

Восточные Отцы. Добавление.

Прот. Георгий Флоровский

Оглавление:

Отцы первых веков.

Святой Игнатий Антиохийский. Святой Поликарп Смирнский.

Противоречия Оригенизма.

Ориген, Евсевий и Иконоборческий Собор.

Примечания.

Понятие Творения у Святителя Афанасия Великого.

Святой Григорий Палама и Традиция Отцов.

Следуя Отцам. Дух Отцов. Экзистенциальный характер богословия Отцов. Что такое “Век Отцов”? Наследие Византии. Святой Григорий Палама и обожение.

Империя и Пустыня.

Антиномии Христианской Истории.

I. II. III. IV. V. VI.

1. Антропоморфиты Египетской Пустыни.

Примечания

2. Антропоморфиты египетской пустыни.

Феофил Александрийский и Апа Афу из Пемдже.

I. II. III. Подведем итоги.

Отцы первых веков.¹

Святой Игнатий Антиохийский.

1. О жизни святого Игнатия мы мало знаем. Мученические акты, сохранившиеся в двух изложениях, римском и антиохийском, лишены всякого исторического достоинства. Достоверно только то, что можно извлечь из сохранившихся посланий самого святого Игнатия, из послания его друга, святого Поликарпа, епископа Смирнского, и из отрывочных упоминаний древних церковных писателей. Святой Игнатий носил два имени: римское или италийское Игнатия (Ignatius или Egnatius) и греческое Феодора — Богоносец, это

¹ Из ненапечатанных лекций по патрологии. В издательстве YMCA-Press вышло два тома лекций о. Г. Флоровского «Отцы IV века» и «Отцы V-VIII веков». Свой курс об отцах первых трех веков о. Г. Флоровский так и не подготовил к печати, в архиве хранится неисправленная рукопись.

второе имя, а не прозвище. О национальности, о времени рождения, о жизни святого Игнатия до последних ее лет мы не знаем почти ничего. Вероятно, он не был христианином по рождению и обратился уже в зрелые годы. О себе святой Игнатий выражался всегда со смирением и уничижением, называл себя “выкидышем,” (Рим. IX), “отбросом” (Еф. VIII), “последним” и недостойным членом сирийской Церкви. В этих резких и неожиданных отзывах святого Игнатия о самом себе можно видеть намек на тяжелое прошлое, на позднее или трудное обращение ко Христу. И вместе с тем в них сказывается горячая и пылкая натура святого мученика. Древние предания ставят его в непосредственную связь с апостолами. Златоуст называл его впоследствии “общиком апостолов в речах и в том, что неизреченно.” Он был непосредственным или вторым преемником апостола Петра в Антиохии, — “вторым после блаженного Петра” называет его Ориген, позже Евсевий. Святой Афанасий Александрийский сближает его непосредственно с апостолами, а Феодорит говорит о его поставлении на архиерейство “десницею великого Петра.” Указания апостольских постановлений, будто Игнатий был поставлен апостолом Павлом и одновременно апостолом Петром был поставлен во епископы Еводий, вряд ли достоверно. Игнатий, вероятно, был преемником Еводия. Во всяком случае, в представлении древних святой Игнатий бесспорно был “апостольским мужем.” О его епископском служении сохранилось только одно известие: историк Сократ рассказывает о нем, что он видел ангельские хоры, воспевавшие Святую Троицу в антифонах, и поэтому ввел в Антиохии антифонное пение, именно отсюда и перешедшее в другие Церкви. Возможно, что это и было так. Попеременное пение было в употреблении в иудейской псалмодии. Плиний младший сообщает о вифинских христианах, что они прославляли Христа, как Бога, в “попеременных песнях.” Может быть в Антиохии этот обычай был утвержден святым Игнатием. Не случайно святой Игнатий в переносном смысле призывает ефесских и римских христиан “образовать хор” и воспеть Отца через Христа Иисуса. Сам Игнатий называет Антиохийскую Церковь — “церковью Сирии.” По-видимому, Сирия имела Антиохию своим церковно-иерархическим центром, подобно тому, как в Антиохии собирался провинциальный съезд Сирии, Киликии и Финикии. С ранних времен Антиохия была большим христианским центром.

2. Исторический туман вокруг образа святого Игнатия рассеивается только под конец его жизни. Антиохийской Церкви коснулось гонение на христиан, это было во времена Траяна. Епископ Игнатий был осужден на казнь, и осуществление приговора должно было состояться в Риме. Неизвестно никаких подробностей об этом гонении, и можно подвергать сомнению самый факт гонения. Во всяком случае, по-видимому, осужден был только один святой Игнатий. Из письма Траяна к Плинию младшему мы знаем о взглядах тогдашних властей на христиан: их не должно разыскивать, но раз они обвинены и обличены, то подлежат наказанию. Преследование шло не сверху, но снизу: на христиан доносили иудеи и чернь, их окружала клевета, власть привлекала их к ответу как вольных или невольных виновников общественного беспокойства. По-видимому, положение не изменилось и к временам Адриана, как можно судить по его рескрипту Минуцию Фундану, который, впрочем, в подлиннике до нас не дошел. Официального сыска христиан не было, их предавали на следствие и суд добровольные доносчики, но на суде христиане оказывались виновными в отправлении неразрешенного культа и в упорном неповиновении, в уклонении от культа императоров. Тогда их осуждали на казнь. По посланиям святого Игнатия можно предполагать, что в Антиохийской Церкви были какие-то смуты и разделе-

ния, которые утихли во время пути святого Игнатия в Рим: Сирия обрела снова мир, восстановился снова порядок и прежнее величие. О гонении и о пострадавших святой Игнатий ничего не говорит в своих посланиях, но призывает помнить и молиться о Церкви Сирийской, в которой, после его отъезда, нет пастыря кроме Бога и епископа кроме Христа. Свой путь на казнь в Рим святой Игнатий совершает под стражей, суровой и жестокой, — он сам называет своих стражей леопардами. И тем не менее он имеет возможность встречаться не только с представителями местных Церквей, но и принимать особые посольства от Церквей отдаленных. Это заставляет думать, что не было общего и организованного гонения, но Антиохийский епископ был взят и осужден в связи с какими-то местными антиохийскими волнениями, по какому-то частному случаю. Послания святого Игнатия позволяют предполагать столкновения с иудеями и с еретиками.

Нужно к тому же помнить о мученической жизни святого Игнатия, которая так пылко и резко сказала в его Послании к Римлянам, отправленном вперед с дороги. Осужденный уже в Антиохии, святой Игнатий для свершения казни отправляется в Рим. Не потому, что он был, подобно апостолу Павлу, римским гражданином, — этому противоречит определенный ему род наказания — жертва диким зверям. И Павел был послан в Рим не на казнь, но на суд, на суд Кесаря. А Игнатий путешествует уже как осужденный. Этот длинный путь на казнь из Антиохии в Рим для рядового “преступника,” каким в глазах властей несомненно и был святой Игнатий, кажется на первый взгляд неожиданным и неправдоподобным. Между тем, это бесспорный исторический и очень характерный факт. Мы знаем из римских историков о множестве несчастных, подвергавшихся смерти на аренах в играх с дикими зверями. По описанию Диона Кассия, в 106 году, по случаю победы над даками, игры длились 123 дня, и в них погибло 10 000 гладиаторов. Для этих игр осужденных привозили из провинции — об этом порядке прямо свидетельствует знаменитый римский юрист Модестин. Не должна вызывать сомнения и относительная свобода, которою пользовался святой Игнатий во время путешествия. Узы апостола Павла не мешали его проповедническому служению, в Риме он *“принимал всех, приходивших к нему, проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно”* (Деян. 28:30-31), и, по его собственному признанию, *“обстоятельства ... послужили к большому успеху благовествования ... и большая часть из братьев в Господе, ободрившись узами моими, начали с большею смелостью, безбоязненно проповедывать слово Божие”* (Фил. 1:12,14,след.).

Из замечательных мученических Деяний Перепетуи и Фелицитаты мы знаем, что Перепетуге и Сатуру было дозволено из темницы написать рассказ о их страданиях, что путем подкупа стражи удалось на время улучшить их содержание и что начальник стражи допускал к ним в темницу “многих братьев.” О таком же положении мы узнаем для III века из писем святого Киприана. В Апостольских Постановлениях есть наставление собирать деньги для осужденных, между прочим, в целях подкупа стражи. Мученик Памфил в тюрьме писал свою Апологию Оригена, в сотрудничестве с Евсевием, который оставался на свободе. Так было в более поздние времена, когда отношение власти к христианам стало круче. О временах святого Игнатия и, по-видимому, о нем самом мы имеем неожиданное свидетельство языческого писателя Лукиана Самосатского. В своей книге “о смерти Перегрин” он высмеивает христиан. Перегрин одно время стал христианином и достиг в христианской общине видного положения, стал пророком, “начальником жертвоприношений,” синагогом. По-видимому, Лукиан отчасти при этом пародировал святого Игнатия. Перегрин посылает послания во все значительные города Сирии с увещаниями, наставле-

ниями и последними заветами. Когда он был схвачен и заключен в темницу, христиане приняли это как общественное несчастье. Руководящие люди подкупали стражу, чтобы быть с ним, и даже из некоторых отдаленных городов Азии приходили к нему христиане в качестве уполномоченных от своих общин, чтобы оказать заступничество, вести защиту и утешить мужа. Это явное повторение фактов из жизни святого Игнатия. Образ Перегринана у Лукиана — образ вымышленный, но типический, и Лукиан подбирал характерные черты из христианской жизни своего времени, о которой он знал немало.

3. Путь из Сирии в Рим был долгим. Мы знаем, что святой Игнатий был в Филадельфии и хорошо познакомился с тамошними церковными обстоятельствами. Впоследствии он горячо одобрял тамошнего епископа. Более продолжительной была остановка в Смирне. Здесь он принял уполномоченных от Церквей из Ефеса, Тралл и других мест, собравшихся вместе для встречи с ним. С любовью встретил святого Игнатия блаженный Поликарп, епископ Смирнский. В посланиях к Смирнской Церкви и к епископу Поликарпу святой Игнатий впоследствии вспоминает об отдельных благочестивых смирянах и входит во все обстоятельства смирнской церковной деятельности. Из Смирны святой Игнатий отправил 4 послания: 3 в ответ на приветствия и посольства в Ефес, Магнезию и Траллы, и четвертое в Рим. (Это последнее имеет дату — оно помечено девятым днем перед сентябрьскими календами т.е. 24.VIII). Ефесская Церковь в глазах святого Игнатия имеет особую важность, она тесно связана с апостольской памятью, ефесских христиан он называет “сотаинниками Павла” (XII.2), и он утешается “любовью ефесцев.” Ефесцы тверды в вере, всецело преданы Богу (VIII.1). Еще ярче и сильнее похвалы святого Игнатия Римской Церкви. Он называет ее “председательствующей в любви,” Προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Ἀγάπη обозначает здесь любовь к Богу, скорее, чем к ближним, и, может быть, означает вообще духовную жизнь и церковное единство. Моменты власти нет в этом отмечаемом святым Игнатием “председательстве” Рима. Он хвалит чистоту веры римских христиан. Характерно, что о римском епископе святой Игнатий совсем не упоминает.

Из Смирны путь Игнатия лежал в Троаду. В Троаде его настигли послы, принесшие весть об успокоении в Антиохии. Из Троады он пишет три послания: в Смирну, особо к Поликарпу и в Филадельфию. Поликарпу он поручает писать вместо него Церквам Востока, Церквам, которые между Смирной и Антиохией, и призвать их разделить мир Антиохийской Церкви. Из Троады путники морем переправились в Неаполь и оттуда по Via Egnatia через Македонию отправились в Рим. Из Послания святого Поликарпа к Филиппийцам мы знаем, что в Филиппах путников приняли с трогательной любовью. Филиппийцы по наказу святого Игнатия обратились в Антиохию с приветственным посланием и просили святого Поликарпа переправить его по назначению. Вместе с тем они просили прислать им список со всех посланий Игнатия. Святой Поликарп исполнил их просьбу.

За Филиппами святой Игнатий скрывается от наших взоров. О его мученической смерти от зверей упоминает Ориген. Подробно о святом Игнатии рассказывает в своей Истории Евсевий. Год мученической его смерти точно не определим. Это было приблизительно в 107-110 гг.

4. Святой Игнатий шел на мученическую смерть торжественно и радостно. Он жаждет смерти, ἐρώων τοῦ ἀποθανεῖν (Рим. VII, 2) стремится к страданиям, но не уверен, достоин ли он, — достоин ли умереть за Христа. Все Послание к Римлянам пронизано этим напряженным мученическим пафосом. Святой Игнатий боится, что римские христиане

стараятся освободить его от мученической смерти, — если допустить, что он был осужден не во время гонений и не за имя Христово, и был отправлен в Рим не столько на казнь, сколько в жертву зверям и для игр в цирке, становится понятным, как в Риме могли рассчитывать освободить его от смертной участи. Святой Игнатий и пишет в Рим прежде всего для того, чтобы убедить не мешать ему стяжать мученический жребий, стать истинным учеником Христовым. Он боится, как бы не помешала ему слишком сильная любовь римских братьев. “Я прошу вас об одном — дайте мне принести Богу возлияние моей крови..” (Рим. II). Он просит молиться о даровании ему силы, и внутренней и внешней, чтобы стать христианином не только по имени, но и на деле (III).

“Умоляю вас, — восклицает Игнатий, — не оказывайте мне несвоевременного благожелательства. Оставьте меня в добычу зверям, ибо чрез них я приближусь к Богу.” “Я — пшеница Господня, и пусть будет она размолота зубами зверей, чтобы стать мне чистым хлебом Христовым.” “Позаботьтесь скорее, чтобы стали они моим гробом и ничего не оставили от тела моего, и никого бы не затруднило мое погребение. И когда мир уже не увидит моего тела, я стану истинным учеником Иисуса Христа. Молите Христа за меня, чтобы чрез зубы зверей стать мне жертвою Богу... Доныне я раб. Но страсть сделает меня вольноотпущенником Иисус Христовым, и воскресну в Нем как свободный” (IV). “Лучше для меня умереть во Христе Иисусе, чем царствовать до краев земли. Его взыскую, умершего за нас. Его жажду, воскресшего ради нас. Вот когда я рождаюсь. Простите, братья: не мешайте мне родиться в жизнь, не ищите моей смерти. Богу хочу я принадлежать... Дайте мне идти к чистому свету: тогда я стану истинно человеком. Дайте мне стать подражателем страсти Бога моего.” “Я все переношу, чтобы спострадать Ему” (Смирн. IV) Святой Игнатий не только сносит или терпит безропотно страдания, он жаждет и ищет страдания и кровавой смерти. В цепях он чувствует себя, как “в духовных жемчугах” (Еф. XI). У него пафос смерти, — и смерть означает для него истинную жизнь, подражание умершему и воскресшему Христу, соединение с Ним. Мысль о избавлении от назначенной казни представляется святому Игнатию дьявольским наваждением, — это князь века сего хочет вырвать его у Бога. Игнатий допускает, что в Риме, может быть, ослабеет его решимость, и он просит наперед: “Если, когда я буду среди вас, и стану просить вас, не слушайте меня. Но послушайте того, что теперь я пишу вам. И вот, живой я пишу вам, охваченный жаждой умереть. Мои страсти распяты, — нет во мне более горючего вещества для огня. Но только живая вода, и журчит она во мне и говорит — гряди ко Отцу... И не хочу я более жить по-человечески (VII-VIII). И святой Игнатий подчеркивает, что это послание диктовано не плотью, но ведением Божиим (VIII-3). У святого Игнатия мистический пафос мученичества, мученического подражания Христу, жажда той чаши, которую испил Христос, того крестного крещения, которым Христос крестился. Пред духовными глазами святого Игнатия яркое изображение страждущего Христа. И те же чувства и упования звучат у друга и ученика святого Игнатия, у святого Поликарпа Смирнского: уже на костре, связанный и возложенный на него, как некая жертва всежжения, он молился с хвалой и благодарением: “Благословляю Тебя, что Ты в сей день и час сподобил меня получить часть в числе мучеников и в чаше Христа Твоего, воскресение жизни вечной и тела, в нетления Духа Святого. Прими меня ныне в лицезрение Твое, как жертву тучную и благоприятную, которую Ты, неложный и истинный Боже, предуготовал, предвозвестил и совершил. За сие и за все восхваляю, благодарю и прославляю Тебя, чрез вечного Архиепископа, Иисуса Христа, возлюбленного Сына Твоего”... Эта торжественная молитва записана по памяти очевидцев в современном описании мученической кончины святого Поликарпа

(Martyrorem Polycarpi, Послание Смирнской Церкви к Филомелийцам, — и у Евсевия, IV. 15). Это тот же круг, к какому принадлежал и святой Игнатий. Мученичество как жертва, как соучастие в жертве Христовой, в его чаше, “подражание” Ему. С этим связан древний взгляд на мучеников как Христоносцев. Сам Христос выступает с мучениками на поле битвы, венчает их и вместе венчается, говорил уже в III веке святой Киприан, — *ipse condeditur, ipse in certamine agonis nostre et coronat parites et coronatur*. Святая Перепетуя не страшилась предстоящего мучения, — “там будет Некто иной во мне, Кто пострадает за меня, как и я за Него пострадаю.” “Страждущий в нем Христос,” — говорят о мученике Саккте “акты мучеников Лионских и Виеннских.” “В сестре созерцали, даже телесными очами, Того, Который распят за них, чтобы убедить верующих, что всякий, страждущий за славу Христа, имеет общение с Богом живым”... Мученичество не героизм, но жертвенное приобщение ко Христу, некое воскресение жизни и нетления. “В час страдания мученики как бы отсутствуют из своих тел, или, скорее, — Христос присутствует и общается с ними” (Mart. Polyc., II. 2). Мученический эрос святого Игнатия связан с тайнозрением, Игнатий не раз ссылается на свои откровения. Дар пророчества или прозорливости, по суждению древней Церкви, всегда был связан с мученическим подвигом, по предсказанию Спасителя: “*ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас*” (Мф. 10:19-20; Мр. 13:11;² Лк. 12:11-12³).

5. Послания святого Игнатия сохранились в трех редакциях: пространной, краткой и сокращенной. В краткой редакции известно семь посланий: к Ефесянам, Магнезийцам, Траллийцам, Римлянам, Филадельфийцам, Смирнтянам и к Поликарпу. Эти же послания называет Евсевий (III. 36). В пространной редакции, кроме них, и притом в распространенном тексте, содержатся еще восемь других, в том числе к Иоанну Богослову и к Деве Марии, с ответом на него (сохранились только по латыни). Текст этой редакции представляет переработку краткого и носит несомненные следы догматического неправомыслия в духе ересей IV века. Фальсификацию того же времени представляют и послания, не сохранившиеся в краткой редакции. Сокращенная редакция известна в сирийском переводе, открытом Картоном в 1845 г. Сюда входят Послания к Ефесянам, Римлянам и Поликарпу.

Подлинность посланий святого Игнатия в настоящее время не подвергается сомнению. На них ссылаются Ириней, Ориген, непосредственно после написания их святой Поликарп, заботившийся об их рассылке по Церквам. Написаны они никак не позже последних годов Траяна, позже христиане не подвергались казни на арене.

6. Святой Игнатий не был богословом, скорее — исповедником. Его послания — не богословские рассуждения. Они напоминают апостольские послания, по стилю, даже по темам. Богословский язык святого Игнатия близок к языку Иоанна Богослова, этого апостола из Малой Азии. Святой Игнатий свидетельствует о Христе. Это его первая тема. Он смущен и взволнован распространяющимися лжеучениями. По-видимому, это был иудаизм и докетизм. Оба совпадали в приватном суждении о лице и о деле Христа. Одни отрицали Божество Спасителя, другие действительность воплощения, утверждали призрачность плоти Христа. Святой Игнатий как бы теряет свою кротость, когда говорит об еретиках: это дикие звери и бешеные собаки (Еф. VII. 1), звери в образе человеков

² Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святой.

³ Когда же приведут вас в синагоги, к начальствам и властям, не заботьтесь, как или что отвечать, или что говорить, ибо Святой Дух научит вас в тот час, что должно говорить.

(Смирн. IV. 1), злые волки (Филад. II. 2), отравители (Тралл. VI. 2), паразитическая и злая поросль (Тралл. XI. 1), дьявольское зелье (Еф. X. 3), ядовитая мазь князя века сего (Еф. XVIII. 1). Святой Игнатий призывает верующих быть настороже против этой чумной заразы. И нововводным лжеучениям противопоставляет веру Церкви и заповеди апостолов (Тралл. VII. 1). Проповеди докетов святой Игнатий противопоставляет точное учение о воплощении. Христос воистину стал человеком (Смирн. IV), родился во плоти от рода Давида, от крови Давида. Жизнь Спасителя не была призрачна. Он действительно родился от Девы, принял крещение, чтобы освятить воды и исполнить всякую правду. Он, действительно, ἀληθώς, был пригвожден ради нас при Понтии Пилате и Ироде Четверовластнике. И действительно воскрес во плоти, ἐν σαρκί, приходил ко апостолам, ел и пил с ними телесно, σαρκικώς, они осязали Его. В реальности этого восприятия — опора веры апостольской и их мученического дерзновения. Но Христос был не только человек, но и Бог, “Бог воплотившийся” (Еф. VII. 2). Плоть и Дух, от Марии и от Бога, Страждущий и Бесстрастный, от Крови Давидовой и от Духа Святого, сразу и Сын человека и Сын Божий (Еф. XX. 2). Христос — Бог и Господь, Сын и Слово, Сын Единый, бывший у Отца прежде веков, вне времени, ἄχρονος, от единого Отца происшедший и неотлучающийся, но Сущий едино с Ним (Магн. VII. 2). Святой Игнатий не раскрывает систематически учения о двух природах во Христе и об их единстве, не употребляет строгих богословских терминов — он говорит языком Нового Завета. Но двуединый образ Христа, Бога и человека, ярко светится в его посланиях. Христос — Бог наш, Бог мой, но — Бог, явившийся в образе человека (Еф. XIX: 3). Во Иисусе Христе Бог явился людям. Это — Слово Божие, вышедшее не из молчания (Магн. VIII). И это есть явление Жизни среди смерти (Еф. VII. 2). Господь воплотился ради нас. Невидимый, Он стал видимым. Нетленный пострадал. И это страдание и смерть стало началом истинной жизни. Крест Христов прежде всего пред взором Игнатия. Жизнь есть плод Креста (Смирн. I. 2), христиане — отпрыск Креста (Тралл. XI. 2). Крестом Христос поднимает нас на высоту, как камни Отчего храма (Еф. IX. 1). Соблазн для неверующих, для верующих же Крест — спасение и вечная Жизнь (Еф. XVIII. 1). “Святая и блаженная страсть” Христа (Смирн. I. 2) есть начало нашей надежды. “Мы оживотворены в крови Бога” (Еф. I.1) Для Игнатия Христос прежде всего истинный и единственный целитель (Еф. VII. 2), Начальник жизни, “наша нераздельная жизнь (Еф. III. 2), “наша вечная жизнь” (Магн. I.2). Он наш Первосвященник, которому вверена Святая Святых как единому Сотайнику Божиих Советов. Он — дверь ко Отцу, чрез которую входят праотцы, пророки, апостолы и Церковь — в единство с Богом (Филад. IX. 1). Он — Учитель, которого ожидали пророки, единый учитель (Магн. IX. 3; Еф. XV. 1). Это совершилось во времени.

Святой Игнатий подчеркивает: Евангелие — это Бог Иисус во плоти (Филад. V. 1). Основное в Евангелии — это пришествие Христа Спасителя, Его страсть и воскресение (Филад. IX. 2). Кто не верует этому, тот отчуждает себя от жизни, становится собственным гробовщиком (Смирн. V. 2). Это было бы отказом от жизни. Господь избавил нас от засилья князя века сего, разрушил его царство, открыл “новизну” вечной жизни, рассеял мрак неведения, разорвал узы всякой магии и зла. Дьявол не предвидел этого, не знал ни о Девстве Марии, ни о рождении от Нее, ни о смерти Господа, — три славных таинства, которые Господь уготовил и совершил в молчании. Только дивная звезда, помрачившая все звезды своим сиянием, возвестила пришествие Спасителя (Еф. XI), пророки провидели это, они пророчествовали и ждали Христа, указывая на Него, и спасены упованием и верою в Него, это как бы христиане до Христа, имеющие потому часть “в Евангелии общей

надежды” (Филад. V. 2). Но ныне мы получили благодать — “не христианство уверовало в иудейство, но иудейство в христианство, в котором соединяется всякий народ, верующий в Бога” (Магн. X.3). Было бы странно и нечестиво оставаться теперь в заповедях иудаизма... Для святого Игнатия благовестие христианское есть прежде всего благая весть об истинной жизни, о нетлении и воскресении. Он не только ждет и чаает воскресения грядущего, он показывает начало воскресения здесь, на земле. Это — Евхаристия — “врачевство бессмертия, противоядие против смерти, залог вечной жизни во Иисусе Христе” (Еф. XX. 2). Нетленная любовь, говорит святой Игнатий в другом месте (Рим. VII. 3). От этой любви и жизни отчуждают себя докеты, которые, не веруя в истину воплощения, не могут и не хотят исповедовать, что Евхаристия есть плоть нашего Спасителя, пострадавшая за грехи наши, воскресенная благодатью Отца (Смирн. VII.1) Между тем, даже небожители, ангелы во всей их славе, господства видимые и невидимые, не избегнут суда, если не веруют в кровь Христа (Смирн. VI. 1), ибо Христос умер пред лицом и земных, и небесных, и преисподних (Тралл. IX. 1. Сравн. Филад. II. 10). Кровь Христа — это любовь (Тралл. VIII. 1), и любовь — “предел и совершение” (Еф. XIV), святой Игнатий богословствует от исполнения, от полноты веры. От этого избытка чувств и созерцаний язык его становится взволнованным, беспокойным. “В Боге я многое разумею, но сам налагаю на себя меру, чтобы не погибнуть в гордыне” (Тралл IV. 1) — говорит он. В посланиях святого Игнатия чувствуется исключительная сила и напряженность мистического опыта и созерцания. В них, при всей беспристрастности изложения, есть внутреннее средоточие — это образ Общего Искупителя. Святой Игнатий выражает и определенный прототип малоазийского благочестия, связанный с проповедью апостола Иоанна, для которого Христос прежде всего Агнец закланный. Из Малой Азии ведет свое начало и то направление греческого богословия, которое опирается прежде всего на факт воплощения как начало Жизни. Святой Игнатий предшественник святого Ириней Лионского.

7. Через все послания святого Игнатия проходит чувство тревоги за целостность Церквей, возмущаемых сеятелями раздора и лжеучений. Этим смутам святой Игнатий противопоставляет призыв к единомыслию и единодушию в вере и любви. “Будьте все заодно нераздельным сердцем” (Филад. VI), “составляйте из себя все до единого хор, чтобы согласно настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, воспеть ее единым голосом Отцу через Иисуса Христа” (Еф. IV), — эти и подобные призывы не имеют в устах святого Игнатия характера только нравственных наставлений. То “единство” и “согласие,” к которым он призывает, имеют религиозно-мистическое содержание. Прежде всего это образ и подобие Божие, отображение Божественного единства. Вера и любовь — это начало исполнения жизни, и их единство есть сам Бог (Еф. XIV). И воскресший Христос водрузил свое победное знамя затем, чтобы собрать всех святых и верных, из обрезания, как из языков, “во единое тело Церкви своей” (Смирн. I). Через Свой Крест, через свои страдания, Христос призывает нас к Себе как членов Своих. Не может глава быть без членов... Это Бог обещал нам такое единство, ибо Он есть единство (Тралл. XI), и мы должны быть соединены между собою, как Церковь соединена со Христом, и как Христос со Отцом, чтобы все согласовалось в единстве (Еф. V). Единство веры и любви есть выражение внутреннего существа Церкви, и поэтому — это высшее благо, выше которого уже ничего нет (Пол. I. Магн. I).

Единство Церкви — это одна из основных тем святого Игнатия. Церковь есть единое тело. И в своих разъяснениях этой истины святой Игнатий прямо и непосредственно

исходит из разъяснения послания апостола Павла к Ефесянам, и как бы повторяет его. И так же, как у апостола, у него внутренне соединяется учение о Церкви, как о теле Христовом и царстве Духа, и учение о Ней, как о видимом общении верующих, объединенных и организованных чрез иерархию. В сознании святого Игнатия Церковь сразу есть видимое и невидимое единство, плотское и духовное, ἐνώσις σαρκική καὶ πνευματική, союз Божественный и человеческий. В словоупотреблении святого Игнатия σάρξ и πνεῦμα одинаково выражают и противоположность видимого и невидимого, и противоположность тварного и Божественного. И как сам Христос есть вместе и плоть и дух, видимый и невидимый, человек и Бог, “во плоти явившийся Бог,” ἐν σαρκί γινόμενος Θεός (Еф. VII), так и Церковь есть вместе и плоть и дух. Церковь основана Христом, пострадавшим и воскресшим, и все верующие в Него как бы сопригвождены плотью и духом ко Кресту Господню, и утверждены во единой любви кровью Христа (см. I). Единство со Христом есть основание, залог и путь взаимного единства верующих во Христе. Христос есть единый учитель (Магн. IX), верховный Пастырь и Епископ, и Епископ епископов (Смирн. VII. Еф. III. Пол. надп. Рим. IX). Верховный Архиерей, Таинник Божиих Советов, дверь, чрез которую входят и восходят к Отцу праотцы, пророки, апостолы и вся Церковь (Филад. IX), и во Христе Отец опознает нас всех как членов Сына Своего в меру совершения и исполнения нашего единодушия и любви (Еф. IV). И вся Церковь объемлетса мыслию Божией, ибо Христос есть мысль Отца (Еф. III). Церковь есть единое тело, единый храм Отчий, в котором верующие суть камни (Еф. IX), хор любви (Рим. II, Еф. IV). И все верующие спутники друг другу, а путь — Христос, — богоносцы и храмоносцы, крестonosцы, святоносцы, украшенные заповедями Христа, восходящие по пути любви (Еф. IX). И потому Церковь есть Церковь кафолическая соборная, ἐκκλησία καθολική. Это выражение у святого Игнатия встречается впервые, но вряд ли принадлежит лично ему. “Где Христос Иисус, там и соборная Церковь” (Смирн. VIII). Несколько раз это название мы встречаем в древних мученических актах святого Поликарпа, представляющих современное событию послание Смирнской Церкви о блаженной кончине своего предстоятеля к Церкви Филомелийской, во Фригии (прибл. 155-157). Святой Поликарп называется здесь “епископом кафолической Церкви в Смирне” (XVI). Перед взятием своим и перед смертью он молился о всей кафолической Церкви, распространенной по всей земле (VIII). И смертью своею, по выражению описателя мученических актов, он прославил Христа, Пастыря всех, по всей вселенной кафолической Церкви (XIX). Καθολικός от καθ ὅλων или καθ ὅλου по онтологическому своему составу буквально обозначает целостный, всецельный, полный, и противоположен по смыслу κατὰ μέρος — частичный. Кафолический не значит вселенский в древнем словоупотреблении, как видно и из приведенных цитат, καθολικός и οἰκουμενικός не отождествляется, почему эти обозначения и ставятся рядом. Точнее и вернее всего, и совсем не случайно, греческое καθολικός переведено в кирилло-мефодиевском славянском переводе: соборный — не от собора (по-гречески σύνοδος), но от собранность, целостность, целокупность. Καθολική ἐκκλησία — это значит собранная, “в собранности и единении сущая,” целостная, целокупная Церковь. Это не внешняя, количественная, или географическая, характеристика, но определение самого внутреннего существа или природы Церкви. Отчасти этот смысл выражается при противопоставлении “кафолической Церкви как истинной, т.е. хранящей полную, неприкосновенную истину,” Церквам “еретическим, множественным, неустойчивым и дробящим по произволу апостольское предание целостной истины” (срв. у Климента Алекс. Strom. VII. 17). Впоследствии святой Кирилл Иерусалимский объяснял название “кафолическая Церковь” так: “Она распространена по всей вселенной, она

преподает догматы спасения полно и без опущения, διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλειστῶς. Она полно врачует все немощи и грехи, καθολικῶς ἰατρεύειν“ (Catech. VIII. 23). Ср. и у блаженного Августина оп. 83,7: non ex totius orbis communionem, sed ex observatione praesertim omnium divinarum atque omnium sacramentorum quod totum veraciter tenet. Подобное же значение имеет слово καθολικός в выражении: καθολικὴ ἐπιστολὴ ἢ καθολικὴ ἀνάστασις (Inst. Dial. 82) καθολικὴ σωτηρία (Clem. Alex. Praed. 2.6) и друг. Это определяется и этимологией слова, и его прежней судьбою в греческом философском языке, начиная с Сократа, — всегда в противоположности καθάμερος. Из живой речи это название было принято в богословский язык и вошло в символ веры. У святого Игнатия совершенно ясен именно этот смысл: где Господь, там и Церковь, и где Церковь, там и Господь, ибо Церковь есть живое и единое, цельное и целостное тело Христово, и Христос для верующих есть “нераздельная жизнь” (Еф. III). Единая, духовная, кафелическая природа Церкви открывается в каждой отдельной местной Церкви, которая есть некий малый образ всей Церкви и кафелична и сама. Это сказывается уже в обращениях святого Игнатия к отдельным Церквам в надписаниях его посланий: Еф.: к Церкви, благословенной из полноты величества Бога Отца, предопределенной прежде века к вечной славе и нераздельному единству, избранной чрез истинную страсть (Христа)... Рим.: Облагодатствованной величием Вышнего Отца и Единого Сына Его Иисуса Христа, возлюбленной и просвещенной волею воззвавшего все сущее к бытию, по любви Иисуса Христа, Бога нашего... Святой Игнатий говорит о каждой отдельной Церкви как о всей Церкви, как о Кафелической Церкви. О каждой отдельной Церкви святой Игнатий говорит как о некоей полноте. Отдельные Церкви не разобщены, не обособлены друг от друга, — они связаны между собою союзом неизменной веры и любви, и эта любовь проявляется и во внешних взаимных заботах и внимании. Но эта любовь определяется живым сознанием и созерцанием высшего единства во Христе, едином Пастыре и Первосвященнике, пребывающем всюду и везде, без единого земного заместителя. Образом Христа в каждой Церкви является местный епископ. Нужно отметить, что святой Игнатий не останавливается на раскрытии понятия апостольского преемства, хотя, например, ефесянам, как “сотаинникам Павла,” он напоминает об этом достоблаженном муже (Еф. XII). И римлянам о Петре и Павле (Рим. IV). Он делает ударение не на апостольском преемстве, но на той полноте и целостности духовной жизни, которая имеет свое основание и опору в живом единстве с самим Христом и которая с наибольшей полнотою открывается в святейшем евхаристическом таинстве, — ибо едина плоть Христа, едина чаша, соединяющая нас в его крови, един алтарь (Филад. IV). И это единство всей Церкви отображается и должно проявляться в каждой церковной общине. Для святого Игнатия единство Церкви имеет прежде всего мистико-догматический, и потому уже канонический смысл.

8. Святой Игнатий не изображает церковного строя подробно. Но по отдельным его намекам и наставлениям нетрудно представить внутренний строй тех малоазийских общин, к которым он пишет. И прежде всего это так называемые “парикии,” то, что можно назвать “епископскими приходами.” Пресвитерские приходы нашего современного типа вообще возникают только с конца III века, и утверждаются в жизни только в IV и даже V веке. С этим связано и то, что до IV века существуют только кафедральные или соборные храмы, ecclesiae civitatis, а не местные, — и когда такие местные храмы возникают, долгое время они имеют характер “отделений” stationes кафедрального храма, и службу в них отправляют присылаемые от епископа священнослужители, — постоянный клир, “причт,”

при подобных храмах устанавливается много позже. В доникейский период существуют только “епископские приходы,” каждая церковная община, какова бы ни была она по объему, имеет полный иерархический строй, возглавляется епископом. И ввиду относительной малочисленности паствы епископ действительно мог быть пастырем. “Мог прекрасно знать” каждого члена своей паствы, “мог чуть не буквально глашать по имени овцы своя,” как замечает Болотов, и у каждого верующего возникали живые и непосредственные отношения с епископом. Послания святого Игнатия свидетельствуют, что этот церковный строй определился уже к концу I века. Святой Игнатий предполагает его уже сложившимся и общеизвестным, бесспорным. В пределах этого строя значение епископа оказывается особенно высоким. Для святого Игнатия епископ в своей общине есть прямой заместитель самого Христа, и единство, единомыслие и единодушие со епископом является неперемным условием и спасительного благочестия, и неповрежденной веры. Поэтому святой Игнатий для противодействия вкрадывающимся всюду лжеучениям и призывает верующих к единству, к духу “соборности,” исключаяющему всякое разделение. Епископ есть как бы воплощение своей Церкви, — “епископ во плоти,” так как высший и небесный Пастырь, епископ каждой Церкви есть сам Христос. И потому к епископу надо относиться, как к самому Господу, “смотреть” на него, как на Христа, и потому должно его почитать и бояться. Ибо домоуправитель должен быть принят, как сам Владыка дома, который его посылает во служение (Еф. VI). Во епископе должно почитать “силу Бога Отца,” и помнить, что, отделяясь от “видимого епископа,” каждый тем самым непокоряется епископу невидимому (Магн. III. срв. Еф. V). Нужно соблюдать единомыслие со епископом, без епископа ничего не делать (Филад. VII), — без епископа нельзя ни совершать крещения, ни Евхаристии, — и только то, что одобряет епископ, твердо и непреложно и угодно Богу (Смирн. VIII). Противление епископу есть служение сатане (Смирн. IX). Епископ есть пастырь своего стада (Филад. II), управляет им (Пол. II), и в единстве со епископом осуществляется цельность и полнота церковной жизни. Сама Церковь становится как бы живым лицом, живым организмом (Смирн. IX). Кто принадлежит Богу и Христу, тот со епископом (Филад. III). Во всякой Церкви свой епископ, и епископы установлены до предела земли (Еф. III), — и установлены самим Богом: епископ Церкви Филадельфийской поставлен не своею волею, и не волею человеков, и не по тщеславию, но любовью Бога Отца и Господа Иисуса Христа вверила ему служение и управление Церковью (Филад. I). Епископ облачается благодатию (Пол. I), утверждается согласием Христа, поставляющего священнослужителей своею волею и укрепляющего их Духом Святым (Филад. Надп.).

И именно поэтому епископ не есть внешний начальник, властвующий во имя начала власти. Он несет служение, и несет его в неразрывном единстве со всею Церковью. Внешним проявлением этого единства служит “совет” старейшин, окружающий епископа. Епископ неразделен и должен быть неразделен со пресвитерами, с “пресвитерием” (Еф. IV), “епископы и пресвитеры должны быть согласны, как струны и кифара. Если епископ замещает Бога, εἰς τόπων Θεοῦ, то пресвитеры представляют собою “собор апостолов” (Магн. VI), и окружают его, как некий “духовный венец” (Магн. XIII), подобно тому, как апостолы окружали Христа, — пресвитеры есть некий совет Божий и собрание апостолов (Тралл. III). Надо подчеркнуть: епископ один, пресвитеров много, и в совокупности они образуют единый совет или союз, синедрион, пресвитерий, — и на их обязанности в особенности лежит помощь, духовное содействие епископу (Тралл. XII). Пресвитеры образуют совет при епископе, не столько подчиняются, сколько “согласуются с ним” (Магн. III).

Выражению святого Игнатия: συνωροῦτας, в других памятниках древности соответствуют равнозначные: βουλή или συμβούλιον (Ориген С. Cels. III. 29-30), consilium nihil sine consilio vestro et sine consensu plebiu mea privatim sententia gerere, — говорит о себе святой Киприан. Пресвитеры — помощники и советники епископа, собор и совет Церкви, венец Церкви, по выражению позднейших Постановлений Апостольских, в которых, кстати заметить, очень резко подчеркнута епископская власть и честь (II. 28). Это язык святого Игнатия. Еще Златоуст говорит о синагогии пресвитеров, τῶν πρεσβυτέρων συνέδριον (Освящ. III. 15), и о пресвитерии сохраняется память в прошении нашей ектений: “Об епископе нашем., о честном пресвитерстве, и о еже во Христе диаконстве” ... — о пресвитерии, — не о пресвитерах.. (Срв. 1 Петра 5:1,⁴ — συμπρεσβύτερος)... Пресвитеры — соправители епископа, его советники прежде всего в делах суда и управления, — и соучастники его литургического служения. И повиновение или послушание паствы обращается нераздельно к епископу и пресвитерам, — без них ничего не делайте (Магн. VII), без епископа, пресвитерия и диаконов, — иначе нельзя иметь чистую совесть (Тралл. VII). В известных случаях пресвитеры могли замещать епископа в предстоянии на богослужебных собраниях (Смирн. VIII). На третьем месте стоят диаконы, — они подчинены епископу и пресвитерии (Магн. II), они несут особое служение Христово (VI), “служение тайн Христовых,” — они не простые служители столов, пищи и питья, но служители Церкви Божией (Тралл. II. Срв. Деян. 6:2-10⁵). Диаконы, таким образом, служат евхаристической трапезе, но кроме того мы встречаем их и в качестве проповедников слова Божия, — таковы диаконы Филон из Киликии и Рей-Агафопод из Сирии, состоящие при Игнатии в служении слова Божия (Филад. X, срв. Смирн. X), — и в качестве посланных или уполномоченных Церковью — таков Вурр из Ефеса (Смирн. XII. Филад. XI). Иерархия имеет, таким образом, тройкие ступени, и вместе с тем составляет нераздельное единство, пред которым община обязана почтением и послушанием, — ничего не делать без епископа, пресвитерия и диаконов, ибо кто вне жертвенника, тот нечист (Тралл. VII), — в подчинении епископу и пресвитерии достигают верующие освящения (Еф. II), ибо только чрез них имеют служение и общение таинств... Будучи среди филиладельфийцев, святого Игнатий, как сам он напоминает им, “вопаял, увещевал их громким голосом, голосом Божиим, — быть со епископом, пресвитерием и диаконами,” и, прибавляет святой Игнатий, увещевал их не ввиду возможного раскола, “не по человеческому рассуждению, но по откровению Духа” (Филад. VII). И в послании к траллийцам он еще резче призывает почитать иерархию, — “ибо без них нет Церкви” (III).

Священнослужители есть прежде всего служители единства, через них у единого жертвенника объединяются верующие, вкушая единый хлеб и от единой чаши. Алтарь должен быть один в каждой общине, и Евхаристия одна, одно Богослужение, ибо Церковь едина, единое тело или созвучный хор... “Ибо едино тело Господа, и одна чаша во единство крови Его, один жертвенник, как и один епископ со пресвитерием и диаконами” (Филад. IV). И только та Евхаристия законна, βεβαία, которая совершается епископом или по его полномочию, — с епископом должен быть народ, как со Христом — католическая Церковь (Смирн. VIII). Не только для крещения, но и для брака требуется согласие епископа, чтобы был он о Господе, а не в вожделении (Пол. V). Богослужение есть жизнь

⁴ Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться

⁵ Тогда двенадцать Апостолов, созвав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах. Итак, братия, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святаго Духа и мудрости; их поставим на эту службу, а мы постоянно пребудем в молитве и служении слова. И т.д.

Церкви, и единство алтаря неразрывно с тем единством веры и любви, в котором святой Игнатий исповедует существо Церкви и церковности. Все должно быть общим и нераздельным в Церкви — и молитва, и подвиг, и бдение, и покой (Пол. VI), и епископ поставлен на служение единства, как выражается святой Игнатий о самом себе (Филад. VIII). Одна молитва, одно прошение, один ум, единая надежда в любви, в непорочной радости, — это Христос, это общение с Ним (Магн. VII). И если много может соединенная молитва двоих, заключает святой Игнатий, то сколь больше может молитва епископа и всей Церкви (Еф. V)...

В послании к Поликарпу святой Игнатий дает ему советы, и эти советы полны внимания и любви. Святой Игнатий всегда пишет с глубоким смирением, и это усиливает твердость и силу его слов. “Не приказываю вам, как что-нибудь значащий, — пишет он ефесянам, — ибо если я и в узах за имя (Христово), не совершился я еще во Иисусе Христе, — ныне только полагаю начало учению и взываю к вам как соучителям моим” (Еф. III). “Никто не надмевайся высоким местом, ибо все, то́ олов, в вере и любви,” — пишет он смирянам. И потому так любит он называть себя меньшим и последним. Поликарпу напоминает он прежде всего об единстве — “подвизайся сам, и носи тяготы других, чтобы и они спаслись, всем приходи на помощь в любви. Заботься о каждом, и нет заслуги любить добрых учеников, — важнее нечистых смягчить кротостью, ибо кротостью низлагается князь века сего” (Ср. Тралл. IV)... Молись постоянно, проси мудрости всегда возрастающей, бди за собою, будь тверд, как наковальня, на которой бьют и куют. Святой Игнатий любит уподоблять христианина борцу или атлету, — он повторяет образ апостола Павла... Святой Игнатий советует Поликарпу чаще собирать общину, призывая входить в общение с верными лично. К общим советам он присоединяет частные, — заботиться о вдовах, не пренебрегать рабами, — и пусть они не слишком нетерпеливо ждут своего освобождения на счет общины, — это было бы свидетельством большего рабства своим желанием... И в заключение Святой Игнатий дает наставление верующим. “Внимайте епископу, дабы и Бог внимал вам. Вместе подвизайтесь, вместе свершайте ваш путь, вместе терпите, вместе упокоивайтесь, вместе поднимайтесь, как Божии домостроители, и домоладцы, и слуги... Храните крещение ваше — как щит, веру — шлем, любовь — как копие, терпение — как доспехи”... “Будьте великодушны и кротки между собою, как Бог к вам”... “И да сохранит Христос в единстве Божиим”... Об единстве и смирении святой Игнатий прежде всего бдит. Если кто избереет воздержание во славу тела Господа, пусть будет смирен, — если возгордится, он погиб, и если возмечтает, что он выше епископа, то уже умер (Пол. V). “Многое разумею я в Боге, — пишет он траллийцам, — но полагаю меру, чтобы не погибнуть в возношении. И ныне в особенности должен я бдить и остерегаться льстецов, — я чаю страданий, но не знаю, достоин ли их” (Тралл. IV). Высший образ смирения — сам Христос. Святой Игнатий не излагает систематически догмата о Церкви, но из его кратких, отрывочных, но всегда ярких и ясных слов в полном свете открывается природа Церкви. И мы понимаем, что значила для первых христиан жизнь в Церкви. Это значило быть со Христом, и быть со Христом — означало пребывать в Церкви, в единстве, в согласии, в любви... Церковь есть для святого Игнатия исполнение и полнота. Христос принял помазание от Марии, чтобы вдохнуть Церкви нетление (Еф. XVII). Все сбылось — пришел Господь. “Иные говорят, — пишет святой Игнатий филиладельфийцам, — если не найду в архивах, не поверю тому в благовестии.” И если им ответить, что “написано,” они возразят: в этом-то и вопрос (Филад. VIII). Речь идет о доказательствах от Писания, от Ветхого Завета, от “древних.” Но больше Писания — Христос. “Мои архивы, — восклица-

ет святой Игнатий, — это Христос. Мои непреложные архивы — Его крест, смерть, Его воскресение и вера чрез Него.” Во благовестии, в Евангелии самое важное — пришел Спаситель и Господь. Евангелие есть исполнение бессмертия (VIII—IX). И это бессмертие, как благодать или дар Божий, разливается в Церкви и доступно только живущим в ней в единстве и любви. Это — начало и конец упования и исповедания блаженного Игнатия.

Святой Поликарп Смирнский.

1. Из жизни святого Поликарпа мы знаем только несколько отдельных эпизодов. Год его рождения приблизительно можно определить, если принять свидетельство его мученических актов, что он пострадал 86 лет, и относить его кончину к 155-156 году. Выходит, что родился он в 69-70. О национальности его мы ничего не знаем, но вряд ли был он евреем — в своем Послании к Филиппийцам он вовсе не ссылается на Ветхий Завет. Он был учеником апостольским — “собеседник апостолов, получивший епископство над Смирнской Церковью от самовидцев и служителей Господа,” говорит о нем Евсевий (III. 36). Прежде всего был он связан с апостолом Малой Азии, Иоанном Богословом. По-видимому, он пользовался большим уважением и в Смирне, и в окрестных Церквях. Об этом свидетельствует тот факт, что он принимает святого Игнатия во главе депутации от других Церквей, и Игнатий пишет ему особо. На него ложится обязанность пересылать по разным общинам послания святого Игнатия. В глазах язычников он был “учителем Азии, отцом христиан” (Mart. XII. 2), а христиане чтили его за доблестную жизнь (XIII. 2). Верующие имели обыкновение собираться у него и слушать его беседы. Об этом так рассказывал впоследствии святой Иринея, бывший в молодости слушателем Поликарпа: “Могу назвать даже место, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп. Могу указать все входы его и исходы, начертать образ его жизни и внешний вид, изложить его беседы с народом, описать, как сам он рассказывал о своих беседах с Иоанном и другими самовидцами Господа, как припоминал слова их, как и что слышал он от них о Господе, как пересказывал о Его чудесах и учении, о чем получил предание от людей, которые сами видели Слово жизни, — и все его сказания согласовались с Писанием”.. (Письмо к Флерину, у Евсевия V. 20). Святой Поликарп был муж апостольский, живой свидетель апостольского благовестия, — это в нем прежде всего ценили его ученики.

