. *Schwarzlose*, *Der Bilderstreit*, Gotha 1890; E. J. *Martin*, *A history of the iconoclastic controversy*, London 1930; статьи Г. А. Острогорского в *Seminarium Kondakovianum*, I и II т. Еще: Н. Богородский, Учение святого Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа, СПб. 1879.

В этом указателе только изредка отмечены статьи в разного рода словарях и других справочных изданиях. В них и следует искать дальнейших указаний. И при издании этого выпуска моего курса пришлось отказаться от сносок и ученого аппарата, по техническим условиям, чтобы не удорожать книги и не рисковать самой возможностью издания. Вряд ли кто больше автора сожалеет о необходимости такого обрезания.

Принятые сокращения в статьях отца Георгия Флоренского.

Послания святого Игнатия Антиохийского: Еф. — к ефесянам; Филад. — к филладельфийцам; Магн. — к магнезийцам; Смирн. — к смирнянам; Тралл. — к траллийцам; Пол. — к Поликарпу; Рим. — к римлянам; Mart.; Март. — Martyrium Polycarpi. Мученичество Поликарпа (Послание Смирнской Церкви к филонелийцам).