2. В 154 году святой Поликарп путешествовал в Рим, при папе Аниките, и был там принят с уважением. Епископы говорили между собою о разных вопросах и, между прочим, о праздновании Пасхи. В это время обнаружилось уже обрядовое разногласие между отдельными Церквями, за которым чувствовалось разное понимание смысла и значения величайшего христианского праздника. Вскоре вспыхнули по всем Церквям горячие споры, так что понадобилось собираться соборам для примирения и выяснения вопроса. Святой Иринея так вспоминает о споре Поликарпа с папой: “Ни Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа, и обращаясь с остальными апостолами, ни Поликарп не убедил Аникиту соблюдать, ибо Аникита говорил, что обязан сохранять обычаи предшествовавших ему пресвитеров” (У Евсевия V. 24). Соблюдать, — о соблюдении чего шел спор? Нужно думать, — о соблюдении ветхозаветного срока Пасхи. В малоазийских Церквях праздновали Пасху 14 ниссана, по примеру самого Христа, именно в этот день совершившего Тайную Вечерю, — от “разногласия евангелистов” в данном случае можно отвлечься. При этом совершалось воспоминание страстей Христовых, Пасха крестная. “Пасха наша, Христос заклан за нас,” — го-

ворил апостол Павел и видел и в Евхаристии прежде всего воспоминание смерти Господней (1 Кор. 5:7;⁶ 11:26⁷). В Риме и в некоторых других Церквах праздновали ближайший за 14 ниссана воскресный день в память Воскресения Христова, Пасха воскресная, “таинство воскресения.” Сталкивались два пасхальных восприятия: Пасха скорби — Пасха радости. Принципиальный вопрос осложнялся разногласием об “образе поста,” — четырнадцатники, праздновавшие день 14 ниссана, естественно в этот день прекращали пост, тогда как воскресники с особым воздержанием проводили дни ожидания воскресного дня, — дня, когда взят Жених... При столкновении обоих обычаев в одной церковной общине это практическое разногласие должно было чувствоваться особенно резко и болезненно. Соблюдение ветхозаветного срока несомненно опиралось на апостольский пример и обычай, на что ссылается и Поликарп. Иерусалимские христиане, во всяком случае в первые годы, совершали два главных иудейских праздника — Пасху и Пятидесятницу, соединенные исторически и с величайшими событиями новозаветной истории: Страсти Христовы и сошествие Духа. К тому же, на Востоке долгое время пользовались иудейским календарем — не только в Палестине, но и в Александрии. В частности, для малоазийских Церквей несомненно решающим был пример апостола Иоанна, который “возлежал на персях Господа, был священником и носил дщицу τὸ πέτάλον,” как напоминал несколько позже Смирнский епископ Поликарп: и он праздновал Пасху “по Евангелию в четырнадцатый день, ни в чем не отступая от правила веры, но во всем держась его” (Евс. V. 24). Апостол Иоанн был истинным израильтянином по духу, любил и чувствовал Ветхий Завет, был ближе к апостолу Петру, нежели Павлу, и к тому же, воспоминания пасхальной ночи имели для него особую, личную яркость. Может быть именно с его личным примером и связано упорство малоазийцев в пасхальной практике. Обычай праздновать день Воскресения не был только римским. Можно думать — он с самого начала установился в Церквах всех языков, среди них римская была самая влиятельная. К тому же, по-видимому, в первые годы вероятно и не справлялось годичное воспоминание Воскресения Христова — оно воспоминалось каждую неделю — “в едину от суббот”... Только постепенно установилась годичная память воскресения, и, по-видимому, повсеместно. Только в Малой Азии держались иудейского обычая. В сущности, здесь не было разделения между Востоком и Западом. Потому в конце II века на соборах не только западных, но и восточных, “единодушно было положено общим правилом праздновать таинство Воскресения Господня не иначе, как в день воскресный” (Евс. V. 28). Малоазийский обычай был пережитком апостольского времени, запоздалым архаизмом. Во 2-ую половину II века этот архаизм становился опасен в связи с обострением иудаистических настроений в евионитстве и монτανизме. Поэтому Церковь так решительно борется с ним. Для святого Поликарпа этот обычай имел другой смысл, — смысл живого воспоминания об возлюбленном учителе... Это новое свидетельство о его близости к великому апостолу любви. Можно прибавить еще, что преимущественная память о дне Страстей Господних согласуется с тем ярким мученическим пафосом, который был силен у Поликарпа, как и у его блаженного друга святого Игнатия.

3. В 154 году святой Поликарп был в Риме, а в 155 году принял мученическую кончину в Смирне. О его мученичестве сохранился рассказ очевидцев в осведомительном по-

⁶ Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас.

⁷ Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет.

слании Смирнской Церкви к Церкви Филомелийской во Фригии, — и “ко всем, во всей вселенной, парикиям святой и кафолической Церкви.” Подлинность этого послания не подлежит спору. Написано оно под свежим впечатлением событий. На одном из древних списков есть приписка: “Пострадал же блаженный Поликарп месяца Ксанфика, во вторую декаду за семь дней до мартовских календ, в великую субботу в восьмой час. Был взят Иродом при архиерее Филиппе Тралльском и проконсуле Стации.” Эту точную дату не легко перевести на наше летосчисление. Однако внимательное хронологическое исследование приводит к выводу, что она соответствует 23 февраля 155 года нашей эры.

Послание Смирнской Церкви — окружное, общительное послание. Оно написано в ответ на пожелание знать подробности события. И смирняне просят филломелийцев переслать их послание “более удаленным братьям,” чтобы и они прославили Господа “за тот выбор, который Он сделал среди рабов своих.” Уже в этом выражении сказывается повышенное уважение к мученическому подвигу: мученики — это отбор, избранники, избранная часть. В час страдания они — уже не люди, но ангелы, и Христос с ними. В рассказе много исторических деталей. Особенно нужно подчеркнуть — христиан преследуют как безбожников, атеистов, *τοὺς ἄθεοὺς* (III. 2. IX. 2). Мы знаем, что это было действительно одним из главных обвинений против христиан, особенно в народных массах, — христиане не признавали и не почитали языческих государственных богов, не принимали участия в общем культе, и потому казались безбожниками тем, кто не знал и не чтит единого истинного Бога. При великом уважении к мученическому подвигу, смирняне подчеркивают, что не следует его искать, “предавать самих себя,” — это несогласно с Евангелием. И они рассказывают нам, как один фригиец, по имени Квинт, сам явился к проконсулу, и увлек с собою других, — но убоился мук, отрекся и принес всеожжение.

Святой Поликарп пострадал во время гонения. Он не был первым мучеником в Смирне. До него многие пострадали. Он уединился в маленьком сельском домике недалеко от города, и там молился о всех и о Церквях всего мира, — “по своему обыкновению,” замечают смирняне (V). За три дня до того, как он был схвачен, во время молитвы он видел: его подушка была охвачена огнем, — тотчас же он объяснил: меня сожгут живым (V). Его выследили и нашли. Это было в пятницу. Пришедших взять его он встретил в мире, предложил им трапезу, а сам, с их разрешения, встал на молитву, — она была вдохновенной, — “настолько была полна благодати, что в продолжение двух часов не мог он умолкнуть.” Преследователи были смущены (VII). Иринарх (начальник полиции) и его отец встретили его на дороге, пригласили к себе в колесницу и убеждали его принести жертву, — раздраженные его молчанием и кротким отказом, они вытолкнули его из колесницы с такою силой, что он поранил ногу. Его повели на стадию, где неистовствовала толпа. На стадии святого убеждал проконсул. Святой ответил: “Я — христианин. Если хочешь узнать учение христианства, назначь день и выслушай.” Проконсул сказал: “Убеди народ,” — в этих словах слышалось презрение. Блаженный старец отвечал: “Тебя я удостоиваю слова, ибо нам предано воздавать честь подобающую властям и началам, поставленным от Бога, поскольку то не вредит нашей вере, а этих людей я не считаю достойными, чтобы защищаться пред ними”... Народ требовал казни. У проконсула уже не хватило зверей, — он осудил Поликарпа на сожжение. Поликарп взошел на костер с дерзновением и радостно, лицо его исполнилось благодати. Народ собирал дрова для костра, — из мастерских и из бань. Как обычно, всего более усердствовали иудеи. На костре святой молился словами благодарения и хвалы, — “огонь принял форму шатра и, подобно корабельному парусу, надутому шатром, окружал тело мученика, так что, находясь в середине, оно

казалось не плотью сожигаемой, но золотом или серебром, разжигаемым в горниле.” И очевидцы прибавляют: “Мы ощущали при этом такое благоухание, словно курился ладан или иной какой драгоценный аромат.” Пришлось праведного добить мечом, — пролилась кровь и залила огонь. Чтобы тело мученика не досталось христианам, по наущению иудеев, по языческому обычаю сотник сжег его. “Но мы потом собрали его кости, — сокровище, драгоценнее дорогих камней и чище золота, чтобы положить их в достойном месте,” - и на святых мощах праздновать день его мученического рождения (XVIII. 3), когда приял он “венец нетления” (XIX. 2).

Смирняне разделяли мысль своего блаженного епископа: в мученических светолепных узах он видел венцы избранников Божиих. И исповедовал, что мученики ныне занимают место около Господа, страдания Которого они разделили, “Которому спострадали” (Фил. IX). И смирняне видели в мучениках “учеников и подражателей Христа,” привязанных к Царю и Учителю безграничной любовью (Mart. XVII. 3).

4. Святой Поликарп совсем не был писателем, — если что писал, то по обстоятельствам пастырского служения. Сохранилось только одно Послание к Филиппийцам, — в ответ на их письмо, извещавшее о приезде святого Игнатия. Святой Иринея говорил о его посланиях во множественном числе, — “которые он писал иногда соседственным Церквам для укрепления их, а иногда к некоторым братьям с намерением преподавать им увещание и наставление”... Впрочем, и у Иринея есть ссылки только на Послание Филиппийцам. Более позднее указание других писателей нельзя проверить. Подлинность сохранившегося послания хорошо засвидетельствована. Во времена блаженного Иеронима оно читалось за богослужением в азийских Церквах. Полный текст (14 глав) сохранился только в латинском переводе, во всех греческих рукописях только 9 глав, а далее следует вторая часть послания Варнавы, — ясное указание на ошибку переписчика, спутавшего листы. У Евсевия сохранены почти полностью главы 9-ая и 13-ая. Это послание — скорее всего письмо. В нем всего больше нравственных советов. По-видимому, и в Филиппах распространялся докетизм: святой Поликарп напоминает, что кто не исповедует Христа, пришедшего во плоти, тот антихрист, и кто не приемлет “свидетельства Креста,” тот от дьявола (VII. 1). Еретическим новшествам и разделением святой Поликарп противопоставляет предание Церкви, — “преданное изначала Слово.” Он напоминает Филиппийцам об апостоле Павле, некогда преподававшем им “Слово истины” и писавшего к ним послания, — призывает объединяться в истине, *in veritate sociati* (X. 1). Святой Поликарп не излагает учения веры, он предполагает его известным и только о немногом напоминает. Христос, наш вечный Первосвященник, пришел во плоти ради нас, умер за нас и за грехи наши, воскрес и разрешил затворы адовы. Он сидит одесную Бога. Ему все подчинено на земле и на небе. Ему повинуется всякое дыхание и служит, Он придет судить живых и мертвых, и Бог взыщет Кровь Его с тех, кто не уверовал в Него (II). Он все перенес за нас, чтобы и мы имели жизнь в Нем, — Он образ для нас, и образ прежде всего в своем страдании (VIII). Он — надежда наша, и чрез Него приходит спасение от Отца. Святой Поликарп продолжает борьбу святого Игнатия с докетами. Он повторяет слова Иоанна Богослова: кто не исповедует, что Иисус Христос пришел во плоти, — антихрист (1 Иоанн. 4:2,3),⁸ и продолжает: кто отвергает свидетельство креста, *тὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ*, тот от дьявола,

⁸ Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире.

и кто извращает слова Господа в угоду своим вожделениям и отрицает воскресение и суд, тот первенец сатаны (VII). Святой Поликарп призывает филиппийцев быть твердыми в вере, напоминает им заповедь любви. Особо дает наставления пресвитерам и диаконам: они должны быть благоутробны и милосердны, заботиться о слабых и блуждающих, не презирать ни вдов, ни сирот, ни нищих, избегать гнева, несправедливости. Они не должны поспешно верить дурным слухам, не должны быть суровы в своем суде, помня, что все мы повинны греху и нуждаемся в прощении, — поэтому и сами должны прощать. Диаконы должны помнить, что они служители не человеков, но Бога и Христа. Вдовицам святой Поликарп внушает иметь веру твердую и смиренномудренную, заступаться за всех, не верить лжесвидетельствам и помнить, что они — жертвенник Божий. Все должны быть стойки в борьбе со страстями. И главная заповедь — молитва за всех.

Для характеристики святого Поликарпа следует привлечь также его предсмертную молитву, исполненную такой горячей веры. В ней не без основания отмечают отзвуки литургических песнопений и обороты, близкие к языку апостола Иоанна. Святой Поликарп, ученик Иоанна Богослова и учитель святого Иринея, был посредствующим звеном между ними. Он был выразителем той слагавшейся малоазиатской традиции в богословии, которая впервые получила связное изложение у Иринея и для которой характерна сотериологическая точка зрения — исповедание веры, исходящее из созерцания искупительного дела Христова.

Противоречия Оригенизма.

Рецензия на книгу: E. de Faye. Origene. Sa vie, son oeuvre, sa pensee. 3 vols. Paris. E. Leroux. 1923-1928.

Новая книга об Оригене выходит кстати. Монографии Редепеннинга (Бонн, 1841) и Дени (Париж, 1884) давно уже устарели. За последние десятилетия слишком переменялись наши исторические представления о христианской древности, о всей эллинистической эпохе, и потребность в новом синтезе давно уже назрела. De Faye (де Фей) много работал по истории христианской Александрии, был знатоком эпохи. Но книга об Оригене ему не удалась. В ней сказывается вся узость и недостаточность исторических предпосылок либерального, адогматического протестантизма. Эрудиция не заменяет интуиции. De Faye подходит к Оригену издали, как чужой. Смотрит на него из нашего времени, и не узнает его, не понимает тайны лица его, не чувствует трагического пульса его жизни. В книге De Faye нет живого Оригена. Ориген жил в круговороте проблем. В изображении De Faye он оказывается слишком спокойным, каким-то мечтательным эклектиком, соглашателем и собирателем идей. Образ Оригена расплывается на историческом фоне. De Faye слишком увлекается согласованием противоречий. Внутреннего драматизма в творчестве Оригена он не почувствовал. Ему кажется, что в Оригене “существуют” философ и христианин. Он не чувствует, что это “существование” было натяжкой и борьбой. Правда, по творениям Оригена не легко разгадать историю его духа. Все книги Оригена писаны им тогда, когда закончилась уже внутренняя борьба, когда отстоялась уже его система. Но это не значит, что борьбы не было. В жизни Ориген был человек борьбы. Не только по исторической

случайности был он полемистом. Полемична самая его мысль. И эта полемика была для него не только диалектическим размежеванием. Мятежный дух Оригена соткан из противоречий. Если в его системе силен пафос примирения, то именно от противного, от боли раздвоения и разлада. Ориген был эллином и вместе врагом эллинизма. Оригена с правом можно назвать “последним гностиком,” но исторических гностиков он считал злыми еретиками, богословскими фальшивомонетчиками и прелюбодеями; говорил о них с раздражением и желчью. Их вымыслам он противопоставляет “церковное слово,” “церковную проповедь.” И сам хочет быть только истолкователем предания “правила веры.” Пусть это ему не удавалось. Но понять Оригена можно только из его замыслов, из его проблематики, из его противоречий. De Faye в Оригене меньше всего интересуется богослов. Христианство 2-го века представляется ему каким-то расплывчатым, туманным пятном. В великом споре Церкви и античного мира он не чувствует столкновения двух сил. Оригена он отвлекает от церковно-исторической перспективы, старается понять и объяснить его из “философской среды.” Об этой философской среде De Faye говорит слишком много, почти забывая, что пишет об Оригене. В этой характеристике философских настроений от Пиррона до Плотина много ценного и интересного. Но в итоге получается впечатление, что Ориген стоит исключительно в историко-философском ряду. И это бесспорный обман зрения. При всей своей умозрительной одаренности Ориген совсем не был философом по призванию, — в этом отношении он был совсем не эллин. Философия для него всегда была только вспомогательным средством, искусством истолкования. Ориген прежде всего хотел быть толкователем Писания. Станным образом, De Faye слишком мало говорит об библеизме Оригена. Он не чувствует, что значила Библия для Оригена, не понимает его библеистической мистики. Ему кажется, что Ориген только считается с Библией, что экзегетический метод его богословия только литературная манера или педагогический прием, и он объясняет его глухой ссылкой на ученые привычки александрийской школьной среды. Внутреннего смысла аллегорического метода De Faye не чувствует. И вообще он не улавливает подлинных тем Оригеновского богословия. В конце концов Ориген для него только симпатичный мечтатель, визионер, “идеалист.”

Понять мыслителя, это значит уловить внутреннюю связь и ритм его размышлений, нащупать их интимный узел. И в системе Оригена прежде всего бросается в глаза, что она понятнее без исторического Христа. Внешним образом это сказывается тем, что в книге “О началах” главы о Троичности и о Воплощении производят впечатление вставки, явно нарушают последовательность и непрерывность мысли. Было бы поспешно и нечутко объяснять это тем, что Ориген механически соединяет разнородные элементы. Ориген их плавит в своем умозрительном горне, и все же они не сплавляются, получается амальгама, а не синтез. В этом трагическая завязка его системы. Ориген пробует, и не может, и боится мыслить исторически. Трудность не в том, что для Оригена (и в этом отношении он эллин) первый и жгучий вопрос — о происхождении вещей. Трудность в том, что он не понимает и даже не принимает времени. Существование и самая возможность эмпирического мира, множественного, разнородного, изменчивого, остается для Оригена неразрешимой загадкой. Он умеет мыслить только без времени, только *sub specie aeternitatis*; он понимает только вечное и неизменяемое бытие, — бывание вообще для него непонятно. И весь пафос Оригеновской системы в том, чтобы снять, отменить загадку времени и бытия. Именно в этом интимный смысл его знаменитого учения о “всеобщем восстановлении,” об апокатастасисе. У Оригена это учение о “всеобщем спасении” определяется совсем не моральными мотивами. Это прежде всего метафизическая теория. Апокатастасис есть от-

рицание истории. Все, что бывает, все содержание исторического времени рассеется, и рассеется без памяти и без следа. И “после” истории останется только то, что было “прежде” истории. Ориген совсем не иллюзионист. Он нисколько не отрицает реальности истории и времени, он отрицает только смысл истории. В истории не может быть смысла, ибо, по мнению Оригена, она начинается через бессмыслицу, от пресыщения перевозданных духов добром. В системе Оригена самым светлым всегда представляется его учение о свободной воле, в котором он так далеко как будто уходит от гностиков и от эллинизма вообще. Однако, в последнем счете по Оригену свободная воля непроизводительна. И не может быть производительной, ибо нечего производить, к перевозданной полноте нечего прибавить. В системе Оригена свобода воли объясняет падение мира, факт неразумия. Для Оригена свобода воли необходима, как причина зла. Для добра не нужно свободы. Это связано с радикальным неисторизмом Оригена. Времени не нужно, история не нужна, ибо “раньше” времени, “прежде” истории осуществлена вся полнота бытия, все, что достойно и способно, чему подобает быть. Как истый эллин и платоник, Ориген не понимал вхождения в вечность, рождения и возникновения для вечности. Он мог допустить выпадение из вечности, как безумную, и до конца не объяснимую катастрофу, и разрешение этой катастрофы чрез возвращение в вечность. К этому сводится вся Оригенова философия истории, — круг возвращения. Круг, символ полноты, но и символ неподвижности, для античного сознания был высшим из символов. Прямая линия, символ движения, античному человеку казался жутким образом хаоса, темной и дурной бесконечности. Отсюда идеал возвращения. Ориген исповедует его открыто. Оригенизм не акосмичен. Напротив, это учение о вечном мире. Но его вечный мир есть мир духов, мир умов, существ. И этот идеальный мир есть первообраз и ипостась эмпирического мира, — Ориген прилагает к нему библейское имя Софии, Премудрости Божией. Это образ и откровение Бога. И этот идеальный мир не возникает, но вечно есть. Оригена нельзя назвать пантеистом. Он ясно отличает мир от Бога, как Его “творение.” Только это творение он не может мыслить иначе, как вечным, — ему кажется, что это вытекает из учения о Божественной неизменяемости и простоте. Вместе с тем, когда Ориген говорит о Божественной жизни, он говорит именно об Откровении. О Боге вне мира Ориген хотел бы только молчать. В этом отношении он близок к Плотину, и еще ближе к Филону. И еще одну черту можно припомнить в учении Оригена об идеальном мире. Это — некая полнота существ, все — от светил до водяных животных. Все это падшие духи. Всего неожиданнее у Оригена, что он отрицает иерархию существ. В идеальном мире нет ступеней, в его представлении ступенчатость бытия была бы изъясном. Он не может принять не наилучшее. Поэтому в идеальном мире все однородно. Но если идеальный вечный мир есть мир однородных и единосущных духов, то значит, что в нем нет различия между ангелом и человеком, между ангелом и “водяным животным.” Это значит, что в нем нет человека. То, что отличает ангела от человека, человека от животных, принадлежит только к эмпирическому миру. Это последствия падения. И они упразднятся во всеобщем восстановлении. В будущем мире тоже не будет человека. Если ангельскую ступень считать наивысшей, то по Оригену действительно приходится сказать, что только ангелы и существуют, — сейчас на разных ступенях падения.

Ориген не был докетом, его предпосылки к этому не принуждали. Он не должен был и отрицать и историческое Откровение. Он должен был только считать все историческое в Откровении преходящим. И если Библия есть подлинно книга Откровений, то в ней должен быть внеисторический смысл. В этом основание аллегорического метода. Можно

сказать, что это метод деисторизации Библии. Она превращается в книгу притч и видений. И все же не перестает быть книгой священной истории. Однако, только простецы могут интересоваться историческим, “иудейским” смыслом. В сущности, тот же вывод Ориген распространяет и на Новый Завет, на Евангельскую историю. Нисколько не отрицая ее реальную достоверность (и мы знаем, что он защищал ее против Цельса), Ориген не может допустить, что исторический смысл Евангелия есть его последний и вечный смысл, — ведь историческое не может иметь вечного смысла. И исторической тени Евангелия Ориген противопоставляет его вечный смысл, и “вечное Евангелие” — вечное, замечает Ориген, “по сравнению с этим нашим Евангелием, которое временно проповедано в преходящем мире и веке.” Это Вечное Евангелие он старается прочитать между строк Евангелия исторического; и не исторический Христос интересует его больше всего в Евангелии. При его категорическом неисторизме трудно ему было понять образ Христа. Он не мог связать спасения мира с одним определенным историческим событием. В христологии Оригена причудливо переплетаются противоречивые мотивы. Ориген резко и прямо исповедует Христа Богочеловеком, — и это имя впервые встречается, кажется, именно у Оригена. Однако, если поставить вопрос, когда слово стало человеком, ответ Оригена двоится. Он различает в вочеловечении Слова два момента. Ведь все человеческие души вечны и потому предсуществуют плотскому рождению и вхождению в эмпирический мир. От вечности существует и душа Иисуса, и прежде падения мира она соединяется со Словом, — и соединяется как железо с огнем. Нужно подчеркнуть, это соединение двух равных величин... Именно это премирное и сверхвременное соединение пречистой и вечной души Иисуса со Словом для Оригена представляется существенным. Богочеловечество осуществляется за порогом истории, до времени. И Воплощение оказывается только явлением уже предсуществующего человека в эмпирическом мире. Собственно, это не есть Воплощение Слова, но воплощение обоженной души Иисуса, нераздельно соединенной со Словом. По логике Оригеновской системы, Воплощение не может быть окончательным. Ибо телесность вообще есть преходящее следствие грехопадения и истончается по мере очищения, чтобы рассеяться вовсе по исполнении времен. Воплощение Христа по Оригену имеет преходящий и педагогический смысл. Это Откровение Слова в темноте эмпирии. Именно поэтому человечество Христа должно быть прозрачным. “Его человечество,” говорит Ориген, “это первая и низшая ступень, с которой мы должны сойти, чтобы пройти по другим и достигнуть того, что Сын Божий есть сам в себе.” По мере духовного возрастания нужно отвлекаться от человечества Христова, — оно есть только педагогическое средство для созерцания премирного Божества. В этом смысле Ориген резко противопоставляет простецов, которые кланяются в Иерусалиме и знают только Иисуса распятого, созерцают Слово только во плоти, и — “равноангельских” гностиков, причастных Слову, как было Оно в начале у Отца. Иначе сказать, путь духовного восхождения проходит как бы мимо Голгофы. Положительного искупительного смысла ни в Крестной смерти, ни в Воскресении Ориген никогда не умел раскрыть. Христос для Оригена прежде всего Пророк и Учитель. Нужно заметить, идея воспитания и обучения проходит через всю Оригенову систему — и в этом одна из эллинских ее черт. Каждая душа проходит свой искупительный путь через сменяющиеся миры и века и искупает при этом свой личный грех, чтобы вернуться на свое опустевшее место в вечном мире. Это путь неизбежного, хотя и не насильственного возвращения. Ориген убежден, что воля не может закоснеть в упорном противлении, что она должна переломиться. На этом пути каждая душа если в чем нуждается, то только в путеводителе и примере. Такой пример показывает Христос и постольку является путеводи-

телем и проводником душ. В сущности, проводником временным. По Оригену есть лестница созерцаний, и от созерцания Слова надлежит перейти к созерцанию Отца. Некогда кончится царство Сына и наступит высшее царство Отца, — в этом резко сказывается троический субординационизм Оригена. Уже и теперь совершенные праведники (и мученики прежде всего) восходят в загробной жизни за пределы истории и эмпирии, живут уже в вечном мире. В изображении Оригена, это мир вечной сказки, праздничный мир видений, — как и весь загробный путь душ есть некое назидательное хождение по мытарствам и видениям, некая “аудитория” и школа душ. В этом вечном мире блаженные души созерцают “невидимые вещи Божии, “основания дел Божиих.” Это познание идеального и умного мира, и исторический образ Воплощенного Слова у Оригена совсем заслонен этим познанием стихий и оснований мира, созерцанием Божественной Софии. Правда, именно с Оригена обычно начинают историю христоцентрической мистики. Но в действительности, это не мистика Христа, но мистика Логоса, мистика Вечного Слова. В ней есть опасное отвлечение от истории, от исторического Христа, от Воплощения Слова. Строго говоря, по Оригену не приходится душу Иисуса считать человеческой душой, она выше этого только эмпирического уровня. Вместе с тем, и всякая душа призвана к такому же соединению со Словом и к уподоблению с Ним. Ведь и душа Иисуса соединяется со Словом свободно, по своему изволению, по пламенной любви к Нему, и как бы в награду за свою чистоту. Подобным образом, каждая душа по призванию есть вечная невеста Слова; Слово может и должно родиться и в других душах. Этим умалывается единственность и несоизмеримость Христова лика. Открывается какой-то потаенный путь к Богу, в обход Христа. При всем своем универсалистическом размахе, Ориген в мистике остается крайним индивидуалистом.

В целом система Оригена есть дерзновенный опыт построения христианской философии из понятия о вечном мире. Для Оригена оправдание мира в том, что он имеет вечные недвижимые устои. Поэтому он никогда не смог понять тайны исторического Богочеловечества, не умел узнать в историческом Богочеловеке метафизический центр тварного мира. Он не мог понять, что мир создан и существует ради Воплощения Слова и потому не мог понять и последнего смысла исторического Воплощения. Апостольская проповедь и правило веры остаются для него безумием, — именно потому, что он не может принять эмпирического мира. Не может принять не за то, что он грешен и во зле лежит, но за то, что он эмпиричен. Он не смешивал своих домыслов и толкований с правилом веры, не выдавал их за догматическое учение. Он постоянно оговаривал проблематичность своих суждений и предоставлял своим слушателям испытывать и судить, — *tu, qui legis, probato* (читающий проверь!)... Любопытно, что в литературной манере Оригена сказалось влияние Аристотеля, — привычка ясно ставить и расчленять спорные вопросы, “априори.” Ориген предлагал свои загадки о неведомом, и не меньше своих противников помнил о пределах познания. Все эти оговорки не изменяют смысла Оригеновской системы. Но они объясняют его церковно-историческое положение: церковное отлучение соединяется с горячими признаниями величайших отцов Церкви. Осуждение оригенизма в 4-м веке, подготовленное долгим и бурным спором, было в сущности осуждением платонизма, противодействием острой платонизации богословской мысли. Но оно не было осуждением платонических тем и мотивов вообще. Оригенизм есть только один из видов христианского платонизма. В этом отношении показателен образ святого Мефодия. Мефодий был, быть может, более острым платоником, чем сам Ориген, его мистика пронизана тоже платоническими мотивами. Но у него был исторический реализм, не ослабленный экзегетическим

аллегоризмом. Это от обратного свидетельствует, что корень оригенизма в нечувствии и неприятии истории. Учение о вечном мире усвоено было отеческим сознанием, как учение о Предвечном совете Божиим. Но это учение христоцентрично. Изволение о Воплощении Слова связано с изволением о самом создании мира. Это открывается уже у святого Афанасия Александрийского в его тонких толкованиях библейских текстов о Премудрости в отношении к Воплощению Слова. И в особенности ярко раскрывается в богословской системе преподобного Максима Исповедника. В известном смысле это комментарий к апостольскому понятию Второго Адама, развитому еще до Оригена против гностиков у Иринея. Второй и новый Адам есть исторический Богочеловек; это совсем иное понятие, чем гностическое и полу-гностическое учение о “вечном человеке.” Учение о Втором Адаме есть религиозное оправдание времени и истории, и оправдание человека. В оригенизме нет в сущности антропологии, но только пневматология, учение о вечных духах. Церковное учение есть учение о спасении временной эмпирии, о вхождении в вечность, о вечном смысле временного бытия. Интересно сравнить Оригена с блаженным Августином. Казалось бы, мало между ними общего. Внимательное сравнение открывает между тем интимные точки сходства. И прежде всего, нельзя забывать об общей их связи с неоплатонизмом. Примечательно, что и на духовном пути Августина образ Богочеловека является поздно. В церковь Августина приводят космологические искания. Евангельский Христос для Августина слишком долго был только пророком и наставником. Нужно припомнить еще, как затруднял Августина библейский реализм и с каким восторгом он схватился за аллегорический метод, как средство притупить этот соблазн. Но главное касание — в учении о времени. Для Августина время всегда оставалось загадкой. Великий философ истории, он в конце концов отрицал производительность исторического времени. История для него в сущности только проекция сверх временных и вечных судеб. В этом тайный смысл его учения о предопределении. Ничто совершающееся во времени даже косвенно не отражается на вечной судьбе. Это иная форма учения о сверхвременном осуществлении всей полноты. Временный процесс теряет всякое самостоятельное значение. Во времени ничего на ново не возникает, ничто не решается. В конечном счете, и Августин неисторичен.

Оригенизм можно определить, как “ересь о времени.” Проблематика оригенизма имеет не только историческое значение. Это некий повторяющийся тип мысли. Этим объясняется длительное и обновляющееся влияние Оригена. Любопытно оживление оригенистических мотивов в европейской мистике нового времени. Оно связано тоже с нечувствием времени, как особой категории бытия, а не только как формы существования <...> ⁽⁹⁾... о решающем месте проблемы времени в системе христианской мысли. Христианство есть оправдание времени, философия твари, учение о возникающем из ничего и входящем в вечность, — учение о становящейся вечности. В этом смысл христианской метафизики, и он раскрывается через исторического Христа. Этого не видел, не мог увидеть Ориген. В этой немощи завязка его трагизма.

Ориген, Евсевий и Иконоборческий Собор.

Иконоборческий спор, без сомнения, — один из величайших кризисов в истории христианской церкви. Это не только византийский кризис: в спор был вовлечен и Запад, однако

⁹ Далее текст оригинала безвозвратно испорчен ошибкой при наборе статьи, которая, к сожалению, при жизни Флоровского никогда больше не переиздавалась.

он не следовал за мыслью Востока и не понимал всех тонкостей византийского богословия иконы. В истории же христианского Востока иконоборчество — поворотный пункт. Все области жизни были затронуты конфликтом, все слои общества вступили в борьбу. Ожесточенная война шла не на жизнь, а на смерть; победа досталась дорогой ценой, но не устранила источники напряжения. Внутреннее единство, искаженное и подорванное иконоборческим спором, никогда более не вернулось к Византийской Церкви.

Как ни странно, ключ к пониманию этого спора для нас, кажется, утерян. Происхождение, значение и природа иконоборческого конфликта остаются неясными и загадочными. Современные историки не сходятся между собой в самых основных понятиях. В течение нескольких десятилетий, со времен Папарригопулоса и Васильевского, принято было описывать иконоборческий кризис в социально-политических терминах, а его религиозную сторону трактовать как нечто второстепенное. Утверждалось, что изначально конфликт не имел ничего общего с вероучением, а богословские доводы враждующие стороны выдумали постфактум, чтобы получить мощное оружие в борьбе. Некоторые историки дошли до того, что объявили религиозный спор “дымовой завесой,” использовавшейся враждебными партиями, дабы скрыть истинные — экономические — причины борьбы.¹⁰ И совсем еще недавно один известный византолог заявлял, что богословие “не имело никакого значения” в этом споре и весь конфликт был “связан с чем угодно, только не с философией.”¹¹ Сложилось устойчивое мнение, будто Византия была истощена и духовно мертва еще задолго до иконоборческого спора; сам этот конфликт стал лишь доказательством бесплодия Византийской Церкви. Ее развитие зашло в тупик. “Интеллектуальная любознательность практически умерла. Едва ли в православном лагере оставались хотя бы следы ее.” С другой стороны, и иконоборчество “в интеллектуальном плане ничего из себя не представляло.”¹² Итак, спор об иконах не имеет никакой связи с великими догматическими спорами прошедших веков: старые христологические ереси давно прокляты и мертвы, и названия их используются в иконоборческой борьбе лишь как бранные клички.¹³ Отсюда заключение: говоря об иконоборчестве, незачем эксгумировать философские трупы, незачем вообще забивать себе голову богословием.

В свете нынешнего состояния вопроса все эти самонадеянные утверждения безнадежно устарели. Грамотные научные исследования историков обнаружили и восстановили богословскую сторону спора — достаточно назвать работы Георгия Острогорского, Герхарта Б. Ладнера и в особенности Лукаса Коха (O. S. B).¹⁴ Большинство современных ученых признают, что истинная тема спора лежала в сфере богословия, что обе стороны пы-

¹⁰ Успенский К. Н. Очерки по истории Византии. Ч. 1. М., 1917, с. 237 и далее. Книга Успенского по истории иконоборчества, на которую он ссылается, вероятно, так и не была издана.

¹¹ Gregoire, Henry // Byzantium / Ed. by Norman H. Baynes and H. St. L. B. Moss. Oxford, 1948, p. 105. Все статьи в этом сборнике были написаны до второй мировой войны.

¹² Martin, Edward James. A History of the Iconoclastic Controversy. London, pp. 3–4.

¹³ Gregoire. Op. cit., p. 105.

¹⁴ Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929 (Historische Untersuchungen, Hf. 5); Острогорский Г. А. Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Кондакова. Т. I. Прага, 1927, сс. 35–48; Гносеологические основы византийского спора о святых иконах // Ibid., Т. II. Прага, 1928, сс. 47–51; Les Debuts de la querelle des images // Melanges Diehl. Vol. I. Paris, 1930; Ladner G. Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie // Zeitschrift für die Kirchengeschichte. Bd. 50, 1931; Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // Medieval Studies. II, 1940; P. Lucas Koch. Zur Theologie der Christus-ikone // Benediktinische Monatschrift // Beuron, XIX, 1937, 11/12; XX, 1938, 1/2, 5/6, 7/8; Christus-bild-Kaiserbild // Beuron, XXI, 1939, 3/4.

тались разрешить реальные богословские затруднения. Иконоборческий конфликт был конфликтом не просто церковным или обрядовым, но именно догматическим, затрагивающим самые основы веры. Это была поистине борьба за Православие. Преподобный Иоанн Дамаскин, патриарх Никифор и преподобный Феодор Студит — не пустые спорщики или церковные интриганы, но талантливейшие богословы. Очень показательно, что подробное изучение трудов Никифора (многие из которых до сих пор не опубликованы) побудило И. Д. Андреева пересмотреть свои представления об иконоборческом споре. Он начал работу, находясь на позиции Папарригопулоса, но постепенно пришел к выводу, что иконоборчество является продолжением великих христологических споров, а патриарх Никифор — это “могучий выразитель гения греческого народа.” К сожалению, работа Андреева так и не вышла в свет, а рукопись ее, приготовленная к публикации, вероятно, утеряна.¹⁵

Новый взгляд вовсе не отрицает и не умаляет значения политических и экономических факторов. Он лишь устанавливает правильную перспективу. Все догматические движения в древней Церкви (а может быть, и вообще все богословские и философские движения) так или иначе были связаны с политикой, и даже сам монотеизм является в какой-то мере “политической проблемой.”¹⁶ Но это ни в коем случае не делает их идеологической надстройкой над политическим или экономическим базисом. В иконоборческом споре сама политическая борьба имела богословский подтекст, а “цезарепапизм” императоров-иконоборцев был своеобразной богословской доктриной.¹⁷ Иконоборчество, без сомнения, сложное явление. В споре участвовали различные группы, чьи интересы, мотивы и цели никак не могли совпадать. Не было полного согласия и в самой партии иконоборцев — насколько ее вообще можно назвать единой партией. Нам известно, что лагерь иконоборцев раздирали серьезнейшие разногласия. Поэтому открытие богословской перспективы отнюдь не решает всех проблем — напротив, ставит новые. Приходится честно признать, что наши знания об эпохе не полны и не дают точной картины. Нам предстоит провести массу всяческой работы, прежде чем можно будет пытаться делать выводы и исторические обобщения. Ведь даже главнейшие богословские документы эпохи как следует не изучены. У нас нет ни одной авторитетной книги о преподобном Феодоре Студите, нет вообще никакой монографии о патриархе Никифоре. Многие важные сведения до сих пор не замечены или в угоду живучим предрассудкам истолкованы неверно.

Не будет преувеличением сказать, что позиция иконопочитателей известна и понятна нам гораздо лучше позиции иконоборцев. Богословские убеждения и стремления защитников святых икон достаточно ясны. Их суммировали и разъяснили выдающиеся авторы нашего времени. Мы знаем, что они защищали, чему противились и из каких соображений делали то и другое.¹⁸ Богословская позиция иконоборцев, напротив, остается неясной. Конечно, это связано прежде всего с недостатком информации. Наши документы неполны и отрывочны; труды иконоборцев в основном уничтожены, и нам приходится восстанавливать их по свидетельствам противников. До какой-то степени это сделано.¹⁹

¹⁵ Краткая заметка о неопубликованном труде Андреева появилась в “Русском историческом журнале” (Т. VII. Петроград, 1921, сс. 215–218). Автор ее, по всей видимости, В. Бенешевич.

¹⁶ Так называется замечательная брошюра Эрика Петерсона (Erik Peterson): “Der Monotheismus als politisches Problem” (1935).

¹⁷ Ср. P. Lucas Koch. Christusbild-Kaiserbild // *Beuron*, XXI, 1939, 3/4. В этой статье автор часто обращается к книге Grabar, Andriū. L’Empereur dans l’art Byzantin. Paris, 1936.

¹⁸ Наилучшим образом православное богословие иконы изложено в статьях Лукаса Коха.

¹⁹ См. Мелиоранский Б. М. Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за православие в VIII веке. СПб., 1901; и Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites.

Однако мы так и не знаем, с чего началось иконоборчество, каков контекст возникновения этого спора. Как и во многих других случаях, не зная подлинного контекста, историки обращаются к аналогиям. Иудейское и мусульманское неприятие священных изображений с одной стороны и пуританское отрицание религиозного искусства с другой выглядят весьма прекрасной аналогией, тем более что похожие движения существовали и во времена византийского иконоборчества. Но остается центральный вопрос: что же являлось главенствующим фактором, побудившим часть Церкви отвергнуть иконы? Не ответив на это, безрассудно углубляться в поиски аналогий. Можно предположить (и уже не раз предполагалось), что основным было желание угодить императору²⁰ — но это решение, такое легкое и простое, противоречит фактам. Мы знаем, что епископы не заходили так далеко, как некоторые политики, — и всё же они совершенно искренне противостояли иконопочитанию. Сам Копроним был вынужден оправдывать свои убеждения и действия богословскими доводами — не столько для того, чтобы убедить противников, сколько чтобы привлечь на свою сторону колеблющихся; пусть цели его были далеки от вероучительных, но ради тех, в ком он был заинтересован, ему приходилось использовать их язык — язык богословия. Кроме того, лжесобор 754 года, как мы знаем, не во всём был покорен воле императора.²¹

Эта статья не имеет своей целью дать исчерпывающие ответы на все вопросы. Ее задача скромна и ограничена. Я собираюсь привести некоторые свидетельства, о которых чаще всего забывают, и наметить новые направления поиска. Это программа на будущее — не отчет о достигнутом. Начнем с конкретного вопроса: что было для иконоборцев главным оружием в борьбе? Обращение к авторитету древности — в этом и сильнейший пункт их наступления, и излюбленный оборонительный прием. Иконоборцы обращались к Писанию и Преданию. В нынешней исторической науке основное внимание уделяется их ссылкам на Писание, а патристические цитаты обыкновенно не замечают, как второстепенные и неубедительные. Но в восьмом и девятом столетиях ссылки на отцов имели огромный вес. Следовало бы, как мне кажется, обратить, наконец, внимание на эти ссылки — не для того, чтобы судить, кто прав, кто виноват в споре, но чтобы понять мотивы и цели противоборствующих партий.

Но сначала не лишним будет сказать несколько слов о ссылках иконоборцев на Писание. Первым здесь будет ветхозаветное запрещение изображений: этой заповеди защитники икон уделяли немало внимания, по-разному перетолковывая предписание Ветхого Завета. Однако можем ли мы быть уверены, что здесь и находился центр спора и эти толкования не были просто заимствованиями из других литературных источников? Я имею в виду вот что: непосредственно перед возникновением в византийской Церкви иконоборчества между иудеями и христианами проходил спор на ту же тему. Несомненно, в этой полемике преобладали обращения к Ветхому Завету. У нас есть все основания полагать, что христианские апологеты выработали тогда для защиты своей позиции определен-

²⁰ См., например, *Vasiliev A. Histoire de l'Empire Byzantine. Vol. I. Paris, 1932, p. 379: "Quant au parti de la cour et au haut clerge, on peut dire que ces fonctionnaires du gouvernement et eveques n'obeirent pas pour la plupart aux ordres de leur conscience, mais qu'ils professerent les doctrines qui s'harmonisaient avec leur crainte et leurs ambitions"* [Что же касается приближенных ко двору и высшего духовенства, то эти правительственные чиновники и епископы по большей части не внимали голосу собственной совести, но выбирали себе взгляды в соответствии со своими страхами и амбициями]. Эта точка зрения широко распространена в литературе.

²¹ Это особенно подчеркивает А. Грегуар в своей рецензии на "Studien" Острогорского ("Byzantion," IV, pp. 765–771).

ные аргументы и подобрали корпус святоотеческих testimony [свидетельств].²² У нас нет прямых доказательств того, что внутренняя борьба в Церкви стала органическим продолжением спора с иудеями, но в любом случае для обеих сторон было бы вполне естественно обращаться к этому спору в поисках готовых аргументов и доказательств. Однако в этом ли суть византийского конфликта? Обычно иконоборчество в целом рассматривается как “семитское” движение против “эллинского,” языческого влияния в Церкви. Иконоборчество — восточное сопротивление острой эллинизации христианства. Действительно, эта гипотеза во многом правдоподобна.²³ Иконоборчество зародилось на Востоке, и первыми его проповедниками были фригийские епископы (Константин Наколийский и Фома Клавдиопольский). Однако заметим, что из позднейших документов их имена совершенно исчезают — вероятно, их не слишком жаловало новое поколение иконоборцев.²⁴ Кроме того, хотя иконоборчеству в Византии предшествует похожее движение в Арабском халифате, никакой прямой связи с мусульманскими конфликтами в Византии не прослеживается — это не больше, чем параллель или “аналогия.”²⁵ Даже защитники восточного влияния признают, что в позднейшем развитии иконоборчества роль Востока была нулевой.²⁶ С другой стороны, первый богослов иконы родился именно на Востоке, во владениях мусульман, — и нельзя сказать, что преподобный Иоанн Дамаскин был в этом отношении какой-то исключительной фигурой для своего окружения. Не следует забывать и о том, что в позднюю пору иконоборчество было популярно среди эллинизированного населения, в придворных кругах и в армии, а среди низших классов, несмотря на несколько известных случаев народного возмущения и варварства, оно так и не получило широкого распространения. Это показано в исследовании Шварцлозе.²⁷ Начальный толчок, быть может, пришел с Востока и из народных масс, но только на греческой почве движение возросло и набрало силу, обильно питаемое мудростью мудрых. Главным образом поэтому Папарригопулос объявляет иконоборчество чем-то вроде раннего Просвещения. Во всяком случае, необходимо избегать поверхностных обобщений. Перед нами — сложная проблема, которую не объяснишь одной теорией о влиянии Востока. Нужно еще понять, как и чем привлекало иконоборчество представителей высшего духовенства и других византийских интеллекту-

²² Ср. *Vernet F. Juifs (Controverses avec les) // Dictionnaire de Theologie catholique. T. VIII.2, col. 1878 ss.*; и *Sir-arpie der Nersessian. Une Apologie des images du septieme siecle // Byzantion. XVII (1944–1945)*. См. также *Frey J. B. La question des images chez les juifs // Biblica. XV (1934)*.

²³ Подобное мнение давно стало общим местом в литературе. Из последних работ см., например, *Dawson, Christopher. The Making of Europe. London, 1946, p. 136*: “За этим стояли не ясные формулировки какой-либо богословской школы, но смутный и бесформенный дух восточного сектанства, напрочь отрицавшего всякую систему эллинистических принципов.” Ср. *Every, George. The Byzantine Patriarchate, 451–1204. London, 1946, p. 105*: “Иконоборческие расколы 730–786 и 815–843 гг. не являлись расколами между Востоком и Западом, но были противостоянием азиатской партии, воцарившейся в Константинополе, и греко-латинской оппозиции Греции, Италии и Рима.”

²⁴ Подобное мнение давно стало общим местом в литературе. Из последних работ см., например, *Dawson, Christopher. The Making of Europe. London, 1946, p. 136*: “За этим стояли не ясные формулировки какой-либо богословской школы, но смутный и бесформенный дух восточного сектанства, напрочь отрицавшего всякую систему эллинистических принципов.” Ср. *Every, George. The Byzantine Patriarchate, 451–1204. London, 1946, p. 105*: “Иконоборческие расколы 730–786 и 815–843 гг. не являлись расколами между Востоком и Западом, но были противостоянием азиатской партии, воцарившейся в Константинополе, и греко-латинской оппозиции Греции, Италии и Рима.”

²⁵ См., например, *Sweetman J. M. Islam and Christian Theology. P. I, v. I. London & Redhill, 1945, p. 63*: “Скорее в этом движении можно усмотреть некоторую параллель мусульманству...” и далее.

²⁶ См. *Vasiliev A. Op. cit., p. 380*.

²⁷ *Schwartzlose, Karl. Der Bilderstreit. Gotha, 1890, SS. 77–78*.

алов — именно с ними были вынуждены спорить Никифор и Феодор. Ссылаться на лживость и беспринципность этих людей, на их раболепство перед властью — значит не объяснять, а отбрасывать неприятный вопрос. Принято искать истоки иконоборчества где-то далеко на стороне: в иудаизме, исламе, у павликиан и других восточных еретиков.²⁸ И в то же время греческих источников или попросту не замечают, или забывают о них.

Теперь обратимся к святоотеческим ссылкам иконоборцев. Большинство из них неубедительны и бледны — отдельные фразы, вырванные из контекста. Лишь два свидетельства по-настоящему важны и могут стать сильными аргументами в богословском споре. Первое — письмо Евсевия Кесарийского к августу Констанции. Второе — цитаты из “Епифанид” Епифания Кипрского или, если согласиться с мнением Острогорского по поводу авторства, псевдо-Епифания. Последний документ подробнейшим образом изучили Холль и Острогорский, и мы можем не касаться его. Будем помнить только, что, согласно Холлю, трактат Епифания (Холль считает его подлинным) указывает на существование догматической стороны по вопросу об иконах еще по крайней мере в четвертом столетии.²⁹ Свидетельство Евсевия, как ни странно, до сих пор не привлекало внимания исследователей. Его часто цитировали, но ни разу не анализировали. Нет причин сомневаться в его подлинности.³⁰ Оно, как кажется, может служить ключом к пониманию иконоборческого мышления. Совсем не случайно Никифор почувствовал необходимым написать против Евсевия целое сочинение — “Антирретик.” Имя Евсевия интересно и по другой причине: к нему восходит иконоборческая концепция императорской власти и влияния в Церкви. В политике иконоборцев явственно чувствуются архаические тенденции.

Письмо Евсевия полностью не сохранилось. Оно частично цитировалось и обсуждалось на Никейском соборе 787 г. и у того же Никифора. Впервые все отрывки были собраны вместе и опубликованы Буавэном в примечаниях к его редакции “Истории” Никифора Григора (1702). Этот текст, воспроизводившийся с тех пор несколько раз, остро нуждается в критическом издании.³¹ Однако сейчас нас не интересуют проблемы разночтений.

²⁸ Упомянуть в данном контексте павликиан уж точно нет никаких оснований, ибо весьма сомнительно, чтобы среди них вообще были иконоборческие настроения, которые, казалось бы, должны следовать из их дуалистических предпосылок. См. *Gregoire, Henry // Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini. Roma, 1939, p. 177*; и недавно появившуюся работу: *Obolensky D. The Bogomils. Cambridge, 1949, p. 53*.

²⁹ См. статью 1916 года: *Holl, Karl. Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung // Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II. Tübingen. 1928, SS. 351–387*; а также *Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, S. 61 ff.*

³⁰ *Holl, Karl. Op. cit., S. 387, Not. I: “An der Echtheit des Briefes hat nur Befangenschaft zweifeln können. Sprache, Standpunkt, Auffassung stimmen ganz mit dem unangefochtenen Eusebius überein. Ware das Schreiben in einem späteren Jahrhundert gefälscht, so musste die dogmatische Begründung scharfer gefasst sein”* [Только пристрастный человек может сомневаться в подлинности послания. Язык, подход, изложенная точка зрения — всё с совершенной очевидностью указывает на Евсевия. Будь это подделкой позднейших веков, содержащиеся в письме идеи имели бы более четкое догматическое обоснование].

³¹ Отрывки из письма Евсевия зачитывались на Втором Никейском соборе (787 г.): Mansi XIII, 313 или Hardouin IV, 406 [русский пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996, сс. 561–562]. Более полный текст (по cod. Reg. 1980) опубликовал Буавэн: *Nicolas Gregoras. Hist. Byz. XIX, 3, 4* (воспроизведен у Миня: PG 149; и в C.S.H.B., Bd. 19.2); *Card. Pitra. Spicilegium Solesmense. I, pp. 383–386* (в качестве девятой главы “Antirrheticus contra Eusebium” Никифора); см. также в сочинениях самого Евсевия: у Миня (PG 20, 1545–1549) и у *Kirsch J. P. Enchiridion, n. 471. Cp. Koch, Hugo. Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Göttingen, 1917 (F.R.L.A.N.T., Neue Folge, 10); Elliger W. Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig, 1930 (Ficker’s Studien über Christliche Denkmaler, Hf. 20).*

Точной датировки письма не существует. Это ответ августу Констанции, сестре Константина Великого, просившей Евсевия прислать ей “икону Христа.” Евсевий изумлен. О какой иконе она говорит? Да и зачем она ей? Хочет ли она видеть образ истинный и неизменяемый, содержащий в себе сущность Божества? Или же “зрак раба,” который Он принял ради нас? Первый, замечает Евсевий, для человека недоступен: лишь Отец знает Сына. А “зрак раба,” принятый Христом в Воплощении, уже слился с Его Божеством. После Вознесения Христос сбросил “зрак раба” и облачился в великолепие, которое в предвосхищении открыл своим ученикам (при Преображении) — великолепие, превосходящее человеческую природу. Очевидно, это великолепие нельзя изобразить безжизненными красками и тенями. Апостолы не могли взирать на Него. Если даже во плоти Он имел такую силу, что же сказать о Нем сейчас, когда Он изменил зрак раба на славу Господа и Бога? Теперь Он почивает в несказанных и неизреченных недрах Отца. Его прежний облик преобразился и превратился в несказанное великолепие, недоступное для человеческого глаза. Создать образ нового “облика” — если только эту “обоженную умопостигаемую сущность” допустимо называть обликом — невозможно. Мы не должны следовать примеру языческих художников, изображающих неизобразимое, чьи образы потому не обладают подлинным сходством. Значит единственный возможный образ Христа — образ Его уничижения. Однако такие образы запрещены Законом, и в церквях их не бывает. Иметь такие образы означает уподобляться языческим идолопоклонникам. Мы, христиане, веруем во Христа как в Господа и Бога и готовимся созерцать Его как Бога в чистоте сердец наших. Если же мы хотим еще до встречи лицом к лицу в предвосхищении увидеть этот славный образ, есть лишь один Добрый Художник — Слово Божие. Основная мысль письма Евсевия ясна: христианам не нужны искусственные изображения Христа. Им нельзя оглядываться назад — они должны смотреть в будущее. “Исторический” образ Христа, “зрак” Его уничижения, превзойден и поглощен Божественным величием, в котором Он ныне обитает. Это величие невозможно увидеть или изобразить, однако в надлежащий срок истинные христиане смогут войти в эту славу будущего века. Для наших целей излишне сейчас приводить параллельные места из других сочинений Евсевия.³²

Рассуждение Евсевия отвергнуто Церковью как ересь, исполненная нечестивых заблуждений. Все обыкновенно подчеркивают, что Евсевий — арианин. Мы же несколько изменим это обвинение. Евсевий — оригенист, и письмо к Констанции наполнено оригенистской фразеологией. Перед нами встает вопрос: было ли послание Евсевия для иконоборцев случайным свидетельством, обнаруженным постфактум и используемым для защиты тезиса, возникшего совершенно независимо, или же перед нами один из исходных источников иконоборчества — по крайней мере, его позднейшей богословской формы? Не объясняется ли удивительная популярность иконоборчества в среде образованных епископов и духовенства (которых, конечно, смешно связывать с мусульманами, павликианами и другими явными еретиками) и их оригенистскими симпатиями? Чтобы ответить на этот вопрос, разумеется, нужно по отдельности рассматривать каждую конкретную историческую фигуру и решать, насколько справедливо относительно нее наше предположение. Сейчас мы говорим прежде всего об участниках лжесоборов 754 и 815 годов. Проводить такую работу в этой предварительной статье не представляется возможным — следует лишь отметить, что оригенизм к этому времени отнюдь не умер. Духовность Оригена через Евагрия и преподобного Максима Исповедника прочно вошла в православную мысль.

³² См. *Berkhof H.* Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam, 1939.

Для самого преподобного Максима оригенистское богословие было живо: он вполне серьезно боролся с его недочетами и пытался разрешить возникавшие при этом проблемы. И нельзя сказать с уверенностью, что ему удалось избежать всех противоречий оригенизма.³³ До иконоборчества оставался лишь век. Восток в особенности был заражен всевозможными оригенистскими идеями. Правда, имя Оригена не упоминалось в иконоборческих дебатах: Никифор обвиняет Евсевия в арианстве, а об Оригене не говорит ни слова. Впрочем, это совсем не важно для нас.³⁴ Оригенистский характер письма Констанции не подлежит сомнению. Очевидно, иконоборцы боялись повредить себе и потому не осмелились призвать в союзники Оригена. Однако характер и общий строй оригенизма, несомненно, благоприятны для богословского мышления, присущего иконоборцам. Поэтому защита святых икон была в какой-то мере косвенным опровержением оригенизма, новой страницей в истории “оригенистских споров.”

Прежде всего, чрезвычайно спорной и несовершенной была христология Оригена. Система его метафизических предпосылок не позволяла ему рассматривать Воплощение как уникальное историческое событие, вписать его в целостную картину Откровения. Всё историческое для Оригена случайно и преходяще. Потому и историческое Воплощение оказывается только мгновением в бесконечной истории вечного Богоявления Логоса — может быть, и важным, но всё равно имеющим лишь символическое значение. В перспективе бесконечного Бого-мирового процесса нет места для истинной исторической уникальности, для события, произошедшего во времени, но имеющего влияние на вечность. Ни одно событие, по Оригену, не может быть ценно, не может обладать абсолютной значимостью. Все они — лишь символы, проекции некоей высшей, над-временной и над-исторической реальности. История, можно сказать, разрешается в череде символов. А символ есть не более чем знак, указывающий на что-то, расположенное вне этого мира — будь то вечность, или “будущий век,” или то и другое сразу. Вся система символов временна, и в конце концов будет отброшена. Человек должен проникнуть за завесу символов. В этом — основной экзегетический принцип Оригена. Его экзегеза, как бы мы ее ни называли, преследует одну цель — преодолеть историю, разорвать покров событий, выйти за пределы “буквы,” которая убивает не только *sub umbraculo legis* [под сенью законной], но и во времена Нового Завета Благодати. Реальность и историчность событий не отрицается, но они истолковываются как указания, знаки и символы. Несправедливо было бы обвинять Оригена в пренебрежении к истории и к “историческому” Иисусу Распятому. По верному замечанию Бигга, “Крест, во всей его силе, славе и красоте всегда был перед гла-

³³ В последние годы богословие преподобного Максима Исповедника привлекает пристальное внимание исследователей. Следует упомянуть следующие работы: *Balthasar, Hans Urs von. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds.* 1941 (второе, улучшенное и дополненное издание — 1961 г.) [публикацию русского перевода начал с 14-го номера (1997 г.) журнал “Альфа и Омега”]; *Sherwood, Polycarp (O. S. B.). The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor // Studia Anselmiana. Fasc. 36. Romae, 1955; Thunberg, Lars. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965; Volker, Walter. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens.* 1965. Сохраняет свою ценность и появившийся ранее труд С. Л. Епифановича: *Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие.* Киев, 1915.

³⁴ “*Antirrheticus Liber adversus Eusebium et Epiphaniidem*” святителя Никифора опубликовал кардинал J. В. Питра в своем “*Specilegium Solesmense*”: Vol. I (1852), pp. 371–504; Vol. IV (1858), pp. 292–380. К сожалению, основное богословское сочинение патриарха Никифора, “*Ελεῦχος καὶ ἀνατροπή*,” до сих пор не опубликовано. Последние исследования, посвященные святителю Никифору: *Visser A. J. Nikephoros und der Bilderstreit.* 1952; *Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople.* 1958.

зами Оригена.”³⁵ В символизме Оригена не было ничего докетического. Однако “исторический крест” Христа казался Оригену лишь символом чего-то большего. Только *simpliciores*, “дети разумом,” могут, по мнению Оригена, удовлетвориться “плотским” смыслом Писания, “тенью тайн Христовых,” подобной ветхому закону — тени будущих благ. Люди более духовные жаждут самой истины — “Вечного Евангелия” (или “Евангелия Духовного”), перед которым историческая Благая Весть оказывается лишь тенью и символом. Ориген подчеркивает разницу между “внешним” и “сокрытым” христианством. Он соглашается, что христианину необходимо быть одновременно “телесным” и “духовным” — но только в воспитательных целях. При разговоре с “плотскими” христианами действительно следует говорить, что не знаешь ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого. “Но если мы найдем тех, кто совершен в духе и приносит плоды его, кто всей душой любит небесную мудрость — таких надо приобщить Слову, Которое, став плотью, затем вознеслось к Своему прежнему состоянию, к Богу.” В конце концов мы должны преобразить “чувственное” Евангелие в “духовное,”³⁶ иными словами — истолковывать Новый Завет так же, как Ветхий, в терминах прообразования. Такая ориентация на будущее, на то, что грядет, неизбежно приводит к недооценке прошлого, уже произошедшего. Ведет она и к своего рода “сглаживанию” потока времени, ведь весь он — лишь символ непреходящего, и в произвольной точке временной оси можно вырваться в вечность. “Аллегорический” или, точнее, символический метод экзегезы подразумевает определенное равенство двух Заветов: оба они историчны, а значит — не более чем прообразовательны. Оба они — лишь “тени,” хотя и в разной степени. Отсюда Ориген заключает, что совершенные могли познать истину во всей ее полноте и в ветхие времена. Пророки и мудрецы Ветхого Завета видели и знали больше, чем “плотские” христиане, “и лучше нас зрели то, чего события их времен были тенью.” Они видели славу Христову, образ Невидимого Бога, “от приуготовления в образах переходя к ведению истины.” На этом он подробно останавливается, а заключает словами: “Те, которые достигли совершенства в прежних поколениях, не хуже апостолов знали всё то, что Христос открыл последним, ибо Учитель их был Тот же, Кто явил апостолам неизреченные тайны Божества.” Единственное преимущество апостолов в том, что “в дополнение к знанию этих тайн они видели явленную силу в свершившемся.”³⁷ Метод аллегории был применен впервые для истолкования обетований. Экзегет-христианин толкует уже их исполнение, и старый метод здесь не подходит. Другими словами, аллегорист не видит различия между Евангелием и Законом, Новым Заветом и Ветхим, обетованием и исполнением. Да, конечно, в исполнении сокрыто

³⁵ *Bigg, Charles*. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913, p. 254.

³⁶ *Ориген*. Comm. in Joann. I, 9–10; PG 14, 35–40. Ориген проводит резкую границу между *плотским* (“историческим”) Евангелием и *духовным* (“вечным”). Еще прежде Своего пришествия во плоти Христос открывал Себя подготовленным, “совершенным” представителям ветхого человечества — таким, как Моисей или пророки — являя им Свою славу *интеллектуальным* (или “*ноэтическим*”) образом. Сравнивая или, вернее, противопоставляя два Завета, Ориген использует одно и то же слово *επιδησια* — посещение, появление и пребывание среди людей. Таким образом ноэтическое откровение ставится на один уровень с исторической встречей, а, по сути, даже много выше ее. Ср. Comm. in Joann. II, 3; PG 14, 113: Пророкам — Исаии, Осии, Иеремии — открывался Логос. Большинство же христиан знают лишь Христа, притом Христа Распятого, “думая, что Слово, ставшее плотью, и есть всё Слово, и ведая лишь Христа по плоти.” Во многих случаях Ориген использует слова “Логос” и “Христос” как синонимы.

³⁷ Comm. in Joann. VI, 2; PG 14, 201 ss. Ср. I, 23; PG 14, 60: “И воистину блаженны те, кто в своей жажде Сына Божия всё-таки достигли того, чтобы не испытывать нужду в Нем ни как во враче, исцеляющем больного, ни как в пастыре, ни как в дающем искупление, но жаждут Его как Премудрости, или как Слова Праведности, или какое еще именование найдут подобающим те, которые настолько совершенны, что могут воспринимать Его в лучших Его качествах.”

новое обетование — но это не причина, чтобы забывать о самом исполнении. Поэтому аллегорический метод обречен на неудачу. Его можно назвать “иудейским,” то есть толкованием Евангелия в духе Пророчества. Разумеется, этот “иудаизм” не имеет ничего общего с семитским Востоком: это типично эллинистическое явление. “Истинное и полное уразумение событий, случившихся с Иисусом, не исчерпывается одним только буквальным смыслом исторического сказания. Для тех, которые с некоторым вниманием относятся к Писанию, ясно обнаруживается, что в каждом из исторических сказаний истина скрывается под внешней формой символа.” От самих рассказов мы должны восходить к тому, что они символизируют (29).³⁸ История или сказание — лишь отправная точка. Христианин начинает с Евангельского Иисуса, Иисуса Распятого, но цель его — прийти к созерцанию Божественной славы. Человечество Иисуса лишь первая, низшая ступень понимания, которую следует превзойти.³⁹

Причем здесь мы имеем дело не просто с последовательными шагами и уровнями истолкования. Сам Христос превзошел Свое уничижение, которое было преодолено и, можно сказать, уничтожено Его прославлением. Нет, Он не совлек с Себя человеческую природу, однако, теснейшим образом соединив с Божественной, возвел ее к высочайшему совершенству.⁴⁰ Утверждения Оригена — полная неожиданность для нас. “И воистину, после Воскресения Он пребывал в теле, так сказать, среднем между той грубой плотью, которую имел до Страстей Своих, и душой, свободной от всякой плоти.” Потому после Воскресения Христос не может явиться людям “в таком же виде, как прежде.” Даже в дни Своего бытия во плоти Он “был больше, чем одним,” то есть не имел неизменного облика, и “тем, кто видел Его, не всегда представлялся одним и тем же.” Внешний вид Христа зависел от того, насколько созерцающий готов был воспринять Его. Славное Преображение на Фаворе — лишь один из примеров изменчивости Его тела. “Страждущим, которые искали у него исцеления, Он не представлялся точно таким же, как и тем, крепким своей силой, которые могли взойти с Ним на гору.”⁴¹ Такая изменчивость облика Иисуса связана с самой природой Слова, которое не открывает Себя одинаково всем без различия, но неподготовленным (“сынам человеческим”) является как “не имеющее ни вида, ни красоты” [1], а перед теми, кто способен восходить вместе с Ним, предстает в “непревзойденном великолепии.”⁴²

Каким бы странным и даже кощунственным не казалось такое истолкование, оно сохраняется в предании последующих столетий. Найти его мы можем, например, у преподобного Максима Исповедника. Он говорит о мистическом опыте, но слова его — почти буквальная цитата из Оригена. Господь не всем является в Своей настоящей славе: к

³⁸ Contr. Cels. II, 69. В действительности Ориген был готов утверждать и нечто более радикальное. В Писании есть явные противоречия и некоторые исторические факты не могут быть достоверными. Однако “духовная истина часто сохраняется и в, так сказать, теле материальной лжи.” Ориген не осуждает евангелистов, когда те “свободно обращаются с историческими фактами и изменяют их в угоду тем мистическим целям, которых стремятся достичь.” “Духовное” следует ставить выше “материального.” См. Comm. in Joann. X, 3–4; PG 14, 312–313. В конечном счете Ориген считал Библию не столько книгой Священной истории, сколько колоссальной Аллегорией, которую надо интуитивно осмыслить.

³⁹ Comm. in Joann. XIX, 1; PG 14, 524 ss.

⁴⁰ Contr. Cels. III, 41: “Что же касается Его смертного тела и человеческой души, которая была в Нем, то они — как мы утверждаем — возвышены до величайшего достоинства не только через свое общение, но также и через свое соединение и связь с Ним, они сделались участниками Его Божества и обожествились,” и тело Его “изменилось в эфирное и Божественное.”

⁴¹ Contr. Cels. II, 64; Comm. in Matt. XII, 30 et 36; PG 13, 1050 et 1066.

⁴² Contr. Cels. VI, 77; cp. IV, 16 et 18.

новоначальным Он снисходит в зраке раба, к тем же, кто способен следовать за Ним на гору Преображения, — в зраке Божиим, в котором Он был прежде сложения мира.⁴³

По Оригену, тело Христа даже во время Его земной жизни было “телом совершенно необычайным.”⁴⁴ После Воскресения оно слилось с Божеством и уже неотлично от него.⁴⁵ Ибо теперь всё, что есть во Христе, стало Сыном Божиим.⁴⁶ Если ранее Он и был человеком, то ныне — уже не человек; и мы перестаем быть людьми, если следуем Его словам, ибо Он, как первенец всех людей, превратил нас в Бога.⁴⁷ “Si autem Deus est qui quondam homo fuit, et oportet te illi similem fieri, quando similes Jesus fuerimus, et viderimus eum sicut est” (1 Ин. 3:2), te quoque necesse erit Deum fieri, in Christo Jesu” [Если же Тот, Кто некогда был человеком, есть Бог, то и тебе должно стать подобным Ему, “когда будем подобны Ему и увидим Его...будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть” (1 Ин. 3:2), и тебе будет необходимо стать Богом, во Христе Иисусе].⁴⁸ Для наших целей нет нужды углубляться в детали. Главная идея Оригена ясна. И нельзя не заметить поразительного сходства между мыслями Оригена и суждениями, изложенными Евсевием в письме к Констанции. Христология Оригена послужила для Евсевия основой и исходным пунктом; он просто сделал логичные заключения из принципов, выдвинутых Оригеном. Может ли последовательный оригенист интересоваться историческим образом, иконой Христа? То, что можно было изобразить, уже побеждено и превзойдено, а истинный славный облик Воскресшего Господа не поддается ни описанию, ни изображению. Более того, с точки зрения оригенизма, истинный лик Господа невозможно было изобразить даже при Его жизни во плоти, ибо на полотне запечатлелся бы только некоторый образ, приспособленный к ограниченному восприятию “телесных,” “плотских” людей, а такой образ никак нельзя назвать истинным и точным. Да, действительно, сам Ориген не касался проблемы живописных изображений. Но всё, что он говорил против языческих идолов, можно с успехом обратить против икон.⁴⁹ Наконец, существует очевидная связь между двумя проблемами: проблемой Писания и иконописи. Обе они ставят вопрос об “отображении.” Как известно, в этом и заключалась основная тема иконоборческого спора. Преподобный Иоанн Дамаскин ясно видел близость данных проблем: само Писание есть “образ.”⁵⁰ И вот, применив к вопросу о религиозной живописи метод, аналогичный экзегезе Оригена,

⁴³ Преподобный Максим Исповедник. *Capita theologica*, II, 13; PG 90, 1129–1132.

⁴⁴ *Contr. Cels.* I, 33: “Что тогда препятствует допустить существование души, обладающей телом совершенно необычайным” (или даже *парадоксальным* — *paradoxon*).

⁴⁵ *Contr. Cels.* II, 9; ср. *Comm. in Joann.* XXXII, 17; PG 14, 812–818.

⁴⁶ *Comm. in epist. ad Roman.* I, 7; PG 14, 852.

⁴⁷ *In Jerem. hom.* XV, 6; PG 13, 436–437.

⁴⁸ *In Luc. hom.* XXIX; PG 13, 1876: “...qui tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit” [...Кто тогда был человеком, теперь же быть человеком перестал].

⁴⁹ Прежде всего см. *Contr. Cels.* VIII, 17 et 18: “Значит, все те, кто, следуя Божественному Слову, утверждают в своих душах воздержание, справедливость, мужество, мудрость, благочестие и другие добродетели, воздвигают тем самым в себе статуи, в которых нам, как мы знаем, и подобает почитать первообраз всех статуй — “образ Бога невидимого,” Единородного Сына Божия... И всякий, кто подражает Ему в меру своих способностей, тем самым воздвигает статую, соответствующую образу Творца, ибо в созерцании Бога чистым сердцем он становится подобным Ему. Итак видим мы, что все христиане подвизаются возводить жертвенники и статуи, как было описано нами, причем воздвигаемое ими не безжизненно и не бесчувственно” и так далее; ср. VI, 66: “Все те, кто взирают на порочные творения живописцев, скульпторов и художников, пребывают во тьме и укреплены в ней, ибо не желают обратить взор горе и вознестись в своем уме от всех видимых и чувственных вещей ко Творцу всяческих, Который есть Свет.” См. *Elliger W.* *Op. cit.*, S. 11 ff.; *Koch, Hugo.* *Op. cit.*, S. 19 ff.

⁵⁰ Преподобный Иоанн Дамаскин. *De imagin.* III.

мы окажемся, по меньшей мере, в нерешительности. Пожалуй, “символические” изображения еще можно принять — ведь и Библия дана как книга символов, по самой своей природе заставляющих нас преодолевать, превосходить их. Но от “исторических” образов, безусловно, придется отказаться. Именно в этом заключается суть постановлений иконоборческих лжесоборов 754 и 815 годов, участники которых чрезвычайно остро ощущали противоречие между историческими (“чувственными”) образами Христа и святых и той славой, в которой они ныне пребывают. Приведем пример: можно ли, спрашивали епископы-иконоборцы на соборе 754 года, изображать святых, сияющих ныне в нетленной славе, и тем сводить их обратно на землю?⁵¹

Иконоборчество вовсе не было отвержением всякого искусства без разбора. Среди самих противников икон было велико разнообразие мнений, но в основном они восставали против одного конкретного вида религиозного искусства — иконописи, причем под “иконой” подразумевалось изображение реальных исторических лиц, будь то Спаситель или святые. Именно этот тип христианского искусства получал в то время всё более широкое распространение. Зародился он, по-видимому, в Сирии, и отличительной чертой его стало, по выражению Луи Брейе, подчеркнутая историчность — *la recherche naïve de la verité historique* [бесхитростное стремление к исторической достоверности].⁵² Чаще всего изображали распятого Христа. Такое искусство не обязательно было “натуралистичным,” однако оно, можно сказать, строго придерживалось исторического реализма. В этом — главная идея нового направления. Утверждалось, что истинная икона принципиально отличается от “символа”: она есть точное, приведенное к полному соответствию изображение реальных лиц и событий. В идеале истинная икона должна быть историческим полотном. Отсюда неизменность иконографических типов на Востоке: в иконе нет места для “художественных нововведений.” Иконописные типы входят в Предание, они закреплены авторитетом Церкви. Художнику лишь поручается исполнение. Таковы решения Второго Никейского собора.⁵³ Икона обращается не к воображению, не к индивидуальному видению художника, а к истории — к вещам реальным и засвидетельствованным. Это хорошо показывает восемьдесят второй канон Трулльского собора (691–692). Оговаривая одно конкретное искажение (обстоятельства, послужившие этому причиной, неясны), канон устанавливает общий принцип — по крайней мере, подразумевает его. Собор запрещает символическое изображение Христа в виде агнца. Очевидно, порицается “полуисторичность” сцены: Иоанн Креститель указывает на идущего к нему Христа, но Христос изображен символически. Причины запрещения многое проясняют. Агнец есть *тлос* — символ и образ грядущей благодати, обозначающий истинного Агнца, Христа. И мы должны уважать древние “образы” и “тени,” то есть символы и предначертания. Однако следует отдавать предпочтение благодати и истине, которая есть исполнение закона. Собор определяет изображать Христа не в образе ветхого агнца, но в человеческом облике — в воспоминание Его Воплощения, Страстей, искупительной смерти и произошедшего отсюда искупления мира.⁵⁴ Это не просто канон — это вероучительное установление и предписание. Им указывается направление последующего догматического развития, дается пред-

⁵¹ Деяния иконоборческого “соборика” 753 г. зачитывались на Втором Никейском соборе в 787 г.: Mansi XIII, 276 [русский пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4, с. 544].

⁵² *Brehier, Louis. La Querelle des Images // Histoire de l’Eglise depuis les origines jusqu’a nos jours / Ed. A. Fliche, V. Martin. Vol. V. Paris, 1947.*

⁵³ Определение Второго Никейского собора см. в Mansi XIII, 373 ss. [русский пер.: Деяния... с. 589 и далее].

⁵⁴ *Ralle and Potle. Συντάγμα των θεϊων και ιερων κανονων. Vol. II. Athens, pp. 492–495 [русский пер.: Деяния... сс. 293–294].*

посылка ко всякому будущему богословию святых икон. Трудно поверить, но на это правило не обратил внимания ни один из историков иконоборчества. Канон говорит об очень специфическом случае, но кладет основу для общего принципа. Вероятно, была какая-то конкретная причина для принятия данного правила. Показательно, что канон связывает проблему иконописи с отношением между “прообразом” и (исторической) “истиной,” иными словами — между двумя Заветами. Мы возвращаемся к проблеме экзегезы. Прошло время древних “образов”; явилась Истина — Христос Воплотившийся и Распятый. Это оправдывало и стимулировало новое, “историческое” искусство. Формулировки канона точны и продуманны. Акцент на “человеческом облике” Христа звучит очень естественно для времени, когда вот-вот должен был стихнуть последний христологический спор. Канон привлекает внимание художника к этому историческому факту.

Принято считать, что защита святых икон преподобным Феодором Студитом, а ранее — преподобным Иоанном Дамаскиным, основана на принципах неоплатонизма. Сама концепция “первообраза” и “образа” (как отражения на более низком уровне) — чисто платоническая. Эти утверждения в целом верны, но нуждаются в некотором уточнении. Ведь защита икон обязательно включает в себя обращение к историческому Воплощению. Иконопочитатели говорят не только об образах “вечных” и “небесных” реальностей. Они говорят именно об образах реальности земной, образах исторических личностей, живших на земле и во времени. В этом и заключается разница.

Сейчас мы не будем касаться аргументов иконопочитателей. Согласимся, что они были платониками или, по крайней мере, ориентированы на платонизм. К сожалению, обычно забывают, что в неоплатонизме присутствует и мощный иконоборческий заряд. Порфирий в своей “Жизни Плотина” пишет, что Плотин, казалось, “стыдился быть в теле” — с этого Порфирий и начинает биографию. “И при таком расположении духа он отказывался говорить что-либо о своих предках, или о родителях, или о своем отечестве. Он не пускал к себе ни ваятеля, ни живописца.” К чему создавать вечный образ этого тленного облика? Достаточно и того, что приходится носить его теперь.⁵⁵ Плотин с радостью забыл бы о своей земной жизни, родителях, отечестве. Его философские устремления следует отличать от “восточного” аскетизма, аскетизма гностиков и манихеев. Плотин не дуалист. Но практический вывод из его учения — то же самое бегство из телесного мира, прочь от собственного тела. Сам Плотин предлагает такой пример. В одном и том же доме живут два человека. Один проклинает строителя и его работу, сетуя на то, что здание выстроено из бездушного дерева и камня. Другой же хвалит мудрость зодчего, с таким мастерством создавшего дом. Для Плотина здешний мир — не зло, но “образ” или отражение высшего мира, и, вероятно, лучший из образов. Однако следует стремиться превзойти все образы, перейти от образа к первообразу, от низшего мира к высшему. Плотин восхваляет не копию, но образец.⁵⁶ “Он знает, что настанет время, когда он уйдет и уже не будет нуждаться в доме.”⁵⁷ Вот почему Плотин не хотел позировать живописцу. Изображение “тленного облика” не будет истинным “образом,” образом бессмертного “я.” Ни одна картина не запечатлеет самую сущность человека. Поэтому все картины обманчивы. Они приковывают человеческое воображение к “тленному облику.” Занятая притча Плотина могла бы стать прекрасным введением в богословие иконоборчества. Христианин, конечно, смотрит на проблему несколько иначе. Вместо “мира иного” он, возможно, будет говорить о “буду-

⁵⁵ Порфирий. Vita Plotini, I.

⁵⁶ Плотин. Enneades, V, 8, 8.

⁵⁷ Ibid., II, 9,11.

щем веке.” Однако придет он к тому же. По крайней мере, Ориген в этом вопросе не слишком далек от Плотина. Интересно заметить, что среди древних свидетельств, собранных иконоборцами, есть одно явно платоническое по своему духу и, безусловно, еретическое по происхождению. Это отрывок из “Деяний святого Иоанна” [3], весьма напоминающий то, что рассказывал Порфирий о Плотине. Живописец написал портрет апостола Иоанна без его ведома. Тот отнесся к этому неодобрительно, причем сперва апостол не узнал себя, ибо никогда не видел своего лица в зеркале. Портрет этот — только “изображение тела,” человек же должен быть художником своей души, украшающим ее верой и другими добродетелями. “А то, что ты сделал, творение детское и несовершенно: ты написал мертвый портрет мертвой вещи.”⁵⁸

Иконоборческое движение обычно понимается как восточная или семитская реакция на активную эллинизацию христианского искусства и богослужения, на эллинизацию Византийской Церкви в целом. Но мы не видим в богословии иконоборцев ничего специфически “семитского”: и тезисы, и доказательства звучат вполне по-гречески. Да, несомненно, иконопочитатели защищают иконы с позиций платонизма. Но не в платонизме ли коренится и позиция иконоборцев? Не корректнее ли понимать иконоборческое движение как внутренний раскол в эллинистическом христианстве? Иконоборчество, безусловно, сложное явление, и многочисленные его составляющие требуют аккуратного изучения. Но основное направление иконоборческой мысли, без сомнения, эллинистическое. Мы должны пересмотреть наши представления. Именно иконоборчество стало возвратом к дохристианскому эллинизму. Таким образом, иконоборческая борьба ложится в русло многовекового процесса. Этот процесс часто называют эллинизацией христианства. Но верней было бы сказать: “христианизация эллинизма.” Основной его чертой был обострившийся раскол в эллинизме, резкая поляризация. В иконоборческом споре — по крайней мере, на богословском уровне — два эллинизма, как бывало и раньше, вступают друг с другом в жаркую схватку. Идет борьба между символизмом и историей. Иконоборцы представляют в борьбе крайнюю, не преобразенную эллинистическую позицию платонического и оригенистского толка. Это не просто продолжение монофизитской традиции. Впрочем, что касается богословия монофизитов, оно само являло собой род эллинизма, а корни его уходили к раннеалександрийской школе, позволяя с легкостью соединить его с мыслью неоплатоников. Защитники икон, напротив, твердо стояли на позициях “исторического христианства.” В иконоборческом споре решался не только вопрос об иконах. Это объясняет ту остроту и непримиримость, с которой протекала борьба. На кону стояла не только судьба христианского искусства, но и Православие как таковое. Так или иначе, эта борьба может быть осмыслена только в перспективе многовековой Auseinandersetzung [полемики] между христианством и эллинизмом. Обе партии мыслили “по-гречески.” Война шла между христианским эллинизмом и эллинизированным христианством или, вернее будет сказать, между Православием и синкретизмом.⁵⁹

⁵⁸ Acta Joannis, capp. 26–29. *Bonnet*. Acta Apostolorum Apocrypha. II.1. Leipzig, 1898 (переиздано в 1959); английский пер.: The Apocryphal New Testament / Ed. M. R. James. Oxford, 1924. Этот документ относится не позднее, чем к середине II века. “Деяния” зачитывались на иконоборческом “соборике” 753 г.: Mansi XIII, 168 ss. Об использовании этого апокрифа иконоборцами упоминает и патриарх Фотий: Bibliotheca, cod. 114 [4].

⁵⁹ Ср. интересную книгу *Ivanka, Endre von*. Hellenisches und Christliches im Fruhbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948. Об иконоборчестве речь идет на с. 105 и далее.

Единственное, к чему я стремился при написании своей краткой статьи, — это поставить вопрос. Окончательный ответ на него могут дать лишь дальнейшие исследования.⁶⁰

Примечания.

1) *Успенский К. Н.* Очерки по истории Византии. Ч. 1. М., 1917, с. 237 и далее. Книга Успенского по истории иконоборчества, на которую он ссылается, вероятно, так и не была издана.

2) *Gregoire, Henry* // *Byzantium* / Ed. by *Norman H. Baynes* and *H. St. L. B. Moss*. Oxford, 1948, p. 105. Все статьи в этом сборнике были написаны до второй мировой войны.

3) *Martin, Edward James*. *A History of the Iconoclastic Controversy*. London, pp. 3–4.

4) *Gregoire*. *Op. cit.*, p. 105.

5) *Ostrogorsky G.* *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. Breslau, 1929 (*Historische Untersuchungen*, Hf. 5); *Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // *Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Кондакова*. Т. I. Прага, 1927, сс. 35–48; *Гносеологические основы византийского спора о святых иконах* // *Ibid.*, Т. II. Прага, 1928, сс. 47–51; *Les Debuts de la querelle des images* // *Melanges Diehl*. Vol. I. Paris, 1930; *Ladner G.* *Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie* // *Zeitschrift für die Kirchengeschichte*. Bd. 50, 1931; *Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy* // *Medieval Studies*. II, 1940; *P. Lucas Koch*. *Zur Theologie der Christus-ikone* // *Benediktinische Monatschrift* // *Beuron*, XIX, 1937, 11/12; XX, 1938, 1/2, 5/6, 7/8; *Christusbild-Kaiserbild* // *Beuron*, XXI, 1939, 3/4.

6) Краткая заметка о неопубликованном труде Андреева появилась в “Русском историческом журнале” (Т. VII. Петроград, 1921, сс. 215–218). Автор ее, по всей видимости, В. Бенешевич.

7) Так называется замечательная брошюра Эрика Петерсона (Erik Peterson): “*Der Monotheismus als politisches Problem*” (1935).

8) Ср. *P. Lucas Koch*. *Christusbild-Kaiserbild* // *Beuron*, XXI, 1939, 3/4. В этой статье автор часто обращается к книге *Grabar, Andriū*. *L’Empereur dans l’art Byzantin*. Paris, 1936.

9) Наилучшим образом православное богословие иконы изложено в статьях Лукаса Коха.

10) См. *Мелиоранский Б. М.* *Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за православие в VIII веке*. СПб., 1901; и *Ostrogorsky G.* *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*.

11) См., например, *Vasiliev A.* *Histoire de l’Empire Byzantine*. Vol. I. Paris, 1932, p. 379: “Quant au parti de la cour et au haut clerge, on peut dire que ces fonctionnaires du gouvernement et eveques n’obeirent pas pour la plupart aux ordres de leur conscience, mais qu’ils professerent les doctrines qui s’harmonisaient avec leur crainte et leurs ambitions” [Что же касается приближенных ко двору и высшего духовенства, то эти правительственные чиновники и епископы по большей части не внимали голосу собственной совести, но выбирали себе взгляды в соответствии со своими страхами и амбициями]. Эта точка зрения широко распространена в литературе.

12) Это особенно подчеркивает А. Грегуар в своей рецензии на “*Studien*” Острогорского (“*Byzantion*,” IV, pp. 765–771).

13) Ср. *Vernet F.* *Juifs (Controverses avec les)* // *Dictionnaire de Theologie catholique*. Т. VIII.2, col. 1878 ss.; и *Sirarpie der Nersessian*. *Une Apologie des images du septieme siecle* // *Byzantion*. XVII (1944–1945). См. также *Frey J. B.* *La question des images chez les juifs* // *Biblica*. XV (1934).

14) Подобное мнение давно стало общим местом в литературе. Из последних работ см., например, *Dawson, Christopher*. *The Making of Europe*. London, 1946, p. 136: “За этим стояли не ясные формулировки какой-либо богословской школы, но смутный и бесформенный дух восточного сектанства, напроочь отрицавшего всякую систему эллинистических принципов.” Ср. *Every, George*. *The Byzantine Patriarchate*, 451–1204. London, 1946, p. 105: “Иконоборческие расколы 730–786 и 815–843 гг. не являлись расколами между Востоком и Западом, но были противостоянием азиатской партии, воцарившейся в Константинополе, и греко-латинской оппозиции Греции, Италии и Рима.”

⁶⁰ Ориген остается противоречивой фигурой. Дать целостную картину его богословских взглядов не входило в задачи данной статьи. Мне лишь хотелось показать, что некоторые аспекты богословия Оригена вполне могли способствовать становлению и развитию иконоборческой мысли. Для этой конкретной цели и собраны в моей статье цитаты из сочинений Оригена. С выводами данной работы соглашается профессор П. Дж. Алехандер в статье: *Alexander P. J.* *The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its definition (Horus)* // *Dumbarton Oaks Papers*. VII, pp. 37–66.

15) Ср. *Ostrogorsky G. Les debuts de la querelle des images // Melanges Diehl. Vol. I. Paris, 1930, p. 236: “Le role juif au debut de la querelle des images par le clerge iconoclaste d’Asie Mineure, tombe dans l’oubli dans les siecles suivants”* [Роль, которую сыграли евреи при возникновении спора клириков-иконоборцов Малой Азии, в последующие столетия была предана забвению]. См. также *Мелиоранский Б. М.* Цит. соч.

16) См., например, *Sweetman J. M. Islam and Christian Theology. P. I, v. I. London & Redhill, 1945, p. 63: “Скорее в этом движении можно усмотреть некоторую параллель мусульманству...”* и далее.

17) См. *Vasiliev A. Op. cit., p. 380.*

18) *Schwartzlose, Karl. Der Bilderstreit. Gotha, 1890, SS. 77–78.*

19) Упоминать в данном контексте павликиан уж точно нет никаких оснований, ибо весьма сомнительно, чтобы среди них вообще были иконоборческие настроения, которые, казалось бы, должны следовать из их дуалистических предпосылок. См. *Gregoire, Henry // Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini. Roma, 1939, p. 177;* и недавно появившуюся работу: *Obolensky D. The Bogomils. Cambridge, 1949, p. 53.*

20) См. статью 1916 года: *Holl, Karl. Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung // Gesammelte Aufsetze zur Kirchengeschichte. Bd. II. Tubingen. 1928, SS. 351–387;* а также *Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, S. 61 ff.*

21) *Holl, Karl. Op. cit., S. 387, Not. I: “An der Echtheit des Briefes hat nur Befangenschaft zweifeln können. Sprache, Standpunkt, Auffassung stimmen ganz mit dem unangefochtenen Eusebius überein. Ware das Schreiben in einem späteren Jahrhundert gefälscht, so musste die dogmatische Begründung scharfer gefasst sein”* [Только страстный человек может сомневаться в подлинности послания. Язык, подход, изложенная точка зрения — всё с совершенной очевидностью указывает на Евсевия. Будь это подделкой позднейших веков, содержащиеся в письме идеи имели бы более четкое догматическое обоснование].

22) Отрывки из письма Евсевия зачитывались на Втором Никейском соборе (787 г.): Mansi XIII, 313 или Hardouin IV, 406 [русский пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996, сс. 561–562]. Более полный текст (по cod. Reg. 1980) опубликовал Буавэн: *Nicolas Gregoras. Hist. Byz. XIX, 3, 4* (воспроизведен у Миня: PG 149; и в C.S.H.B., Bd. 19.2); *Card. Pitra. Spicilegium Solesmense. I, pp. 383–386* (в качестве девятой главы “Antirrheticus contra Eusebium” Никифора); см. также в сочинениях самого Евсевия: у Миня (PG 20, 1545–1549) и у *Kirsch J. P. Enchiridion, n. 471. Ср. Koch, Hugo. Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Gottingen, 1917 (F.R.L.A.N.T., Neue Folge, 10); Elliger W. Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig, 1930 (Ficker’s Studien über Christliche Denkmaler, Hf. 20).*

23) См. *Berkhof H. Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam, 1939.*

24) В последние годы богословие преподобного Максима Исповедника привлекает пристальное внимание исследователей. Следует упомянуть следующие работы: *Balthasar, Hans Urs von. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbilds. 1941* (второе, улучшенное и дополненное издание — 1961 г.) [публикацию русского перевода начал с 14-го номера (1997 г.) журнал “Альфа и Омега”]; *Sherwood, Polycarp (O. S. B.). The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor // Studia Anselmiana. Fasc. 36. Romae, 1955;* *Thunberg, Lars. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965;* *Volker, Walter. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. 1965.* Сохраняет свою ценность и появившийся ранее труд С. Л. Епифановича: *Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.*

25) “Antirrheticus Liber adversus Eusebium et Epiphaniidem” святителя Никифора опубликовал кардинал J. V. Pitra в своем “Specilegium Solesmense”: Vol. I (1852), pp. 371–504; Vol. IV (1858), pp. 292–380. К сожалению, основное богословское сочинение патриарха Никифора, “Ελεϋχος και ανατροπη,” до сих пор не опубликовано. Последние исследования, посвященные святому Никифору: *Visser A. J. Nikephoros und der Bilderstreit. 1952;* *Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople. 1958.*

26) *Bigg, Charles. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913², p. 254.*

27) *Ориген. Comm. in Joann. I, 9–10; PG 14, 35–40.* Ориген проводит резкую границу между *плотским* (“историческим”) Евангелием и *духовным* (“вечным”). Еще прежде Своего пришествия во плоти Христос открывал Себя подготовленным, “совершенным” представителям ветхого человечества — таким, как Моисей или пророки — являя им Свою славу *интеллектуальным* (или “*ноэтическим*”) образом. Сравнивая или, вернее, противопоставляя два Завета, Ориген использует одно и то же слово εἰσβῆτα — посещение, появление и пребывание среди людей. Таким образом ноэтическое откровение ставится на один уровень с исторической встречей, а, по сути, даже много выше ее. Ср. *Comm. in Joann. II, 3; PG 14, 113: Пророкам — Исаии, Осии, Иеремии — открывался Логос. Большинство же христиан знают лишь Христа, притом Христа Распятого, “думая, что Слово, ставшее плотью, и есть всё Слово, и ведая лишь Христа по плоти.”* Во многих случаях Ориген использует слова “Логос” и “Христос” как синонимы.

28) Comm. in Joann. VI, 2; PG 14, 201 ss. Ср. I, 23; PG 14, 60: “И воистину блаженны те, кто в своей жажде Сына Божия всё-таки достигли того, чтобы не испытывать нужду в Нем ни как во враче, исцеляющем больного, ни как в пастыре, ни как в дающем искупление, но жаждут Его как Премудрости, или как Слова Праведности, или какое еще именование найдут подобающим те, которые настолько совершенны, что могут воспринимать Его в лучших Его качествах.”

29) Contr. Cels. II, 69. В действительности Ориген был готов утверждать и нечто более радикальное. В Писании есть явные противоречия и некоторые исторические факты не могут быть достоверными. Однако “духовная истина часто сохраняется и в, так сказать, теле материальной лжи.” Ориген не осуждает евангелистов, когда те “свободно обращаются с историческими фактами и изменяют их в угоду тем мистическим целям, которых стремятся достичь.” “Духовное” следует ставить выше “материального.” См. Comm. in Joann. X, 3–4; PG 14, 312–313. В конечном счете Ориген считал Библию не столько книгой Священной истории, сколько колоссальной Аллегорией, которую надо интуитивно осмыслять.

30) Comm. in Joann. XIX, 1; PG 14, 524 ss.

31) Contr. Cels. III, 41: “Что же касается Его смертного тела и человеческой души, которая была в Нем, то они — как мы утверждаем — возвышены до величайшего достоинства не только через свое общение, но также и *через свое соединение и связь* с Нем, они сделались участниками Его Божества и *обожествились*,” и тело Его “изменилось в эфирное и Божественное.”

32) Contr. Cels. II, 64; Comm. in Matt. XII, 30 et 36; PG 13, 1050 et 1066.

33) Contr. Cels. VI, 77; ср. IV, 16 et 18.

34) *Преподобный Максим Исповедник*. Capita theologica, II, 13; PG 90, 1129–1132.

35) Contr. Cels. I, 33: “Что тогда препятствует допустить существование души, обладающей телом совершенно необычайным” (или даже *парадоксальным* — paradoxon).

36) Contr. Cels. II, 9; ср. Comm. in Joann. XXXII, 17; PG 14, 812–818.

37) Comm. in epist. ad Roman. I, 7; PG 14, 852.

38) In Jerem. hom. XV, 6; PG 13, 436–437.

39) In Luc. hom. XXIX; PG 13, 1876: “...qui tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit” [...Кто тогда был человеком, теперь же быть человеком перестал].

40) Прежде всего см. Contr. Cels. VIII, 17 et 18: “Значит, все те, кто, следуя Божественному Слову, утверждают в своих душах воздержание, справедливость, мужество, мудрость, благочестие и другие добродетели, воздвигают тем самым в себе статуи, в которых нам, как мы знаем, и подобает почитать первообраз всех статуй — “образ Бога невидимого,” Единородного Сына Божия... И всякий, кто подражает Ему в меру своих способностей, тем самым воздвигает статую, соответствующую образу Творца, ибо в созерцании Бога чистым сердцем он становится подобным Ему. Итак видим мы, что все христиане подвизаются возводить жертвенники и статуи, как было описано нами, причем воздвигаемое ими не безжизненно и не бесчувственно” и так далее; ср. VI, 66: “Все те, кто взирают на порочные творения живописцев, скульпторов и художников, пребывают во тьме и укреплены в ней, *ибо не желают обратить взор горе и вознестись в своем уме от всех видимых и чувственных вещей ко Творцу всяческих, Который есть Свет.*” См. Elliger W. Op. cit., S. 11 ff.; Koch, Hugo. Op. cit., S. 19 ff.

41) *Преподобный Иоанн Дамаскин*. De imagin. III.

42) Деяния иконоборческого “соборика” 753 г. зачитывались на Втором Никейском соборе в 787 г.: Mansi XIII, 276 [русский пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4, с. 544].

43) *Brehier, Louis*. La Querelle des Images // Histoire de l’Eglise depuis les origines jusqu’ a nos jours / Ed. A. Fliche, V. Martin. Vol. V. Paris, 1947.

44) Определение Второго Никейского собора см. в Mansi XIII, 373 ss. [русский пер.: Деяния... с. 589 и далее].

45) *Ralle and Potle*. Συνταγμα των θεϊων και ιερων κανωνων. Vol. II. Athens, pp. 492–495 [русский пер.: Деяния... сс. 293–294].

46) *Порфирий*. Vita Plotini, I.

47) *Плотин*. Enneades, V, 8, 8.

48) *Ibid.*, II, 9, 11.

49) Acta Joannis, capp. 26–29. *Bonnet*. Acta Apostolorum Apocrypha. II.1. Leipzig, 1898 (переиздано в 1959); английский пер.: The Apocryphal New Testament / Ed. M. R. James. Oxford, 1924. Этот документ относится не позднее, чем к середине II века. “Деяния” зачитывались на иконоборческом “соборике” 753 г.: Mansi XIII, 168 ss. Об использовании этого апокрифа иконоборцами упоминает и патриарх Фотий: Bibliotheca, cod. 114 [4].

50) Ср. интересную книгу *Ivanka, Endre von. Hellenisches und Christliches im Fruhbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948.* Об иконоборчестве речь идет на с. 105 и далее.

51) Ориген остается противоречивой фигурой. Дать целостную картину его богословских взглядов не входило в задачи данной статьи. Мне лишь хотелось показать, что некоторые аспекты богословия Оригена вполне могли способствовать становлению и развитию иконоборческой мысли. Для этой конкретной цели и собраны в моей статье цитаты из сочинений Оригена. С выводами данной работы соглашается профессор П. Дж. Александер в статье: *Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its definition (Horus) // Dumbarton Oaks Papers. VII, pp. 37–66.*

Понятие Творения у Святителя Афанасия Великого.

Идея Творения — неожиданное философское открытие, сделанное христианством. Для греческого сознания чуждой и непонятной была даже сама постановка вопроса *de rerum originatione radicali* [о происхождении мира]. Эллины находились целиком во власти представлений о Вечном Космосе, структура которого статична, а основные элементы — неизменны. Этот Космос просто *есть*. Бытие его необходимо и воспринимается, как *datum* [данность], как первичный факт, объяснить который не могут ни мысль, ни воображение. Разумеется, мир полон движения, — вертится “колесо возникновений и уничтожений,” — однако в целом Космос неизменен, и его вечный характер проявляется во вращении и самоповторении. Мир не застыл, он текуч и динамичен, но это — динамизм круговорота. Периодичность Космоса не мешает ему быть “необходимым” и “неуничтожимым.” Вселенная может менять свою “форму,” что она постоянно и делает, однако само ее бытие бесконечно во времени. Вопрос о “происхождении,” или “начале существования,” мира попросту лишен всякого смысла.⁶¹

Именно здесь библейское Откровение входит в принципиальное противоречие с эллинской мудростью. Грекам было очень трудно принять христианскую весть. Это нелегко философам и поныне.

Библия открывается рассказом о Творении. “В начале сотворил Бог небо и землю,” — утверждение, вошедшее в христианский Символ веры. Космос перестал казаться “самодостаточным,” было заявлено об абсолютной его зависимости от Божией воли и Божиего действия. Но нечто много большее, чем просто “зависимость” от Бога, возвещалось в Библии: ведь мир, согласно Писанию, был создан *ex nihilo* [из ничего], то есть не существовал “вечно.” Вглядываясь в прошлое, мы способны обнаружить “начало” — первый момент *post nihilum* [после ничего]. Острое напряжение между двумя позициями — эллинской и библейской — не вызывает сомнений: можно сказать, что греки и христиане обитали в двух разных мирах. Поэтому категории греческой философии были непригодны для описания христианской веры. Христиане постоянно делали упор на то, что космос не является необходимостью, или, точнее, не необходимо само его бытие. Ведь существова-

⁶¹ См., например, *Baudry J. Le Problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne. Paris, 1931* ; а также *Chevalier, Jacques. La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs. Paris, 1915.* Ср. мою статью: *The Idea of Creation in Christian Philosophy // The Eastern Churches Quarterly. № 8 (1949), supplementary issue “Nature and Grace.”*

ние этого мира свидетельствовало христианам об Ином — о Господе и Творце. Кроме того, Творение понималось, как свободное, “добровольное” Божие деяние, а не неотъемлемое Его свойство или нечто “необходимо” присущее Ему. Итак, мир не является необходимостью, и взглянуть на это можно с двух позиций: со стороны мира, который “мог бы и не существовать,” и со стороны Творца, Который “мог бы и не творить.” Как точно отметил Этьенн Жильсон, “разумеется, христианский Бог — Творец; однако Бог, существующий для того лишь, чтобы творить, не имеет ничего общего с Богом христиан.”⁶² Сам факт бытия этого мира считается в христианстве тайной и чудом Божественной Свободы.

Однако христианская мысль крепла постепенно, медленно продвигаясь вперед путем проб и промахов. Раннехристианские авторы нередко излагали свою веру в терминах современной им или даже более древней философии, не всегда сознавая возникавшую при этом двусмысленность и, стало быть, не всегда принимая меры против нее. Оперировав эллинскими понятиями, писатели-христиане, не ведая того, подпадали под влияние иного мира, коренным образом отличного от мира христианского. Потому они часто наталкивались на противоречие между сутью своей веры и языком, используемым для ее раскрытия. К этому затруднению следует отнести со всей серьезностью. Этьенн Жильсон как-то сказал, что христианство принесло молодое вино, однако ветхие мехи — мехи греческой философии — были еще вполне пригодны: “La pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais les vieilles outres étaient encore bonnes.”⁶³ Изящная фраза; но не чересчур ли она оптимистична? Да, конечно, мехи не прорвались тотчас же, но пошло ли это на пользу зарождающемуся христианскому богословию? Мехи отдавали неприятным старым запахом, и вино приобретало в них посторонний привкус. На самом деле новое мировоззрение требовало и новых терминов для правильного и полного своего выражения. Насущной задачей христиан было “дать новые имена,” то *καίνωτομεῖν τὰ ὀνόματα*, по слову святителя Григория Богослова.

Несомненно, отсутствие всякой “необходимости” сотворенного мира христианские авторы признавали с самого начала. Они должным образом подчеркивали господство Бога над всем Его творением. Один лишь Бог могуществен и вечен. Всё тварное и получило бытие, и продолжает быть только по Его милости и желанию, по Его свободной воле. Существование всегда есть Божий дар. С этой точки зрения даже человеческая душа по природе смертна, то есть зависима в своем бытии, потому что она — тварь и пребывает исключительно по милости Божией. Святой Иустин решительно расходится в данном вопросе с платониками, приводящими аргументы в пользу “бессмертия.” Ведь “бессмертие” означает для него “нетварность.”⁶⁴ Однако всё еще оставалось неясным, как творческая “воля” Бога соотносится с Его “бытием,” — а именно это и было центральной проблемой. На заре христианства понятие о Боге только начинало освобождаться от того космологического контекста, в котором оно существовало у греков. Даже тайну Пресвятой Троицы нередко трактовали в космологическом ключе: не как относящуюся в первую очередь к бытию Божию, а как нечто связанное лишь с Его творческим замыслом, домостроительством Искупления и открытием Себя миру. Это стало основным препятствием для Ипполита, Тертуллиана и апологетов в их христологических трудах. Все они не смогли провести последовательного разделения между категориями Божественного “бытия” и Боже-

⁶² *Gilson, Etienne. God and Philosophy. Yale University Press, 1941, p. 88.*

⁶³ *Gilson, Etienne. L'Esprit de la philosophie médiévale. Deuxième édition revue. Paris, 1944, p. 82, n. 1.*

⁶⁴ Святой *Иустин. Dial, cum Tryph., 5-6.* См. мою Ингерсольскую лекцию 1950-1951 г.: *The Resurrection of Life // Bulletin of the Harvard University Divinity School. Vol. XLIX, № 71 (1952), pp. 5-26; cp. Lebreton, Jules. Histoire du dogme de la Trinité. T. II. Paris, 1928, p. 635 ff.*

ственного “откровения” *ad extra* [вовне], то есть миру. Разумеется, их неудача была скорее результатом недостаточной точности используемого ими языка, чем серьезным догматическим заблуждением. Апологетов нельзя считать пред-арианами или про-арианами. Епископ Джордж Буль абсолютно прав, выступая в своей книге “*Defensio Fidei Nicenae*” против обвинений Петавия. И тем не менее, как верно заметил Дж. Л. Престиж, “невинные рассуждения апологетов в итоге оказались на руку последователям Ария.”⁶⁵ Весьма показательны сочинения Оригена, в которых также смешиваются онтологический и космологический аспекты. По справедливому выводу В. В. Болотова, “логическая связь между рождением Сына и бытием мира в работах Оригена еще не порвана.”⁶⁶ Приходится даже утверждать, что Ориген укрепил эту связь. Основной вопрос ставился им так: возможно ли и позволительно ли размышлять о Боге, не представляя Его в то же самое время Творцом? Отрицательный ответ казался Оригену единственно благочестивым. Иначе мы впадаем в явное богохульство, так как Бог не может стать Кем-то, Кем Он не был всегда. В Божием бытии нет ничего “потенциального,” и всё “возможное” в Нем и есть “действительное,” — это исходное положение Оригена, его глубочайшее убеждение. Бог всегда является Отцом Единородного, а Сын совечен Отцу — в противном случае мы погрешили бы против абсолютной неизменности Божественного бытия. Но, кроме того, Бог всегда является Творцом и Господом. Действительно, если Бог сейчас есть Творец и Господь, — а в это мы, безусловно, верим, — то нам необходимо признать, что Он всегда был Господом и всегда — Творцом. Ибо Бог не может обрести качество, которым раньше не обладал. Ориген выводил отсюда и вечное существование мира — всего того, на чем, собственно, и проявляется могущество и господство Бога. Ориген пользовался словом *παντοκράτωρ*, заимствованным, несомненно, из Септуагинты. Это весьма примечательно, поскольку греческий вариант несет большую смысловую нагрузку, чем его латинский или английский эквиваленты — “*Omnipotens*” или “*Almighty*” [“Всемогущий”], — выражающие лишь могущественность и власть. В греческом же акцентируется непосредственное проявление этой власти. При переводе на латынь доводы Оригена теряют свою силу. “*Παντοκράτωρ* — слово, подразумевающее прежде всего действие. Оно обозначает не саму возможность, но ее осуществление.”⁶⁷ *Παντοκράτωρ* — это в точности *κύριος*, правящий Господь. А быть *παντοκράτωρ*’ом вечно Бог может, только если *τα πάντα* [“всё”] также существует вечно. Могущество Бога должно всегда проявляться в сотворенном Им мире, который поэтому оказывается вечно сосуществующим спутником Божества. При таком подходе провести сколько-нибудь разумное разделение между “Рождением” и “Творением” было действительно невозможно: оба понятия описывают вечные и “необходимые” отношения, внутренне присущие Божественному бытию. Ориген не был способен — и на самом деле не хотел и не соглашался — отказаться от “необходимости” тварного космоса, потому что в его системе это повлекло бы некоторое “изменение” в Божестве. Для Оригена утверждения о вечном бытии Святой Троицы и вечном существовании мира непосредственно и неразрывно связаны между собой: либо оба верны, либо — ни один. Сын, разумеется, вечен;

⁶⁵ *Prestige G. L. God in Patristic Thought.* S. P. C. K., 1952, p. 123.

⁶⁶ *Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице.* СПб., 1879, ее. 380-381. Эта работа и по сей день остается лучшим изложением тринитарных взглядов Оригена, ни в чем не превзойденным позднейшими исследованиями. Еще, пожалуй, стоит назвать книгу *Crouzel H. Théologie de l’image de Dieu chez Origène.* Paris, 1956.

⁶⁷ *Kelly J. N. D. Early Christian Creeds.* London, 1950, p. 137. Ср. также комментарии *Orbe, Antonio (S. J.), Hacia la primera teología de la procesion del Verbo // Estudios Valentinianos.* Vol. I/I. Rome, 1958, p. 169, n. 14.

Он извечно есть “Лицо” и “Ипостась.” Однако предвечное Его рождение обуславливает предвечное творение мира.⁶⁸

Вся теория последовательно и непротиворечиво выводится Оригеном из его исходных предпосылок. Весьма нечестиво полагать, что Бог когда-нибудь существовал без своей Премудрости, хотя бы одно мгновение — *ad punctum momenti alicujus*. Бог всегда есть Отец Своего Сына, от Него рожденного, но рожденного “без всякого начала” — “*sine ullo tamen initio*.” И Ориген уточняет: “...не только такого [начала], которое может быть разделено на какие-либо временные протяжения (*aliquibus temporum spatiis*), но и такого, какое обыкновенно созерцает один только ум сам по себе и которое усматривается, так сказать, чистою мыслью и разумом (*nudo intellectu*).” Иными словами, Премудрость рождена вне всякого “начала,” о каком только можно говорить или мыслить — *extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium*. Более того, в другом месте Ориген поясняет, что “рождение” Премудрости следует считать не совершившимся “событием,” а вечно длящимся отношением — отношением “рожденности” — подобно тому, как свет всегда источает сияние; ведь Премудрость, по выражению Прем. 7:26, это *αλαύγασμα φωτός αἰδίου* [отблеск вечно-го света] (In Jerem. hom. IX, 4: *οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατήρ τὸν υἱόν... ἀλλ' αἰεὶ γεννά αὐτόν*; S. 70 Klostermann [GCS 6]; ср. латинский перевод “Апологии Оригена” сщмч. Памфила: PG 17, 564). Далее. Согласно Оригену, уже в самой ипостаси Премудрости находилось предначертание всего будущего творения. Всё творение, *universa creatura*, предопределено в Премудрости (De princ. I, 2, 2; SS. 29-30 Koetschau [GCS 22]). Текст этого немаловажного отрывка мог быть отчасти подредактирован при переводе на латынь, но основная мысль, безусловно, передана верно (ср. фрагмент греческого текста у сщмч. Мефодия Олимпского в De creatis, цитируемый Фотием: Cod. 235). Ориген писал о “предвидении” — *virtute prae-scientiae*. Однако, по его основному принципу, нельзя говорить о какой-либо последовательности или упорядоченности во времени. “Предвидеть” мир в Премудрости — значит извечно привести его в бытие.⁶⁹ Именно в этом направлении стал развивать свою теорию Ориген, с заметной легкостью чередуя слова “Отец” и “Пантократор”: “Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть, и поэтому, для откровения божественного всемогущества, необходимо должен существовать мир.” Но очевидно, что Бог извечно есть Господь. Следовательно, мир во всей своей полноте также существует извечно — *necessario subsistere oportet* (De princ. I, 2, 10; SS. 41-42 Koetschau [GCS 22]; ср. цитату на греческом у Юстиниана: Epist. ad Mennam, Mansi IX, 528). Одним словом, мир должен всегда сосуществовать с Богом, то есть быть совечным Ему. Разумеется, Ориген здесь имел в виду изначальный мир духов. Фактически, его теория описывала всего-навсего единую вечную систему существ — “иерархию бытия.” Ему так и не удалось избавиться от космологических шаблонов средних платоников.⁷⁰

⁶⁸ Ср. изложение этого материала о. Жаном Даниелу в его курсе лекций, недавно прочитанном для студентов Парижского католического института: *Le Troisième siècle: Clément et Origène. Notes prises au cours par les élèves*, pp. 148-154.

⁶⁹ Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., pp. 77, 176 ss.

⁷⁰ Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., p. 165 ss. Особенно следует выделить резюме на с. 185: “Origenes discurre siempre vinculando la Sabiduría personal de Dios al mundo (inteligible, o quizá también sensible). La generación del Verbo, que hubiera en absoluto bastado a explicar el misterio de la prehistoria del mundo, no adquiere autonomía propia. De seguro su coeternidad con el Padre se halla en Origenes mejor definida que en ninguno de sus contemporáneos; pero las múltiples coordenadas que de diversos puntos traza el Alejandrino para definir igualmente la eternidad del mundo, comprometen las fronteras entre la necesidad de la generación natural del Verbo y la libertad de la generación intencional del mundo en El. Los límites entre la Paternidad y la Omnipotencia no aparecen claros en el

Более того, Ориген, по-видимому, считал рождение Сына действием воли Отца: εκ του θελήματος του πατρός ἐγεννήθη (цит. Юстинианом: Mansi IX, 525). Напротив, к выражению “εκ της ουσίας πατρός” [из природы Отца] он относился весьма настороженно и, вероятно, даже открыто отвергал его. Такая формулировка казалась Оригену опасной и двусмысленной, перегруженной грубым “материалистическим” подтекстом и вдобавок предполагающей разделение, рассечение на части Божественного естества (Comm. in Ioann. XX, 18; S. 351 Preuschen [GCS 10]; De princ. IV, 4, 1; S. 348 Koetschau [GCS 22]; ср. цитату у Маркелла, приводимую Евсевием: Contr. Marcellum I, 4; S. 21 Klos-termann [GCS 14]). Письменные свидетельства отрывочны и малопонятны⁷¹ — не исключено, что в данном случае Ориген просто спорил с гностиками (например, с учением Валентина о проβολή) и лишь хотел подчеркнуть духовную природу всего Божественного.⁷² Тем не менее налицо непростительная путаница. И рождение Сына и сотворение мира в равной степени приписываются воле-приказанию Отца: “И я думаю, что достаточно хотения Отца (voluntas Patris) для осуществления того, что хочет Отец, ибо в Своем желании Он пользуется, конечно, не иным каким-нибудь средством, но тем, какое указывается советом Его воли (nisi quae consilio voluntatis profertur). Так именно и рождается от Него ипостась Сына — ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur” (De princ. I, 2, 6; S. 35 Koetschau [GCS 22]). Смысл этого отрывка до конца не ясен, а греческого текста у нас нет.⁷³ Но в любом случае Сын еще раз спокойно ставится в один ряд с тварными существами.⁷⁴

Система Оригена содержит в себе неразрешенное напряжение, внутреннее противоречие. И это приводило к скрытому конфликту, а в конце концов вылилось в очевидный раскол среди тех богословов, которые испытали сильное влияние выдающегося мыслителя. Можно, конечно же, утверждать, что тринитарные взгляды Оригена были по существу православными, то есть проникийскими, и толкование их святителем Афанасием и Каппадокийцами абсолютно верно выразило его собственную точку зрения. Действительно, Ориген энергично отстаивал предвечность Рождения, занимая в этом вопросе, несомненно, антиарианскую позицию. Если верить святителю Афанасию, Ориген, невзирая на лица, безбоязненно обличал всех, кто осмеливался полагать, будто “было некое когда-то, когда Сына не было” — ην ποτέ οτε ουκ ην ο Υιός (святитель Афанасий цитирует Оригена в De decretis, 27). И всё же, с другой стороны, во многих ключевых пунктах его богословская модель была абсолютно несостоятельна. Так или иначе, правильно осмыслить споры четвертого века можно лишь исходя из богословия Оригена и анализа трудностей, с которыми он столкнулся. Важнейшей философской проблемой, лежавшей в основании этих богословских споров, был вопрос о времени и вечности. Существовало только две возможности: либо отвергнуть вечность мира, либо усомниться в вечности Логоса. Последнее из-

Alejandrino” [Ориген говорит о Премудрости Божией лишь в контексте связи Ее с миром (умопостигаемым или, быть может, даже чувственным). Рождение Логоса, которое считается вполне достаточным для объяснения тайны возникновения вселенной, не получает должной самостоятельности. Конечно же, Ориген, как никто из богословов того времени, подчеркивал соичность Сына Отцу, однако многочисленные его попытки аналогичным образом показать вечность мира сделали нечеткой границу между необходимым происхождением Слова по естеству и свободным происхождением мира по изволению. Ориген не сумел ясно выразить отличие Отцовства от Всемогущества]. См. также P. Aloysius Lieske. Die Théologie der Logosmystik bei Origenes. Munster i/W., 1938, SS. 162-208; и Ivanka, Endre von. Hellenisches und Christliches im frUhbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948, SS. 24-27 et passim.

⁷¹ Ср. Crouzel H. Op. cit., p. 98 ss.

⁷² См. Orbe, Antonio. Op. cit., p. 674 ss. и в особенности раздел “Origenes y los Arrianos.”

⁷³ Ср. Crouzel H. Op. cit., p. 90 ss.

⁷⁴ Ср. Benz, Ernst. Marius Victorinus und die Entwicklung der aben-dlundischen Willensmetaphysik. Stuttgart, 1932, SS. 329

брал Арий и все те, кто по различным соображениям встал на его сторону, а их противники были вынуждены отстаивать временный характер этого мира. Наиболее серьезным философским разногласием в данном противостоянии являлось понятие Творения. Пока не разрешена проблема Творения, ни о какой ясности представлений о Боге не могло быть и речи. В конечном итоге этот спор имел религиозный смысл, и основной предмет его лежал в области богословия. Однако в сложившейся исторической ситуации отстоять веру и благочестие можно было, лишь вооружившись философскими методами и аргументами. Это хорошо понимал уже святитель Александр Александрийский, доказывавший единство Троицы “φιλοσόφων ἐθεολόγει” [философски богословствуя], как говорит о нем Сократ Схоластик (Hist. Eccl. 1, 5). Святитель Александр, сохраняя в целом верность воззрениям Оригена, всё же совершил первую попытку рассмотреть учение о Боге вне привычного космологического контекста.⁷⁵

Арий считал, что Логос есть “творение;” разумеется, исключительное творение, ярко выделяющееся из остальных, но всё-таки не более, чем κτίσμα [тварь], созданная по Божией воле. Соответственно, Бог для него в первую очередь Творец, а кроме этого едва ли стоит утверждать что-нибудь определенное о неизреченном и непостижимом бытии Божиим, сокрытом даже от Сына. Фактически богословия-то в системе Ария и нет. Для него существует только проблема космологии — стандартный эллинистический подход. Арию было необходимо определить свои взгляды на Творение, и для этого он доказывает два основных положения: а) о радикальном отличии Бога от всех остальных существей, “имевших начало” (любое), и б) о том, что “начало” действительно было. Сын “имеет начало” просто потому, что является сыном, т.е. происходит от Отца, Который и есть Его αρχή [начало]; только к Богу (Отцу) применимо определение “ἀναρχος” [безначальный] в строгом смысле этого слова. Похоже, Ария интересовало главным образом само отношение зависимости, а вопрос времени он считал несущественным. Так в своем знаменитом послании к Евсевию Никомидийскому Арий спокойно говорит, что Сын начал быть “прежде всех времен и веков” — про χρόνων και προ αιώνων (из Епифания: Haeres. LXIX, 6; S. 157 Holl [GCS 37]; ср. Феодорит Киррский: Hist. Eccl. I, 4, 63; S. 25 Parmentier [GCS 19]). Святитель Афанасий Великий жаловался, что ариане избегают употребления термина χρόνος [время] (Contr. arian. or. 1, п. 13). Они, однако, вполне определенно утверждали, что всё “тварное” тем или иным образом “начало быть,” и поэтому состоянию “бытия” предшествует, по крайней мере логически, состояние “небытия,” из которого всё возникло — εἶ οὐκ ὄντων. В этом смысле тварное “не существовало раньше того, как начало быть” — οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆ. Несомненно, “тварность” означала для ариан нечто большее простой “зависимости” — она подразумевала “сущностное” отличие от Бога, а также ограниченность во времени, то есть наличие некоторого предела в прошлом. С другой стороны, постоянно подчеркивалось, что творение зиждется на желании и воле Бога: θελήματι και βουλή, — как писал сам Арий Евсевию. Такая убежденность есть результат оригеновского влияния. Однако ариане пошли значительно дальше Оригена: тот лишь отвергал проβολή гностиков, в то время как Арий не согласился признать вообще какое-нибудь “природное” сходство Логоса с Богом. Кроме участия Бога в Творении, Арий ничего не мог сказать о Божественной жизни. Здесь его мысль была безнадежно устаревшей.

⁷⁵ См. замечательную исчерпывающую статью по данной теме: *Лебедев Д. А.* Святой Александр александрийский и Ориген // Труды Киевской духовной академии. 1915, октябрь-ноябрь, ее. 244-273; декабрь, ее. 388-414. Ср. работу того же автора: Вопрос о происхождении арианства // Богословский вестник. 1916, май, ее. 133-162.

Знаменателен тот факт, что собор, состоявшийся в Антиохии в 324-325 гг. — перед Никейским — рассмотрел все эти вопросы и определил: Сын рожден “не из ничего, но от Отца” таинственным невыразимым образом, “не так, будто создан, но подобно дитяти” и не “по воле.” Он существовал вечно, и “не было такого момента, чтобы Его не существовало.” И далее: “Он — истинный образ не воли или чего иного, но самой ипостаси Отца.”⁷⁶ По указанным причинам Сына нельзя считать “тварью.” О Творении не было сказано ничего, однако несложно понять, что же означало для отцов собора “Творение” и “тварность.” Соборное определение уже содержало в себе все те принципы, на которых позднее будет построено четкое разграничение между “Рождением” и “Творением” (“Созданием”), Святитель Афанасий Великий сыграл решающую роль на следующем этапе этого спора.

II.

Еще в ранних своих трудах, до начала борьбы с арианством святитель Афанасий пытался разрешить проблему Творения, которая для него была тесным образом связана с ядром христианской веры — искупительным Воплощением Бога Слова. Так трактовка Искупления, изложенная в его сочинении “О Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти,” опирается на вполне конкретное представление о космосе. По мнению святителя Афанасия, существует глубочайший, принципиальнейший раскол — *hiatus* — между абсолютным Божиим бытием и условным бытием мира. Есть два совершенно различных и коренным образом отличающихся друг от друга вида бытия: вечное, неизменное бытие Бога, неведущее “тления” и “смерти,” и течение космоса, внутренне непостоянное и “смертное,” всегда подверженное переменам и “тлению.” Основное онтологическое напряжение здесь именно между Божественной *αφθαρσία* [нетленностью] и *φθώρα* [тленностью] космических превращений. Как результат того, что мир был сотворен волей Божией “из ничего,” всё тварное заключает в самой своей природе стойкую меоническую предрасположенность. “Природа” всех сотворенных вещей есть нечто текучее, нестабильное, немощное, смертное, легко разрушимое: *Ἦν μὲν γὰρ γενητῶν ἢ φύσις, ἀτέ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων ὑλοστάσι, ρευστήτις καὶ ἀσθενής καὶ θνητή καθ' ἑαυτὴν συγκρινωμένη τυγχάνει.* Тварное существование ненадежно. И если во вселенной есть какое-то постоянство, какой-то порядок, то он, можно сказать, извне налагается на ее “природу” и сообщается твари Божественным Словом. Именно Слово Отчее содержит и скрепляет всё творение (*συνέχει καὶ σὺσφύγγει*), противодействуя присущему миру стремлению к распаду. Разумеется, сама

⁷⁶ Сохранилась только сирийская версия этого важного документа. Впервые ее опубликовал, совершив обратный перевод на греческий, Эдуард Шварц (*Eduard Schwartz*): *Zur Geschichte des Athanasius // Nachrichten von der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. VI (1905), SS. 272-273 (позже перепечатано в его “*Gesammelte Schriften*,” Dritter Band (Berlin, 1959), SS. 136-143). Я цитирую английский перевод, сделанный Келли с греческого варианта Шварца: *Kelly J. N. D. Op. cit.*, pp. 209-210. Факт проведения Антиохийского собора многими решительно оспаривался; например, А. Харнаком. Наиболее полный анализ всех доказательств и убедительную защиту достоверности собора можно найти в ряде статей свящ. Д. А. Лебедева: Антиохийский собор 324 года и его послание к Александру, епископу Фессалоникско-му // Христианское чтение. 1911, июль-август, ее. 831-858; сентябрь, ее. 1008-1023; К вопросу об антиохийском соборе 324 года и о “великом и священном соборе в Анкире” // Труды Киевской духовной академии. 1914, апрель, ее. 585-601; июль-август, ее. 496-532; ноябрь, ее. 330-360; 1915, январь, ее. 75-117. Последняя статья продолжена в “Богословском вестнике” (1916, июль-август, ее. 482-512) [а также позднее: 1916, сентябрь, ее. 88-102; 1917, январь, ее. 114-155; 1918, июнь-сентябрь, ее. 169-196 — на этом номере выпуск “Богословского вестника” был прекращен].

“природа” твари также сотворена Богом. Однако для нее неизбежны внутренние ограничения, обусловленные ее тварностью, — она не может не быть изменчивой и “смертной.” Святитель Афанасий отверг учение о семененосных λόγοι, содержащихся в самих сотворенных вещах. Творение пребывает лишь благодаря непосредственному действию Божия Слова. Мир не только был некогда приведен в бытие “из ничего” свободным творческим *fiat* [“да будет”] Бога, но и продолжает существовать исключительно по непрекращающемуся попечению Творца о нем. Неустойчивость природы всего космоса распространяется и на человека, являющегося “сложным” существом, созданным “из ничего,” “из не-существо” — εκ του μη οντος γενόμενοι. По своей “природе” он также “смертен” и “тленен” (κατά φύσιν φθαρτός) и преодолеть смертность может только по Божией благодати, становясь причастником энергий Слова — χάριτι δε της του Λόγου μετουσίᾳ του κατά φύσιν ἐκφυόντες. Сам же по себе человек не способен “пребывать всегда” — οὐχ ἰκανόν εἶη κατά τον της ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν αἰεῖ (Contr. gent., 40-43; De incarn., 2-3, 5). Схема приведенных рассуждений будто бы взята у платоников. Однако святитель Афанасий очень разумно пользовался ею: акцентируя действия Слова в нашем мире (Его функцию “демиурга”) он в то же время не переставал утверждать трансцендентность Его Божества. Более того, Божественность Слова была основной предпосылкой всей теории. Святитель Афанасий писал, что Слово есть “Единородный Бог,” получивший прежде веков начало от Отца, Своего источника — πηγή. Слово радикальным образом отлично от всего тварного. Его присутствие в созданном мире “динамично,” то есть это присутствие выражено “силами” и “действиями.” По “сущности” же Своей Божие Слово – вне всего — ἐκτος μὲν ἐστὶ του παντός κατ' οὐσίαν, ἐν πασι δὲ ἐστὶ ταῖς ἐαυτοῦ δυνάμεσι (De incarn., 17). Конечно, подобное разделение между “существом” и “силами” можно найти как у Филона и Плотина, так и у Климента Александрийского и апологетов. Однако святитель Афанасий придал ему совершенно новый смысл. Он никогда не применял его к взаимоотношениям Бога и Логоса, что делал даже Ориген. У святителя Афанасия это – различие между внутренним бытием Бога и Его творческим и “промыслительным” проявлением *ad extra*, в тварном мире. Мир обязан своим существованием свободной воле милостивого Бога и удерживается над пропастью небытия и собственного ничтожества исключительно Его животворящей “Благодатью,” — так сказать, *sola gratia* [только благодатью]. Но Благодать обитает в мире.⁷⁷

Полемику с арианами святитель Афанасий строил, исходя из тех же предположений. Наиболее четкая грань пролегает между Творцом и тварью, а не между Отцом и Сыном, как утверждали ариане. Разумеется, Логос — Творец, но Творец именно из-за того, что Он есть истинный Бог, “неизменный образ” Отца — ἀπαράλλακτος εἰκὼν. В акте Творения Слово Божие выступает не как “орудие” (ὄργανον), но как подлинная и непосредственная Причина созидаемого. Бытие Логоса нисколько не зависит ни от собственно Творения, ни даже от творческого замысла. В этом вопросе святитель Афанасий не допускает двусмысленностей. Ключевой текст — “На ариан” II, 31: Ὁ του θεοῦ γὰρ Λόγος οὐ δι' ἡμᾶς

⁷⁷ См. *Gaudel A.* La Théologie du Λόγος chez saint Athanase // Revue des sciences religieuses. 1931, № 11, pp. 1-261 *Berchem J.* Le Rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase // Angelicum, 1938, pp. 201-232, 515-558; особенно интересна работа *Bouyer, Louis.* L'Incarnation et l'Église — Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Paris, 1943; ср. также *Bernard, Régis II* L'Image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952. Профессор Московской духовной академии И. В. Попов в своей книге “Личность и учение блаженного Августина” (Сергиев Посад, 1917) дает прекрасный обзор различения сущность-энергия от Филона Александрийского до Псевдо-Дионисия Ареопагита: том I, 2, ее, 330-356; см. также *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, с. 221 и далее.

γέγονεν, ἀλλὰ μάλλον ἡμεῖς δι' αὐτὸν γεγόναμεν, καὶ “ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα,” οὐδέ δια τῆν ἡμῶν ἀσθένειαν οὗτος, ὧν δυνατός, ὑπὸ μόνου τοῦ Πατρὸς γέγονεν, ἰν' ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὀργάνου δημιουργήσῃ· μὴ γένοιτο! οὐκ ἐστὶν οὕτως. Καὶ γὰρ καὶ εἰ δόξαν ἦν τῷ θεῷ μὴ ποιῆσαι τὰ γενητὰ, ἀλλ' ἦν οὐδὲν ἥττον ὁ Λόγος “πρὸς τὸν θεόν,” καὶ ἐν αὐτῷ ἦν ὁ Πατήρ. Τὰ μέντοι γενητὰ ἀδύνατον ἦν χωρὶς τοῦ Λόγου γενέσθαι* οὕτω γὰρ καὶ γέγονε δι' αὐτοῦ, καὶ εἰκότως. Επειδὴ γὰρ Λόγος ἐστὶν ἴδιος φύσει τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ ὁ Υἱός, ἐξ αὐτοῦ τέ ἐστὶ, καὶ “ἐν αὐτῷ” ἐστὶν, ὡς εἶπε ὁ αὐτός· οὐκ ἠδύνατο μὴ δι' αὐτοῦ γενέσθαι τὰ δημιουργήματα [Не ради нас получило бытие Божие Слово, но, напротив же того, мы ради Него получили бытие, и “о Нем создашася всяческая.” Не по нашей немощи Он, как мощный, получил бытие от единого Отца, чтобы Им, как орудием, создать Отцу и нас. Да не будет сего! Не таково учение истины. Если бы угодно было Богу и не созидать тварей, тем не менее, было Слово “у Бога,” и в Нем был Отец. Тварям невозможно было получить бытие без Слова, потому и получили бытие Им, — что и справедливо. Поскольку Слово есть собственный по естеству Сын Божией сущности, поскольку Оно от Бога и “в Боге,” как Само изрекло о сем, то созданиям невозможно было не Им получить бытие] (Contr. arian. or. 2, п. 31).

Если бы угодно было Богу и не созидать тварей, тем не менее было Слово у Бога, и в Нем был Отец... Здесь — суть аргументации святителя Афанасия. Он старательно избегает всякого упоминания об οἰκονομία [домостроительстве] Творения или Спасения, когда рассуждает о внутренних отношениях Отца и Сына. Таким образом он существенно развил тринитарное богословие в ответственный период арианских споров, а это позволило ему правильно ввести понятие Творения, θεολογία, в исконном значении слова, и οἰκονομία должны быть строго разграничены и различены, хотя полностью отделить их друг от друга невозможно. И “бытие” Бога имеет принципиальное превосходство над Его волей и действием.

Бог вовсе не только “Творец.” Именуя Бога “Отцом,” мы подразумеваем нечто превосходящее Его отношения с тварью (Contr. arian. or. 1, п. 33). “Прежде” чем Бог творит (πολλῷ πρότερον), Он есть Отец, и именно Сыном Он приводит тварь в бытие. Для ариан же Бог в действительности лишь Зиждатель и Творец Своих созданий, — доказывал святитель Афанасий. Они не допускают в Боге что-либо “большее, чем Его воля” — то ὑπερκεῖμενον τῆς βουλήσεως. Но “бытие,” очевидно, предваряет “изволение,” а следовательно, “рождение” первоначальнее “воли” — ὑπεραναβέβηκε δὲ τῆς βουλήσεως το πεφικέναι (II, 2). Конечно же, здесь следует видеть только логический порядок, — Божественная жизнь не знает временной последовательности. Тем не менее, под этой логикой скрывается вполне реальная онтология. Имена Лиц Троицы выражают само существо Бога, Его бытие. Их можно назвать онтологическими именами. Так есть два различных класса имен Божиих: одни относятся к деяниям Бога, то есть к Его воле, другие обозначают само бытие, саму сущность Его. Святитель Афанасий Великий настаивал на ясном и последовательном различении двух способов именования, которое, опять же, нельзя считать простым мысленным ходом или логическим приемом, — оно отражает действительное различие в Боге. Бог есть Троица: Отец, Сын и Дух Святой. Это абсолютная истина, явленная и подтвержденная Писанием. Но Творение — акт Божественной воли, которая едина и тождественна для всех трех Лиц Единого Бога. Поэтому отцовство Бога необходимо предшествует Его творчеству. Извечное бытие Сына происходит из самой сущности Отца или, вернее, принадлежит этой “сущности” — οὐσία. Напротив, бытие мира есть нечто “внешнее” по отношению к существованию Бога и началом своим имеет лишь Божественное изволение. Проявления творческой воли содержат как бы элемент случайности, хотя воля

Бога и отражает свойства Его естества. В то же время троическое бытие Бога, наоборот, безусловно необходимо. Это слово может показаться странным, даже некорректным, и на самом деле святитель Афанасий не употреблял его впрямую. Ориген, например, и многие другие не потерпели бы подобного выражения, считая его оскорбляющим Божественное совершенство: уж не хотят ли тем самым сказать, что Бог “принужден” к чему-то или что властен над Ним фаталистический детерминизм? Однако в действительности “необходимость” здесь — лишь еще один синоним “бытия” и “сущности.” Ведь Бог не “выбирает” Свое бытие, — Он просто есть. Дальнейшее вопрошание бессмысленно. Да, конечно, Богу приличествует “творить,” то есть проявлять Себя *ad extra*, но это проявление есть акт Его воли и не проистекает из Его бытия. Опять же, термины “воля” и “желание” не следует применять при описании предвечных отношений Отца и Сына. В данном вопросе святитель Афанасий был безупречно строг, ибо всё его опровержение арианства целиком зависело от этого важнейшего различия “сущности” и “воли,” которое только и могло твердо установить разницу между “Рождением” и “Творением.” Тринитарное учение и понятие Творения, по мысли святителя, естественно и гармонично дополняют друг друга.⁷⁸

Давайте рассмотрим поподробнее ряд характерных отрывков из знаменитых “Слов на ариан” святителя Афанасия Великого. Точная датировка этих работ нас в данном случае не интересует.

I, 19: Писания называют Бога источником Премудрости и Жизни. Сын — Его Премудрость. Потому, если кто говорит вслед за арианами, будто “было некое когда-то, когда Сына не было,” этим он утверждает, что некогда Источник был сух или даже вовсе не был источником. Не источающий из себя не есть уже источник, — типичное для святителя Афанасия рассуждение, не раз встречающееся на страницах “Слов.” Вот, к примеру, II, 2: если Слово не Сын, то и Бога должно именовать не Отцом, а только Зиждителем и Творцом Своих созданий. Тем самым Он лишается Своего рождающего естества, и Божия сущность будет не только неплодоносна, но и бесплодна (*μη καρποῦνος... ἔρημος*), как несветящий свет или сухой источник — *ὡς φῶς μη φωτίζον καὶ πηγὴ ξηρὰ*. См. также I, 14: *ἀγονος ἢ ἢ πηγὴ καὶ ξηρὰ, φῶς χωρὶς αὐγῆς* [источник безводный и сухой, свет без луча] и II, 33: *ἡλιος χωρὶς τοῦ ἀπαιγῆσματος* [солнце без сияния]. Сам довод и используемые в нем образы заимствованы из работ Оригена: “*Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum*” [Нечестиво и вместе с тем нелепо называть природу Божию праздной или неподвижной] (*De princ.* III, 5, 3; S. 272 Koetschau [GCS 22]). Однако у Оригена этот аргумент, как мы видели, таит в себе неопределенность и вводит в заблуждение. Неопределенность возникает из-за того, что нельзя уловить разницу между “бытием” и “действием.” Заблуждение заключается в сближении понятий “Рождение” и “Творение,” вплоть до полного их слияния. Святитель Афанасий сознательно избегает подобной двусмысленности. Он ни разу не использует довод, построенный на “плодоносности” Бога, рассуждая о Его воле; напротив, в таком случае он совершенно явно не желает следовать Оригену, хотя благоразумно воздерживается от критики конкретных цитат.

I, 20: Бог никогда не был без того, что есть Его собственность — *πότε γοῦν τοῦ ἰδίου χωρὶς ἢ ὁ θεός?* Но всё сотворенное нимало не подобно по сущности своему Творцу — *οὐδὲν ὁμοίον ἢ κατ' οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιηκότα*. Оно вне Бога — *ἔξωθεν αὐτοῦ*. Оно получило бытие по благодати и изволению Слова — *χαρίτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ Λόγῳ*

⁷⁸ Ср. *Benz, Ernst*. Op. cit., SS. 340-342: “Durch die Scheidung von Substanz und Wirkung des Willens ist die engste substantielle Verbindung von Vater und Sohn und zugleich die Begründung der “*creatio ex nihilo*” gegeben” [Через разделение природы и действия воли была показана единичность Сына Отцу и в то же время дано обособление “творению из ничего”]. Восхитительна вся глава этой книги, посвященная святителю Афанасию.

γενόμενα. Далее святитель Афанасий высказывает замечательную мысль о том, что тварное “опять может, если восхочет Сотворивший, перестать когда-либо существовать” (ὡστε πάλιν δύνασθαι καὶ παύεσθαι τότε, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας), ибо, заключает святитель, “такова природа сотворенного” — ταύτης γὰρ ἐστὶ φύσεως τὰ γενητά. См. также II, 24 и I, 29: πάντων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἐχόντων τὴν σύστασιν [все они приведены в бытие из ничего]. Здесь святителю Афанасию предстояло защитить свое убеждение в предвечности Сына от нападок ариан, рассуждавших так: “Бог, по-видимому, должен всегда быть Создателем, раз “зиждательная сила” не могла прийти в Него “впоследствии” (οὐκ ἐπιτέγονεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖν ἢ ἡ δύναμις). А значит, если Афанасий прав, то твари вечны.” Примечательно, что это возражение ариан совпадает с известным выводом Оригена, сделанным при анализе термина παντοκράτωρ. Только реакции были разными: Ориген охотно соглашался признать вечность тварного, для ариан же подобное заключение являлось очевидным богохульством. Идя оригеновским путем, они собирались свести *ad absurdum* [к абсурду] доказательство предвечности Рождения. Это было выпадом, как в сторону Оригена, так и в сторону святителя Афанасия. Святитель Афанасий уверенно отвечает на обвинение. Так ли уж “подобны” между собой Рождение и Творение (τὶ ὁμοίου), что всякое справедливое утверждение о Боге, как об Отце, можно прилагать к Нему, как к Создателю (ἵνα τὰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς ταῦτα καὶ ἐπὶ τῶν δημιουργῶν εἴπωσι)? В этом вопросе — суть защиты святителя Афанасия. Ответ его отрицателен: на самом деле никакой аналогии нет. Сын есть порождение сущности — ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημα. Тварь же, напротив, является “внешней” по отношению к Творцу. Поэтому нет “необходимости” ей пребывать всегда — οὐκ ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι. Но Рождение не подлежит изволению (или желанию) — το δε γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται. Наоборот, оно есть собственность сущности — ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης. Ведь человека именуют творцом (ποιητής) даже до того, как он действительно сотворит что-либо, однако никто не скажет о себе “отец,” пока нет у него сына. То есть Бога можно было назвать Создателем и “прежде” появления созданий. Это тонкий, но безошибочный ход в цепочке рассуждений. Далее святитель Афанасий говорит, что, хотя Бог всегда был способен творить, однако же твари не могли существовать извечно, так как они — “из ничего” (ἐξ οὐκ ὄντων), а значит их не было, пока им не даровали бытие — οὐκ ἦν πρὶν γένηται. “А как то, что не существовало, пока не было сотворено, как оно могло сосуществовать с Вечносущим Богом?” — Πῶς ἡδύνατο συνυλάρχειν τῷ αἰεὶ ὄντι θεῷ. Такая постановка вопроса чрезвычайно важна. Ведь если, подобно Оригену, исходить из вечности и неизменности Бога, то трудно понять, как вообще может появиться нечто “временное.” Всякое Божественное действие должно быть вечным, — Бог не может “приступить” к чему-либо. Но, говоря так, мы упускаем из виду, игнорируем свойства собственно “природы” всего временного. Именно это хотел подчеркнуть святитель Афанасий. “Начало” заключено в самой “природе” временных вещей: начало существования во времени и начало преходящего текущего бытия. Потому-то тварь и не способна “сосуществовать” с Вечным Богом. Здесь два совершенно несопоставимых вида бытия. Тварное, таким образом, имеет свой собственный модус существования — вне Бога. Сама природа твари не допускает “сосуществования” с Богом. Причем эта внутренняя ограниченность тварного ни в коей мере не бросает тень на могущество Творца. Такова основная идея святителя Афанасия Великого. В Рождении — тождество природ, в Творении — их различие.

I, 36: Так как сотворенные существа происходят “из ничего,” они по необходимости имеют изменяемую природу — αλλοιουμένην ἔχει τὴν φύσιν. Ср. I, 58: их бытие ненадежно, они смертны по природе — τὰ δυνάμενα ἀπολέσθαι. Это не означает, что они на

самом деле непременно умрут. Однако если тварное в действительности не погибает, то исключительно по милости Творца. Только Сыну, Который есть порождение Сущности, свойственно вечное бытие и “сосуществование” с Отцом — *ίδιον δε το αεί εἶναι καὶ συνδιαμένειν συν τῷ Πατρὶ*. См. также II, 57: существование всего, что получило бытие “из начала,” длится от некоторого исходного момента времени.

Ближе к концу своего третьего “Слова” святитель Афанасий подробнейшим образом комментирует тезис ариан о рождении Сына “по хотению и изволению” Отца — *βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τον Υἱόν υἱό του Πατρός* (III, 59). Он заявляет о совершенной неуместности подобного выражения в данном контексте. Ариане просто пытаются прикрыть свою ересь пологом двусмысленных словес. Святитель Афанасий считает, что эти воззрения ариан почерпнуты у гностиков, и называет, в частности, имя Птолемея. Как учил Птолемей, Бог сначала мыслит, а затем — изволяет и действует. Так и ариане, пишет святитель Афанасий, уверены в том, что рождению Слова предшествовали воля и желание Отца. Здесь же святитель приводит цитату Астерия.⁷⁹ Однако на самом деле слова “хотение” и “изволение” применимы только к созданию тварного. Тогда ариане говорят, что, раз Слово произошло не по “хотению” Отца, значит Бог имеет Сына “по необходимости” и даже “против воли” — *ανάγκη καὶ μὴ θέλων*. К такому выводу могут прийти лишь люди, абсолютно не чувствующие разницу между “бытием” и “действием,” — констатирует святитель Афанасий. Бог не совещается с Самим Собой о Своем бытии и существовании. Например, было бы крайне безрассудно утверждать, что благодать и милосердие Бога суть вольные Его склонности, а не свойства Божественного естества. Но можем ли мы отсюда заключить: Бог благ и милосерд против Своей воли? Ведь то, что “по естеству,” превосходит то, что “по изволению,” *ὑπέρκειται καὶ προηγείται του βουλεύεσθαι το κατά φύσιν*. Сын есть собственное рождение Отчей сущности, Отец не “совещался” о Нем, ибо это значило бы “совещаться” о Себе Самом — *τον δε ἰδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον ου προβουλεύεται*. Бог “не по хотению, но по естеству” является Отцом Сына — *ου βουλήσει, ἀλλά φύσει τον ἰδιον ἔχει Λόγον*. Всё, что “сотворено,” разумеется, получило бытие по благоволению и хотению Бога. Однако Сын — не подобное твари создание воли, но собственное по естеству рождение Отчей сущности — *ου θελήματος ἐστὶ δημιούργημα ἐπιγεγονώς, καθάπερ ἡ κτίσις, ἀλλά φύσει της οὐσίας ἰδιον γέννημα*. Какая нелепость, какое безумие видеть “волю” и “желание” между Отцом и Сыном! (III, 60-63).

Итак, подведем итоги. Богословские сочинения святителя Афанасия Великого писались, как правило, “по случаю,” сообразуясь с насущными потребностями времени. В них он обсуждал конкретные вопросы, камни преткновения текущих споров. Святитель толковал трудные места Писания, анализировал используемый язык, следя за его строгостью, отвечал на возражения, опровергал обвинения. В сложившихся обстоятельствах он не мог позволить себе углубиться в бесстрастные систематические построения, да, видимо, еще и не настало время систем. Тем не менее его высказывания последовательны и непротиворечивы, а острота и сила богословского зрения не вызывают сомнений. Святитель Афанасий уверенно и безошибочно выявлял суть проблемы и в пылу жесткой полемики сохранял способность ясно ощущать истинную причину конфликта. Верный Преданию он воспринял кафолическую веру в Божественность Слова, которая стала главным стержнем его богословия. Мало было обогатить экзегезу, усовершенствовать терминологию, избавиться от ошибок. В тот момент требовалось скорректировать общую направленность богословской мысли. Собственно “богословие” — учение о Боге — должно было занять

⁷⁹ Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., pp. 465 ss., 692 ss., 751.

подобающее ему место. Тайну Бога, “Троицы в Единице,” следовало осознать, как самостоятельную проблему. Это и являлось основной задачей превосходных “Слов” святителя Афанасия Великого. Отец Луи Буйе в своей замечательной книге о святителе Афанасии верно заметил, что “Слова” побуждают читателя “созерцать Божественную жизнь в Самом Боге до того, как Он сообщает ее нам.” Такова, по мнению о. Буйе, важнейшая отличительная черта “Слов.” Ведь, используя этот метод, можно понять радикальное отличие Божественного от тварного, можно убедиться в абсолютной трансцендентности Божества. Бог не нуждается в творении. Его бытие в Себе Самом совершенно и полно. И внутренняя жизнь Бога открывается нам, как тайна Пресвятой Троицы.⁸⁰ Однако реально у тайны два аспекта, и загадке Божественного бытия неизменно сопутствует загадка Творения, тайна Божественной *οικονομία* [“домостроительства,” проявления Богом Себя вовне]. Невозможно развивать “богословие,” не упорядочив взгляды на “икономию.” Бесспорно, именно это заставило святителя Афанасия обратиться к вопросу о Творении уже в своих ранних произведениях, которые до некоторой степени определили его богословские воззрения. С одной стороны, смысл искупительного Воплощения можно осознать лишь в контексте изначального творческого замысла Бога о мире; с другой — для утверждения абсолютной Божественной свободы следует акцентировать отсутствие всякой необходимости существования твари, ее всецелую зависимость от Божией воли. В столкновении с арианами тесно связаны друг с другом оказались две задачи: во-первых, показать, что рождение Сына есть неотъемлемое свойство Божественного бытия, а во-вторых, опровергнуть представление о необходимости тварного космоса и в том числе — необходимости его существования. Именно это важное различие — различие “бытия” и “воли” — помогает осознать совершенную несопоставимость двух модусов существования. На внутреннюю жизнь Бога ни в коей мере не влияют Его действия вовне, как, например, сотворение Им мира. Наш мир является, можно сказать, парадоксальным “излишком” бытия. Он находится “вне” Бога, или, вернее, он и есть это “вне.” Тем не менее мир существует, и существует он по своему, определенному для него образом. Он получил и сохраняет бытие только благодаря воле Божией. Раз мир не необходим, значит он имел начало; и он движется к своему концу, к конечной цели, ради которой был создан Богом. Воля Божия являет Себя во времени, в непрекращающемся процессе Божественной *οικονομία*. Однако собственное бытие Бога неизменно и вечно. Два модуса существования — Божественный и тварный — можно описать, соответственно, как “необходимый” и “не необходимый,” “абсолютный” и “обусловленный” или же, по удачной формулировке выдающегося немецкого богослова прошлого столетия Ф. А. Штауденмайера, как *das Nicht-nicht-seyn-konnenden das Nicht-seyn-könnende* [“немогущий не быть” и “могущий не быть”]. Это непосредственно связано с различием Божественного бытия и Божественной воли.⁸¹ Вероятно, впервые в истории христианской мысли подобное разделение было угадано и строго разработано в смутное время арианских споров святителем Афанасием Великим, епископом Александрийским. Это стало преодолением Оригена. Святитель Афанасий был не просто талантливым полемистом, но и поистине великим богословом.

⁸⁰ Bouyer, Louis. Op. cit., p. 47 ff.: “Le premier élément nouveau du Contra Arianos — et il est considérable — c’est qu’il nous fait contempler la vie divine en Dieu lui-même avant qu’il nous la communique. Cette contemplation est l’inspiration de tout cet ouvrage, car elle inclut les raisons profondes de la distinction radicale entre Dieu et le créé qui ruine par la base les thèses ariennes. La transcendance divine est vraiment absolue parce que Dieu n’a aucun besoin de ses créatures: il possède la vie en lui-même, et cette vie consiste dans les relations qu’il entretient avec son Verbe.”

⁸¹ См. Staundenmeier K.A. Die Christliche Dogmatik. Bd. III. Freiburg i/Br., 1848.

III.

Проведенное святителем Афанасием различие между “Рождением” и “Творением,” а также все сделанные из этого выводы были в целом приняты Церковью еще при жизни святителя. Чуть позднее святитель Кирилл Александрийский просто воспроизводил рассуждения своего великого предшественника, и в “Сокровище учения о Святой Единосущной Троице” явственно чувствуется влияние “Слов” святителя Афанасия.⁸² Только вместо “воли” и “хотения” святитель Кирилл употреблял термин “Божественная энергия”: το μεν ποιειν, ενεργείας εστι, φύσεως δε το γενναν φύσις δε και ενέργεια ου ταύτόν [творение совершается энергией, рождение же — природой; природа и энергия — не одно и то же] (Thesaurus, ass. 18; PG 75,312; ср. ass. 15; PG 75,276: το γέννημα... εκ της ουσίας του γεννώντος πρόεισι φυσικώς — (το κτίσμα)... έξωθεν εστιν, ως αλλότριον [то, что рождается..., естественно происходит из порождающей природы; то, что творится..., создается вне, как нечто чуждое]; а также ass. 32; PG 75, 564-565). И, в свою очередь, преподобный Иоанн Дамаскин следует мысли святителя Кирилла в своем знаменитом труде “Точное изложение православной веры”: “Ибо мы исповедуем рождение Сына от Отца, то есть из Его естества. И если мы не допустим, что Сын изначально существовал вместе с Отцом, от Которого Он рожден, то введем изменение ипостаси Отца в том, что Отец, не будучи Отцом, после сделался Отцом. Правда, тварь произошла после, но не из существа Божия, а волей и силой Божией приведена из небытия в бытие, и поэтому не произошло никакого изменения в естестве Божиим. Ибо рождение состоит в том, что из сущности рождающего производится рождаемое, подобное по сущности; творение же и создание состоит в том, что творимое и создаваемое происходит извне, а не из сущности творящего и создающего, и совершенно неподобно ему по естеству.” Рождение Сына — это действие естества, της φυσικής γονιμότητος. Творение, напротив, есть действие хотения и воли — θελήσεως έργον (De fide orth. I, 8; PG 94, 812-813). Подобное противопоставление γονιμό της, с одной стороны, и θέλησις или βούλησις — с другой, является важнейшей отличительной чертой Восточного богословия.⁸³ К этой проблеме вернулись в поздней Византии, и особенно тщательно она разработана в произведениях святителя Григория Паламы (1296-1359). Святитель Григорий считал, что, пока не установлено различие между “сущностью” Бога и Его “энергией,” невозможно разделить понятия “Рождения” и “Тво-

⁸² Ср. Liébaert, Jacques. La Doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951, pp. 19-43; Charlier, Noël. Le Thésaurus de Trinitate de saint Cyrille d'Alexandrie // Revue d'histoire ecclésiastique. № 45 (1950), pp. 25-81.

⁸³ Ср. Regnon, Th. de. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisième série: Théories grecques des processions divines. Paris, 1898, p. 263 ff. “Cette fécondité de Dieu, cette procession par voie d'activité substantielle, telle est l'idée maîtresse de la théorie grecque au sujet du Fils” [Именно эта плодородность Бога, это происхождение, как действие естества, было центральным утверждением греческих богословов о Сыне] (p. 269).

рения.”⁸⁴ А чуть позже святой Марк Эфесский еще раз остановился на данной мысли.⁸⁵ Были подняты темы, затронутые в творениях святителя Афанасия, и его аргументы вновь оказались весьма насущными.

Возникает закономерный вопрос: является ли разграничение понятий “бытия” и “действия” Бога, или, иными словами, Божественной “сущности” и “энергии,” отражением действительного онтологического различия — *in re ipsa* [в самой вещи], или же это всего лишь совершаемый *κατ' ἐπίνοιαν* [мысленно] интеллектуальный логический ход, который не следует проецировать на реальность во избежание нарушения простоты Божества?⁸⁶ Не может быть и тени сомнения в том, что для святителя Афанасия подобное различие было подлинным и онтологическим. В противном случае теряет силу, становясь бессмысленным, основной аргумент святителя в полемике с арианами. Безусловно, тайна остается тайной. Сама сущность Бога непостижима для человеческого ума, — в этом были глубоко уверены греческие Отцы четвертого века: Каппадокийцы, святитель Иоанн Златоуст и другие. И тем не менее, всегда есть многое, доступное пониманию. Это не только мы различаем “бытие” и “волю” Бога, но и для Него “быть” и “действовать” — не одно и то же. Таково было твердое убеждение святителя Афанасия.

Комментарии.

¹ См., например, *Baudry J. Le Problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne.* Paris, 1931 ; а также *Chevalier, Jacques. La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs.* Paris, 1915. Ср. мою статью: *The Idea of Creation in Christian Philosophy // The Eastern Churches Quarterly.* № 8 (1949), supplementary issue “Nature and Grace.”

² *Gilson, Etienne. God and Philosophy.* Yale University Press, 1941, p. 88.

³ *Gilson, Etienne. L'Esprit de la philosophie médiévale. Deuxième édition revue.* Paris, 1944, p. 82, n. 1.

⁴ См. *Иустин. Dial. cum Tryph.,* 5-6. См. мою Ингерсольскую лекцию 1950-1951 г.: *The Resurrection of Life // Bulletin of the Harvard University Divinity School.* Vol. XLIX, № 71 (1952), pp. 5-26; ср. *Lebreton, Jules. Histoire du dogme de la Trinité. T. II.* Paris, 1928, p. 635 ff.

⁵ *Prestige G. L. God in Patristic Thought.* S. P. C. K., 1952, p. 123.

⁸⁴ См., например, сочинение святителя Григория “Главы физические, богословские, нравственные и практические,” гл. 96: *εἰ... μηδὲν διαφέρει τῆς θείας οὐσίας ἢ θεία ἐνέργεια, καὶ τὸ ποιεῖν, ὃ τῆς ἐνεργείας ἐστὶ, κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐκπορεύειν, ἃ τῆς οὐσίας ἐστὶν... καὶ τὰ ποιήματα κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ προβλήματος* [Если... нет никакого различия между Божественной сущностью и Божественной энергией, то творение, совершаемое энергией, ничем не отличается от рождения и исхождения, совершаемых сущностью... и нет разницы между тем, что сотворено, и тем, что рождается или что исходит] (*Capita physica, theologica, moralia et practica*, 96; PG 150, 1189). Ср. мою статью: *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review.* Vol. 5. № 2, 1960, pp. 128-130. Ср. также *Meyendorff, Jean. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas.* Paris, 1959, в особенности p. 279 ss.

⁸⁵ См. S. Marci Eugenici Ephesini *Capita syllogistica // Οαβ W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas.* Greifswald, 1849, Appendix II, S. 217: *Ἐπὶ εἰ ταῦτόν οὐσία καὶ ἐνέργεια, πάντῃ τε καὶ πάντως ἅμα τῷ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν θεὸν ἀνάγκη· συναῖδος ἄρα τῷ θεῷ ἢ κτίσις ἐξ ἁΐδιου ἐνεργοῦντι κατὰ τοὺς Ἑλληνας* [Если же сущность и энергия — одно, то надлежит Богу одновременно быть и действовать, так что тварь окажется соприисносущей извечно действующему Богу, как и утверждают эллины].

⁸⁶ Именно второй вариант ответа считает правильным профессор Endre von Ivánka, развивающий эту точку зрения в своей статье: *Palamismus und Vätertradition // L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beaudouin.* Vol. II. Chevetogne, 1955, pp. 29-46. Его доводы неубедительны: создается впечатление, что он не улавливает самой сущности проблемы. Впрочем, им высказывается традиционное суждение по данному поводу западного богословия, особенно католического.

⁶ Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879, ее. 380-381. Эта работа и по сей день остается лучшим изложением тринитарных взглядов Оригена, ни в чем не превзойденным позднейшими исследованиями. Еще, пожалуй, стоит назвать книгу *Crouzel H. Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*. Paris, 1956.

⁷ Kelly J. N. D. *Early Christian Creeds*. London, 1950, p. 137. Ср. также комментарии *Orbe, Antonio (S. J.)*, *Hacia la primera teología de la procesion del Verbo // Estudios Valentinianos*. Vol. I/I. Rome, 1958, p. 169, n. 14.

⁸ Ср. изложение этого материала о Жаном Даниелу в его курсе лекций, недавно прочитанном для студентов Парижского католического института: *Le Troisième siècle: Clément et Origène. Notes prises au cours par les élèves*, pp. 148-154.

⁹ Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., pp. 77, 176 ss.

¹⁰ Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., p. 165 ss. Особенно следует выделить резюме на с. 185: “Origenes discurre siempre vinculando la Sabiduria personal de Dios al mundo (inteligible, o quizá también sensible). La generacion del Verbo, que hubiera en absoluto bastado a explicar el misterio de la prehistoria del mundo, no adquiere autonomia propia. De seguro su coeternidad con el Padre se halla en Origenes mejor defnida que en ninguno de sus contemporâneos; pero las multiples coordenadas que de diversos puntos traza el Alejandrino para defnir igualmente la eternidad del mundo, comprometen las fronteras entre la necesidad de la generacion natural del Verbo y la libertad de la generacion intencional del mundo en El. Los limites entre la Paternidad y la Omnipotencia no aparecen claros en el Alejandrino” [Ориген говорит о Премудрости Божией лишь в контексте связи Ее с миром (умопостижимым или, быть может, даже чувственным). Рождение Логоса, которое считается вполне достаточным для объяснения тайны возникновения вселенной, не получает должной самостоятельности. Конечно же, Ориген, как никто из богословов того времени, подчеркивал соичность Сына Отцу, однако многочисленные его попытки аналогичным образом показать вечность мира сделали нечеткой границу между необходимым происхождением Слова по естеству и свободным происхождением мира по изволению. Ориген не сумел ясно выразить отличие Отцовства от Всемогушества]. См. также *P. Aloysius Lieske. Die Théologie der Logosmystik bei Origenes*. Munster i/W., 1938, SS. 162-208; и *Ivanka, Endre von. Hellenisches und Christliches im frUhbyzantinischen Geistesleben*. Wien, 1948, SS. 24-27 et passim.

¹¹ Ср. *Crouzel H.* Op. cit., p. 98 ss.

¹² См. *Orbe, Antonio*. Op. cit., p. 674 ss. и в особенности раздел “Origenes y los Arrianos.”

¹³ Ср. *Crouzel H.* Op. cit., p. 90 ss.

¹⁴ Ср. *Benz, Ernst. Marius Victorinus und die Entwicklung der aben-dlundischen Willensmetaphysik*. Stuttgart, 1932, SS. 329-

¹⁵ См. замечательную исчерпывающую статью по данной теме: *Лебедев Д. А. Святой Александр александрийский и Ориген // Труды Киевской духовной академии*. 1915, октябрь-ноябрь, ее. 244-273; декабрь, ее. 388-414. Ср. работу того же автора: *Вопрос о происхождении арианства // Богословский вестник*. 1916, май, ее. 133-162.

¹⁶ Сохранилась только сирийская версия этого важного документа. Впервые ее опубликовал, совершив обратный перевод на греческий, Эдуард Шварц (*Eduard Schwartz*): *Zur Greschichte des Athanasius // Nachrichten von der Kôniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gôt-tingen*. VI (1905), SS. 272-273 (позже перепечатано в его “*Gesammelte Schriften*,” Dritter Band (Berlin, 1959), SS. 136-143). Я цитирую английский перевод, сделанный Келли с греческого варианта Шварца: *Kelly J. N. D.* Op. cit., pp. 209-210. Факт проведения Антиохийского собора многими решительно оспаривался; например, А. Харнаком. Наиболее полный анализ всех доказательств и убедительную защиту достоверности собора можно найти в ряде статей свящ. Д. А. Лебедева: *Антиохийский собор 324 года и его послание к Александру, епископу Фессалоникско-му // Христианское чтение*. 1911, июль-август, ее. 831-858; сентябрь, ее. 1008-1023; К вопросу об антиохийском соборе 324 года и о “великом и священном соборе в Анкире” // *Труды Киевской духовной академии*. 1914, апрель, ее. 585-601; июль-август, ее. 496-532; ноябрь, ее. 330-360; 1915, январь, ее. 75-117. Последняя статья продолжена в “*Богословском вестнике*” (1916, июль-август, ее. 482-512) [а также позднее: 1916, сентябрь, ее. 88-102; 1917, январь, ее. 114-155; 1918, июнь-сентябрь, ее. 169-196 — на этом номере выпуск “*Богословского вестника*” был прекращен].

¹⁷ См. Gaudel A. La Théologie du Λόγος chez saint Athanase // Revue des sciences religieuses. 1931, № 11, pp. 1-26; Berchem J. Le Rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase // Angelicum, 1938, pp. 201-232, 515-558; особенно интересна работа Bouyer, Louis. L'Incarnation et l'Église — Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Paris, 1943; ср. также Bernard, Régis II L'Image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952. Профессор Московской духовной академии И. В. Попов в своей книге “Личность и учение блаженного Августина” (Сергиев Посад, 1917) дает прекрасный обзор различения сущность-энергия от Филона Александрийского до Псевдо-Дионисия Ареопагита: том I, 2, ее, 330-356; см. также Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, с. 221 и далее.

¹⁸ Ср. Benz, Ernst. Op. cit., SS. 340-342: “Durch die Scheidung von Substanz und Wirkung des Willens ist die engste substantielle Verbindung von Vater und Sohn und zugleich die Begründung der “creatio ex nihilo” gegeben” [Через разделение природы и действия воли была показана единственность Сына Отцу и в то же время дано обоснование “творению из ничего”]. Восхитительна вся глава этой книги, посвященная святителю Афанасию.

¹⁹ Ср. Orbe, Antonio. Op. cit., pp. 465 ss., 692 ss., 751.

²⁰ Bouyer, Louis. Op. cit., p. 47 ff.: “Le premier élément nouveau du Contra Arianos — et il est considérable — c'est qu'il nous fait contempler la vie divine en Dieu lui-même avant qu'il nous la communique. Cette contemplation est l'inspiration de tout cet ouvrage, car elle inclut les raisons profondes de la distinction radicale entre Dieu et le créé qui ruine par la base les thèses ariennes. La transcendence divine est vraiment absolue parce que Dieu n'a aucun besoin de ses créatures: il possède la vie en lui-même, et cette vie consiste dans les relations qu'il entretient avec son Verbe.”

²¹ См. Staundenmeier K A. Die Christliche Dogmatik. Bd. III. Freiburg i/Br., 1848.

²² Ср. Liébaert, Jacques. La Doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951, pp. 19-43; Charlier, Noël. Le Thésaurus de Trinitate de saint Cyrille d'Alexandrie // Revue d'histoire ecclésiastique. № 45 (1950), pp. 25-81.

²³ Ср. Regnon, Th. de. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisième série: Théories grecques des processions divines. Paris, 1898, p. 263 ff. “Cette fécondité de Dieu, cette procession par voie d'activité substantielle, telle est l'idée maîtresse de la théorie grecque au sujet du Fils” [Именно эта плодородность Бога, это происхождение, как действие естества, было центральным утверждением греческих богословов о Сыне] (p. 269).

²⁴ См., например, сочинение святителя Григория “Главы физические, богословские, нравственные и практические,” гл. 96: εἰ... μηδὲν διαφέρει τῆς θείας οὐσίας ἢ θεία ἐνέργεια, καὶ τὸ ποιεῖν, ὃ τῆς ἐνεργείας ἐστὶ, κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐκπορεύειν, αὐτῆς οὐσίας ἐστὶν... καὶ τὰ ποιήματα κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ προβλήματος [Если... нет никакого различия между Божественной сущностью и Божественной энергией, то творение, совершаемое энергией, ничем не отличается от рождения и исхождения, совершаемых сущностью... и нет разницы между тем, что сотворено, и тем, что рождается или что исходит] (Capita physica, theologica, moralia et practica, 96; PG 150, 1189). Ср. мою статью: St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 5. № 2, 1960, pp. 128-130. Ср. также Meyendorff, Jean. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959, в особенности p. 279 ss.

²⁵ См. S. Marci Eugenici Ephesini Capita syllogistica // Οαβ W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas. Greifswald, 1849, Appendix II, S. 217: Ἐτι εἰ ταῦτόν οὐσία καὶ ἐνέργεια, πάντῃ τε καὶ πάντως ἅμα τῷ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν θεόν ἀνάγκη· συναϊδῶς ἄρα τῷ θεῷ ἢ κτίσις ἐξ αἰδίου ἐνεργοῦντι κατὰ τοὺς Ἑλληνας [Если же сущность и энергия — одно, то надлежит Богу одновременно быть и действовать, так что тварь окажется соприисущей извечно действующему Богу, как и утверждают эллины].

²⁶ Именно второй вариант ответа считает правильным профессор Endre von Ivánka, развивающий эту точку зрения в своей статье: Palamismus und Vätertradition // L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beaudouin. Vol. II. Chevetogne, 1955, pp. 29-46. Его доводы неубедительны: создается впечатление, что он не улавливает самой сущности проблемы. Впрочем, им высказывается традиционное суждение по данному поводу западного богословия, особенно католического.

Святой Григорий Палама и Традиция Отцов.

Следуя Отцам.

“Следуя Святым Отцам...” С такой или подобной фразы в древней Церкви обычно начиналось догматическое определение. Этими словами открывается халкидонское определение. VII Вселенский Собор начинает свое решение о Святых иконах более сложно: “Следуя Богодухновенному учению Святых Отцов и преданию Кафолической Церкви...” Ссылки на учение Отцов — обычное дело в практике Церкви.

Это отнюдь не только “апелляция к древности.” Действительно, Церковь всегда подчеркивает неизменность веры с самого начала, из поколения в поколение. *Мы веруем в то же, во что и апостолы — это самый верный признак истинной веры, которая всегда одна и та же.* Однако сама по себе “древность” — еще не доказательство истинности. Более того, Весть христианства была для “древнего мира” поразительной новостью и призывом к радикальному обновлению. “Ветхое” прошло, и все стало новым. Кроме того, и ереси апеллировали к прошлому и звали к авторитету своих “преданий.” И действительно, ереси нередко коренились в прошлом. Древние формулы зачастую были способны ввести в заблуждение. Сам Викентий Леринский хорошо сознавал эту опасность. Достаточно привести такие его взволнованные строки: “И вот, что за удивительное превращение! Авторы мнений признаны православными, а их последователи — еретики; учителя оправданы, ученики осуждены; писатели книг станут детьми Царства, а их почитатели отправятся в геенну” (Commonitorium, cap. 6). Викентий, несомненно, имел в виду святого Киприана и донатистов. Да и сам Киприан сталкивался с подобной ситуацией. “Древность” как таковая может оказаться просто закостенелым предрассудком: *nam antiquitas sine verita veritate vetustas erroris est [ибо древность без истины есть старая ошибка]* (Epist. 74). Иными словами, “древность” и “привычность” сами по себе не гарантируют истины. Истина — это не “привычка.”

Истинное Предание есть передача истины — *traditio veritatis*. Это Предание, согласно священномученику Иринею, порождается и оберегается верной благодатью истиной, которая дана Церкви с самого начала и сохраняется в непрерывности епископского служения. Предание Церкви — не сила человеческой памяти, не постоянство обрядов и обычаев. Это живое Предание — цветущее установление. Его нельзя переложить *inter mortuas regulas* [на язык мертвых правил]. В конечном счете, *Предание есть непрерывное присутствие в Церкви духа Святого*, непрерывное Божие водительство и просвещение. Церковь не связана буквой. Она движется вперед, ведомая Духом. Дух Истины, Тот, Который “глаголат пророки,” Тот, Который вел апостолов — Тот же Дух и ныне ведет Церковь от славы к славе, ко все более полному пониманию божественной Истины.

Следуя Святым Отцам... Это не обращение к какой-то абстрактной традиции, к набору формул и утверждений. Это прежде всего *воззвание к свидетельству святых*. Ведь мы обращаемся к апостолам, а не к абстрактному “апостольству.” То же и с Отцами. Свидетельство святых Отцов глубоко и неотъемлемо входит в самую структуру Православной веры. Церковь помнит и керигму апостолов, и догматы Отцов. Здесь мы можем про-

цитировать прекрасное древнее песнопение (возможно, принадлежащее перу святого Романа Сладкопевца): “Апостол проповедание и отец догматы Церкви едину веру запечатлеша, яже и ризу носящи истины, истканну от еже свыше Богословия, исправляет и славит благочестия великое таинство.”

Дух Отцов.

Церковь есть “Церковь Апостольская.” Но еще она — “Церковь Патристическая.” Она в самом глубоком смысле есть *Церковь Отцов*. Эти два определения неотделимы друг от друга. *Без Святых Отцов Церковь не будет подлинно Апостольской*. Свидетельство отцов — не только историческое событие, не только голос из прошлого. Мы позволим себе процитировать еще одно песнопение — из службы трем Святителям: “словом разума составляете догматы, яже прежде словесы простыми низлагаху рыбаerie в разуме силу Духа, подобаше бо тако простей нашей вере составление стяжати.” Это две, так сказать, основополагающие ступени исповедания христианской веры. “Простей нашей вере составление стяжати.” В этом переходе — от керигмы к догме — есть внутренний смысл, внутренняя настоятельность, внутренняя цель и необходимость. Конечно, и учение Отцов и догматы Церкви есть все та же “простая Весть,” однажды возвещенная и навсегда завещанная нам апостолами. Но теперь она была, так сказать, произнесена полностью и четко. Апостольская проповедь не только хранится, но и живет в Церкви. Поэтому учение Отцов есть вечная категория христианства, постоянная, неизменная мера и критерий правой веры. Отцы — не только свидетели древней веры (*testes antiquitatis*). Они — свидетели веры истинной (*testes veritatis*). “Дух Отцов” — такой же авторитет для православного богословия, как и слово Святого Писания, и одно неотделимо от другого. И, как хорошо сказал кто-то: “Кафолическая Церковь всех времен — не просто дочь Церкви Отцов; она была и остается Церковью Отцов.”

Экзистенциальный характер богословия Отцов.

Главная отличительная черта святоотеческого богословия — его “экзистенциальный” характер, если допустимо использовать это популярный сейчас неологизм. Святые Отцы богословствовали, как формулирует святой Григорий Богослов, “*по-апостольски, а не по-аристотелевски*” αἰευτικῶς, οὐκ ἀριστοτελικῶς — (Ном. 23,12). Их богословие, логически выверенное и подкрепленное доказательствами, остается *керигматическим богословием*. Его последняя инстанция всегда — видение тесно связано с жизнью во Христе; *богословие, оторванное от жизни веры, вырождается в тщетное умствование, пустое многословие, лишенное всякого духовного содержания*. Экзистенциальные корни святоотеческого богословия — в твердом исповедании веры. Богословскими доводами, без всякого обращения к высшей духовной реальности — это было бы αἰριστοτελικῶς. В век жестоких богословских споров великие Каппадокийские Отцы протестовали против использования диалектики “аристотелевых силлогизмов,” и пытались вернуть богословие к видению веры. *Святоотеческое богословие можно лишь проповедовать и исповедовать* — проповедовать с амвона, исповедовать словами молитвы, святыми обрядами и, в конечном счете, всей жизни и упражнения в добродетели. “Вершина чистоты есть начало богословия,” — сказал преподобный Иоанн Лествичник: “Τελοσ δε ἀγνειας υλοθεσις θεολογιας” (Scala Paradisi, gradus 30).

С другой стороны, богословие этого типа всегда, так сказать, “пропедевтично:” его главная цель и задача — познать и утвердить тайну Бога Живого, и, конечно, засвидетель-

ствовать ее словом и делом. *Богословие не замкнуто в себе. Оно не более чем путь.* Богословие и даже догматы — не более чем “интеллектуальные” очертания Явленной Истины, и поэтическое свидетельство о Ней. Заполнить этот “контур” может лишь акт веры. Формулы христианского вероисповедания полностью осмыслены лишь для тех, кто знает Христа Живого, принял и признал Его Богом и Спасителем, кто живет верою в Него и в Его Тело — Церковь. Итак, *богословие — не наука, объяснимая из самой себя.* Оно всегда обращается к видению веры. “То, что мы видели и слышали, возвещаем вам.” Без этого “возвещения” все богословские определения пусты и бессмысленны. Поэтому их нельзя рассматривать “абстрактно,” вне целостного контекста “веры.” Попытка использовать отдельные утверждения Святых Отцов, вырвав их из мира, где они были впервые выражены, ведет в тупик — так же, как и манипулирование цитатами, надерганными из Писания. “Цитировать” Святых Отцов, то есть повторять отдельные слова и фразы, выдернув их из окружения, в котором они только и имеют полное и точное значение — опасная привычка. “Следовать” Отцам значит не просто их “цитировать.” “Следовать” Отцам значит усвоить фронтис, их дух.

Что такое “Век Отцов”?

Сейчас мы подошли к главному. Название “Отцы Церкви” обычно применяется к учителям древней Церкви. Обыкновенно подразумевается, что их авторитет зиждется на “древности,” на их сравнительной близости по времени к “первоначальной Церкви,” к ее первым временам. Спорить с этим пришлось уже блаженному Иерониму. Разумеется, *с течением христианской истории не происходит никакого оскудения “авторитета,” оскудения духовного опыта и знания.* Однако на деле идея “оскудения” властно воздействует на наше богословское мышление. Слишком часто мы, сознательно или бессознательно, соглашаемся, что древняя Церковь была, так сказать, ближе к истине. Как сознание нашего падения и несовершенства, как смиренное признание своих недостатков, такое мнение здраво и полезно. Но оно опасно, когда с него начинается и на нем строится наше “богословие церковной истории” или даже богословие Церкви. Разумеется, век апостолов должен остаться на своем неповторимом месте. Но он был только началом. Принято думать, что век Отцов уже окончен: это что-то древнее, архаичное, если не сказать “устаревшее.” Конец “святоотеческого века” определяется по-разному. Обычно преподобного Иоанна Дамаскина считают “последним отцом” на Востоке, а святых Григория Двоеслова и Исидора Севильского — “последними” на Западе. В наше время эта концепция справедливо оспаривается. Чем же не Отец хотя бы преподобный Феодор Студит? Мабийон утверждает, что Бернар Клервосский, “сладчайший доктор,” был “последним из Отцов и, конечно, несравнимым с более ранними.” Все это больше, чем просто вопрос периодизации. Согласно западной точке зрения, за “веком Отцов” следует “век схоластов:” последние сделали решительный шаг вперед и превзошли своих предшественников. С расцветом схоластики святоотеческое богословие устарело, осталось в прошлом, превратилось в какое-то архаическое предисловие. Это мнение, возведенное в догмат на Западе, к величайшему сожалению, слепо и некритически приемлется многими на востоке. Остается одно из двух: или пожалеть об отсталости Востока, не создавшего собственной схоластики, или зарыться в “древность” и заняться той археологией, что в наши дни остроумно названа “богословием повторения.” Последнее на поверку оказывается лишь *разновидностью подражания схоластике.*

Нередко слышится, что “век Отцов” окончился даже раньше Дамаскина. Очень часто его ограничивают временами Юстиниана и даже Халкидонским собором. Должно быть, Леонтий Византийский был “первым схоластом.” Такое мнение психологически понятно, но богословски неверно. Действительно, Отцы IV столетия производят огромное впечатление: нельзя отрицать их неповторимого величия. Но Церковь жила полной жизнью и после Никеи и Халкидона. Обычно преувеличение значения “первых пяти веков” опасно искажает богословское видение, мешает правильно истолковать сам Халкидонский догмат. Решение VI Вселенского Собора нередко рассматривают как некий “довесок” к Халкидону, а великую фигуру преподобного Максима Исповедника почти не замечают. Богословское значение VII Вселенского собора вообще не понято, и остается только удивляться, почему праздник торжества Православия основан в честь победы Церкви над иконоборцами. Разве это не был просто спор об обрядах? Мы часто забываем, что знаменитая формула *Consensus quinquesaecularis* [согласие пяти столетий] есть формула протестантская, восходящая к специфически протестантскому “богословию истории.” Это ограничительная формула, хотя тем, кто желал бы затвориться в Апостольском Веке, и она кажется слишком широкой. Но дело в том, что обычная Восточная формула “Семи Вселенских Соборов” не намного лучше, если она — как это обычно и происходит — стремится ограничить духовный авторитет Церкви первыми восемью столетиями, как будто Золотой Век Церкви уже миновал, и мы живем в Железном Веке, стоящем несравненно ниже на лестнице духовного горения и опыта. Наше богословское мышление (и западное — со времен Реформации) заражено идеей упадка, и истолковывает всю историю христианства в ее свете. Полнота Церкви понимается статически, наше соотношение с Древностью — искаженно и превратно. *В конце концов, не так уж важно, каким веком мы ограничиваем авторитет Церкви — первым, пятым или восьмым. Здесь не должно быть никаких ограничений.* Значит, и нет места для “богословия повторения.” Церковь сейчас обладает не меньшим авторитетом, чем в прошедшие столетия, и Святой Дух живет ее не менее, чем в былые времена.

Наследие Византии.

Одним из важных результатов некорректной периодизации явилось то, что мы просто не замечаем богословского наследия Византии. Сейчас, с возрождением патристики на западе, мы уже более, чем несколько десятков лет назад, готовы признать вечный авторитет Святых Отцов. Но мы все стремимся ограничить круг признанных — и явно не готовы включить в число святых Отцов “византийских богословов.” Мы стремимся провести жесткую границу между “патристикой” — в более или менее узком смысле — и “византийской.” Мы все еще считаем “византийскую эпоху” каким-то упадочным придатком к “Веку Отцов.” Мы все еще сомневаемся, имеет ли она какое-нибудь значение для богословской мысли. Но византийское богословие не повторяет богословия Отцов: нельзя сказать, что это что-то иное и худшее в сравнении с “Христианской древностью.” *Византийское богословие органически продолжает Век Святых Отцов.* Где здесь разрыв? *Неужели в какой-то момент — который, впрочем, никогда не удастся точно определить — этос Восточной Церкви непоправимо изменился, и все ее дальнейшее развитие уже не имело той важности, авторитета — или чего то еще?* Те, кто признает авторитет Святых Отцов только до VII Вселенского Собора, этого не говорят, но, по-видимому, думают. Преподобный Симеон Новый Богослов и святой Григорий Палама выпадают из истории. Великие

Соборы исихастов в XIV столетии забыты и не замечены. Каков их авторитет, какое место они занимают в Церкви?

В действительности преподобный Симеон и святой Григорий — учителя и вдохновители всех членов Православной Церкви, которые — в монашеских общежитиях, в пустынном уединении или даже в миру — стремятся к совершенству и живут молитвенной и созерцательной жизнью. Эти верующие знать не знают ни о каком “разрыве” между патристикой и византистикой. “Добротолюбие,” эта энциклопедия восточного благочестия, собравшая в себе писания многих веков, в наши дни становится все более распространенным руководством для всех, кто стремится жить православно в современном мире. Авторитет его составителя, преподобного Никодима Святогорца, недавно был признан и подтвержден формальной канонизацией. Мы продолжаем “Век Отцов” в Церкви молящейся. Не должен ли он продолжаться и в наших богословских учениях, исканиях и исследованиях? Не должны ли мы в нашей богословской мысли вновь обрести “дух Отцов”? А дух Отцов состоит не в архаическом слого и величавой позе, и даже не в почитании древности. Он в экзистенциальном отношении и в духовной ориентации. Только на этом пути наше богословие вновь волеется в полноту христианской жизни. Для этого недостаточно сохранять “византийскую литургию” — что мы делаем, восстанавливать византийскую иконографию и музыку — что мы делаем неохотно и непоследовательно, и практиковать некоторые византийские пути духовного возрастания. Мы должны добратся до корней этого “традиционного” благочестия, вернуться к духу Отцов. Иначе нам грозит (а многих из нас уже настигло) внутреннее раздвоение между традиционным богопочитанием и весьма нетрадиционным богословским мышлением. Это реальная опасность. Как “просто верующие” мы все еще в “традиции Отцов.” Не должны ли мы открыто и сознательно оставаться в этой же “традиции” и как богословы, как исповедники и учителя Православия. Есть ли иной способ сохранить целостность?

Святой Григорий Палама и обожение.

Все это предисловие имеет самое прямое отношение к нашей теме. Каково богословское наследие святого Григория Паламы? Святой Григорий — не ученый и богослов. Он — монах и епископ. Он не занимался отвлеченными философскими проблемами, хотя прекрасно разбирался и в этой области. Он занимался только вопросами христианской жизни. Как богослов он был просто истолкователем духовного опыта Церкви. Почти все его писания — кроме, может быть, проповедей — написаны по случаю. Он боролся с проблемами своего времени. А это было беспокойное время, век споров и критики. И еще это был век духовного возрождения.

При жизни святого Григория недоброжелатели подозревали его во введении гибельных новшеств. На Западе это обвинение тяготеет над ним и по сей день. Но идеи святого Григория глубоко укоренены в традиции. Большую часть его взглядов и мыслей нетрудно возвести к каппадокийцам и к одному из самых популярных в Византии учителей мысли и благочестия — преподобному Максиму исповеднику. Кроме того, святой Григорий тесно связан с писаниями Псевдо-Дионисия. Он принадлежит традиции. Но его богословие — ни в коем случае не “богословие повторения.” Это творческое развитие древней традиции. Оно начинается с жизни во Христе.

Из всех тем богословия святого Григория мы позволим себе выбрать одну, главнейшую и вызвавшую наибольшие споры. Что должно быть главным в жизни христианина? Святоотеческая традиция определяет главную цель человеческой жизни как $\theta\epsilon\omicron\sigma\iota\varsigma$ [теозис

— обожение]. Для современного уха звучит странно и претенциозно. Да, это смелое слово. Но смысл его прост и ясен. Это один из важнейших терминов в словаре Святых Отцов. Достаточно процитировать святого Афанасия: *γεγονε γαρ ανθρωπος, ιν ημας εν εαυτω θεολοιγη [Он стал Человеком, чтобы обожить нас в Себе Самом]* (Ad Adelphium, 4). *Αυτος γαρ ενηθρωπησεν, ινα ημεις θεολοιθωμεν [Он вочеловечился, дабы и мы обожились]* (De incarn., 54). Святой Афанасий здесь резюмирует любимую идею священномученика Иринея: *Qui propter immensam dilectionem suam factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse [Тот, Чьей Неизмеримой любовью мы существуем, может сделать нас тем же, что есть Он Сам]* (Adv. haeres. V, praefatio). Это общее убеждение греческих Отцов. Можно вспомнить и святого Григория Назианзина, и святого Григория Нисского, и святого Кирилла Александрийского, и преподобного Максима, и, конечно, преподобного Симеона Нового Богослова. Человек остается тем, что он есть — тварью. Но Иисус Христос, Слово, ставшее Человеком, обещал и даровал ему участие в Божественном: в Жизни вечной и непорочной. Бессмертие и непорочность — вот, согласно Святым Отцам, главные признаки обожения. Ибо Бог есть Един, “имеющий бессмертие” — *ο μονος εχων αθανασιαν* (1 Тим. 6:16⁸⁷). Но ныне через Христа и силой Духа Святого человеку позволено соединиться с Богом. И это не просто “моральное” единство, не просто человеческое совершенство — нет, гораздо больше. Только слово теозис адекватно передает уникальность этого обетования. Если рассуждать в онтологических категориях, термин “теозис” приводит в замешательство. Конечно, человек не может просто “стать” Богом. Но Отцы размышляли в терминах персонализма и говорили о тайне личного единения. Обожение означает личную встречу. Это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования.

Но остается вопрос: как совместить даже такое единство с трансцендентностью Бога? И это — самое главное. Неужели мы в своей жизни, в своей молитве можем встретить настоящего, Истинного Бога? или это — не более чем *actio in distans* [действие на расстоянии]? И хор Отцов Восточной Церкви отвечает: да, человек в своем молитвенном восхождении действительно встречается с богом и созерцает его вечную Славу. Но как это возможно, если Бог “обитает в неприступном свете”? Это противоречие стоит особенно остро для Восточного богословия, учащего, что Бог абсолютно недостижим — *ακαταληπτος* — и непознаваем по Своей природе. Это убеждение с особенной силой выражали каппадокийские отцы, в особенности в борьбе с Евномием, а также святой Иоанн Златоуст в своих великолепных беседах “*Περί Ακαταληπτου.*” Но если Бог “непостижим” по Своей сущности, и следовательно, “причастится” Его сущности просто невозможно, как же возможно обожение? “Оскорбляет Бога тот, кто стремиться познать его существо,” — пишет Златоуст. Уже у святого Афанасия мы находим четкое различие между истинной сущностью Бога и Его силами и дарами: *και εν πασι μεν εστι κατὰ την εαυτου αγαθοτητα, εξω δε των παντων παλιν εστι κατὰ την ιδιαν φυσιν [Он во всем — Своей любовью, но вне всего — Своей природой]* (De decret., 2). Ту же мысль тщательно разрабатывали Каппадокийцы. Сущность Бога совершенно недостижима для человека, — говорит святой Василий (Adv. Eunom. I, 14). Мы знаем Бога только по Его действиям и в Его действиях: *ημεις δε εκ μεν των ενεργειων γνωριζειν λεγομεν τον Θεον ημων, τη δε ουσια προσεγγιζειν ουχ υποσχομεθα, αι μεν γαρ ενεργειν αυτου προς ημας καταβαινουσιν, η δε ουσια αυτου μενει απροσιτος [Мы говорим, что знаем Бога нашего из Его энергий (деятельности), но не дер-*

⁸⁷ единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из людей не видел и видеть не может. Ему честь и держава вечная! Аминь.

заем приближаться к Его сущности — ибо энергии нисходят к нам, а сущность остается неприступной] (Epist. 234, ad Amphilochium). Это не догадки или умозаключения — это достоверное знание: αἱ ἐνεργεῖαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν. По словам преподобного Иоанна Дамаскина, эти Божии действия или энергии и есть истинное откровение Самого Бога: ἡ θεῖα ἐλλαμψὶς καὶ ἐνεργεῖα (De fide orth. I, 14). Это реальное присутствие, а не просто praesentia operativa, sicut agens adest in quod agit [когда деятель присутствует в том, на что он воздействует]. Это таинственное Божественное Присутствие, независимое от трансцендентной Божественной сущности, превосходит всякое понимание. Но от этого оно не менее достоверно.

Святой Григорий Палама в этом вопросе придерживается древней традиции. Непостижимый Бог таинственно открывается человеку в Своих энергиях. Божественное движение ведет к встрече: προοδος εἰς τὰ ἐξω, по словам преподобного Максима (Schol. in lib. de divin. nomin., in I, 5).

Святитель Григорий начинает с различия между благодатью и “сущностью:” ἡ θεῖα καὶ θεολογία ἀλλαμψὶς καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ’ ἐνεργεῖα ἐστὶ Θεοῦ [Божественное и обожненное просвещение и благодать есть не сущность, но энергия Бога] (Capita phys., theol., etc., 68–69). Это основополагающее различие было формально утверждено и разработано Великими Соборами 1341 и 1351 гг. в Константинополе. Все отрицающие это различие были подвергнуты анафеме и отлучены от общения. Анафематизмы Собора 1351 г. включены в Триодь как составная часть православной воскресной службы. Решения этих соборов обязательны для всех православных богословов. Сущность Бога абсолютно ἀμετέκτοσ [непередаваема]. Источником и энергией обожения человека является не Божественная сущность, Благодать Божия: θεολογία ἐνεργεῖα, ἥς τὰ μετέχοντα θεοοῦνται, θεῖα τις ἐστὶ χάρις, ἀλλ’ οὐχ ἡ φύσις τοῦ Θεοῦ [обожненная энергия, через участие в которой обожен человек, есть Божественная Благодать, но никак не сущность Бога] (Capita phys., theol., etc., 92–93). Это θεῖο καὶ ἀκτιστόσ χάρις καὶ ἐνεργεῖα [Божественная и нетварная благодать и энергия] (Ibid., 69). Но различие отнюдь не означает разделения или разграничения. Нельзя назвать его и чем-то случайным, οὐτε συμβεβηκόσ (Ibid., 127). Энергии исходят от Бога и являют Его Бытие. Термин προϊεωα [исходить] подразумевает διακρίσιν [различие], но не разделение: εἰ καὶ διενηνοχῆ τῆς φύσεωσ, οὐ διασπᾶται ἡ τοῦ Πνεῦματὸσ χάρις [благодать Духа отлична, но не отделена от сущности] (Theoph., 940).

Все учение святого Григория предполагает действие Личного Бога. Не покидая φωσ [неприступного света], в котором Он обитает вечно, Бог устремляется к человеку и объемлет его Своей Благодатью и действием. Главная цель богословского учения святого Григория — защитить реальность христианского опыта. Спасение — не только прощение. Это подлинное обновление человека. И обновление достигается не высвобождением каких-то природных энергий, присущих тварному бытию человека, но “энергиями” Самого Бога, Который через них встречается с человеком, и объемлет его, и приемлет в общение с Собой. Учение святого Григория затрагивает всю систему богословия, весь корпус христианской догматики. Оно начинается с четкого различия между “природой” и “волей Божией.” Это различие характерно для Восточной традиции по крайней мере со времен святого Афанасия. Можно спросить: совместимо ли это различие с “простотой” Бога? Не следует ли рассматривать все эти различия как логические допущения, необходимые нам, но не имеющие никакого онтологического значения? Действительно, именно так возражали святому Григорию Паламе его противники. Существо Бога просто, и даже все Его атрибуты в Нем — одно. В этом пункте уже блаженный Августин расходится с Восточной традицией.

С точки зрения августинизма, учение святой Григория абсурдно и неприемлемо. Сам святой Григорий предчувствовал, что это различие может быть истолковано по-разному. Если не принимать этого, — пишет он, — будет четко различать Рождение Сына и сотворение мира: и то и другое окажется действиями сущности Божией, и это приведет к полной путанице в учении о Троице. В этом вопросе святой Григорий весьма строг.

Если, как считают многочисленные противники и все, кто с ними согласен, Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, то акт творения, присущий воле, ничем не будет отличаться от рождения ($\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\nu$) и исхождения ($\epsilon\kappa\lambda\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$), свойственных сущности. Если творение ничем не отличается от рождения и исхождения, то и тварь ничем не отличается от Рожденного ($\gamma\epsilon\nu\nu\eta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$) и Исходящего ($\pi\rho\omicron\upsilon\beta\lambda\eta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$). Если все это так, как полагают они, то Сын Божий и Дух Святой ничем не отличаются от твари, и тварь тоже рождается ($\gamma\epsilon\nu\nu\eta\mu\alpha\tau\alpha$) и исходит ($\pi\rho\omicron\upsilon\beta\lambda\eta\mu\alpha\tau\alpha$) от Бога Отца; итак, тварь обожествляется, а Бог уравнивается со Своим созданием. Поэтому святой Кирилл, указывая на разницу между сущностью и энергией Бога, говорит, что рождение присуще Божественной природе, а творение — энергии. Он показывает это, ясно говоря: “Природа и энергия — не одно и то же.” Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, то рождение ($\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\nu$) и исхождение ($\epsilon\kappa\lambda\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$) ничем не отличаются от творения ($\lambda\omicron\iota\epsilon\iota\nu$). “Бог Отец творит Сыном в Духе Святом. Он так же рождает и изводит Сына в Духе Святом, по мнению противников и тех, кто с ними согласен” (*Capita phys., theol. etc.*, 96–97).

Святой Григорий цитирует святого Кирилла Александрийского. Но святой Кирилл в этом месте просто повторяет святого Афанасия. Святой Афанасий, опровергая арианство, четко определил основное различие между $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ [сущностью] и $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ [природой], с одной стороны, и $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ [волей] — с другой. Бог существует — но еще и действует. В Божественном бытии есть некая необходимость быть Самим Собой. Бог есть То, Что Он есть. Но Его воля свободна. Он никоим образом не принужден делать то, что делает. Поэтому $\gamma\epsilon\nu\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ [рождение] совершается исключительно по природе [$\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\phi\upsilon\sigma\iota\nu$], а творение есть $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\epsilon\rho\upsilon\omicron\nu$ [действие воли] (*Contr. arian. or.* 3, nn. 64–66). Эти два измерения — бытия и действия — различны и всегда должны быть четко различаемы. Конечно, это различие не ставит под сомнение “Божественную простоту.” Однако это подлинное различие, а не логическая уловка. Святой Григорий полностью осознавал принципиальную важность этого различия. В этом вопросе он — истинный последователь святого Афанасия и каппадокийских святителей.

Сейчас нередко утверждают, что богословие святого Григория можно описать в современных терминах как “экзистенциалистское.” Но оно в корне отлично от тех концепций, которые сейчас называются этим именем. В любом случае, святой Григорий спорит со всеми “экзистенциальными теологиями,” которые потерпели неудачу, пытаясь объяснить Божественной свободой динамизм воли Божией, реальность Его действий. Святой Григорий прослеживает эту тенденцию начиная с Оригена. Греческая имперсональная метафизика здесь обречена на поражение. Если у христианской метафизики есть какие-то корни, то она коренится в метафизике личности. Богословие святого Григория начинается с истории спасения: на уровне мира — Библейская история, состоящая из деяний Божиих, с кульминацией в Воплощении Слова и прославлении Его через Крест и Воскресение;

на уровне человека — история человека-христианина, стремящегося к совершенству, восходящего шаг за шагом все выше и выше, пока наконец он не встретится с Богом в сиянии Его славы. Богословие священномученика Иринея обычно называют “богословием событий.” Не менее справедливо будет отнести это название к богословию святого Григория Паламы.

Сейчас мы все ближе и ближе подходим к убеждению, что “богословие событий” и есть единственно подлинное православное богословие. Оно зиждется на Библии. Ему следовали Отцы. Оно полностью соответствует духу Церкви.

Поэтому мы можем считать святого Григория Паламу своим проводником и учителем в нашем стремлении благовествовать из сердца Церкви.

Перевод Наталии Холмогоровой.

Комментарии

Впервые: St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 2. 1959–1960, Winter, pp. 119-131. Перевод выполнен по изданию: The Collected Works I.

Империя и Пустыня. Антиномии Христианской Истории.

I.

Христианство вошло в историю как новый социальный порядок, новое социальное измерение. С самого своего зарождения оно является прежде всего не “доктриной,” а “общинной.” Помимо проповеди, которую необходимо было распространить по миру, и Благой Вести, которую следовало донести до людей, была Новая Община — необычная, на другие не похожая, постоянно растущая и формирующаяся, призывающая и вбирающая в себя всё больше и больше верующих. “Сообщество” (κοινωνία) — вот одно из ключевых слов, характеризующих христианское мироощущение. Первые христиане ощущали себя тесно, неразрывно связанными друг с другом, образующими единство, которому не препятствуют никакие человеческие ограничения — будь то расовые, культурные или социальные. Оно выходит за рамки “мира сего.” Друг для друга христиане были братьями, членами “Единого Тела,” “Тела Христова.” В этом знаменитом изречении апостола Павла сосредоточен общий опыт верующих. Несмотря на радикальную новизну христианства, немало основных его категорий пришло из Ветхого Завета, исполнением и завершением которого считали Новый. Поэтому христиане воистину “род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел” (1 Пет. 2:9). Они — Новый Израиль, “малое стадо,” тот самый верный “остаток”, которому Бог благоволил дать Царство (Лк. 12:32⁸⁸). Рассеянных овец надлежало привести и собрать в “едино стадо.” Этим вечным, непреходящим Собранием нового “Избранного Народа” Божия и стала Церковь — εκκλησία.

⁸⁸ Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство.

В “мире сем” христиане оставались странниками и скитальцами, ибо их истинное “гражданство,” πολιτεῦμα, — на небесах (Флп. 3:20⁸⁹). Церковь сама была странствующей в этом мире — παροικουσα. “Христианская община являлась чем-то вроде экстерриториального представительства высшего мира на земле” (Франк Гавэн). То есть Церковь — это “аванпост небес” на земле или своего рода “небесная колония.” Возможно, такая радикальная обособленность действительно изначально имела апокалиптическую коннотацию и вдохновлялась чаянием близкой парусии. Но даже как устойчивое историческое сообщество Церковь неминуемо должна была обособиться от мира. “Духовная сегрегация” была неотъемлемой от самих основ христианской веры, как была она неотъемлемой от веры Ветхого Израиля. Церковь сама являлась “градом” (πολις), новым и особенным “государством.” В крещальном исповедании христиане должны были отречься от мира сего, со всей его суетой, гордыней и пышностью, всеми его естественными — даже семейными — узами, торжественно поклявшись в верности Тому, Кто получил “всякую власть” на небе и на земле, единственному Истинному Владыке — Владыке Христу. В мире сем они не имели “постоянного града,” но были гражданами “града будущего,” “художник и строитель” которого — Сам Бог (Евр. 13:14;⁹⁰ ср. 11:10⁹¹).

Ранних христиан часто подозревали и обвиняли в гражданском безразличии, даже патологической “мизантропии,” *odium generis humani* [ненависти к роду человеческому], которую противопоставляли “филантропии” Римской империи. Обвинение не было абсолютно беспочвенным. С ним почти соглашается Ориген в своем знаменитом ответе Кельсу. Но что еще остается христианам, вопрошает он. Ведь в каком бы городе мы ни жили, “у нас другой строй подданства” — αλλο συστημα πατριδος (Contr. Cels. VIII, 75). Помимо гражданской общины, в каждом городе была и другая община — местная Церковь. Именно она являлась для христиан истинным домом, “отечеством,” а не их “родной город” в собственном смысле слова. Неизвестный автор замечательного “Послания к Диогнету,” написанного, вероятно, в начале II века, точно и тонко развивает эту тему. Христиане не населяют каких-то особенных городов, не отличаются от других жителей наречием или обычаями. “Но, обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни... Для них всякая чужая страна — отечество, а всякое отечество — чужая страна. Находятся на земле, но суть граждане небесные.” В этом подходе нет ни страсти, ни враждебности. Нет и ухода от повседневной жизни. Тем не менее, явственно звучит нота духовного отчуждения: *а всякое отечество — чужая страна*. Ему, однако, сопутствует острое чувство ответственности. Христиане “заключены” в мире, как в темнице, но и “сами сохраняют мир,” подобно тому как душа сохраняет тело. Более того, это положение определил христианам Сам Бог, и “отказаться от него им нельзя” (Ad Diognetum, 5–6). Христиане могли оставаться в своих родных городах, честно исполняя повседневные обязанности. Но они не могли быть до конца верными ни одному государству “мира сего,” ибо их истинное гражданство иное. Они находились в подчинении у Церкви — не у мира. “Ничто нам так не чуждо, как общественные дела,” — возвестил Тертуллиан, — *nes ulla magis res aliena quam publica* (Apologeticum, 38, 3). “Я удалился от общества,” — сказал он в другой раз, — *secessi de populo* (De Pallio, 5). В этом смысле христиане находились “вне общества,” были добровольными изгнанниками и отверженными — людьми вне социального порядка мира сего.

⁸⁹ Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа.

⁹⁰ ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего.

⁹¹ ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог.

Совершенно ошибочно сводить напряжение между христианами и Римской империей к конфликту Церкви и государства. Ведь Христианская Церковь больше, чем просто “церковь,” подобно тому как Ветхий Израиль был не только церковью, но и народом. Христиане также народ, “особый народ” — Народ Божий, *tertium genus* [третий народ], ни эллины, ни иудеи. Церковь не просто “собрание людей” или добровольное объединение, занятые одними лишь религиозными делами. Она провозглашала себя и в действительности являлась особым независимым обществом, отдельным государством. В то же время и Римская империя провозглашала себя и в действительности являлась чем-то большим, чем просто государство. По крайней мере, после перемен, произведенных в правление Августа, Рим заговорил о себе как о *Граде вечном* (*Rubus Aetna*) и Граде последнем. В определенном смысле эти претензии имели “эсхатологическое измерение.” Рим заявлял, что он — конечное решение человеческих проблем. Это была Единая Республика, “единый Космополис обитаемой земли,” *Ойкумены*. Рим предлагал “мир,” *Pax Romana*, и “справедливость” всем людям и народам, находившимся под его господством. Он утверждал, что является окончательным воплощением “гуманности,” всех человеческих ценностей и достижений. “Империя была, по существу, политико-эклизиастическим институтом, не только государством, но и церковью. Иначе она оказалась бы чужда представлениям людей античности” (сэр Эрнест Баркер). В обществе древнего мира — в античном полисе, в эллинских монархиях, в Римской республике — религиозные убеждения считались существенным пунктом политического кредо. Религия была неотъемлемой частью политического устройства. Невозможно было допустить никакого разделения полномочий, разделения власти, а значит, никакого разделения верности и подданства. Государство было наделено всеми полномочиями, следовательно, требовало полной и безусловной лояльности. При этом сама верность государству являлась своего рода религиозным поклонением, какие бы конкретные формы для него ни устанавливались. В Римской империи, например, это был культ Кесаря. Во всей имперской структуре религиозная и политическая составляющие были неразрывно связаны. Основной целью императорского правления обычно провозглашалась “филантропия,” а порой даже “спасение.” Соответственно, императоров именовали “спасителями.”

В ретроспективе все эти притязания могут показаться просто утопическими иллюзиями, пустыми и тщетными мечтами. Такими они и были на самом деле. Но эти мечты охватывали лучших людей того времени — достаточно назвать Вергилия. Утопическая греза о “Вечном Риме” пережила крах реально существовавшей Империи и на века воцарилась в политическом мышлении Европы. Парадоксальным образом ее зачастую лелеяли даже те, кто по логике всей своей веры, казалось бы, лучше всего должен быть защищен от ее обманчивых и волнующих чар. По сути дела, представление о нерушимом или “вечном” Риме господствовало в христианской мысли средневековья — как на Востоке, так и на Западе.

Ранние христиане вовсе не были анархистами в своем отношении к Римской империи. Признание “божественного” происхождения государства и его власти мы встречаем уже в посланиях апостола Павла, который и сам не смущаясь просил защиты у римского суда и римского закона. Положительная ценность и польза государства в христианских кругах широко признавались. Даже суровые обличения книги Откровения не являются исключением: ими осуждались реальные беззаконие и несправедливость тогдашнего Рима, а не принцип политической власти как таковой. Христиане могли совершенно чистосердечно и в согласии с верой заявлять в римских судах о своей политической лояльности и вер-

ности Империи. Ранние христиане благочестиво молились о государстве, мире и порядке, даже за самих кесарей. Высокую оценку Римской империи можно найти в том числе у тех христианских авторов, которые известны своим непокорством — у Оригена и Тертуллиана. Богословское “оправдание” Империи появилось уже в период гонений. И всё же политическая верность христиан вынуждена была оставаться ограниченной. Конечно, христианство ни в коей мере не было кружком заговорщиков, верующие никогда не замыслили свергнуть существующий порядок, хотя и верили, что в конце концов ему не устоять. Но римлянам они казались именно бунтовщиками, причем не потому, что занимались политикой, а потому, что ее сторонились. Их политическое безразличие раздражало римлян. Христиане старались держаться подальше от забот государства, а оно переживало понастоящему критический период, борясь за свое существование. Мало того, что христиане требовали для себя “религиозной свободы,” — они еще провозглашали, что Церковь имеет высший авторитет. Хотя проповедуемое ими Царство Божие было определено “не от мира сего,” оно, тем не менее, внушало страх, казалось угрозой не терпящему конкурентов Царству Человеческому. В некотором смысле Церковь была “движением Сопротивления” в Империи, а христиане — “саботажниками.” Они противились всем попыткам включить их в Империю, заставить слиться с ней. По справедливому выражению Кристофера Досона, “христианство оставалось единственной силой в мире, которую не мог поглотить гигантский механизм нового деспотического государства.” Христиане не были политической партией, но их религиозная преданность неизбежно несла определенную политическую окраску. Было верно подмечено, что в древнем мире уже само единобожие представляло собой “политическую проблему” (Эрик Петерсон). Христиане настаивали на своей “автономии” и на “автономии” своей Церкви. Как раз с этим Империя не могла смириться, как раз этого не могла понять. Потому столкновения было не избежать, его можно было лишь отсрочить.

Церковь явилась вызовом для Империи, а Империя — камнем преткновения для христиан.

II.

Константиновскую эпоху обычно считают поворотной в христианской истории. После длительной борьбы с Церковью Империя, наконец, капитулировала. Сам Кесарь обратился и смиренно просил принять его в Церковь. Власти официально объявили религиозную свободу и особенно блюли ее по отношению к христианам. Христианским общинам возвращали конфискованное имущество. Христиан, лишенных прав и высланных в годы гонений, просили вернуться обратно, встречая с почестями. По сути, Константин не только дал Церкви мир и свободу, но также предоставил ей защиту и предложил тесное сотрудничество. Он убеждал Церковь и ее глав вместе с ним обновлять Империю.

Христиане встретили неожиданный поворот имперской политики и тактики с благодарностью, но не без некоторого смущения и удивления. Их реакция на новое положение дел далеко не была единодушной. Многие церковные иерархи действительно приветствовали обращение Императора и ожидаемое воцерковление Империи, но было и немало таких, кого ход властей насторожил. Разумеется, можно было только радоваться прекращению гонений и гарантируемой новым законом свободе богослужений. Однако основная — и крайне сложная, парадоксальная — проблема оставалась нерешенной.

Уже Тертуллиан задавал довольно щекотливые вопросы, в его время, впрочем, звучавшие чисто риторически. Может ли Кесарь уверовать во Христа? Кесарь, несомненно, принадлежит к “миру сему,” является неотъемлемой частью “мирского” — *necessary species*. Так может ли христианин быть Кесарем, то есть принадлежать одновременно к двум противоборствующим порядкам — церковному и мирскому? (*Apologeticum*, 21, 24) Во времена Константина понятие о “Кесаре-христианине” еще оставалось загадкой и головоломкой, несмотря на талантливую попытку Евсевия Памфила разработать представление о “христианской Империи.” Многие христиане считали, что здесь есть внутреннее противоречие: кесари непременно привязаны к делам “мира сего.” Церковь же — неотмирна. Служение Кесаря по определению было “мирским.” Оставалось ли место для императоров, именно как императоров, в христианском обществе? Недавно было высказано предположение, что, возможно, сам Константин испытывал неловкость и смущение по данному поводу. Откладывать крещение до последних дней своей жизни он предпочитал, быть может, еще и потому, что смутно чувствовал: не подобает быть сразу и христианином, и Кесарем. Личное обращение Константина не было проблемой. Но как император он имел определенные обязательства, должен был нести бремя власти. Он еще оставался “Божественным Кесарем” и был сильно вовлечен в имперские традиции — хотя искренне пытался освободиться от их уз. Перенос имперской резиденции в новый город, подальше от воспоминаний ветхого языческого Рима — яркий символ этой благородной попытки. Но Империя оставалась прежней, с характерной для нее автократией, языческими обычаями и практиками, включающими поклонение Кесарю, даже обожествление его. Нет причин сомневаться в искренности Константина. Несомненно, он был глубоко убежден, что только христианство способно оживить больное тело Империи, став новым объединяющим началом в период резкой дезинтеграции общества. При этом он явно не считал возможным отречься от державной власти, от мира сего. Константин искренне верил, что Промысел Божий возложил на него высокую, священную миссию, избрал его восстановить Империю — восстановить на христианских принципах. Эта вера более, чем какая-либо конкретная политическая теория, определяла его политику и способ правления.

Создалась крайне двусмысленная ситуация. Должна ли Церковь принять предложение императора и взять на себя новую задачу? Что это: желанная возможность или опасный компромисс? На самом деле даже во времена Константина тесное сотрудничество христиан с Империей не всегда протекало удачно и обнадеживающе. Империя не была для Церкви легким и удобным союзником и партнером. Все проблемы такого “сотрудничества” ярко проявились уже при преемниках Константина (даже если забыть о бесплодной попытке Юлиана восстановить язычество). Неоднократно церковные пастыри были вынуждены давать отпор настойчивым попыткам кесарей использовать свою верховную власть и в религиозной сфере. Не случайно возникновение в IV веке монашества. Оно отчасти было попыткой уйти от трудностей общения с Империей, построив “автономное” христианское общество за ее пределами, “вне стана.” С другой стороны, Церковь ответственна за мир и отказаться от миссионерства ей нельзя. Она беспокоилась не только об отдельных людях, но и об обществе, даже человечестве в целом. Даже царства и королевства мира сего надлежало в конечном счете привести к повиновению Христу. Империя же, в свою очередь, не была способна бросить Церковь и обойтись без ее помощи и служения. Церковь уже представляла собой сильный институт — сильный своей верой и дисциплиной — и, кроме того, распространившийся повсюду, достигший самых отдаленных угол-

ков обитаемой земли. Таким образом, союз Церкви с Империей был неизбежен — его диктовали как миссионерское призвание Церкви, так и традиционная имперская логика.

К концу IV века христианство окончательно утвердилось в качестве официальной религии Римской империи. При Феодосии Великом Римская империя решила поставить себя на службу христианству, а от язычества отреклась и запретила его. Ереси также были объявлены вне закона. Государство официально занялось утверждением Православной веры. Новое соглашение предполагало в первую очередь *единство Христианского Содружества*. Существовало лишь *одно* всеобъемлющее *Христианское Общество* — одновременно и Церковь, и Государство. В нем были разные структуры, или “силы,” четко отличающиеся друг от друга, но тесно взаимосвязанные — “духовные” и “светские,” “церковные” и “политические.” Однако само “Общество” было внутренне едино. Эта идея отнюдь не нова. Одновременно Церковью и Царством был, например, древний Израиль. Римская империя всегда представляла собой “политико-эклизиастический институт,” сохранила она этот двойственный характер и после того, как была крещена. В Христианском Содружестве принадлежность к Церкви и гражданство не просто дополняли друг друга — они были идентичны: только христиане могли быть гражданами, а все граждане были обязаны являться православными и по вере, и по образу жизни. Христианское Содружество мыслилось как *единая теократическая структура*. Более того, Римская империя всегда считала себя “Вселенским Царством,” единственным законным Царством, единственной “Империей.” Как существовала лишь одна Вселенская Церковь, так могло быть лишь одно Царство — Всемирная Империя. Церковь и Царство составляли, в сущности, единое Общество, неделимое и неразделенное, единый *Civitas — Respublica Christiana* [Государство — Христианская Республика]. “Единое всечеловеческое Содружество, отчасти воспринимаемое как Империя — уцелевший образ Ветхого Рима — но в основном как Церковь, являлось важнейшей формой общественного устройства на протяжении того долгого периода истории, который мы зовем средними веками. Оно было реальностью, а не просто идеей; но при этом еще и идеей — не только реальностью” (сэр Эрнест Баркер).

Это была смелая попытка, грандиозный замысел, необыкновенное достижение. Но достижение также подозрительное и неоднозначное: ведь два устройства, “духовное” и “мирское,” невозможно по-настоящему соединить воедино. Внутри “единого Общества” по-прежнему существовало напряжение, а “равновесие сил” в Христианском Содружестве было неустойчивым и ненадежным. Было бы анахронизмом называть это внутреннее напряжение между “силами” в средневековом Содружестве конфликтом, противостоянием Церкви и Государства как двух разных обществ, имеющих различные сферы компетенции и влияния. В средние века Церкви и Государства как двух разных обществ просто не существовало. Конфликт происходил между двумя “силами” одного и того же общества, отчего и был таким напряженным и острым. В этом отношении христианский Восток мало отличался от христианского Запада, при всём различии реального хода событий в этих двух частях Христианского Содружества. Основная проблема и на Востоке и на Западе была одинакова — проблема “Христианского Общества,” “Священной Империи.” Вполне естественно, что особенно острой и настоящей она стала на Востоке. На Востоке “Священная Империя” была грозной действительностью, “осязаемым фактом реального мира,” как сказал Джеймс Брайс. На Западе же она скорее осталась идеей и притязанием. Со времен Константина сердце Империи уже не Ветхий Рим, а Константинополь. История Византии стала непосредственным продолжением истории Рима. На Западе римский порядок разрушился рано, а на Востоке — пережил века. Даже в восточных одеждах Византия до

самого конца оставалась “Царством ромеев.” Основной проблемой Византии была именно проблема “Вечного Рима.” Огромная тяжесть Империи здесь ощущалась гораздо сильнее, чем на Западе. Чрезвычайно важно, однако, что все “византийские проблемы” вновь возникают на Западе с прежней неоднозначностью и остротой, когда там, при Карле Великом и его наследниках, возрождается Империя. Карл Великий считал себя законным преемником Константина и Юстиниана. Его стремления, его политика в религиозных вопросах почти та же, что и у византийских кесарей.

Часто утверждают, что Восточная Церковь отдала свою “свободу” в руки кесарей. На византийскую систему наклеили унижительный ярлык “цезарепапизма,” полагая, что действительным правителем Церкви был император, пусть официально он никогда не признавался ее главой. Неоднократно говорилось, что в Византии Церковь попросту перестала существовать — то есть существовать как “независимый институт” — превратившись в “религиозное ведомство Империи.” Свидетельства, приводимые в подтверждение этих обвинений, на первый взгляд могут показаться неопровержимыми и более чем достаточными. Однако при более тщательном рассмотрении все они рассыпаются. В некоторых кругах обвинение в “цезарепапизме” еще держится — но оно решительно отвергнуто многими компетентными византологами как полное непонимание исторической ситуации, как анахроническое предубеждение. Конечно, императоры были правителями в Христианском Обществе — в том числе и в религиозных вопросах. Однако они никогда не правили самой Церковью.

История Византии в некотором смысле была авантюрой, неудачным и, возможно, неуместным экспериментом в христианской политике. Но судить о нем следует исходя из его собственных принципов.

III.

Юстиниан четко сформулировал основной принцип византийской политической системы во вступлении к шестой новелле (датируется 16 марта 535 года):

Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, это священство (ἱερωσύνη, sacerdotium) и царство (βασιλεία, imperium). Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое, со своей стороны, постоянно молится за них Богу. Когда священство беспорочно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие и всё, что есть доброго и полезного, будет даровано человечеству. Мы заботимся и о хранении православной веры, и о благоустроении священства, чем надеемся получить великие блага от Бога и соблюсти твердый порядок в государстве, а также обрести то, чего еще не достигли. Хороший конец всегда увенчивает вещи, предпринятые должным богоугодным образом. Здесь тщательно соблюдаются священные каноны, которые завещали нам славные апостолы, досточтимые свидетели и служители Божьи, и которые сохранили и разъяснили Святые Отцы.

Это было одновременно и резюме, и программой.

Юстиниан говорил не о Государстве и Церкви, а о двух служениях или двух представительствах, установленных в Христианском Содружестве. Они были равно утверждены Божьей властью, утверждены с единой конечной целью. Как “дар Божий,” царство (*imperium*) независимо от священства (*sacerdotium*). Но оно зависимо и подчинено по отношению к той Божественной цели, ради которой создавалось. Эта цель — верное хранение христианской истины, содействие ей. Хотя Империя как таковая не подчинялась Иерархии, она всё же подчинялась Церкви, которая была установлена Богом для хранения Его истины. Другими словами, царство было “законно” только *внутри* Церкви. Во всяком случае, оно было строго подчинено вере Христовой, определялось наставлениями Апостолов и Отцов и в этом смысле “ограничивалось” ими. Авторитет императора в Содружестве зависел от его положения в Церкви, соблюдения им ее вероучительных и канонических установлений. *Imperium* — одновременно и власть, и служение. Каким быть этому служению, определяли правила и уставы Церкви. В клятве при коронации император должен был исповедать Православную веру и дать обет послушания определениям церковных соборов. Это не являлось пустой формальностью. “Православие было, так сказать, *сверхнародностью Византии*, основной стихией жизни государства и народа” (И. И. Соколов).

В византийской системе император занимал высокое и славное положение. Его окружал ореол теократического величия. Дворцовый церемониал был пышен и тщательно разработан. И он имел выражено религиозный характер — это своего рода ритуал, чуть ли не “императорская литургия.” И всё же император не более чем мирянин. У него было определенное место в Церкви, очень видное и высокое, — но место мирянина. В структуре Церкви как бы существовало одно особое служение, оставленное для мирянина. Императоры не принадлежали к официальной церковной иерархии, никоим образом не были “служителями Слова и таинств.” Можно увидеть в их миссии нечто “священническое,” и, конечно, это не раз провозглашалось и подчеркивалось. Но, так или иначе, здесь имелось в виду весьма специфическое “царственное священство,” ясно отличаемое от священства церковного, которое даровано духовенству. Разумеется, император был высоким сановником в Церкви — но сановником особого плана, которому трудно дать четкое определение. Каким бы ни был первоначальный смысл ритуала императорской коронации (видимо, чисто светским: даже Патриарх выступал как государственный служащий), постепенно он развился если не в таинство, то по крайней мере в ритуал священный (*sacramentale*) — особенно после того, как его соединили с помазанием, чисто церковным действием. Обряд императорской коронации связан с концепцией “освящения светской власти.” Возможно, этот “теократический” акцент на Западе был даже сильнее, чем в Византии. Особенно важно, что в ритуал входила торжественная клятва верно следовать всем установлениям Церкви и превыше всего хранить в чистоте православную веру, в согласии со Священным Писанием и определениями соборов.

Важнейшей особенностью сложившейся ситуации являлось то, что светские правители провозглашали свое стремление “быть христианами” и пытались исполнять определенные христианские обязанности на своем месте, как свой непосредственный долг. Этими попытками подразумевалось, что светское в своей основе в некотором смысле является “священным.” В христианском обществе ничто не бывает просто “светским.” Могут возразить, что такое притязание часто было неискренним и всего лишь маскировало под собой мирские побуждения и интересы. Но очевидно, что во многих (и, отметим, во всех основных и решающих) случаях оно являлось абсолютно искренним. И Юстиниан, и Карл Великий (если брать самые яркие примеры) от чистого сердца пытались быть “христи-

анскими правителями,” способствовать делу Христову, хотя их реальная политика, конечно, небезупречна. Считалось, что император должен “охранять” веру и Церковь всеми доступными ему методами — в том числе “мечом” — но прежде всего соответствующим законодательством. Напряжение возникало всякий раз, когда правители демонстрировали свою озабоченность религиозными делами, чем часто увлекались многие византийские императоры, в первую очередь Юстиниан. В принципе, нельзя сказать, что это их не касалось: ни “чистота веры,” ни “строгость канонов” не являются заботой одних клириков. Императорам следует заботиться о правоте народа. Не запретишь им и иметь свои богословские взгляды. Если право формального решения в вопросах веры и дисциплины принадлежало священству — что никем не оспаривалось и не отменялось — то право интересоваться богословскими вопросами и разбираться в них, очевидно, имеют и миряне, равно как и право высказывать свои религиозные убеждения, особенно в периоды доктринальных споров и смут. Конечно, императоры могли придать своему мнению больший вес, больший авторитет, могли использовать свою власть (*potestas*) для навязывания взглядов, которые совершенно искренне считали православными. Но даже в этом случае императорам требовалось действовать через соответствующие каналы. Им пришлось бы навязать свою волю, свое мнение церковной иерархии — что они и пытались неоднократно сделать, порой прибегая к насилию, угрозам и другим предосудительным методам. В любом случае требовалось соблюсти законную каноническую форму. Для царства действовать в религиозных вопросах без согласия и содействия священства было, несомненно, *ultra vires* — вне его законных полномочий. Конечно, вопиющие злоупотребления византийских кесарей игнорировать нельзя. Но, с другой стороны, нельзя не заметить того, что императоры никогда не добивались успеха, пытаясь идти против веры Церкви. Византийская Церковь была достаточно сильна, чтобы противиться давлению Империи. Императорам не удалось навязать Церкви ни компромисс с арианами, ни поспешное примирение с монофизитами, ни иконоборчество, ни (в более позднее время) нелепое “воссоединение” с Римом:

“Можно ли найти что-либо более безосновательное, чем ходовое обвинение Византийской Церкви в цезарепапизме? Обвинители говорят, что якобы даже в религиозной сфере Церковь раболепно подчинялась указам императора. Действительно, император всегда заботился о церковных делах, пытался сохранить или навязать единство вероучения. Но его указания далеко не всегда безропотно исполнялись. Византийцы даже привыкли к мысли, что организованная оппозиция монаршей воле в религиозных вопросах — вещь нормальная и законная... Без всякого намека на парадокс религиозная история Византии может быть представлена как конфликт между Церковью и Государством — конфликт, из которого Церковь вышла безусловным победителем” (Анри Грегуар).

Можно утверждать, что с течением времени реальное влияние и авторитет Церкви в Византии неуклонно возрастали. В этой связи особенно важна и показательна “Эпанагога,” документ конца IX века. По всей видимости, это лишь проект закона, официально не объявлявшийся. Готовил его, вероятно, знаменитый патриарх Фотий. Отдельные части документа вошли в позднейшие своды законов и получили широкое распространение. Так или иначе, этот документ отражает существовавшее тогда представление о нормальных отно-

шениях между императором и иерархией. Основной принцип тот же, что и при Юстиниане, но теперь он разработан с большей выразительностью и точностью.

Структура Содружества (полιτεία) включает в себя несколько отделов и частей. Самые важные места в ней занимают Император и Патриарх. Между этими двумя властями есть очевидный параллелизм. Мир и процветание народа зависят от согласия и единодушия между царством и священством. Император является верховным правителем. Цель его правления — благодетельство (εὐεργεσία). Это старая мысль, унаследованная еще от политической философии эллинов. В своем правлении Император обязан утверждать справедливость, он должен прекрасно разбираться в делах веры и благочестия, укреплять и распространять учение Священного Писания и соборов. Его основная задача — обеспечивать мир и спокойное течение жизни для души и тел своих подданных. Не менее славное место занимает Патриарх. *“Патриарх — живой образ Христа.”* Всеми своими словами и делами он должен являть истину. Он должен быть распят для мира и жить во Христе. Неверных он привлекает к Церкви святостью своей жизни, в верных утверждает благочестие и чистоту, еретиков неустанно тщится вернуть ко Христу. Он должен справедливо и непредвзято относиться ко всем людям, без страха свидетельствовать императору о православной вере. Ему одному дана власть толковать установления Отцов и следить за подобающим их применением.

Конечно, это идеализированная картина. Реальность была гораздо печальнее и неоднозначнее. Императоры всегда могли влиять на выборы патриархов, а также различными способами смещать неудобных лиц. С другой стороны, у патриархов было немало способов противостоять императорской власти, среди которых не самым последним являлось отлучение от Церкви. Тем не менее, идеальный образец, каким он изображен в “Эпанагоге” и других документах, никогда не забывался. “В “Эпанагоге” изложена действительно важная теория: Патриарх и Император не соперники, а союзники, и оба нужны для процветания восточно-римского государственного устройства как две составляющие единого организма” (Норман Бейнз).

Теория “двойного правления” в едином Содружестве была в средневековье общепринятой и на Востоке и на Западе, причем существовала в различных и расходящихся версиях. На Западе ее имели в виду соревнующиеся папская и императорская партии. Там Церковь вышла из борьбы с Империей победительницей. Но победа была ненадежной, значение Каноссы — неоднозначным. Теократические притязания Империи были сокрушены, но в итоге это лишь привело к сильной секуляризации светской власти в западном обществе. Первый раз в христианской истории возникло чисто секулярное общество. Соответственно, “духовное” общество, Церковь, подверглась глубокой “клерикализации.” Напряжение не исчезло и не смягчилось, а “теократическая” миссия Церкви была усечена и скомпрометирована. Единство Христианского Содружества было разрушено. На Востоке Церковь впечатляющих побед над Империей не одерживала, влияние царства на ее дела было значительным и подчас пагубным. И всё же, несмотря на все имперские злоупотребления и недостатки, византийское Содружество до самого конца сохраняло свой христианский, “освященный” характер. Религия и государство никогда не разъединились, не отделялись друг от друга. Византия пала как Христианское Царство, под бременем своих невероятных притязаний.

IV.

Монашество в значительной степени было попыткой уйти от проблем, возникших при контактах с Империей. Время острой борьбы между Церковью и Империей при арианствующих кесарях IV века было также временем подъема монашества. Это был своего рода новый впечатляющий “исход.” Империя же всегда считала этот “исход,” бегство в пустыню, угрозой своим планам и даже самому своему существованию — от эпохи святителя Афанасия до жестоких гонений на монахов со стороны императоров-иконоборцев. Часто полагают, что люди уходили из “мира” дабы избежать бремени социальной жизни, ее обязанностей и трудов. Интересно, в каком это отношении жизнь в пустыне “легче” и “вольготнее”? Она, безусловно, сурова и опасна, со своими собственными бременами и тяготами. Еще говорят, что в то время на Западе римский порядок разваливался — ему угрожали, его всё более разрушали нашествия варваров. Апокалиптические страхи и предчувствия, ожидание скорого конца истории могли войти в сердца многих. Всё это так. Но в писаниях отцов-пустынников мы не находим значительных следов этих апокалиптических волнений. Они уходили в пустыню совсем по другим причинам. На Востоке, где и зародилось монашеское движение, Христианская Империя росла, и при всей ее неоднозначности и недостатках, зрелище было впечатляющее. После стольких десятилетий ненависти и гонений “мир сей,” казалось, наконец открылся для воцерковления. Перспектива успеха была довольно яркая, но ушедшие в пустыню этих надежд не разделяли. Они не доверяли “крещеной Империи” и сомневались вообще во всём этом плане. Они оставляли земное царство, не интересуясь, в какой мере оно может быть крещено, с целью построить истинное Царство Христово в новой земле обетованной, “вне врат,” в пустыне. Они бежали не столько от житейских невзгод, сколько от “мирской суеты,” погруженности в мир сей (хотя бы и с именем Христа на устах), от благополучия и кажущейся безопасности мира.

Монахи также не искали “необычайных” дел и подвигов. По крайней мере поначалу в аскезе основное внимание уделялось не “особым” или “исключительным” обетам, а, скорее, выполнению тех общих и необходимых обетов, которые все христиане дают при крещении. Монашество означало прежде всего “отречение” — полное отречение от мира сего со всей его напыщенной похотью. И все христиане также отрекались от мира сего, присягая на верность одному Господу — Иисусу Христу. При вхождении в Церковь эту клятву безусловной верности давал каждый христианин. Исключительно важно, что установившийся впоследствии обряд пострижения в монахи совершался по образцу крещального обряда, а само пострижение стали считать своего рода “вторым крещением.” Если в монашестве видеть искание “совершенства,” то это совершенство считалось не чем-то “особенным” и чрезмерным, но, скорее, нормальным и обязательным образом жизни. Если это и “ригоризм,” он имеет источник в самом Евангелии.

Кроме того, с самого начала в монашеском обете подчеркивалось в первую очередь именно отречение от “социума.” Новоначальный должен был отвергнуть мир, сделаться странником и скитальцем, чужестранцем в мире, во всех земных городах, ибо и сама Церковь — лишь “странница” в земном граде, *ragoikoasa* на земле. Конечно, это было только подтверждением обычных крещальных обетов. Предполагалось, что от мира отрекаются все христиане, обитая в мире сем, как странники. Это вовсе не обязательно подразумевало презрение к миру — данное предписание можно истолковать и как призыв к его улучшению и спасению. Святитель Василий Великий, первый законодатель восточного монашества, постоянно думал о необходимости социальных перемен. С огромным опасением он наблюдал, как в современном ему мире растет дезинтеграция общества. Его призыв к образованию монашеских общин был, по сути, попыткой снова разжечь братский

дух в мире, который, казалось, утратил всякую сплоченность и чувство социальной ответственности. Христианам следовало показать образец нового общества, чтобы уравновесить разрушительные тенденции эпохи. Святитель Василий был глубоко убежден, что человек — существо не обособленное, а социальное или “политическое,” ζῶον κοινωνικόν. Это он мог почерпнуть как из Писания, так и из трактатов Аристотеля. Однако дело в том, что реально существовавшее общество было построено на неверных основаниях. Значит, прежде всего требуется удалиться от него, его покинуть. Согласно святителю Василию, монах должен быть “бездомным” в мире (αοικος), его единственный дом — Церковь. Он должен удалиться, его следует освободить от всех существующих социальных структур — семьи, города, Империи. Он должен отринуть всякое установление мира сего, разорвать все социальные связи и обязательства, начать заново. Ярким символом этого радикального разрыва с прошлой жизнью стал возникший впоследствии обычай менять при пострижении имя. Но монахи оставляют общество мира сего, чтобы войти в общество иное или, лучше сказать, явить в полной мере свою принадлежность к иной общине — Церкви. Основной формой монашества была “киновийная,” общежительная форма. Можно было восхищаться жизнью в совершенном одиночестве отдельных людей, однако в качестве общего правила такой образ существования совсем не поощрялся. Подчеркивалась необходимость послушания, подчинения воли. “Община” всегда считалась обычной и наиболее приемлемой формой аскетической жизни. Монастырь был сообществом, “телом,” малой Церковью. Даже отшельники обычно жили вместе, особыми группами, под руководством общего духовного наставника. С новой силой подчеркнул этот общинный характер монашеской жизни великий реформатор монашества Византии преподобный Феодор Студит (759–826). Преподобный Феодор настаивал на том, что жизнь в уединении Евангелием не заповедана. Сам Господь жил в “общине” со Своими учениками. Христиане не независимые индивидуумы, а братья, члены Тела Христова. Более того, христианские добродетели милосердия и послушания могут развиваться и проявляться в полную силу только в общине.

Итак, монахи оставляли мир сей, чтобы на девственной земле пустыни построить новое общество, создать там по евангельскому образцу истинную христианскую общину. При своем зарождении монашество было не официальным церковным установлением, а стихийным движением, порывом, причем именно *движением мирян*. Принимать духовный сан не рекомендовалось и позволялось разве что по указанию игумена. Но и сами настоятели часто были мирянами. На заре монашества для совершения в общине богослужений приглашались жившие неподалеку священники из белого духовенства. Или же по воскресеньям монахи ходили в ближайший храм. Монашество четко отделялось от священства. Быть священником считалось почетным и давало определенную власть, а это с трудом совместимо с жизнью в послушании и покаянии, составляющей суть монашеского пути. Правда, порой совершались определенные уступки, но довольно неохотно. В целом же восточное монашество и до сего дня сохранило свой неклерикальный характер. В монастырях Афона, этого последнего места, где сохранилось древнейшее монашеское устройство, лишь немногие носят сан; большинство же к священству и не стремится. Это очень важно. Монашество пошло вопреки обыкновенному разделению на духовенство и мирян, став особым, отличным от всех остальных сословием.

Монастыри одновременно были обителями молитвенников и рабочими сообществами. Монашество создало особое “богословие труда,” в первую очередь — труда ручного. В монашеской жизни труд вовсе не был чем-то необязательным и второстепенным

— он принадлежал к самой ее сущности. Праздность считалась одним из основных и наиболее опасных пороков, духовно разрушительным злом. Человек создан для труда. Но труд не должен быть эгоистическим. Работать нужно ради общей цели и блага, особенно же для того, чтобы помочь нуждающемуся. По словам святителя Василия Великого, “цель любого труда — не собственная выгода, а помощь бедствующему” (*Regulae fusius tractatae*, 42). Трудом суждено было стать своего рода выражением солидарности со всем миром, а также основой социального служения и благотворительности. От святителя Василия этот принцип перенял преподобный Венедикт Нурсийский. Уже преподобный Пахомий, первый поборник кинувийного монашества в Египте, проповедовал “Евангелие непрерывного труда” (замечательное выражение покойного епископа Кеннета Керка). Его кинувия в Тавенне являлась одновременно поселением, учебным заведением и трудовым лагерем. С другой стороны, эта работающая община была совершенно нестяжательной. Один из основных монашеских обетов состоял не просто в ведении бедной жизни, а в полном отказе от всякого имущества. У кинувийного монаха вообще не было “частной собственности.” Это правило порой проводилось в жизнь довольно строго. Монахам не следовало иметь даже частных желаний. Духу собственности была объявлена война, как основному источнику развращения человека. Святитель Иоанн Златоуст считал “частную собственность” корнем всех социальных бед. Холодное различие между “моим” и “твоим,” по его мнению, несовместимо с заповеданной в Евангелии братской любовью. Здесь он мог бы также обратиться к авторитету Цицерона: *nulla autem privata natura*. Для святителя Иоанна “собственность” — не установление Божие, а порочная выдумка людей. Он был готов навязать всему миру суровую монашескую дисциплину нестяжания и послушания — ради блага и спасения всех людей. По его мнению, отдельные монастыри должны существовать лишь до времени, чтобы однажды весь мир стал подобен монастырю.

О. Луи Буйе недавно точно заметил: “Монашество было инстинктивным восстанием христианского духа против того обманчивого примирения с веком сим, которое, казалось, обеспечено обращением Империи.” Оно было серьезным напоминанием о неотмирности христианской Церкви, а также могущественным вызовом создававшейся христианской Империи. Вызов не мог остаться без ответа. Императоры, особенно Юстиниан, предпринимали отчаянные усилия, чтобы интегрировать монашеское движение в общую структуру христианской Империи. Требовалось пойти на значительные уступки. Как правило, монастыри освобождались от налогов и получали различные льготы. На практике эти привилегии в итоге привели к значительной секуляризации монашества. Но первоначально они означали признание (довольно неохотное) определенной монашеской “экстерриториальности.” Кроме того, многие монастыри каноническими постановлениями были выведены из-под юрисдикции местных епископов. Во время иконоборческой ереси независимость византийского монашества проявилась особенно остро. И до самого падения Византии монашество оставалось отдельной, ни на что не похожей формой устройства общества, находящейся в постоянном напряжении и соперничестве с Империей.

Конечно, реальное монашество никогда не соответствовало в абсолютной мере своим принципам и требованиям. Но его историческое значение — именно в принципах. Как в языческой Империи сама Церковь была своего рода “движением Сопротивления,” так в христианском обществе неослабевающим “движением Сопротивления” было монашество.

V.

В Новом Завете слово “Церковь” (ἐκκλησία) используется в двух различных смыслах. Во-первых, оно обозначает Единую Соборную Церковь, единую Общину всех верующих, объединенных во Христе. Это богословское и догматическое употребление данного термина. Во-вторых, во множественном числе это слово обозначает местные христианские общины и христианские собрания в разных местах. Это конкретизирующее употребление термина. Каждая местная община, каждая поместная Церковь была в каком-то смысле самодостаточна и независима. Она составляла основную единицу и элемент всей церковной структуры. Она была той самой Единой Церковью в данной местности, Церковью “странствующей” (παροικούσα) и остановившейся в своем странствии в том или ином конкретном городе, — в ней содержалась вся полнота таинств, она имела свое духовенство. Можно с уверенностью утверждать, что по крайней мере в начале II века каждую местную общину уже возглавлял свой епископ (ἐπίσκοπος). Епископ был основным и, возможно, единственным совершителем всех таинств в своей Церкви, для своей паствы. Он правил своей общиной, а между собой все епископы были равны. Это до сих пор остается основным принципом церковного права. Догматом веры считалось единство всех местных общин. Все поместные Церкви, рассеянные, разбросанные по всему миру подобно островкам в бушующем море, тем не менее составляли Единую Соборную Церковь (μία ἐκκλησία καθολική). Это было прежде всего “единство веры” и “единство таинств,” засвидетельствованное взаимным признанием и братской любовью. Местные общины пребывали в постоянном общении, используя для этого всякую возможность. Единство Церкви в этот начальный период ощущалось очень остро; его исповедовали и подтверждали множеством способов: “*Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех*” (Еф. 4:5-6). Но внешняя организация была достаточно свободной. На заре христианства связь поддерживалась благодаря путешествиям и наставлениям апостолов. В послеапостольский период — отдельными визитами епископов, обменом посланиями и другими аналогичными путями. К концу II века под давлением общих забот появился обычай проводить “синоды,” то есть собрания епископов. Но везде — за исключением, пожалуй, Северной Африки — эти “синоды” (то есть соборы) были еще редким явлением, и созывали их ради решения конкретных задач, собирая епископов определенной области. Соборы еще не стали регулярными. Только в III веке набрал силу процесс объединения, приводя к появлению “церковных епархий,” в которых несколько соседних поместных Церквей объединялись под председательством епископа, пребывавшего в столице епархии. Возникшая структура во многом следовала административному делению Империи, что было практически единственным разумным решением. По-прежнему прочно сохранялась и оберегалась “независимость” поместных общин. Главный в епархии епископ, митрополит, был не более чем главой епископов епархии и председателем на соборах. Определенные исполнительские полномочия и право надзора он мог использовать только как представитель от епископов. У него не было власти постоянно вмешиваться в управление округами епархии, позднее получившими название “диоцезов.” Формально равенство епископов сохранялось, однако фактически отдельные кафедры стали возвышаться. Первенствовали здесь Рим, Александрия, Антиохия, Эфес.

В IV веке сложилась новая ситуация. Во-первых, это был век соборов. И большинство соборов были чрезвычайными. У них имелись конкретные поводы, необходимость безотлагательно обсудить некоторые тревожившие всех вопросы (в основном, ве-

роучительные). Целью было достижение единодушия и согласия по принципиальным вопросам, а также создание определенного единообразия в чине и управлении. Во-вторых, перед Церковью встала теперь новая проблема. Молчаливое признание некоторого тождества между Церковью и Империей требовало дальнейшего развития административной системы. Уже существовавшая система епархий была официально закреплена и, кроме того, усилена. Встал вопрос о дальнейшей централизации. Поскольку Содружество было единым и неделимым, требовалось установить определенный параллелизм между организацией Империи и административной структурой Церкви. Мало-помалу сложилась теория пяти патриархатов (“пентархия”). Речь шла о пяти главных епископских кафедрах как центрах административной централизации: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим. Независимый статус, ввиду апостольского происхождения и древней славы, получила Кипрская Церковь. Что более важно, была формально установлена система созыва соборов. Никейский собор определил, что в каждом округе следует проводить соборы два раза в год (правило 5). В их компетенцию входили, во-первых, все вопросы веры и общей значимости; во-вторых, разрешение возникших в епархии споров, а также рассмотрение обращений местных общин. По-видимому, эта система работала не очень хорошо и гладко. На Халкидонском соборе отмечали, что поместные соборы проводятся нерегулярно, отчего страдают церковные дела, требующие исправления; 19-й канон Собора еще раз подтвердил прежнее правило. Но это не помогло. Юстиниану пришлось разрешить созыв соборов лишь раз в год (Novel 137, 4). Трулльский собор (691–692), кодифицировавший все прежние канонические установления, также определил, что собрания должны проводиться ежегодно, а отсутствующих следует по-братски порицать (правило 8). Наконец, Второй Никейский собор утвердил, что все епископы епархии должны собираться ежегодно для обсуждения “предметов канонических и евангельских,” а также рассмотрения “вопросов” канонического характера. Цель такого установления очевидна — попытка создать более высокую, чем епископство, административную инстанцию для достижения большего единообразия и сплоченности. Но епископской власти в местных общинах никто не отменял. Только к тому времени епископ был уже главой не одной местной общины, а целого “диоцеза.” То есть он возглавлял некоторый округ, в котором находилось несколько общин, порученных непосредственной опеке пресвитеров. Лишь действующие (реально выполняющие обязанности) епископы имели епископскую власть и полномочия, хотя епископы, отошедшие от дел, сохраняли и сан, и подобающие им почести. Быть епископом или священником можно было только “чего-то,” то есть конкретной паствы: “духовенства вообще” не существовало.

Логика единого Христианского Содружества, казалось, подсказывала следующий шаг. Имперская власть сосредоточена в руках одного императора. Не логично ли и священству, иерархии духовенства, иметь одного главу? На это и стали претендовать римские папы. Правда, причины были совсем другие: в основу “требований Рима” положено первенство апостола Петра, а также апостольские привилегии его кафедры. Но в контексте идеи Содружества эти требования были неизбежно поняты, как желание занимать в Империи первое место. Римскому епископу с готовностью уступали “первенство чести,” подчеркивая, что Рим — древняя столица Империи. Однако теперь, с переносом столицы в новый Град Константина, ставший “Новым Римом,” следовало оберегать и привилегии епископа Константинопольского. Соответственно, Второй Вселенский Собор в Константинополе (381 г.) дал константинопольскому епископу “преимущества чести” (τὰ πρεσβεῖα τῆς τῆς) после римского епископа с прямой ссылкой на то, что “Константинополь есть

Новый Рим” (правило 3). Это ставило епископа Константинополя в иерархии кафедр выше епископа Александрии, к великому гневу и обиде последнего. Раздавались возмущенные голоса, указывавшие, что подобное возвышение Константинопольского престола нарушает прерогативы “апостольских кафедр” (то есть основанных кем-либо из апостолов). Александрийская Церковь была одной из самых славных “апостольских церквей” как кафедра святого Марка. Тем не менее Халкидонский собор подтвердил решение 381 года. Привилегии Рим получил потому, что был царствующим городом. Поэтому казалось справедливым наделить такими же преимуществами престол Нового Рима, града императора и сената (правило 28). Это решение вызвало в Риме сильное негодование, и Римская Церковь 28-й канон Халкидонского собора не признала. Тем не менее рост престижа и влияния Константинопольского епископа был неизбежен. В Христианском Содружестве для епископа имперской столицы было абсолютно естественно находиться в центре церковного управления. Ко времени Халкидонского собора в Константинополе сложилась также совещательная группа епископов, *συνόδος ἐνδηροῦσα*, — своего рода постоянный “собор.” И вполне логично, что со временем епископ Константинополя стал называться “Вселенским Патриархом” — какой бы смысл ни вкладывался изначально в этот титул. Впервые так именует себя Иоанн Постник (582–595). Это снова вызвало протест Рима. Папа Григорий Великий обвинил Патриарха в гордыне и тщеславии. Но здесь была лишь логика Христианской Империи, а не личная надменность: Патриарх являл собой строгого и смиренного аскета, “постника.” На Востоке происходили политические потрясения — вторжения персов и арабское завоевание; в Сирии и Египте отделились монофизиты и несториане. Всё это умаляло значение великих древних престолов и ускоряло возвышение Константинопольской кафедры. По крайней мере *de facto* [фактически] Патриарх стал главным епископом Церкви в Восточной империи. Отметим, что в “Эпанагоге” под Патриархом явно имеется в виду Константинопольский патриарх. В Церкви он занимал место, соответствующее месту императора в государстве. К тому времени политическое единство Христианского Содружества было уже разрушено. Византия превратилась в Восточную империю, а на Западе при Карле Великом была основана другая Империя, ставшая конкурентом и соперником Востоку. После некоторых колебаний Рим принял сторону Карла Великого. В свою очередь, в IX–X веках миссионерская деятельность среди славян намного расширила пределы константинопольской юрисдикции.

Общепризнано, что “Римское единство,” *Rex Romana* [Римский мир], облегчило миссионерскую деятельность, которая лишь изредка выходила за пределы Империи, *limes Romanus*. Также очевидно, что эмпирическое единство Церкви было почувствовано столь быстро и остро именно благодаря единству (хотя бы теоретическому) Империи. Страны за имперскими границами входили в административную структуру Церкви, но держались в ней весьма непрочны. Фактическая тождественность организации церковного управления с имперской системой создавала серьезные трудности для Церквей за пределами Империи. Самый яркий пример — Персидская Церковь: она уже в 410 году была вынуждена отойти от единства с Западом и образовать самостоятельную единицу. Бесспорно, причина тому — слишком тесная связь Западной Церкви с Римской империей, врагом Персии. Раскол был вызван небогословскими факторами и сводился к административным проблемам. Таким образом, для миссии Церкви “Римское единство” было сразу и огромным преимуществом, и коварной помехой.

Справедливо будет утверждать, что в доконстантиновский период Церковь не имела возможности авторитетно действовать в подлинно “вселенском” масштабе. Первым по-

настоящему “вселенским” деянием стал Никейский собор 325 года, *Первый Вселенский Собор*. Проведение соборов было к тому времени уже вполне традиционным. Но Никея была первым собором *всей Церкви* и сделалась образцом, по которому проводились все последующие Вселенские Соборы. Впервые был услышан голос всей Церкви. Состав Собора, однако, едва ли отвечал названию “вселенский,” если посмотреть на реальное представительство: всего четыре епископа с Запада, папа Римский представлен двумя пресвитерами, почти нет епископов-миссионеров с Востока. В основном епископы прибыли из Египта, Сирии и Малой Азии. То же верно в отношении всех последующих Вселенских Соборов, признаваемых Восточной Православной Церковью, вплоть до Второго Никейского собора 787 года. Вызывает удивление тот факт, что в наших основных источниках мы не находим никаких правил, касающихся организации Вселенских Соборов. Видимо, четких формул и образцов в данном отношении и не существовало. В канонических источниках нет ни одного упоминания о том, что Вселенский Собор — это постоянное установление, и что его следует созывать периодически, в соответствии с некоторой заданной схемой. Вселенские Соборы не были неотъемлемой частью ни церковного устройства, ни основной административной структуры Церкви. Это сильно отличало их от епархиальных и поместных соборов, которым полагалось проходить ежегодно для решения текущих вопросов и исполнения функции централизованного надзора. Вселенские Соборы имели необыкновенно ответственные, высочайшие полномочия, но сами были весьма редким, чрезвычайным явлением. Это объясняет, почему с 787 года они не проводились. На Востоке было широко распространено убеждение, что количество Соборов не должно превышать священного числа “семь.” Ни в восточном богословии, ни в восточном каноническом праве теории Вселенских Соборов не существовало. Семь Соборов были, так сказать, семью дарами Божиими — как есть семь даров Святого Духа или семь таинств. Вселенский авторитет этих семи Соборов носил “сверхканонический” характер. Во всяком случае, Восточная Церковь не знала никакой “соборной теории” управления, разве что на поместном уровне. Однако такую теорию разработали в конце средневековья на Западе, во время так называемого “соборного движения” в Западной Церкви, в борьбе со всё большим сосредоточением власти в руках папы. Эта искусственно разработанная система никак не связана с организацией древней Церкви, тем более Восточной.

Хорошо известно, что императоры играли активную роль в проведении Вселенских Соборов и порой даже участвовали в соборных обсуждениях, как, например, Константин Великий в Никее. Соборы обычно созывались императорским указом, их решения получали одобрение императора, благодаря чему и делались обязательными для всей Империи. Иногда император брал на себя инициативу. Так было на Пятом Вселенском Соборе в Константинополе (553 г.), где давление и диктат императора (самого великого Юстиниана) оказались столь ощутимыми и тягостными. Эти факты обычно приводят в доказательство византийского цезарепапизма. Но каким бы ни было влияние и реальное давление императоров на Соборы, те всё-таки являлись именно собраниями епископов, и лишь епископы имели право голосовать. Давление императоров было не законным их правом, а печальной реальностью. Активная роль императоров в созыве Соборов, их сильная озабоченность соборными делами совершенно понятны в контексте неделимого Христианского Содружества. Вселенские Соборы в определенном смысле и впрямь были “имперскими Соборами,” *die Reichskonzilien*, Соборами Империи. Но не забудем, что Империя и являлась *ойкуменой*, что “вселенское” означало именно “имперское,” а “имперское” — “вселенское.” Считалось, что Империя всегда действует во благо всему человечеству — сколь

бы ни отличалась реальность от этого идеала. Современные ученые делали попытки представить Вселенские Соборы как имперское учреждение и, в частности, провести параллель между ними и сенатом. Это предположение едва ли состоятельно. Прежде всего, сенат был постоянно работающим учреждением, Соборы же созывались лишь эпизодически. Во-вторых, положение императора на Соборе радикально отличалось от его положения в сенате. Голосовать могли только епископы. Решения провозглашались от их имени. Император был послушным сыном Церкви, обязанным подчиняться голосу и воле священноначалия. Число присутствующих епископов в каком-то смысле не имело значения. Предполагалось, что они выражают *соборное мнение* Церкви, свидетельствуют о ее Преддании. Более того, решения должны были быть единодушными: недопустимо искать вечные истины большинством голосов. Отсутствие единодушия привело бы к срыву Собора и выявило раскол в Церкви. Так или иначе, епископы на Соборе действовали не как имперские чиновники, но как “Ангелы Церквей” — властью Церкви и по вдохновению Святого Духа. Наконец, как верно заметил Эдуард Шварц, крупнейший современный специалист по истории Соборов, “император был смертен, а Церковь — нет.”

VI.

Церковь не от мира сего, как и ее Господь, Иисус Христос. Но Христос был в этом мире, “умалив” себя до него, придя спасти его и искупить. Церкви также надлежало пройти через исторический “кеносис,” во исполнение своей искупительной миссии в мире. Ее целью было не только спасти людей от власти мира сего, но и спасти сам мир. В частности, поскольку человек — “существо социальное,” Церковь должна была решать задачу “искупления общества.” Она сама была обществом, образцом новых социальных взаимоотношений, в единстве веры и в узах любви. Задача оказалась чрезвычайно трудной и неоднозначной, и нелепо утверждать, что где-либо ее решили в совершенстве.

Как западный, так и восточный варианты “Священной Империи” средневековья были очевидной неудачей, одновременно утопией и компромиссом. Старый мир продолжал свое существование под христианской маской. Но он изменился: влияние христианской веры было заметным и глубоким во всех сферах жизни. Вера средних веков была дерзновенна, а надежда — нетерпелива. Люди действительно верили, что “мир сей” не только получил прощение, но может быть крещен, может обратиться ко Христу. Жила твердая вера в возможность полного обновления всего исторического бытия. Исходя из этого убеждения и совершались все исторические деяния. Однако такие предприятия таили в себе двойную опасность: можно было ошибочно принять частичные достижения за окончательные или, мотивируя это тем, что конечная цель недостижима, удовлетвориться относительными успехами. Именно здесь берет начало дух компромисса. Но, так или иначе, абсолютным авторитетом, который признавали в то время все, являлась христианская истина — как бы ее ни излагали и ни интерпретировали. Миф о “мрачном средневековье” в результате беспристрастного изучения прошлого развеян. Был даже сдвиг в противоположном направлении: так, романтики начали проповедовать возврат к средневековью, видя в нем “эпоху веры.” Их поражало *духовное единство* средневекового мира, столь отличное от анархии и беспорядка нового времени. Конечно, средние века были также “эпохой напряжений,” но выше этих напряжений стоял ряд непреложных истин, а противоречия сглаживала всеобщая покорность Божией воле. Не следует игнорировать или скрывать серьезные недостатки средневекового мира. Но нельзя забывать и о благородстве за-

дачи. Целью человека средневековья было построение истинно христианского общества, и всю настойчивость этого стремления в последнее время переоткрыли и признали вновь. Можно спорить о неудачах и пороках средневекового периода, однако его ведущий принцип уже не вызывает сомнений. К идее Христианского Содружества снова относятся совершенно серьезно, и, хотя она всё еще окутана туманом и полна неясностей, в наши дни предпринимаются попытки сформулировать ее по-новому. В этой перспективе византийский политико-эклизиастический эксперимент также предстает в новом свете. Он был искренней попыткой решить нелегкую проблему. Вероятно, его не следует возобновлять, а, кроме того, в изменившейся обстановке это попросту невозможно. Но уроки прошлого нельзя забывать, нельзя относиться к ним легкомысленно. Византийский эксперимент не только “локальный” и “восточный” — у него вселенская значимость. И, если присмотреться, в западной наследии много “византийского” — как хорошего, так и плохого.

По понятным причинам монашество не могло быть общепринятым образом жизни, с неизбежностью оставаясь лишь путем немногих, путем избранных, путем тех, кто способен встать на него. Этот выбор всегда был свободным. Можно родиться, войдя в Христианское Общество; можно родиться вновь, приняв свободное решение вступить на монашескую стезю. Монашество оказывало мощное влияние и на внешний мир, и монахи не стремились отгородиться от исторических процессов, напротив, нередко принимали в них участие — по крайней мере, при помощи критики и увещаний. Монашество было попыткой исполнить христианские обязанности, построить жизнь исключительно на христианских основаниях, в противоположность “миру сему.” Неудачи исторического монашества необходимо признавать и спокойно анализировать. Их вскрывали и осуждали сами лидеры монашества, периодически предпринимая решительные преобразования. О “вырождении монашества” сейчас любят толковать многие историки. Однако “зов Пустыни” вновь обретает всё большую настойчивость и мощь; он не только волнует и влечет уставших от мирского и мечтающих о “бегстве” и “убежище” — он пробуждает также и тех, кто ревнует об обновлении объятого страхом и отчаянием мира. Монашество теперь притягивает к себе не только как школа созерцания, но и как школа послушания, социальный эксперимент, эксперимент совместной жизни. Именно здесь кроется причина восторга современного человека перед монастырской общиной. И в этой связи всё большее число ревностных христиан Запада и всего мира обращается к наследию восточного и византийского монашества, с восхищением и благодарностью воспринимая его обильные плоды.

Церковь, утверждающая себя в мире, всегда открыта для искушения чрезмерного приспособления к нему — того, которое обычно называют “суетностью.” Церкви, отделяющей себя от мира, ощущающей свою полную “неотмирность,” грозит обратная опасность — чрезмерная обособленность. Есть и третья угроза, сыгравшая, быть может, наиболее печальную роль в истории христианства, — угроза двойных стандартов. Она возникла вместе с зарождением монашества. Монашество изначально мыслилось не как путь для немногих, а, скорее, как последовательное исполнение всеобщих, обязательных христианских обетов. Среди всех исторических компромиссов это был мощный вызов и напоминание. Но возник худший компромисс, когда монашество переистолковали как исключительный путь. Не только Христианское Общество раскололось на “религиозную” и “светскую” половины — раскололся надвое сам христианский идеал, который поляризовало коварное различие между “существенным” и “второстепенным,” “обязательным” и “необязательным,” между “правилом” и “советом.” Ведь в действительности все христианские “правила” суть свободно принимаемые советы, а все “советы” требуют обязатель-

ного исполнения. Дух компромисса вкрадывается в христианскую действительность, когда официально разрешается и даже поощряется “хорошее” вместо “лучшего.” Этот компромисс может быть практически неизбежным, но его нужно честно признать за компромисс. Различие способов ведения христианской жизни, разумеется, следует допустить. Чего не следует допускать, так это смещения их взаимного расположения на “шкале совершенства.” И, конечно, “совершенство” — не совет, а правило, от стремления к которому отказываться нельзя никогда. Одна из величайших заслуг Византии состоит в том, что в своих официальных положениях она никогда не признавала двойственности мерок христианской жизни.

Византия потерпела неудачу, пытаясь создать ясные и гармоничные взаимоотношения между Церковью и остальным Содружеством. Ей не удалось отпереть врата Потерянного Рая. Впрочем, не удалось это и другим. Врата по-прежнему затворены. Византийский ключ к ним не подошел, остальные ключи тоже. Возможно, для этого последнего замка и нет земного, исторического ключа. Есть лишь эсхатологический ключ — истинный *Ключ Давидов*. Но Византия столетиями с пылкой решимостью и самоотверженностью боролась с реальной, серьезной проблемой. В наши дни, когда перед нами стоит та же проблема, для нас самих многое может проясниться в результате беспристрастного изучения восточного эксперимента, его надежд и неудач.

1. Антропоморфиты Египетской Пустыни.

Иоанн Кассиан в своем десятом “Собеседовании” рассказывает о некоем Серапионе, монахе высокой жизни: *antiquissimae districtiois atque in actuali disciplina per omnia consummatus* [древней строгости в воздержании и в деятельной жизни, во всем совершенный]. Однако по неосторожности он впал в заблуждение “антропоморфизма.” В общине разразился скандал. Прилагали великие усилия, чтобы вернуть Серапиона на путь истинный. По-видимому, основной спор разгорелся вокруг определенного метода духовного делания, но кроме того затрагивались и экзегетические вопросы. В это время в монастыре находился некий Фотин, каппадокийский дьякон, человек большой учености. Его возражения Серапиону строились на вопросе о значении слов Писания: человек был создан по образу и подобию Божию. Фотин красноречиво и убедительно объяснял, что все “начальники церквей” на Востоке понимают эту фразу “духовно” — *non secundum humilem litterae sonum, sed spiritaliter* [не в простом буквальном, а в духовном смысле]. В конце концов Серапион согласился прекратить неверное духовное делание. Но новый путь не принес ему радости. Когда, как говорит Кассиан, “из сердца его исчез тот образ божества антропоморфитов, который он привык представлять себе в молитве,” Серапион впал в тоску и смятение. В глубоком отчаянии, простершись на земле, плача и рыдая, он восклицал: “Отняли у меня Бога моего; кого теперь держаться, не имею, или кому поклоняться и молиться, уже не знаю” — *tulerunt a me Deum meum, et quem nunc teneam non habeo vel quem adorem aut interpellem jam nescio* (Coll. X, 3; pp. 288–289 Petschenig).

Что означает этот поразительный рассказ? Что представляло собой “антропоморфитское” делание, которым увлекся бедный Серапион? В чем причина его горя и смятения?

Наши сведения о спорах в пустыне между “оригенистами” и так называемыми “антропоморфитами” скудны и односторонни. Они исходят в основном из оригенистского лагеря. Сам Кассиан в своем описании монашеского Египта весьма тенденциозен. В своих великих трудах — “Установлениях” и “Собеседованиях” — он всецело на стороне “оригенистского” (или “евагрианского”) духовного учения. Упоминания “антропоморфитов” у Сократа (Hist. Eccl. VI, 7) и Созомена (Hist. Eccl. VIII, 11–12), по-видимому, основаны на устной молве, распространявшейся в Константинополе беглецами из Египта, в том числе Длинными Братьями, а также Феофилом Александрийским и его сторонниками (ср. у Палладия: Dialogus, VII). Такая молва, разумеется, была несправедлива к “антропоморфитам.” Собственно, само это название — не более чем полемический ярлык, ругательная кличка, изобретенная в пылу спора и используемая как демагогическое оружие. Как заметил недавно Оуэн Чедвик, “антропоморфиты” — злое прозвище, которым клеймили буквалистов, составлявших в Египте большинство, их противники, “оригенисты.”⁹² Разумеется, давая название, они стремились не охарактеризовать это течение, а дискредитировать его. Пустынники-антропоморфиты ни в коем случае не были “сектой”. Они не имели ничего общего с еретической сектой авдиан, существовавшей в Месопотамии и Сирии и ко времени Кассиана почти сошедшей на нет (см. Елифаний Кипрский, Haeres. LXX). “Буквализм” так называемых “антропоморфитов” нельзя приписывать их простоте и невежеству. Дошедшие до нас документы рассказывают о грубых, неотесанных монахах, введенных в заблуждение буквальным пониманием некоторых выражений Писания и представляющих себе Бога в телесном облике. Но на самом деле эта сторона спора в наших источниках во многом искажена. Конечно, в монастырях была масса необразованных “простецов,” особенно среди коптов, едва ли хотя бы отдаленно знакомых с эллинской ученостью. Разумеется, в их духовное делание могли вкратиться ошибки. Но в действительности проблема гораздо глубже и сложнее. В свое оправдание “антропоморфиты” могли бы сослаться на древнюю и почитаемую традицию, от которой никак нельзя отмахнуться, обвинив ее приверженцев в “невежестве”.

История Серапиона включена в большой трактат о молитве, составляющий девятое и десятое “Собеседования” и написанный от лица аввы Исаака. Оригенистский характер этого трактата очевиден: в любом пункте рассуждений заметны параллели с писаниями Оригена. В духовном возрастании существуют ступени и степени. Аскет восходит от земного к небесному. Перед ним стоит альтернатива: видеть Иисуса “еще смиренным и во плоти” (*humilem adhuc et carneum*) или созерцать Его в Божественной славе и величии. Первое считается некоей “иудейской немощью” — *quodammodo Iudaica infirmitate detenti*. При этом Кассиан цитирует 2 Кор. 5:16: “Те, которые пребывают еще в иудейской немощи, не могут видеть Иисуса, грядущего во Царствии Своем, и не могут сказать с апостолом: “Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем.” Но только те могут смотреть на Божество Его чистейшими очами, которые поднимаются с Ним над низкими земными трудами и помыслами и восходят на высочайшую вершину уединения, свободную от всех земных волнений и забот.” Вот главный аргумент “оригенистов” в этом споре: Христа по плоти мы уже не знаем (Coll. X, 6; pp. 291–292 Petschenig). Поэтому из молитвы должны уйти не только любые “изображения” Божества (*nullam divinitatis effigiem*), о которых грешно даже вспоминать, но “не следует принимать в себя и нечто сказанное, или образы соделанного, или какое-либо очертание” — *ne ullam quidem in se memoriam dicti cuiusquam vel facti speciem seu formam cuiuslibet characteris admittet* (Coll. X, 5; p. 291

⁹² Chadwick O. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950, p. 16, n. 3; ср. pp. 34–35.

Petschenig). Это предписание никоим образом не очевидно. Конечно, прежде всего здесь говорится о катарсисе ума, который должен быть чист от потока случайных мыслей и “образов” — и это постоянный объект внимания Кассиана в его аскетической системе. Но ясно, что в этом предостережении заключено нечто большее. Запрещение “*memoria dicti cuiusque*” [воспоминаний о чем-либо сказанном] и “*species facti*” [образов соделанного], строго и точно исполняемое, изгоняет из молитвы — особенно совершенной молитвы — всякую связь и всякое обращение к евангельскому “образу” Иисуса Христа, Его dicta [изречениям] и facta [поступкам], Его спасительному домостроительству во плоти. По плоти уже не знаем... Вот в чем причина смятения Серапиона, которое нельзя ни развеять, ни утишить экзегетическими разъяснениями. “Отняли у меня Бога моего,” — восклицает он. Очевидно, его убедили отказаться при молитве от мысленного образа “Иисуса по плоти,” который был ему необходим, чтобы молиться сосредоточенно и знать, “кому поклоняется” он. Такое делание, на строгий взгляд “оригенистов,” являлось “иудейской немощью,” признаком несовершенства. Но, отказавшись от “антропоморфного” образа Спасителя, Серапион лишился почвы под ногами. “Кому мне теперь молиться?” — *quem interpellam nescio*. Конечно, здесь нет и речи о грубом “антропоморфизме.” Авва Исаак предлагает выбор между *infirmitas Iudaica* [иудейской немощью] и “*jam non*” [“уже не”]. Он ставит вопрос о христологической ориентации в молитве. Как и в какой степени молящийся должен памятовать об историческом Иисусе, “Иисусе по плоти?” Как и в какой степени следует “превосходить” исторический образ в молитвенном делании и опыте? Это главная проблема всей “оригенистской” духовности, начиная с самого Оригена.

Ориген никогда не отрицал, что и в богословии и в молитве необходимо отталкиваться от истории. И он от нее именно отталкивается. Человек, идущий вперед, неизбежно уходит всё дальше и дальше от отправной точки. При духовном восхождении на вершину уединения события прошлого — даже евангельские — остаются позади. Новое “духовное” зрение должно преодолеть эти “образы.” Аскету нельзя оглядываться назад: он должен смотреть вперед, достигая всё большей славы. Конечная цель созерцания, по Оригену, в познании Отца — разумеется, через познание Сына. Но историческое домостроительство Сына “во плоти” должно быть преодолено. Несмотря на всю свою пламенную любовь ко Христу Распятому и благоговение перед тайной Воплощения, на высших ступенях созерцания Ориген требует о воплощении забыть, чтобы домостроительство Сына не затмило Его Божественную Славу.⁹³ Для Оригена “мистика Христа” лишь ступень на пути к “мистике Бога:” “*Die Christusmystik ist also Durchgangsstadium zur Gottesmystik,*” — как говорит Вальтер Фёлькер.⁹⁴ В этом — главная опасность оригенизма, становящаяся особенно серьезной во время молитвы. Оригенизм стремится к “дехристологизации” молитвенной практики, упраздняет ее сосредоточенность на историческом домостроительстве спасения. У Иоанна Кассиана эта тенденция очевидна. По верному наблюдению Оуэна Чедвика, Кассиан так увлечен методом созерцания, что почти не упоминает о его Объекте. “В этих монашеских книгах мало, удивительно мало, говорится о Евангелии, об историче-

⁹³ Lieske A. Die Theologie der Logosmystik bei Origenes // *Munsterische Beitrage zur Theologie*. Heft 22, 1938, SS. 45 ff., 133 ff. “Bei aller Liebe zum gekreuzigten Christus und zum Gottmenschen... tritt auf dieser hoheren Stufe der Glaubenserkenntnis doch das Interesse und die Hochschätzung für das Gottmenschentum Jesu Christi zurück” (S. 47).

⁹⁴ Voelker W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931, SS. 109–110. Противоположную точку зрения отстаивает Lubac H. de. *Histoire et Esprit. L’intelligence de l’Ecriture d’après Origene*. Paris, 1950; а также Bertrand F. *Mystique de Jesus chez Origene*. Paris, 1951.

ской жизни Иисуса Христа, об Откровении Божиим.”⁹⁵ “Простецы,” “simpliciores” Оригена отчаянно сопротивлялись такой тенденции к уходу от исторического Евангелия. Возможно, в этом и заключается смысл “антропоморфитского” движения — точнее, “движения сопротивления” пустынных. Вот поразительный пример столь характерного для христианской жизни III столетия конфликта между “верой народа” и “ученым богословием.”⁹⁶ Напряжение сохранялось и в Никейский период. Главная тайна христианства заключается, безусловно, в том, что “Бог явился во плоти”. И эта истина ничуть не противоречит другой — о том, что Христос “вознесся во славе” (1 Тим. 3:16).

Уже сам Ориген начал борьбу с “антропоморфитами,” которые “...in Ecclesia positi imaginem corpoream hominis, Dei esse imaginem dicunt” [поставив в церкви телесный образ человека, говорят, будто это образ Божий] (Comm. in Rom. I, 19; PG 14, 871). В толковании на книгу Бытия Ориген упоминает Мелитона как представителя этого неверного учения. Из возражений Оригена можно заключить, что свои основные аргументы Мелитон строил на фактах богоявлений в человеческом облике, описанных в Ветхом Завете, а также вообще на “антропоморфности” библейского языка (Selecta in Gen., ad 1, 26; цит. у Феодорита Киррского: Quaest. in Gen. I, 20; PG 80, 113; Lomm. VIII, 49–52). Среди сохранившихся текстов Мелитона ничего подобного нет, и подтвердить это предположение нечем. Кажется совсем неправдоподобным, чтобы Мелитон был таким грубым антропоморфитом, каким изображает его Ориген. Скорее, он был близок к тем взглядам, которые с такой убежденностью развивал священномученик Иринеи Лионский.⁹⁷ По Оригену, человек, сотворенный “по образу Божию,” не был “телесным человеком” — hunc sane hominem... non intelligimus corporalem [этого человека мы, разумеется, не мыслим телесным]. “Образ Божий” не в теле, а в душе человека. Только “внутренний человек” сотворен “по образу:” “Interior homo noster est, invisibilis, et incorporealis, et incorruptus atque immortalis” [Наш внутренний человек, невидимый, бестелесный, нетленный и бессмертный]. Иначе нас подстерегает соблазн приписать Богу телесные черты, как и делают некоторые плотские люди — *carnales isti homines qui intellectum divinitatis ignorant* [те плотские люди, что не понимают природы Божества]. “Образ,” по которому сотворен человек, есть Сын Божий, Спаситель, “рожденный прежде всякой твари” (In Genes. hom. I, 13; pp. 15–18 Baehrens). Но для Оригена это означало только, что всем разумным существам дана способность мыслить, дано чувство “логики” по образу Божественного Логоса.⁹⁸ Совсем по-другому развивает ту же мысль священномученик Иринеи. Налицо противостояние двух точек зрения, двух подходов. Согласно Иринею, человек действительно создан по образу Логоса. Но Иринеи говорит о Логосе Воплотившемся. Человек создан по образу Воплотившегося Слова, так сказать, в предвидении или в предвосхищении. Следовательно, в “образ” включено и тело: “...caro, quae est plasmata secundum imaginem Dei... imaginem habens in plasmate” [плоть, которая создана по образу Божию... имеет образ в создании]. Весь человек создан “по образу Божию” (Adv. haeres. V, 6, 1). “В прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано, ибо еще было невидимо Слово, по образу которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтверди-

⁹⁵ Chadwick O. Op. cit., p. 149.

⁹⁶ См. Lebreton, Jules. Le desaccord de la foi populaire et de la theologie savante dans l’Eglise chretienne du III-e siecle // Revue d’Histoire Ecclesiastique. Vol. 19, 1923; et Vol. 20, 1924; см. также его раннюю работу: Les Degres de la connaissance d’apres Origene // Recherches de Science Religieuse. Vol. 13, 1922.

⁹⁷ Strucker A. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Munster i. W., 1913, SS. 39–42.

⁹⁸ Cp. Crouzel H. Theologie de l’Image de Dieu chez Origene. Paris, 1956, pp. 153–179, 257 ss.

ло то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу” (*Adv. haeres.* V, 16, 2). Этот текст чрезвычайно важен. “Образ Божий” в человеке был полноценно явлен именно через Воплощение, в истинном человечестве Воплотившегося Бога. В своем катехизическом труде священномученик Ириней настаивает на этом: “Он дал Свой образ очертаниям его [человека] внешнего облика, чтобы даже видимое проявление было богоподобно — ибо человек был помещен на земле созданным по образу Божию” (*Demonstr.*, 11). “А “образ” есть Сын Божий, по образу Которого создан человек. И потому Он явился в последние времена, чтобы показать, что образ подобен Ему” (*Demonstr.*, 22). Понятие “образа” у Иринейя содержит “соматический” оттенок — “явный акцент на материи,” по выражению Дэвида Кернса.⁹⁹ И этот “акцент” у Иринейя не случаен. Он прямо соотносится с его основным учением о возглавлении (*recapitulatio*). Воплощенное Слово, Богочеловек, стоит в центре его богословской системы. Это и позволяет пользоваться “зрительными” и “телесными” образами в богословской мысли и богословском языке, не переходя к “антропоморфному” представлению о Божестве. “Образ” заложен в человеке как целом, “подобие” относится к духовной сфере.¹⁰⁰

Монахи “антропоморфиты” защищали достойную традицию. Спор в пустыне был не просто столкновением “невежд” с “учеными”. Это был конфликт двух традиций: евангельского реализма и оригенистского символизма.

Примечания

- 1) Chadwick O. *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism.* Cambridge, 1950, p. 16, n. 3; ср. pp. 34–35.
- 2) Lieske A. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes // Munsterische Beitrage zur Theologie.* Heft 22, 1938, SS. 45 ff., 133 ff. “Bei aller Liebe zum gekreuzigten Christus und zum Gottmenschen... tritt auf dieser hoheren Stufe der Glaubenserkenntnis doch das Interesse und die Hochschätzung für das Gottmenschentum Jesu Christi zurück” (S. 47).
- 3) Voelker W. *Das Vollkommenheitsideal des Origenes.* Tübingen, 1931, SS. 109–110. Противоположную точку зрения отстаивает Lubac H. de. *Histoire et Esprit. L’intelligence de l’Ecriture d’après Origene.* Paris, 1950; а также Bertrand F. *Mystique de Jesus chez Origene.* Paris, 1951.
- 4) Chadwick O. *Op. cit.*, p. 149.
- 5) См. Lebreton, Jules. *Le desaccord de la foi populaire et de la theologie savante dans l’Eglise chretienne du III-e siecle // Revue d’Histoire Ecclesiastique.* Vol. 19, 1923; et Vol. 20, 1924; см. также его раннюю работу: *Les Degres de la connaissance d’après Origene // Recherches de Science Religieuse.* Vol. 13, 1922.
- 6) Strucker A. *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte.* Munster i. W., 1913, SS. 39–42.
- 7) Ср. Crouzel H. *Theologie de l’Image de Dieu chez Origene.* Paris, 1956, pp. 153–179, 257 ss.
- 8) Cairns D. *The Image of God in Man.* N. Y., 1953, p. 77.
- 9) Ср. Strucker A. *Op. cit.*, SS. 76–128; а также Klebba E. *Die Anthropologie des hl. Irenaeus.* Munster i. W., 1894 (*Kirchengeschichtliche Studien*, II, 3), S. 22 ff.; Lawson J. *The Biblical Theology of Saint Irenaeus.* London, 1948, p. 198 ff.; Wingren G. *Maenniskan och Inkarnationen enligt Irenaeus.* Lund, 1947, SS. 37–49; английский пер.: *Man and the Incarnation. A study in the Biblical Theology of Irenaeus.* Edinburgh–London, 1959, pp. 14–26.

⁹⁹ Cairns D. *The Image of God in Man.* N. Y., 1953, p. 77.

¹⁰⁰ Ср. Strucker A. *Op. cit.*, SS. 76–128; а также Klebba E. *Die Anthropologie des hl. Irenaeus.* Munster i. W., 1894 (*Kirchengeschichtliche Studien*, II, 3), S. 22 ff.; Lawson J. *The Biblical Theology of Saint Irenaeus.* London, 1948, p. 198 ff.; Wingren G. *Maenniskan och Inkarnationen enligt Irenaeus.* Lund, 1947, SS. 37–49; английский пер.: *Man and the Incarnation. A study in the Biblical Theology of Irenaeus.* Edinburgh–London, 1959, pp. 14–26.

2. Антропоморфиты египетской пустыни.

Феофил Александрийский и Апа Афу из Пемдже.

I.

“Житие блаженного Афу,” египетского отшельника, а впоследствии — епископа Пемдже (Оксирина), впервые опубликовано было Эженом Ревилью в 1883 году по туринской рукописи. Ревилью осознавал важность этого агиографического документа и собирался рассмотреть его во всех подробностях. Но он не закончил своей работы — успел только напечатать коптский текст (на саидском наречии) с кратким вступлением.¹⁰¹ В 1886 году “Житие” по той же рукописи опубликовал Франческо Росси, с итальянским переводом, но без всяких пояснений или комментариев.¹⁰² В том же году В. В. Болотов публикует русский перевод издания Ревилью с пространным предисловием. Болотов подчеркивает значительность этого документа: “Скромный агиологический памятник египетской церкви, “Житие блаженного Афу,” — по нашему мнению — должно занять выдающееся место в истории догматов: оно проливает совершенно новый свет на историю антропоморфитского спора (перерешенного в оригенистический)... Только теперь история антропоморфитов становится действительно понятною.” Болотов планировал специальное исследование по этой теме — но вторая часть его статьи так и не появилась в печати, и мы не знаем, что хотел поведать нам величайший ученый.¹⁰³ Единственное исследование, посвященное “Житию Афу,” принадлежит Э. Дриотону. Его интересует прежде всего история антропоморфитов. В своей статье Дриотон приводит по изданию Росси соответствующую часть коптского текста и ее французский перевод.¹⁰⁴ К несчастью, Дриотон придерживается ложного мнения, что египетские антропоморфиты на самом деле были авдианами; эта ошибка значительно снижает ценность его анализа.

Хорошего палеографического описания туринских папирусов мы не найдем даже в каталоге Росси.¹⁰⁵ Датировка рукописей остается спорной, а их происхождение — загадочным. Впрочем, то же можно сказать о многих других собраниях. Зоэга в знаменитом каталоге коллекции Борджиа горестно заметил: “Quibus Aegypti locis quibusve in bibliothecis olim adservati fuerint codices, quorum fragmenta sunt in museo Borgiano, plane ignoratur... Arabes ex monas-teriis (eos) rapuisse videntur vel potius in dirutorum olim monasteriorum rudibus invenisse... Hujusmodi fasciculi vere chaotici cum subinde ex Aegypto adveherentur mihi que ordinandi traderentur” [В каких местах Египта или в каких библиотеках некогда хранились ко-

¹⁰¹ Revillout E. La Vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje (Oxyrinque) // Revue égyptologique. III, 1, pp. 27-33.

¹⁰² Rossi, Francesco. Trascrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXVII, pp. 67-84 (текст), 145-150 (перевод). В том же выпуске Росси опубликовал еще несколько документов из туринского собрания. Существует отдельное издание: “I papiri copti del Museo egizio di Torino, trascritti e tradotti,” в двух томах (Torino, 1887, 1892). См. также Atkinson, Robert. On Professor Rossi's Publication of South Coptic texts // Proceedings of the Royal Irish Academy. III. Dublin, 1895-1898, pp. 25-99. Небольшие, но весьма важные поправки к текстам Росси были предложены Оскаром фон Леммом: Lemm, Oscar von. Koptische Miscellen. XLVI // Bulletin de l'académie impériale des sciences de S. Pétersbourg. VI-ème série, II, 7, 15 Avril 1908, pp. 596-598.

¹⁰³ Болотов В. В. Из церковной истории Египта: II. Житие блаженного Афу, епископа пемджемского // Христианское чтение. 1886, № 3/4, сс. 334-377.

¹⁰⁴ Drioton E. La Discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le Patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399 // Revue de l'Orient chrétien. Deuxième série, X (XX). 1915-1917, pp. 92-100, 113-128.

¹⁰⁵ Manoscritti copti esistenti nel Museo Egizio nella Biblioteca Nazionale di Torino, raccolti da Bernardino Drovetti e indicati dal Prof. Francesco Rossi // Rivista delle Biblioteche e degli Archivi. X, 9. 1889, Settembre, p. 114.

дексы, фрагменты которых находятся сейчас в Борджианском музее, совершенно неизвестно... По-видимому, они были похищены из монастырей арабами или, скорее, найдены на развалинах разграбленных монастырей... Так до невероятности хаотические пачки вскоре были привезены из Египта и переданы мне, чтобы я привел их в порядок.¹⁰⁶ Известно, что туринские папирусы были найдены Бернардино Дроветти, французским консулом в Египте и куплены для туринского музея.¹⁰⁷ Амедео Пейрон, первым описавший рукописи вскоре после прибытия их в Турин (в 1821 году), не смог сказать о них почти ничего. Они были в ужасном состоянии: перепутанны, разорваны на мелкие куски (*piccolissimi pezzi*). При перевозке их просто свалили в ящик: “*Quam cum aperuissem infandam vidi acdeploravi papuorum cladem*” [Открыв, я увидел это безобразие и оплакал судьбу рукописей], — элегически восклицает Пейрон. Он, однако, сумел сложить разрозненные фрагменты воедино и наклеить их на прозрачную бумагу.¹⁰⁸ К несчастью, от лака, использованного при этой операции, папирус с течением времени стал еще более ломким, и читать текст становилось всё трудней. Поэтому Росси так спешил с публикацией.¹⁰⁹

Среди рукописей — “*en tête de la masse de ces papirus*” [сверху этого вороха папирусов] — Ревилью обнаружил надпись на отдельном клочке, очень его заинтересовавшую. Согласно ей, собрание папирусов было пожертвовано в “храм святого Иоанна Крестителя” некоей благочестивой дамой, имя которой знает Господь, с тем, чтобы за нее и ее семейство возносились молитвы. В заметке нет даты; мы не знаем даже, относится ли она ко всему собранию или к каким-то отдельным документам. Необходимо помнить, что рукописи попали в Турин в жалком виде и полном беспорядке. Ревилью, однако, принял на веру, что всё собрание было пожертвовано храму в первых десятилетиях пятого века или, во всяком случае, до монофизитского раскола.¹¹⁰ Храм святого Иоанна в Александрии — это, конечно, знаменитый Серапион. Феофил превратил его в церковь, и в 398 году мощи святого Иоанна Предтечи были перенесены в новый мартирион. По этой причине церковь стали называть храмом святого Иоанна. В этом храме находилась библиотека.¹¹¹ Однако есть мнение, что туринские папирусы относятся к более позднему

¹⁰⁶ *Catalogus Codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Veletris adservantur, auctore Georgio Zoëga Dano. Romae, MDCCCX, p. 169.*

¹⁰⁷ См. Rossi, Francesco. *Trascrizione di un Codice Copto del Museo Egizio di Torino // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXV (1884), pp. 165-167; также: Trascrizione di alcuni testi copti tirati dai papiri del Museo Egizio di Torino // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXVI (1885), pp. 89-91.*

¹⁰⁸ *Peyron, Amedeo. Saggio di studi sopra papiri codici cotti ed un Stella trilingue del Reale Museo Egiziano // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. XXIX (1825), p. 78; также: Lexicon Linguae Copticae, studio AmedeiPeyron. Taurini, 1835, pp. XXV-XXVI.*

¹⁰⁹ Rossi, Francesco. *Trascrizione di un Codice Copto del Museo Egizio di Torino, p. 166.*

¹¹⁰ *Revillout E. Le Concile de Nicée, d'après les textes coptes // Journal asiatique. Vn-ème série, I (1873), 2, pp. 217-222; здесь Ревилью дает перевод дарственной записки. В то время он полагал, что всё собрание было составлено в первые годы папства святителя Кирилла. Впоследствии он становится более осторожен и говорит о конце правления святителя: Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les divers collections canoniques. Paris, 1881, p. 112, not. I. В предисловии к своей публикации “Жития Афу” он пишет просто: до раскола (Revue égyptologique. III, I, p. 28).*

¹¹¹ Ср. Болотов В. В. Из церковной истории Египта: I. Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе // Христианское Чтение. 1885, № 1/2, сс. 89-92.

времени, возможно, к седьмому столетию.¹¹² Если это действительно так, то датировка Ревилью несостоятельна.

Болотов оспаривает раннюю датировку по своим причинам. Некоторые документы в собрании, как, например, подложное житие святителя Афанасия, явно относятся к более позднему времени. Также едва вероятно, чтобы во времена святителя Кирилла и Диоскора в александрийский сборник были включены многочисленные (подлинные или подложные) беседы святителя Иоанна Златоуста. Болотов предполагает, что собрание Дроветти — часть составленного в каком-то монастыре коптского менолога, то есть Четиих-Миней. До наших дней сохранились месяцы *тоут* и *паопи* — первые месяцы литургического года. “Житие блаженного Афу” читалось в двадцать первый день месяца тоут, что соответствует восемнадцатому сентября. Зоэга показал, что большинство документов на мемфисском (богейрском) диалекте в собраниях Борджиа и Ватикана представляют собой *disiecta membra* [разрозненные части] Четиих-Миней, составленных в монастыре преподобного Макария Великого в Ските: “*Olim pertinuisse videantur ad lectio-narium, quod secundum menses diesque digestum adservabatur in monasterio S. Macarii in Scetis*” [По-видимому, некогда они были собраны в менолог, который, разделенный по месяцам и дням, использовался в монастыре преподобного Макария в Ските].¹¹³ Болотов предполагает, что подобные Четиих-Миней существовали и на саидском наречии. По своей структуре и содержанию они, как кажется, весьма отличаются от макарьевской версии. Во всяком случае, имя Афу, как и многие другие имена, ни разу не встречается в позднейших арабских синаксарях Коптской Церкви.¹¹⁴ Так или иначе, документы менолога вполне могут иметь различную датировку, и не исключено, что среди них встречается и более ранний материал. Но коллекция в целом — весь менолог — едва ли была составлена к 444 или 451 году, вопреки предположению Ревилью.¹¹⁵

Итак, датировка каждого отдельного документа должна устанавливаться особо. Датировка всего собрания может дать лишь *terminus ante quem* [верхний предел]. А в нашем случае, когда этот предел весьма размыт и неопределен, он даже не представляет интереса.

“Житие блаженного Афу” написано вскоре после его смерти едва ли близким современником, но в то время, когда память о святом была еще свежа. Стиль автора наивен и патетичен, однако в то же время весьма трезв и прост, без легендарных вставок и без ударения на сверхъестественном, столь характерного для позднейшей коптской агиографии. Болотов рассматривает “Житие,” как вполне надежный источник.¹¹⁶ Дриотон придерживается того же мнения: “*Le papyrus porte en lui-même un cachet indubitable d'historicité*” [Папирус несет отпечаток несомненной исторической достоверности]. Он предполагает, что агиограф пользовался какими-то официальными документами: его описание спора между Афу и Феофилом, возможно, основано на протокольной записи епископского писца — *un procès-verbal de quelque notaire episcopal*. С другой стороны, автор не знаком со сложной и противоречивой ситуацией, в которой возник этот спор, и

¹¹² См. *Lefort Th.* “Ἰσον = Exemplum, Exemplar //Le Muséon. XLVII, 1/2, p. 58:” ..vraisemblablement aux environs du Vile siècle” [вероятно, около седьмого века]. Это замечание брошено вскользь, и Лефор не приводит оснований своей датировки.

¹¹³ *Zoëga.* Op. cit., p. 4.

¹¹⁴ Болотов считает, что арабский синаксарь Михаила, епископа Атриба и Малиджа (XIII век), основан на макарьевских Четиих-Минейх. Ср. более позднюю работу: *Graf, Georg.* Geschichte der Christ-lichen Arabischen Literatur II. Città del Vaticano, 1947, S. 416 ff. Однако в полной мере проследить историю арабского синаксаря невозможно.

¹¹⁵ *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта II, ее. 340-343.

¹¹⁶ Там же, ее. 343-346.

потому не имеет причин для тенденциозности: он, по выражению Дриотона, повествует со “слепой аккуратностью” — *une exactitude aveugle*.¹¹⁷ Можно добавить, что его описание епископства Афу в последней части жития носит характер исторического рассказа.

Единственная надежная дата в биографии Афу — дата его диспута с Феофилом. Он мог произойти только в 399 году. В то время Афу был уже известным отшельником и человеком в летах. Согласно “Житию,” через три года после этого Феофил сделал его епископом, и в этом сане Афу прожил еще довольно долго. Скончался он в глубокой старости, значит — самое раннее — во втором десятилетии пятого века. А “Житие,” по всей видимости, написано было в то время, когда в монастырях забылись бурные события времен Феофила. Еще какое-то время должно было пройти, прежде чем “Житие” включили в менолог. Итак, можно предположить, что всё собрание было составлено во второй половине пятого века.

II.

Афу был простым, неученым человеком и общался в основном “с дикими зверями.” Он не жил с людьми и старательно избегал любого общества. Только в день Пасхи он появлялся в городе — в Оксирихе — и слушал проповедь в храме. Он вел отшельническую жизнь среди диких зверей, и животные были его друзьями. Звери даже заботились о нем. Холодной зимой они собирались вокруг и согревали его своим дыханием. Порой они приносили ему пищу. Когда позднее Феофил решил назначить Афу епископом Оксириха, отшельника нигде не могли найти. Жители города его не знали. Стали расспрашивать местных монахов, и тогда нашелся один, знавший его в былые годы. Он посоветовал искать Афу в глуши, ибо “живет он не с людьми, а с животными,” и предупредил, что отшельник, скорее всего, убежит, если узнает, зачем его ищут. В конце концов Афу поймали в сеть, которую использовали обыкновенно при охоте на крупного зверя. Всё это мы узнаём из “Жития блаженного Афу,” — складывается суровая и в то же время идиллическая картина.

Интересный эпизод находим мы в “*Narratio Ezechielis monachi de vita magistri sui Pauli*” [Рассказе монаха Иезекииля о жизни учителя его Павла]. Этот коптский текст, хранящийся в собрании Борджиа, впервые опубликовал еще Зоэга, снабдив его латинским пересказом; вторично он издан Амелино вместе с переводом на французский.¹¹⁸ Апа Павел из Тамвы (Тмуи) был известен своими аскетическими подвигами, порой носившими почти самоубийственный характер. Жил он на горе Антиноэ. В последние годы жизни Павел поддерживал связь с апой Бишаем (Псоем), старейшим насельником Скита и основателем одного из главных его монастырей.¹¹⁹ Иезекииль, верный ученик апы Павла, описал их совместное путешествие по пустыне, во время которого они повстреча-

¹¹⁷ *Drioton E.* Op. cit., pp. 93-94. Марсель Ришар полагает, что Дриотон несколько преувеличил историческое значение “Жития”: *Richard, Marcel.* Les Écrits de Théophile d'Alexandrie//Le Muséon. LU. 1937,1/2, p. 36, not. 16.

¹¹⁸ *Zoëga.* Op. cit., pp. 363-370 (Codex. Sahid. CLXXII); *Amélineau E.* Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne // Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire. IV, 2. Paris, 1895, pp. 515-516 (предисловие), 759-769 (текст и перевод).

¹¹⁹ См. *O'Leary, De Lacy.* The Saints of Egypt. London, 1937, pp. 223-224, 106-107; *White, Hugh G. Evelyn.* The Monasteries of the Wadi'n Natrun. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and Scete. N. Y., 1932, p. 158 ff.; см. также арабский “*Synaxarium Alexandrinum*” на седьмое число месяца паопи: C.S.C.O., *Scriptores Arabici.* Ser. III, t. 18. Roma, 1922 / Latin tr. *J. Forget*, pp. 58-59.

лись с Афу. Амелино склонен отметить этот рассказ, как плод фантазии, “un livre de pure imagination” [начисто выдуманное произведение]. Имя Иезекииля — фикция, книга была написана гораздо позже. Однако Амелино признает, что отдельные эпизоды книги имеют интерес для истории развития идей.¹²⁰ Но, что бы ни говорилось о литературной форме повествования, нет причин отрицать его реалистическую основу. Путешествие в пустыню — это, возможно, литературный прием, имеющий целью связать воедино отдельные dicta [изречения] и случаи; но сами изречения и случаи вполне могут быть достоверны. Сейчас нас интересует лишь один эпизод из книги Иезекииля — встреча апы Павла с апой Афу. Он подтверждает повествование “Жития.”

Мы шли на юг от горы Тераб, пока не достигли горы Тероташанс к югу от Коса. Там в долине мы увидели нескольких антилоп, а среди них — монаха. Отец мой подошел, поприветствовал его и спросил: “Как зовут тебя?” Тот отвечал: “Мое имя Афу. Помня меня, отец мой апа Павел, и да приведет Господь мою жизнь к благому концу.” Отец мой сказал ему: “Сколько лет пребываешь ты на этом месте?” Тот ответил: “Пятьдесят четыре года.” Тогда отец мой спросил: “Кто облачил тебя в схиму?” Тот отвечал: “Апа Антоний из Скита.” Отец мой сказал ему: “Как же ты жил, скитаясь с антилопами?” Тот произнес в ответ: “Пища моя одинакова с пищей этих антилоп — плоды и травы полевые.” Отец мой удивился: “И ты не мерзнешь зимой и не страдаешь от жары летом?” Тот отвечал: “Зимой я сплю среди антилоп, и они согревают меня теплом уст своих. Летом они собираются и встают вместе, чтобы тень их падала на меня и жара не мешала мне.” Отец мой сказал ему: “Верно тебя прозвали: апа Афу-Антилопа.” И в этот миг раздался глас: “Таково имя его на веки вечные.” Мы были поражены сим внезапным чудом. Затем, попрощавшись с ним, мы ушли.¹²¹

Не один Афу практиковал в египетской пустыне такую форму аскетического ξενιτεία — отчуждения. Отшельники, обитающие в пустыне с животными, часто встречаются в агиографических документах того времени.¹²² Вильгельм Буссе утверждает, что

¹²⁰ Amélineau E. Op. cit., p. 516.

¹²¹ Английский перевод [цитируемый в оригинале статьи] любезно сделал для меня профессор Гарвардского университета Томас О. Ламбдин (Thomas O. Lambdin), которому я выражаю сердечную благодарность.

¹²² См., например, главу “О святых отшельниках.” Греческий текст был напечатан Ф. Но: *Nau F. Le Chapitre περί αναχωρητών αγίων et les sources de la Vie de saint Paul de Thèbes // Revue de l'Orient chrétien. X, 1905, pp. 387-417.* Ф. Но утверждает, что это одно из наиболее ранних аскетических сочинений Египта (“un des premiers écrits ascétiques de l’Égypte” — p. 387) и что им пользовался блаженный Иероним. Некий отшельник описывает свою жизнь в пустыне: *ὁρῶ βουβάλους ἐρχόμενος καὶ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ γυμνόν* [я увидел идущих антилоп, и этот раб Божий, обнаженный, шел с ними] (p. 410); *ἦν τις ἀναχωρητῆς βοσκόμενος μετὰ τῶν βουβάλων* [это был один из отшельников, пасущийся подобно антилопе] (p. 414, not. 22). Древний латинский перевод этой главы, сделанный иподиаконом Иоанном, опубликован Росвейде (Rosweyde): *De vitis Patrum. Liber VI, libellas 3*; перепечатано в PL 73, 1004-1014: “Vidi bubalos venientes, et ilium servum Dei venientem cum eis nudum” (col. 1009); “Vidit... hominem pascentem tanquam bestiam” [он увидел человека, пасущегося подобно животному] (col. 1008). Отрывки из коптской версии опубликовал Мингарелли (Mingarelli): *Aegyptiorum Codicum Reliquiae Venetis in Bibliotheca Naniana asservatae. Bononiae, 1785, pp. CCCXXXVII-CCCXLIII.* Сирийская версия приведена в “Paradisus Patrum” Ишо (Isho), напечатанном у Беджана (Bedjan): *Acta Martyrum et Sanctorum. VII, Paris, 1897, pp. 252-260*; и, вместе с английским переводом, у Баджа (E. W. Budge): *The Book of Paradisus etc. Vol. I. London, 1904, pp. 358-362* (перевод). Произведение состоит из нескольких рассказов разных людей, причем один из них приписан апе Макарию Египетскому. Этот же материал входит в житие апы Онуфрия (Бенофера), коптский текст которого публиковался дважды: *Amélineau E. Voyage d'un moine égyptien dans le désert // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Vol. V. Paris, 1884, pp. 166-194*; а позднее: *Budge E. W. Coptic Martyrdoms, etc., in the dialect of Upper Egypt. London, 1914, pp. 455-73.* Это житие пишет путешественник по пустыне апа Пафнутий. Старинный латинский перевод также опубликовал Росвейде (перепечатан в PL 73, 211-222). Любо-

все эти истории — просто легенды или художественные рассказы. Идиллические отшельники, странствующие со звериными стадами, будто бы существовали лишь в поэтическом воображении, а не в реальной жизни — *nur in der Gestalt legendarischer Erzählungen und nicht in greifbarer Wirklichkeit*. Обитатели Скита были более трезвы в своих аскетических упражнениях и не одобряли странствующих монахов.¹²³ Этот особый, варварский вид аскетизма — “*das tierartige Umherschweifen in der Wüste*” [звероподобные блуждания в пустыне], по выражению Буссе, возник, вероятно, в Сирии и Месопотамии; в этих районах он так хорошо документально засвидетельствован, что сомнений в его реальном существовании быть не может. Вот что пишет Созомен об отшельниках Сирии и прилегающей части Персии, за свой образ жизни называемых βοσκοί, ибо они не строили себе келий и обитали в горах: “В часы, определенные для еды, каждый из них брал серп, шел в горы и срезал себе травы на ужин, питаюсь подобно скоту на пастбище” — καθάπερ βοσκόμοι. Созомен перечисляет имена тех, кто избрал себе такую “философию” (Hist. Eccl. VI, 33). Основное значение слова βοσκόс — пастух, волопас. Но в этом контексте оно означает скорее βοσκόμενος νερόμενος — пасущуюся скотину.¹²⁴ Немало аскетов практиковали подобный образ жизни и в Палестине. Одни из них обитали в горах, норах и пещерах земных, другие — со зверями (σύνοικοι θηρίοις γενόμενοι). Некоторые вели и более суровую жизнь: νέμονται δε την γήν, βοσκούς καλοῦσι... ὥστε τῷ χρόνῳ καὶ θηρίοις συναφομοιοῦσθαι [они паслись на земле и назывались βοσκούς... потому что временами уподоблялись зверям] (Евагрий Схоластик, Hist. Eccl. 1, 21).

У нас есть причины полагать, что тот же резкий и радикальный уход из мира практиковался и в Египте. Любопытно, что не один апа Афу носил прозвище “Антилопа.” Согласно Иоанну Кассиану, точно так же называли апу Пафнутия — личность, несомненно, реальную. Цитируем сочинение Кассиана: “*Ubi rursum tanto fervore etiam ipsorum anachoretarum virtutes superans desiderio et intentione jugis ac divinae illius theoriae, cunctorum devitabat aspectus, vastiora et inaccessibilia solitudinis pénétrons loca, multoque in eis tempore delitescens, ut ab ipsis quoque anacho-retis difficulter ac rarissime deprehensus, angelorum cotidiano consortio delectari ac perfrui crederetur, atque ei merito virtutis hujus ab ipsis inditum*

пытный отрывок о бродячих пустынножителях можно найти среди новых “Изречений” (Aprophthegmata) в греческой рукописи, хранящейся в филладельфийском архиве “Library Company” (Greek Commentary 1141) — см. *Tappert, Edwin C. A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia // Transactions of the American Philological Association. LXVIII, 1937, pp. 264-276*. Фрагменты этой рукописи в английском переводе: *Tappert E. Desert Wisdom: The Sayings of the Anchorites // The Lutheran Quarterly. IX, 1957, pp. 157-172*. “В тех местах ставили сети на антилоп, и в них попался монах. И благоразумие его зывало к нему: “Прости руки свои и освободи себя.” Он же возражал благоразумию так: “Если человек я, то простру руки свои, освобожусь и пойду к людям. Если же я антилопа, то нет у меня рук.” И оставался в сетях до утра. Когда пришли охотники проверить сети, увидели они связанного монаха и были объаты ужасом. Тот не промолвил им ни слова, они же ослабили путы и освободили его. Тогда он скрылся, убегая следом за антилопами вглубь пустыни” (p. 168).

¹²³ *Bousset W. Das Mönchtum der sketischen Wüste // Zeitschrift für Kirchengeschichte. XLII, 1923, S. 31 if.; ср. Campenhausen, Hans Frhr. von. Die asketische Heimatslosigkeit im altkirchlichen und fruhmittelalterlichen Mönchtum. 1930; позднее перепечатано в: Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge. Tübingen, 1960, SS. 293-294.*

¹²⁴ См. *Vôdibus, Arthur. History of Asceticism in the Syrian Orient. Vol. I. Louvain, 1958 (C.S.C.O., Subsidia 14), p. 138 if.; Vol. II. Louvain, 1960 (C.S.C.O., Subsidia 17), p. 19 if.* Профессор Вообус подробно рассказывает о крайнем, варварском характере ранней сирийской аскетике: “Та же необыкновенная суровость проступает в часто встречающемся в этих текстах сравнении монашеской жизни с жизнью животных. Мы найдем немало примеров тому, как монахи примыкали к стадам диких зверей. Ефрем предлагает читателю последовать вслед за ним в пустыню, чтобы взглянуть на этих монахов, и говорит: “Вот, они смешались с оленями, они режутся с оленями.” Более того, утверждалось даже, что жизнь на природе, жизнь среди животных есть необходимое условие для стяжания подлинного покаянного чувства” (Vol. II, p.)

fuertit Bubali cognomentum” [Здесь опять по рвению и любви к непрестанному божественному созерцанию он с такой заботливостью избегал взора других, что в этом превзошел всех отшельников; для сего приходил в дальние пустынные и неприступные места и укрывался в них долгое время, так что самые отшельники с трудом и очень редко видали его. И нельзя было не верить, что он наслаждается там каждодневно сообществом ангелов; и в честь добродетели его было дано ему прозвище “антилопа”] (Coll. III, 1). Последняя фраза непонятна: какая связь между “сообществом ангелов” и “прозвищем “антилопа””? Очевидно, для такого странного прозвища должна быть иная причина. Пафнутий удалялся в *inaccessibilia solitudinis loca* [неприступные пустынные места], куда не заходили и сами отшельники. Будет ли натяжкой предположить, что он обитал со зверями? В этом случае у прозвища появляется прекрасная мотивация. Нужно добавить, что известная как “Житие апы Онуфрия” история путешествия в пустыню — путешествия, во время которого встречались “нагие отшельники” — приписывается Пафнутию. С другой стороны, апа Пафнутий из Скита, по Иоанну Кассиану, был единственным, кто не поддержал восстание монахов против Феофила в связи с его антиантропоморфитским посланием 399 года.

“Φεύγε τους ανθρώπους και σώζη” [Беги от людей — и спасешься] (“Aprophthegmata,” Arsenius, 1 : Cotelerius, “Ecclesiae Graecae Monumenta” I, p. 353; PG 65,88) — вот основной принцип анахоретов. Отречение и удаление от мира освящены библейскими примерами: в аскетической литературе часто встречаются имена и обращение к образам Илии и других пророков, святого Иоанна Крестителя, даже апостолов.¹²⁵ Можно вспомнить и послание к Евреям. Путь анахоретов — путь пророков и апостолов. Именно так апа Афу объяснял свой странный образ жизни. В поздние годы, уже будучи епископом, он не раз слышал от народа вопросы о смысле своего отшельничества — и в ответ просто цитировал Писание. Разве не сказано в Евангелии о Самом Христе, что Он был в пустыне “со зверями” (Мк. 1:13)? Разве не сказал сам блаженный Давид: “Как скот был я пред Тобою” (Пс. 72:22)? Разве Исая по приказу Господа не ходил нагим и босым (Ис. 20:2)? Если Сам Христос и Его великие святые так смиряли и унижали себя, то не тем ли более необходимо это ему, бедному и слабому человеку!

Простой и неученый монах Афу был человеком истинного благочестия, негибкой воли и глубокого ума. Согласно “Житию,” Феофил был поражен беседой с Афу: отшельник выглядел, как “простец” — *ιδιώτης*, но речи его были речами мудрейшего. Позднее, против воли став епископом, Афу проявил необыкновенную пастырскую мудрость и ревность. Образ, начертанный в “Житии,” весьма впечатляет. Хотя Афу и принял сан неохотно, епископом он был серьезным и деятельным. Он сохранил свои “отшельнические привычки.” Резиденция его располагалась не в городе, а в “загородном монастыре” (слово “монастырь” здесь, несомненно, употребляется в своем первичном значении “отдельной кельи”¹²⁶). В городе он появлялся только в конце недели. В субботу Афу собирал народ

¹²⁵ См. Steidle B (O. S. B). Homo Dei Antonius // Antonius Magnus Eremita (356-1956)/StudiaAnselmiana. Vol. 38. Roma, 1956, pp. 148-200.

¹²⁶ Слово “μοναστήριον” впервые встречается у Филона Александрийского в “De Vita Contemplativa,” М. 475.13: οἰκήμα ἱερὸν, ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον [священное помещение, которое называется сеμνεῖον или μοναστήριον]. Здесь оно обозначает затворенную комнату, помещение для уединенных размышлений и молитв (ср. “ταμείον” в Мф. 6, 6; 24, 26; Лк. 12, 3). Этот отрывок из Филона приводит Евсевий: Hist. Eccl. II, 17, 9. В дальнейшем слово не встречается ни в одном из греческих текстов вплоть до конца третьего века, когда им начинают называть жилище монаха или отшельника. Так использует его святитель Афанасий Великий, так употребляется оно в “Historia Lausiaca.” См. комментарий Ф. Конибира (Fred. C. Conybeare) нас. 211 его издания “Philo About the Contemplative Life” (Oxford, 1895). Ср. также “Vita Epiphani,” cap. 27: Επιφάνης ἦλθεν πρὸς τὸν Γερακὸν ἐν τῷ μοναστηρίῳ αὐτοῦ [в его μοναστήριον]. Лишь к концу четвертого века слово

в храме и целый день произносил поучения. Затем проводил предпраздничную ночь в молитве и пении псалмов. Отслужив литургию, наставлял народ до конца дня, а вечером возвращался к себе до следующей субботы. Так он совмещал свое отшельничество с исполнением обязанностей епископа. Необходимо помнить, что Оксирих в те времена был весьма своеобразным городом. Согласно Руфину, там “multo plura monasteria quam domus videbantur” [казалось, гораздо больше келий, чем домов] (Hist. monach. V; — здесь “monasterium,” конечно, обозначает отдельную келью; ср. греческий текст: éd. Festugière, “Sub-sidia Hagiographica,” 34 (1961), pp. 41-43). Оксирих был городом монахов: “Sed pec portae ipsae, nee tures civitatis, aut ullus omnino angulus ejus, monachorum habitationibus vacat, quique per omnem partem civitatis, die ac nocte hymnos ac laudes Deo referentes, urbem totam quasi unam Dei ecclesiam faciunt” [Но ни сами ворота, ни башни городские и, вообще, ни один угол города не оставался без келий монахов, которые, во всех частях города денно и нощно вознося к Богу гимны и хвалы, делали целый город как бы единой Божией церковью]. И город был велик: если верить Руфину, в нем насчитывалось двадцать тысяч девственников и десять тысяч монахов (Hist. monach. V).¹²⁷

Афу особенно заботился о бедняках, нуждающихся и обиженных. Он наладил материальную жизнь Церкви, назначив для этого одного из пресвитеров и сделав так, что у того всегда были средства на помощь бедным, — в результате город почти забыл о нищете.¹²⁸ Афу поддерживал в храме строгую дисциплину: ни одной женщине не позволялось причащаться, если она приходила в цветном платье или с золотыми украшениями. Не только об обиженных скорбел Афу, но и об обидчиках, ибо видел, что, преступая закон Божий, они близятся к гибели. Никогда Афу не отступал от установленного порядка церковной службы. От желающих принять священный сан он требовал хорошего знания Священного Писания и сам экзаменовал их. Афу часто узнавал, что происходит в городе, из экстаических видений, которые посылал ему Господь. Уже на смертном одре он призвал к себе клириков и наставлял их не желать себе высокого положения и почестей, ибо, по его словам, став епископом, он с трудом сохранял духовные дары, приобретенные в отшельничестве, и не достиг новых высот. Нет сомнения, что всё это — не идеализированный портрет, а описание реального человека с яркими, живыми чертами.

В алфавитных “Arophthegmata” [“Изречениях”] есть интересный отрывок, посвященный Афу и хорошо согласующийся с его последними наставлениями, описанными в “Житии.”¹²⁹ Афу вел суровую отшельническую жизнь. Он хотел продолжать ее и после рукоположения, но не смог — ουκ ίσχυσε. В отчаянии он простерся пред Богом и воскликнул: “Неужели из-за епископства отнята у меня благодать?” (Μη άρα δια την έπισκοπήν απήλθεν ή χάρις απ' έμού). И был ему ответ от Бога: нет, но, пока ты жил в пустыне, где не было людей (μη οντος ανθρώπου), Бог помогал тебе — ο θεός άντελαμβάνετο. Теперь же, когда ты в миру, о тебе заботятся люди (Cotelerius, pp. 398-399; PG 65, 133; ср. “Verba seniorum” XV, 13; PL 73, 956). Подчеркнуто противопоставление пустыни и мира — έρημος и κόσμος. Тот же эпизод, но без упоминания имени Афу, цитирует преподобный Исаак Сирии, что указывает

“μοναστήριον” приобрело сегодняшний смысл и стало обозначать “монастырь.”

¹²⁷ Ср. Pfeilschifter, Georg. Oxyrhynchos, Seine Kirchen und Klöster, Auf Grund der Papyrfunde // Festgabe Alois Knopfler. Freiburg i/Br., 1917, SS. 248-264.

¹²⁸ Ср. Руфин. Hist. monach. V: “Ipsi quoque magistrates et principales civitatis et reliqui cives studiose per singulas portas statuunt qui observent ut sicubi apparuit peregrinus aut pauper, certatim ad eum qui praeoccupaverit adductus quae sunt necessaria consequatur” [Сами руководители и власти города и остальные граждане постоянно ставят каждый у своей двери людей, наблюдающих, не появится ли где-нибудь странник или нищий, которого наперегонки ведут к тому, кто оказался первым, и снабжают всем необходимым]. — Это описание Оксириха относится к последним десятилетиям четвертого века.

¹²⁹ Греческое написание имени Афу: Άλφύ. 326

на широкую его известность. Контекст, в котором приводит цитату преподобный Исаак, позволяет прояснить смысл рассказа. Исаак вспоминает эту историю в своем “Слове о разных предметах в вопросах и ответах,” говоря об отшельниках, обитающих в пустынях, вдали от людей. Задается вопрос: почему одним даются “видения и откровения,” другим же, даже более первых потрудившимся — нет? Видения и откровения, говорит Исаак, часто даруются тем, кто в пламенной ревности по Богу бежит от мира, “отрекшись и совершенно отрешившись от него, удаляясь от сожителства с людьми, оставив всё, не ожидая никакой помощи от видимого; они пошли вослед Богу, и нападает на них боязнь вследствие уединения, окружает их опасность смертная от голода, от болезни и от скорби, так что приближаются они к отчаянию.” С другой стороны, “пока человек получает утешение от своих ближних и от всего видимого, не бывает ему утешения от Бога.” Таков ответ. Далее следуют примеры. Второй из них — история Афу (хотя имя его и не называется). “Другой некто, когда был в отшельничестве и вел жизнь отшельническую, *ежечасно услаждался благодатным утешением, и любовь Божия пребывала на нем, посещая и явственно открываясь ему*; а когда сблизился с миром, взыскал по обычаю утешения — и не обрел, и молил Бога открыть ему причину, говоря: “не ради ли епископства, Господи, отступила от меня благодать?” И был ему ответ: нет. “Но ты был в пустыне, где нет людей, и Господь хранил тебя. Теперь же ты в мире, и о тебе заботятся люди.”¹³⁰

В таком контексте рассказ “Изречений” становится более ясен. “Благодать,” дарованная Афу в пустыне, не что иное, как харизма или, точнее, харизмы видений и утешений. Слово “благодать” здесь означает и “помощь,” и “утешение.” С Божией помощью Афу в глуши мог вести свою σκληράγωγία [суровую жизнь]. Но в “обитаемом мире,” в обществе людей, это стало невозможным. Афу — харизматик, πνευματικός; но харизматики должны жить в одиночестве, в пустыне, а не “в миру.” Интересно отметить, что автор “Жития” упоминает об “экстазах” Афу лишь вскользь. Ему гораздо интересней пастырские успехи святого. Был ли этот автор монахом?

Согласно “Житию,” в ранние годы Афу жил “в послушании” у неких избранных и верных людей (некоторые из них были наставлены “учениками апостольскими”). После их смерти Афу остался один, если не считать инока, — вероятно, новонаначального монаха, — которого он научал пути к небу. Итак, Афу на первых порах жил в общине и лишь затем удалился в уединение. Впрочем, возможно, что он жил в сообществе отшельников. В то время не было ничего необычного в том, что член монашеской общины уходил в отшельничество. К несчастью, именно в этом месте коптский текст поврежден: имеется лакуна неопределенного размера. Но из “Жития апы Павла” мы можем почерпнуть дополнительную информацию: Афу был пострижен апой Антонием из Скита и оставался в пустыне пятьдесят четыре года.

Дриотон делает поспешный вывод, что Афу воспитывался в авдианской общине. Доказательства его по меньшей мере зыбки.¹³¹ Прежде всего, утверждает он, учителя Афу в “Жи-

¹³⁰ Mystic Treatises by Isaac of Nineveh I Tr. from Bedjan's Syriac text, with an Introduction and Registers, by A. J. Wensinck. Amsterdam, 1923 (“Ver-handelingen der K. Akademie van Wetenschappen,” Afdeling Letterkunde, N. R. Deel XXIII), pp. 166-167; ср. греческий текст, изданный Никифором Феотокисом: Ed. *Nicephorm Theotoki*. Leipzig, 1770, SS. 500-501 [см. также русский перевод: *Преподобный Исаак Сирийский. Слова подвижнические*. М., 1993, ее. 94-96].

¹³¹ *Drioton E.* Op. cit., pp. 116-118. Наиболее полное изложение имеющихся на данный момент сведений об авдианах см. в статье Пюша (H.-Ch. Puech) в “Reallexikon für Antike und Christentum,” Bd. I, sub voce. 1950, coll. 910-915. Пюш предостерегает читателя от ошибочного отождествления авдиан с египетскими антропоморфитами, однако допускает, ссылаясь на статью Дриотона, возможность влияния авдианства на египтян. Авдианское движение, которое далеко не сразу превратилось в “секту,” возникло в Месопотамии, затем про-

тии” обрисованы “таинственно” и создается впечатление, что это некая “отдельная группа” — ces hommes que le papyrus désigne si mystérieusement donnent bien l'impression d'être des séparés. Но в тексте нет ничего “таинственного”! Сама фраза достаточно обыденна: Афу вышел из общины почтенных и “верных” учителей. Сами они были наставлены “учениками апостольскими.” На первый взгляд, утверждение действительно кажется странным. Для Дриотона это замаскированное указание на авдиан — un trait bien Audien [деталь, несомненно, выдающая авдиан]. Здесь Дриотон вспоминает ссылки авдиан на “апостольское предание” в споре о праздновании Пасхи. Однако он сам признает, что в “Житии” Афу (единственном документе, где упоминаются его учителя) нет ни слова о каких бы то ни было необычных пасхальных традициях. Напротив, очевидно, что сам Афу придерживался обычного календаря Александрийской Церкви. Более того, в “Житии” нет никаких указаний на апостольское предание. Там говорится лишь, что учителя Афу были наставлены *последователями* — μαθηταί — апостолов. Вопрос лишь в том, что означал этот термин в церковной и монашеской практике четвертого столетия. Но и на этот вопрос не так уж трудно ответить.

В то время повсеместно считалось, что монашество есть следование примеру апостолов, и термин “апостольский” широко применялся при описании аскетического образа жизни — нищеты, ухода от мира, скитаний и так далее. Особенно часто этот эпитет применялся к отшельникам. Сам по себе уход из мира рассматривался, как апостольский поступок, подражание ученикам Христовым, которые оставили всё и последовали за Ним (см. Лк. 5:11 — αφέντες πάντα). Эта мысль ясно выражена в великом “Житии Антония,” хотя само слово там не встречается.¹³² Евсевий рассказывает, что Ориген настаивал на буквальном понимании евангельской заповеди бедности — не владеть ничем (Hist. Eccl. VI, 3, 10). Говоря о терапевтах, Евсевий использует термин “αποστολικοί άνδρες” [мужи апостольские] именно потому, что они предавались аскетическим упражнениям (II, 17, 2). Рихард Райценштайн уже показал, что в устах Евсевия слова “апостольская жизнь” имеют прямой и конкретный смысл: они означают аскетизм.¹³³ Причем аскетизм подразумевает стяжание духовных даров. По словам Райценштайна, “der vollkommene Asket, εμπνευσθείς υπό Ιησού ως οί απόστολοι, es ist der άνήρ αποστολικός” [совершенный аскет вдохновлен Иисусом Христом, как апостолы; он — муж апостольский].¹³⁴ В частности, мужами апостольскими, ведущими апостольскую жизнь, называются отшельники. В литературе четвертого и пятого столетий это общее место.¹³⁵ Приведем два примера. Говоря о преследованиях христиан при Ва-

никло в Сирию и позднее — в Скифию, куда был изгнан Авдий. Опиц (H. G. Opitz) в своей статье о Феофиле (*Paidy-Wissowa-Kroll. Realencyclopädie. II R., Hb. 10. 1934, sp. 2154*) воздерживается от какого-либо мнения по данному поводу: “Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob Aphou wirklich Audianer war” [Трудно сказать, был ли действительно Афу авдианином]. См. также *Favale, Agostino. Teofilo d'Alessandria (345-412), Scritti, Vita e Dottrina. Torino, 1958*. В этой работе автор цитирует Дриотона, но сомневается в авдианстве монахов-антропоморфитов (pp. 93-95). Ср. *Lazzati, Giuseppe. Teofilo d'Alessandria. Milano, 1935*. Здесь Афу не упоминается вовсе, и лишь вскользь затрагивается антропоморфитский конфликт (pp. 31-33).

¹³² Ср. *Holl, Karl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898, SS. 141 ff, 183 ff.*

¹³³ *Reitzenstein R. Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. 1914, № 8, S. 54 ff.*

¹³⁴ *Reitzenstein R. Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen, 1916, S. 89; см. также всю главу 4, “Der Mönch als Apostel” [Монах как апостол].*

¹³⁵ Ср. *Les Pères du désert. Textes choisis et présentés par René Drioton. Paris, 1942, p. XXXV: “Dans les documents pachomiens, le cénobitisme strict est communément appelé “la voie apostolique, la voie supérieure des apôtres”“ [В писаниях Пахомия строгий аскетизм и отшельничество назывались, как правило, “апостольским путем,” “совершенным путем апостолов”]. См. также *Bouyer, Louis. La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Paris, 1960, p. 369; и *Dom Germain Morin. L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. Troisième édition. Paris, 1921, p. 66 ss. В таком смысле выражение “апостольская жизнь” используется и***

ленте, Сократ Схоластик упоминает новацианского епископа Агелия: “Он вел жизнь апостольскую — βίον ἀποστολικόν βίους — ибо всегда ходил босым и имел только одну одежду, соблюдая евангельские правила” (Hist. Eccl. IV, 9). Епифаний употребляет этот термин в том же смысле: “ἀποτάξαμενοι καὶ ἀποστολικόν βίον βιοῦντες” [отрекшиеся от мира и ведущие апостольский образ жизни]. Уход из мира и “апостольская жизнь” — одно и то же. Епифаний описывает энкратитскую секту апостоликов: само название говорит об их приверженности к “апостольскому” образу жизни. Автор с неодобрением показывает их замкнутость и нетерпимость, но признает, что уход из мира — поистине апостольский путь. У апостолов не было ничего своего — ἀκτῆμονες ὑλάρχοντες. И Сам Спаситель, будучи во плоти, не имел никакого земного стяжания — οὐδὲν ἀπὸ τῆς γῆς ἐκτίσαστο (Haeres. XLI, al. LXI, capp. 3, 4).

Можно сделать вывод, что звание “учеников апостольских” в “Житии блаженного Афу” указывает лишь на строгую аскетическую жизнь этих монахов. Они были *мужами апостольскими*. Разумеется, в этом обороте нет ничего “авдианского,” и все выводы Дриотона основаны на чистом недоразумении.

Наконец, Дриотон указывает на то, что община учителей Афу исчезла примерно в то время, когда, по Епифанию, стали распадаться авдианские общины. Но это слабый аргумент: совпадение во времени не доказывает не только идентичности, но даже связи между двумя явлениями. Более того, у нас нет никаких свидетельств, что авдианство, вообще, проникало в Египет. Заметим, что никто из врагов египетских “антропоморфитов” даже в разгар спора ни разу не говорил, что его противники имели связи с сектантами, хотя это был бы прекрасный аргумент в борьбе. Дриотон просто исходит из предпосылки, что “антропоморфитские” взгляды египетских монахов могли родиться только через общение с авдианами. Он не желает даже рассматривать возможность существования иного источника “антропоморфизма.” Дриотону приходится признать, что богословская позиция Афу куда более умеренна, чем у известных нам авдиан, — и всё же он считает ее “еретической,” хотя и не объясняет, что именно во взглядах героя “Жития” является ересью.

Подведем итог: Дриотон утверждает, что Афу вышел из общины авдиан, что его учителя были “истинными приверженцами умирающей секты” — “les adhérents authentiques d'un schisme finissant,” — однако его доказательства не выдерживают никакой критики. Можно лишь сожалеть, что Дриотон вынес свое неосновательное предположение в заголовок разумной и интересной во всех остальных отношениях статьи: “La discussion d'un moine anthropomorphite audien...” [Спор между монахом из общины антропоморфитов-авдиан...]. Это заблуждение так ослепило Дриотона, что он не разглядел ни темы спора между Афу и Феофилом, ни его истинного содержания.

III.

Центральная, наиболее важная часть “Жития” — это богословский диспут между апой Афу и архиепископом Феофилом. Прежде всего приведем соответствующий фрагмент документа целиком.¹³⁶

позднее, — например, у Руперта из Дойтца в его сочинении “De vita vere apostolica” (PL 170,611-664).

¹³⁶ “Житие блаженного Афу” никогда не переводилось на английский. Отец Пьер де Бурге (S. J.), работающий в Лувре, любезно предоставил мне французский перевод, сделанный непосредственно с оригинала, за что я хочу выразить ему искреннюю благодарность. Английский текст [приведенный в оригинале статьи Флоровского] основан на переводе о. де Бурге, сопоставленном с переводами, появившимися раньше: рус-

И когда он жил еще со зверями, пришел он однажды на проповедь святой Пасхи. И услышав выражение (λέξις), несогласное с учением Святого Духа, сильно смутился он. И все слышавшие тоже опечалились и смущены были этим словом. Но ангел Господень повелел блаженному Афу не оставлять без внимания этого слова и сказал: “Определено тебе от Господа идти в Александрию и разъяснить это слово.” Место в проповеди, о котором идет речь, было следующего содержания: возвеличивая славу Божию, автор упомянул и о немощи человеческой и сказал: “Образ Божий — не тот, что носим мы, человеки.”

Услышав это, блаженный Афу, озаряемый Святым Духом, отправился в Александрию. Одетый в ветхий хитон, три дня стоял блаженный апа Афу у дверей епископа. Никто не хотел ввести его к нему: видели, что это человек не из знатных (ιδιώτης) Но после на него обратил внимание один из клириков. Видя его терпение, он понял, что это человек Божий, и вошедши доложил архиепископу: “Здесь у дверей один бедный человек. Он говорит, что ему желательно видеться с тобой; но мы не смеем впустить его, так как одет он неважно.” И тотчас, как бы подвигнутый мановением Божиим, епископ приказал ввести его. И когда Афу стал пред архиепископом, тот спросил о причине его прихода. Он ответил: “Да благоволит господин мой епископ выслушать слово раба своего с любовью и терпением (εν αγάπῃ καὶ ανοχή).” Тот сказал ему: “Говори.” И отвечал блаженный апа Афу: “Я знаю благостность (χρηστότητα) души твоей и знаю, что ты разумный человек. Поэтому я и явился к твоей великоименности. Я уверен, что ты не презришь слова благочестия, хотя бы оно исходило от человека такого убогого, как я.” И сказал архиепископ Феофил: “Безбожен тот, кто настолько неразумен, что отвергает из-за всякой малости слово Божие.”

Афу отвечал: “Пусть прикажет господин мой прочитать мне оригинал (ἰσον) пасхальной проповеди. Я слышал в ней одно выражение (λέξις), несогласное с богодухновенными писаниями. Не верится мне (οὐ πιστεύω), чтобы оно произошло от самого тебя, и я думаю, не описались ли здесь переписчики (συγγραφεύς). А выражение это таково, что соблазняет многих благочестивых, и сильно прискорбно сердцам их.”¹³⁷ И тотчас апа Феофил архиепископ отдал приказание, и принесли оригинал (ἰσον) проповеди; и когда начали читать ее, это выражение встретилось. И тотчас апа Афу повергся пред архиепископом и сказал: “Вот это выражение несостоятельно. Я буду исповедовать, что все люди

ским — Болотова, и итальянским — Росси. Я глубоко признателен профессору Томасу О. Ламбдину, сверившему результат всей этой работы с коптским оригиналом, и моему товарищу и коллеге Ральфу Лаззаро из Гарвардской школы богословия, преданно и энергично помогавшему мне при переводе. Я также благодарен отцу Жану Даниелу, представившему меня о. де Бурге и передавшему ему мою просьбу.

¹³⁷ Это место неправильно передают все переводчики: Болотов, Росси и Дриотон. Они упустили из виду, что “то ἰσον” — юридический термин, обозначающий оригинал документа, который подлежит передаче в архив, как *exemplum*, как *scriptum authenticum* — как подлинник и исходный текст. Афу хочет проверить, содержится ли фраза, возмущившая его, в оригинале (ἰσον) или же только в той копии, которую послали в Оксиринх; *lapsus calami* [письменная ошибка], вкравшаяся по вине писца (συγγραφεύς). Он желает знать *официальный* текст. В действительности “проповедь,” с которой не соглашался Афу, была, скорее, не обычным поучением, а официальным Пасхальным посланием архиепископа, а значит его сохраняли в архиве епархии. См. *Kubler, Bernhard*. “Ἰσον und Απογραφή // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Roman. Abt., LUI. 1933, SS. 64-98; и *Lefort* 77? “Ἰσον = Exemplum, Exemplar // Le Muséeon. XLVII, 1 /2, pp. 57-60.

сотворены именно по образу Божию.” И отвечал архиепископ: “Как же ты один выступаешь против этого выражения, и нет никого, кто был бы согласен с тобой?” И говорит апа Афу: “Смею думать, что сам ты согласишься со мной и не станешь меня оспаривать.”

И говорит архиепископ: “Как ты можешь сказать об эфиопе, о прокаженном, о хромом или о слепом, что он есть образ Божий?”

Блаженный апа Афу ответил: “Высказываясь таким образом, ты противоречишь Тому, Кто сказал: *“Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему”* (Быт. 1:26).”

Архиепископ ответил: “Нимало! Но я думаю, что только Адам сотворен по Его подобию и по Его образу; а дети, родившиеся у Адама потом, с ним не схожи.” Апа Афу сказал в ответ: “И, однако же, после того, поставляя завет с Ноем после потопа, Бог сказал: *“Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию”* (Быт. 9:6).”

И говорит епископ: “Страшусь я сказать, что человек большой носит образ Бога бесстрастного и совершенного, или... когда сидит на земле и справляет естественную нужду (*παράσκευάζει* — ср. в Септуагинте 1 Цар. 24:4). Как можешь ты думать, что он — с Богом, со Светом Истинным, Которого ничто не превосходит?”

И говорит ему апа Афу: “Если уж ты говоришь так, то и о Теле Христовом могут сказать, что оно не есть то, чем мы его называем. Иудеи скажут: — Как это ты берешь хлеб, который после стольких трудов произрастила земля, и затем вернешь и говоришь, что это — тело Господне?” И говорит ему епископ: “Сравнение неверно. Ведь хлеб есть истинно хлеб, пока мы не вознесли его на жертвенник (*θυσιαστήριον*). Лишь тогда, когда мы возносим его на жертвенник и призываем на них Бога, хлеб становится телом Христовым, а чаша — кровью, как Он сказал ученикам: “Приимите, ядите, сие есть тело Мое и кровь Моя.” Так и мы веруем.” И говорит ему апа Афу: “Как этому необходимо верить, так необходимо верить и тому, что... человек сотворен... по подобию и образу Божию. Тот, Кто сказал: “Я хлеб, сшедший с небес,” — ведь Он же сам сказал, что “кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется вместо нее, ибо человек создан по образу Божию.” Так нужно рассуждать о славе величия Бога, Которого никто не может... [увидеть, и Который] и непостижим, и о немощи и ничтожестве человека с известными недостатками его природы... Припомним также, что когда царь повелевает написать его изображение (*εἰκών*), то все признают его образом царя, и в то же время все знают, что это — дерево и краски. Ведь оно не поднимает лица (букв.: носа), как человек, нет у него слуха, как у царя, и не говорит оно подобно ему. Однако никто не напоминает обо всех названных недостатках из почтения к повелению царя, который сказал: “Это мой образ.” Даже более: если кто-нибудь осмелится оспаривать (*ἀρνεῖν*) это, говоря, что это не образ царя, то его казнят смертью за оскорбление величества. Пред этим изображением, пред этой раскрашенной деревянной доской устраивают даже собрания и воздают ей славословие из почтения к царю. И если так бывает с изображением без духа и движения, которое... обманчиво (*ἀντίθετος*), то не тем ли более [это нужно сказать о человеке], в котором есть Дух Божий и который действует и почтен выше всех животных на земле. При всём различии частей и красок... и разнообразных несовершенствах нам свойственных... ради нашего

спасения; ибо ничто из этого не может умалить той славы, которую дал нам Бог, как сказал Павел: “*муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия*” (1 Кор. 11:7).”

Выслушав эти слова, блаженный архиепископ встал, преклонил голову и сказал: “Поистине только отшельник должен быть учителем. Ибо в нас смутились помыслы сердец наших, так что мы блуждаем во тьме заблуждения.”

И тотчас написал во всю страну, отказываясь от того выражения и говоря: “Ошибочно оно и появилось от моего неразумия в вопросе!”

Этот эпизод нетрудно привязать к определенному времени. Проповедь, услышанная Афу в день Пасхи, очевидно, то самое Пасхальное послание Феофила, которое, по Созомену, так оскорбило и разгневало монахов пустыни. В этом послании, говорит Созомен, Феофилу “случилось сказать, что Бога следует представлять бестелесным и чуждым человеческой форме” (Hist. Eccl. VIII, 11). То же самое проповедовал он сам в своем храме и с тем же эффектом (см. также Сократ Схоластик, Hist. Eccl. VI, 7). Пасхальное послание Феофила 399 года не сохранилось. Однако Геннадий Марсельский приводит его резюме: “*Sed et adversum Anthropomorphitas haereticos, qui dicunt Deum humana figura et membris constare, disputatione longissima confutans, et divinarum Scripturarum testimoniis arguens et convincens eos, ostendit Deum incorruptibilem et incorporeum juxta fidem Patrum credendum, neque ullis omnino membro-rum lineamentis compositum, et ob id nihil ei in creaturis simile per substantiam, neque cuiquam incorruptibilitatem suae dedisse naturae, sed esse omnes intellectuales naturas corporeas, omnes corruptibiles, omnes mutabiles, ut ille solus corruptibilitati et mutabilitati non subjaceat, “qui solus habet immortalitatem”*” [Но и еретиков антропоморфитов, говорящих, будто Бог имеет человеческий облик и члены, опровергал пространным рассуждением, убеждая и приводя свидетельства Божественных Писаний; и показывал, что, согласно учению отцов, следует верить в Бога как в нетленного и бестелесного, не содержащего каких-либо членов и очертаний; а следовательно, ничто тварное не подобно Ему по естеству, и ни одна тварь не нетленна по природе, но вся разумная природа телесна, вся тленна, вся изменчива, в то время как только Он не подвержен тлению и изменению — “Единый имеющий бессмертие”] (De scriptoribus ecclesiasticis, XXXIV; p. 74 Richardson). То же послание упоминает Иоанн Кассиан: “*Theophili praedictae urbis episcopi solennes epistulae commearunt, quibus cum denuntiatione paschali contra ineptam quoque Anthropomorphitarum haeresim longa disputatione disseruit, eamque copioso sermone destruxit*” [Пришли праздничные послания епископа вышесказанного города Феофила, в которых с назначением дня Пасхи он поместил длинное рассуждение и против нелепой ереси антропоморфитов и опроверг ее обильной речью] (Coll. X, 2). Далее Кассиан описывает смятение в монастырских кругах по поводу этого резкого послания, особенно “*in eremo Scitii*” [в Скитской пустыне]: во всех монастырях, кроме одного, послание запрещалось читать, как публично, так и частным образом — *legi aut recitari*. Самого архиепископа подозревали в ереси и осуждали *velut haeresi gravissima depravatus* [как зараженного весьма важной ересью], ибо он противоречит Священному Писанию — *impugnare sanctae scripturae sententiam videretur*. Разве не написано, что человек создан по образу Божию?

Встреча Афу и Феофила, несомненно, имела место *перед* восстанием разгневанных монахов, так живо описанным у Сократа и Созомена.¹³⁸ Трудно представить, чтобы мирная беседа, описанная в “Житии,” происходила в то время, когда во всех монастырских общинах Египта разгоралась жестокая борьба. Более того, эта беседа была бы излишней после того, как Феофил уже изменил свое мнение. Согласно “Житию,” Афу первый высказал Феофилу возражения против его “проповеди.” Афу никого не представляет, его выступление основано на личном отношении, на полученном им самим откровении. В это время Афу жил, очевидно, где-то поблизости от Оксирикса, — сам он называет себя “человеком из Пемдже,” что, по-видимому, относится не к происхождению, а к месту жительства. Послание Феофила он услышал в Оксириксе. Его приход не имеет прямой связи с волнением in eremo Scitii, о котором рассказывает Иоанн Кассиан.

Наши источники явно противоречат друг другу. Сократ и Созомен представляют дело так, что Феофил был напутан монахами и под их давлением вынес свое решение — осудить Оригена. В “Житии” Афу имя Оригена не встречается. Агиограф настаивает, что Феофил был убежден аргументами Афу и “тогда” отрекся от неудачного выражения — “написал во всю страну.” Логично предположить, что до пришествия толпы монахов Феофил встречался и разговаривал с отдельными людьми. Во всяком случае, имя Афу в этом контексте встречается только в “Житии.” С другой стороны, трудно представить, чтобы современник событий опустил всякие упоминания о бунте монахов. Более вероятно, что “Житие блаженного Афу” появилось много позже, когда память о смуте сошла на нет, а автора интересовали исключительно аскетические подвиги святого и труды на благо общины в Оксириксе. Встреча Афу с Феофилом представлена здесь в контексте биографии отшельника, а не в исторической перспективе.

Любопытно и важно, что, согласно “Житию,” Афу обращает внимание лишь на одно выражение — λέξις — в послании Феофила, и весь разговор касается учения об образе Божиим. В беседе с архиепископом Афу не развивает и не защищает никаких “антропоморфитских” тезисов, а лишь настаивает на существовании образа Божия *в человеке*. О наличии или отсутствии “человеческого облика” в Боге речь, вообще, не идет. Афу утверждает только, что человек даже в нынешнем состоянии, несмотря на всё свое несовершенство и ничтожество, должен считаться созданным по образу Божию и, следовательно, заслуживает уважения. Прежде всего Афу беспокоится о чести и достоинстве человека. Феофил, напротив, смущен очевидной человеческой греховностью и ничтожностью: он спрашивает, как можно считать, что эфиоп или хромы носят образ Божий.

Феофил, очевидно, придерживается мнения, что образ Божий потерян Адамом при грехопадении, и, следовательно, дети Адама уже не созданы по образу Божию. Именно это воззрение разбирает и опровергает Епифаний в “Анкорате” и в “Панарие,” в разделах, посвященных авдианам. Вспомним, что обе работы написаны в семидесятых годах IV века, задолго до оригенистских споров и антропоморфитских волнений в Египте.¹³⁹ Позиция самого Епифания в этом вопросе взвешенна и осторожна. Человек создан по образу Божию, κατ' εικόνα — это истина Писания, нельзя ее забывать или сомневаться в ней. Но не следует выяснять, в какой именно части человека находится κατ' εικόνα, и тем более нельзя ограничивать образ какой-то одной стороной человеческого существования, исключая все осталь-

¹³⁸ Дриотон также считает беседу состоявшейся *прежде* этих событий (Op. cit., p. 121). Феликс Хаазе, напротив, считает, что разговор произошел *вскоре после* — kurz nachher. Такое, однако, едва ли возможно. Haase, Felix. Altchristliche Kirchengeschichtenach Orientalischen Quellen. Leipzig, 1925, S. 201.

¹³⁹ Ср. Altaner, Berthold. Patrologie. 5th edition. Munchen, 1958, S. 282; и Quasten, Johannes. Patrology. Vol III. 1960, pp. 386-388.

ные. Нужно с верой исповедовать присутствие “образа” в человеке, иначе мы презрим Божественный дар и будем неверны Богу — ἵνα μὴ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἀθετήσωμεν καὶ ἀπιστήσωμεν θεῷ. Бог всегда говорит истину, даже если порой она ускользает от нашего понимания — εἰ καὶ ἐξέφυγε τὴν ἡμῶν ἔννοιαν ἐν ὀλίγοις λόγοις. В любом случае, отрицание κατ' εἰκόνα противоречит православной вере и разуму Святой Церкви — οὐ πτόν, οὔτε τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας (Ancor. LV; Haeres. LXX, al. L, cap. 2). Многие, продолжает Епифаний, пытаются найти место для образа Божия: одни помещают его только в душе, другие — только в теле, а иные — в человеческих добродетелях. Все эти измышления несогласны с Преданием. Κατ' εἰκόνα не находится ни в одной душе, ни в одном теле, но неверно будет отрицать, что он присутствует и в душе, и в теле — ἀλλ' οὔτε λέγομεν τὸ σῶμα μὴ εἶναι κατ' εἰκόνα οὔτε τὴν ψυχὴν. Иными словами, образ Божий — во всем человеке: человек в целом, а не какая-либо его часть, создан κατ' εἰκόνα Θεοῦ. Наконец, некоторые полагают, что образ Божий, напечатленный в Адаме, был отнят (ἀπώλεσε) при изгнании его из Рая. Велико развращенное воображение этих людей, восклицает Епифаний — πολλή τις ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων μυθολογία. Мы же должны верить, что κατ' εἰκόνα сохраняется в человеке до сих пор, и в человеке, как целом, а не в какой-то его части — ἐν παντὶ δὲ μάλιστα καὶ οὐκ ἀπλῶς (ἐν τινὶ μέρει). Но где и как он расположен, ведомо одному Богу, даровавшему нам Свой образ по благодати (κατὰ χάριν). “Образ” не погибает, хотя может потускнеть и быть запятнан грехами. Здесь Епифаний дает ссылки на Писание: Быт. 9:3-7; 1 Кор. 11:7; Иак. 3:9 (Haeres. LXX, cap. 3; ср. Ancor. LVI, LVII). Заметим, что те же тексты (за исключением послания апостола Иакова) цитирует Афу в беседе с Феофилом. Еще важнее, что в “Анкорате” Епифаний использует ту же евхаристическую аналогию, какую мы находим в житии Афу. Κατ' εἰκόνα — дар Божий, и Богу надо верить. Κατ' εἰκόνα можно понять по аналогии — ἀπὸ τῶν ὁμοίων. Далее следует краткий рассказ об установлении Евхаристии. Ведь, говорит Епифаний, “ὁρώμεν ὅτι οὐκ ἴσον ἐστὶν οὐδὲ ὁμοιον οὐ τῆ ἐνσάρκῳ εἰκόνι, οὐ τῆ ἀοράτῳ θεότητι, οὐ τοῖς χαρακτῆρσι τῶν μελῶν” [мы видим, что это (хлеб) ни равно, ни подобно ни воплощенному образу, ни невидимому Божеству, ни чертам членов]. Но мы просто верим словам Христа (Ancor. LVII).

Епифаний утверждает: согласно Писанию, человек создан “по образу Божию,” и сомневаться или отрицать это — против православной веры. Но этот “образ,” то κατ' εἰκόνα, в каком-то смысле тайна: благодатный дар Божий, который нельзя понять разумом, но можно лишь принять верой. Находясь на такой позиции, Епифаний отвергает и буквалистскую экзегезу “антропоморфитов,” и спиритуалистические причуды оригенистов. Эту точку зрения он отстаивал в Иерусалиме в 394 году. В письме к иерусалимскому епископу Иоанну, сохранившемся лишь в латинском переводе блаженного Иеронима, он излагает свою мысль с предельной ясностью. В этом послании среди различных заблуждений Оригена Епифаний называет следующее: “Ausus est dicere, perdidisse imaginem Dei Adam... et ilium solum factum esse ad imaginem Dei qui plasmatus esset ex humo, et uxorem ejus... eos vero qui conciperentur in utero, et non ita nascerentur ut Adam Dei non habere imaginem” [Дерзко утверждать, что Адам лишился образа Божия... или что он один, созданный из земли, был сотворен по образу Божию и жена его.., а те, которые были зачаты во чреве, а не появились, как Адам, образа Божия не имеют]. Опровергая это “зловредное толкование” — maligna interpretatione — Епифаний цитирует Писание; подбор текстов следующий: Быт. 9:4-6; Пс. 38:7; Прем. 2:23; Иак. 3:8-9; 1 Кор. 11:7. Епифаний заключает: “Nos autem, dilectissime, credimus his, quae locutus est Dominus, et scimus, quod in cunctis hominibus imago Dei permaneat, ipsique concedimus nosse, in qua parte homo ad imaginem Dei conditus

sit” [Мы же, возлюбленный, верим тому, о чем говорил Господь, и знаем, что во всех людях сохраняется образ Божий, и признаём, что Ему ведомо, в какой своей части создан человек по образу Божию] (“Ad Ioannem episcopum,” inter “Epist. Hieronomi,” LI, 6.15-7.4; PG 43, 388-389). Естественно, что Иоанн заподозрил Епифания в “антропоморфитских” симпатиях, о чем сообщает Иероним: “Volens illum suspectum facere stultissimae haereseos” [заподозрив его в глупейшей из ересей]. Иероним описывает драматическое столкновение между Иоанном и Епифанием и проповедь Иоанна, направленную против кипрского епископа. Епифанию пришлось скорректировать свою позицию: “Cum-cta (inquit) quae locutus est collegio frater, aetate filius meus, contra Anthropomorphitarum haeresim, bene et fideliter locutus est, quae mea quoque damnatur voce; sed aequum est, ut quomodo hanc haeresim condemnamus, etiam Origenis perversa dogmata condemnemus” [Всё (говорит он), что высказывал мой брат по сану и летами сын против антропоморфитской ереси, сказано хорошо и справедливо, и я присоединяюсь к его обвинениям; но получается, что, осуждая эту ересь, мы осуждаем также ложные учения Оригена] (блаженный Иероним, Contra Ioannem Hiero-solymitanum, cap. 11; PL 23, 364). Иероним пишет, когда события еще свежи в памяти, и желчное перо его полно волнения и гнева; однако мы можем полагать, что позиция Епифания здесь передана точно. Следует добавить, что изначально Феофил также относился к Епифанию с подозрением и “обвинял его в том, что тот низко мыслит о Боге, приписывая Ему человеческую форму.” Позднее они помирились, и Феофил даже обрел союзника в лице Епифания — но это было уже после 399 года, когда александрийский епископ изменил свои взгляды (Сократ Схоластик, Hist. Eccl. VI, 10).

Вернемся к “Житию блаженного Афу.” Позиция Афу в споре весьма напоминает позицию Епифания. Она проста: “образ Божий” в человеке реален, даже если сам человек неизмеримо далек от Бога. Портрет царя, грубый и безжизненный, всё равно остается его “образом,” образом живого человека, и потому принимает почитание, надлежащее царю. А человек — не бездушный образ: в нем обитает Дух Божий. Далее, портрет царя становится официальным “образом” только после подтверждения самого царя: “Это — мой образ.” Так же и Бог в Писании называет Своим образом человека. К несчастью, текст “Жития” в этом месте испорчен; но, похоже, здесь Афу ссылается и на Воплощение. Евхаристический аргумент Афу имеет тот же смысл: не верь поверхностным впечатлениям, верь слову Божию. Во время Евхаристии мы видим хлеб, но верою созерцаем Тело, повинувшись свидетельству Господа: “Сие есть Тело Мое.” Так же говорит Бог о человеке: “Он сотворен по образу Моему.” Афу не выходит за пределы этого утверждения, он не пытается найти для образа Божия конкретное место и рационализировать тайну. В его рассуждении нет ничего “антропоморфитского.” С другой стороны, речь Афу так близка к словам Епифания, что трудно не заподозрить прямой зависимости. Насколько нам известно, сочинения и письма Епифания в то время имели широкое распространение, и вполне логично предположить, что если одни египтяне читали Оригена, другие изучали его противников, из которых Епифаний был наиболее заметным и уважаемым.

Кто же эти люди, считающие, что κατ' εικόνα в человеке утерян после грехопадения? Кому так гневно и язвительно возражает Епифаний в “Панарии”? Вероятнее всего, он имеет в виду Оригена и его последователей, особенно из числа египетских отшельников. В разделе “Панария,” посвященном Оригену, Епифаний вскользь упрекает его за мнение, что Адам потерял κατ' εικόνα (Haeres. LXIV, al. XLIV, cap. 4). На самом деле мысль Оригена сложнее и сдержаннее, она не доходит до прямого отрицания “образа.” Более того, в его

творениях есть места, где Ориген утверждает и настаивает, что “образ” не мог исчезнуть или изгладиться совершенно, что он остается даже в той душе, в которой из-за невежества и непокорства “образ земной” затмил κατ' εικόνα Θεού. (Contr. Cels. IV, 83; In Gen. hom. XIII, 3, 4). Однако Ориген говорит только о “внутреннем человеке”: κατ' εικόνα заключен лишь в νοῦς [уме] или ἡγεμονικόν [высшем духовном начале], а в теле его нет.¹⁴⁰ Во взглядах на образ Божий в греческом богословии четвертого века присутствовала неопределенность, неразрешенная двойственность. Здесь нужно быть очень внимательным: писатели этого времени не говорят, что человек *есть образ Божий*, но что он *создан по образу Божию*. Ударение ставится на соответствии своему предназначению: образ тогда истинный образ, когда он правильно отображает то, образом чего является или должен являться. Образ в этом учении обладает ярко выраженной динамичностью. Неизбежно встает вопрос: как и до какой степени это динамическое отношение может сохраниться, когда заповедь нарушена, когда человек свернул с предназначенного для него пути и отверг свое призвание? Разрешить эту проблему способно аккуратное различение “образа” и “подобия,” которое, увы, проводилось недостаточно последовательно и далеко не всеми. Богословие образа тесно связано с богословием греха и Искупления, а понятие о грехе в то время не было разработано в совершенстве ни на Востоке, ни на Западе. В мысли святителя Афанасия, особенно в ранний период, чувствуется разлад между различными мнениями. В своём сочинении “О Воплощении” святитель Афанасий говорит о грехопадении, как о полной и необратимой катастрофе — το μεν των ανθρωπων γενος εφθειρετο, ο δε λογικος και κατ' εικόνα γενόμενος ανθρωπος ηφανιζετο [тогда род человеческий растлевался, словесный же и по образу созданный человек исчезал] (De incarn. 6, 1). Падший человек, так сказать, утратил свое положение человека — ἡ γαρ παράβασις της εντολής εις το κατά φύσιν αυτοὺς ἐπέστρεφεν, ἵνα ὡσπερ οὐκ οντες γεγόνασιν, οὕτως και την εις το εἶναι φθοραν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ εἰκότως [потому что преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии со временем по всей справедливости потерпели тление] (4, 4). Κατ' εικόνα — благодатный дар, ныне отнятый или утраченный. Он должен быть восстановлен, даже создан вновь: святитель Афанасий использует слова ανακαίνιζειν [обновить] и ανακτίζειν [создать заново]. По святителю Афанасию, κατ' εικόνα в человеке был, так сказать, “наложен извне” на природу, которая сама по себе изменчива и текуча — φύσις ρευστή και διαλυομένη. Стабильность человеческого состава до грехопадения сохранялась через “причастие” Слову. Отчуждение, возникшее с грехопадением, нарушает это причастие.¹⁴¹ Таким образом святитель Афанасий хотел подчеркнуть глубину и ужас греха: падший человек уже не человек в полном смысле слова, и наиболее зримо это проявляется во власти над ним смерти — неизбежного следствия возникшего отчуждения. Именно в отчуждении, в отдалении от Бога следует видеть причину нашей тленности, нашего существования на грани полного уничтожения.¹⁴² Та же двойственность ощущается в богословии святителя Кирилла Александрийского. Согласно его толкованию, человек в каком-то смысле остается κατ' εικόνα —

¹⁴⁰ Ср. Crouzel, Henri. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956, особенно pp. 206-211; краткое резюме этой книги приводится в статье: Crouzel, Henri. L'Image de Dieu dans la théologie d'Origène // Studia Patristica. Vol. II. Berlin, 1957, pp. 194-201. См. также Camelot Th. La Théologie de l'image de Dieu // Revue des sciences philosophiques et théologiques. Vol. XI. 1956, pp. 443-471.

¹⁴¹ Ср. мою статью: The Concept of Creation in St. Athanasius // Studia Patristica. Vol. VI. Berlin, 1962, pp. 36-57 [см. с. 80 настоящего издания].

¹⁴² Ср. Bernard, Régis. L'Image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952, pp. 48-54, 62-79, 131 ss. См. также Camelot Th. Op. cit.; и Gross, Julius. Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Bd. I. Munchen-Basel, 1960, SS. 125-132.

как разумное существо, наделенное свободой. Но другие черты образа — и в первую очередь нетленность — потеряны, и сам образ искажен или “сфальсифицирован” (παρεχάρττετο), словно фальшивая монета или поддельная печать. Как и святитель Афанасий, святитель Кирилл, чтобы охарактеризовать воздействие греха на то κατ' εικόνα, использует слово с двойным значением “αφανίζεῖν”; слово это может означать, как неглубокое искажение, так и полное уничтожение, и трудно сказать, в каком из смыслов употребляется оно здесь.¹⁴³

Анализировать во всей полноте проблему κατ' εικόνα в греческом богословии четвертого и последующих столетий сейчас не входит в наши задачи. Тем не менее, проведенный нами беглый и весьма поверхностный обзор поможет нам достичь непосредственно нашей цели — прояснить позицию Феофила. По всей видимости, он следует святителю Афанасию, как позднее будет следовать ему святитель Кирилл. Вспомним краткий пересказ пресловутого послания, приведенный Геннадием. Феофил подчеркивает то же, что и Афанасий, — непреодолимый разрыв между Богом, Вечным и Бессмертным, и падшим человеком, тленным, изменчивым и преходящим. После грехопадения, говорит он, человек утратил образ Божий. Более того, александрийские отцы склонны ограничивать то κατ' εικόνα “внутренним человеком,” духовной стороной существования. Это, несомненно, наследие Оригена.

Подведем итоги.

В беседе Афу с Феофилом мы встречаемся с двумя противоположными взглядами на то κατ' εικόνα Θεού, то есть на природу и характер “образа Божия в человеке.” Можно предположить, что здесь и содержится главный предмет бурного спора, известного нам под названием “антропоморфитского.” Без сомнения, были в Египте и невежественные монахи, злоупотреблявшие буквальным толкованием образов Писания *simplicitate rustica* [по своей невежественной простоте], как говорит о таких блаженный Иероним, описывая, впрочем, ситуацию в Палестине. Но существовала и более глубокая подоплека богословских разногласий — неприятие всей оригеновской традиции. В. Буссе верно замечает: “Wenn die Theo-philus Bekämpfung des Anthropomorphismus eine so grosse Erregung bei den sketischen Monchen hervorrufft (Cassian, “Coll.” X), so handelt es hier eigentlich nicht um das Dogma, sondern um eine Lebensfrage für die von der Gottesschau lebende enthusiastische Frömmigkeit” [Когда борьба Феофила с антропоморфизмом подняла такое волнение среди скитских монахов, речь шла не просто о догме, но об опыте восторженной набожности, рождаемой созерцанием Бога].¹⁴⁴ Показательна в этом отношении история Серапиона, изложенная Кассианом (Coll. X, 3).¹⁴⁵

В свете сведений, почерпнутых из “Жития блаженного Афу,” становится понятна и та загадочная фраза, которой, по словам Сократа и Созомена, Феофил успокоил разгневанных монахов. “Выйдя к монахам, он примирительным тоном так обратился к ним: “Видя вас, я созерцаю лик Божий.” Эти слова успокоили ярость людей, и

¹⁴³ Ср. *Burghardt, Walter J. (S. J.)*. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Washington, 1957, pp. 141-159. Следует заметить, что святитель Кирилл продолжил борьбу с египетскими антропоморфитами. Сочинение “Adversus Anthropomorphitas” [Против антропоморфитов] в действительности является более поздней компиляцией писаний святителя, в том числе в нее попали два письма, обращенные к некоему Диакону Тиверию и его единомышленникам. См. критическое издание Пьюзи (Philip E. Pusey): *Cyrrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium*. Т. III. Oxonii, 1872.

¹⁴⁴ *Boussei W.* Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923, S. 83.

¹⁴⁵ См. мою статью: *The Anthropomorphites in the Egyptian Desert // ActendesXI Internationalen Byzantinistenkongresses, München 1958. München, 1960, SS. 154-159* [см. с. 303 настоящего издания].

они ответили: “Если ты и вправду признаешь, что лик Божий таков же, как наш, анафематствуй сочинения Оригена” (Сократ Схоластик, *Hist. Eccl.* VI, 7: οὕτως ὑμᾶς, εφη, εἶδον ὡς θεοῦ πρόσωπον; ср. Созомен, *Hist. Eccl.* VIII, 11). Конечно, слова Феофила могли быть просто льстивым увещанием, — так интерпретирует их Тиллемон.¹⁴⁶ Подразумевалась, несомненно, и библейская цитата — Быт. 33:10, встреча Иакова с Исавом: “Ибо я увидел лице твое, как бы кто увидел лице Божие.” Но, кажется, в устах Феофила это больше, чем лесть. Вспомним фразу из его Пасхального послания, так смутившую Афу: “Образ Божий — не тот, что носим мы, человеки.” Афу в своих возражениях настаивает, что славу Божию можно узреть даже в таком искаженном и потускневшем образе, каким является падший человек. Странно было бы, если б разгневанные монахи успокоились от одной вежливой фразы. Нет, своим приветствием Феофил в скрытой форме отрекся от оскорбительных слов послания, столь рассердившего монахов. И монахи поняли это.¹⁴⁷

Согласно “Житию” Афу, Феофил был убежден его аргументами, признал свою ошибку и разослал “во всю страну” новое послание. Оно осталось неизвестным. В позднейших пасхальных посланиях, сохранившихся только в латинских переводах Иеронима, Феофил, вообще, не касается проблемы образа. Они посвящены в основном опровержению Оригена.¹⁴⁸ Но мы можем довериться “Житию” и утверждать, что Афу произвел сильное впечатление на Феофила: этот простой, неученый отшельник оказался настоящим мудрецом. Афу, в свою очередь, восхвалял смирение Феофила, позволившее тому признать свою ошибку. Возможно, история слегка приукрашена. Афу отказался от приглашения остаться в Александрии и возвратился в пустыню. Три года спустя, когда скончался пемджеский епископ, Феофил назначил на это место Афу, хотя община выдвигала другого кандидата. Здесь нет ничего невероятного. Уже во времена святителя Афанасия Великого епископами часто становились монахи. И Феофил не в первый раз назначал монаха на кафедру. Самый известный пример — Диоскор, один из Длинных Братьев, ставший по назначению Феофила епископом Гермополя.

“Житие блаженного Афу” пришло к нам, вероятнее всего, из коптских кругов. Сведения об антропоморфитском споре, приводимые в греческих и латинских источниках, грешат односторонностью и тенденциозностью. Особенно это относится к Иоанну Кассиану, “благочестивому журналисту,” как метко охарактеризовал его Рене Драге.¹⁴⁹ В

¹⁴⁶ *Tillemont. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Vol. XI. Paris, 1706, p. 463.*

¹⁴⁷ Аналогичную фразу мы встречаем в коптской записи бесед Кирилла и Феофила с монахами. Перевод на немецкий сделал и опубликовал Крум (W. E. Crum). Феофил говорит, обращаясь к апе Горзезию: “So wie der Herr der Sonne, Christus, aïs er zu dem Himmel aufFuhr, ebenso bist du vor mir heute” [Как Господь Иисус Христос при Вознесении, так и ты сегодня предо мною]. — *Der Papyruscodex saec. VI-VH der Phillippsbibliothek in Cheltenham, herausgegeben und übersetzt von W. E. Crum. Strassburg, 1915 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Heft 15), S. 67;* этот отрывок также цитирует *Haase, fW/jc.Op.cit., S.201.*

¹⁴⁸ Эти послания относятся к 401 и 404 гг (у Иеронима, *Epist.* 96 et 100). См. *Richard, Marcel Les Écrits de Théophile d'Alexandrie // Le Muséon. LU. 1937, 1/2;* а также статью Делобеля и Ришара (R. Delobel, M. Richard) о Феофиле в *Dictionnaire de Théologie catholique. T. XV.1 (1946).*

¹⁴⁹ *Les Pères du désert. Textes choisis et présentés par René Draget, p. XV:* “Écrivant vingt ou trente ans après son voyage, le pieux journaliste a mis du sien dans son reportage: le mythe de la parfaite objectivité ne pourrait d'ailleurs tromper que les pauvres psychologues que nous sommes. Cassien ne cache pas que c'est à travers sa propre expérience qu'il se remémore celle de ses maîtres égyptiens; ce qu'il savait moins, peut-être, et qui ne l'aurait troublé d'aucune sorte, c'est que, dans les Conférences, il peignait le rustique ascétisme de Scète avec la palette brillante des Alexandrins plus savants” [Возвращаясь к событиям двадцати- или тридцатилетней давности, благочестивый журналист привнес в репортаж об этом путешествии немало своего — впрочем, мифу о полной объективности могут поддаться только такие жалкие психологи, как мы. Иоанн Кассиан не скрывал того, что описывает

споре Кассиан занимает оригенистскую позицию. В своих сочинениях он излагает точку зрения Евагрия: “Noi in Cassiano rileggiamo Evagrio” [У Кассианамы перечитываем Евагрия], — справедливо замечает современный исследователь.¹⁵⁰ Картина египетского монашества в “Historia Lausiaca” также представлена с греческих позиций, “в духе Евагрия,” по словам Драге.¹⁵¹ С тех пор учение “антропоморфитов” подается в искаженном виде, а антропоморфитский спор изображается, как столкновение simplicioges [простецов] с людьми учеными. Да, был и такой аспект. Но в целом спор гораздо серьезней и глубже: он является столкновением богословских концепций и духовных традиций. “Житие” Афу раскрывает нам богословскую перспективу спора, и в этом — историческая ценность данного замечательного агиологического документа.

Дополнения

1. Ценная книга Антуана Гийомона (Antoine Guillaumont) “Les “Kephalaia gnostica” d'Evagre le Pontique et l'histoire de Torigénisme chez les grecs et les syriens” (“Patristica Sorbonensis,” 5, Editions du Seuil, Paris, 1962) вышла уже после того, как настоящая статья была отдана в печать. Антропоморфитскому спору Гийомон посвящает один небольшой абзац (pp. 59-61). Он не верит, что египетские антропоморфиты имели какое-либо отношение к авдианам: “Cette filiation est difficile à établir historiquement. Il paraît plus naturel de ne voir dans ce mouvement qu'une réaction spontanée contre la théorie evagrienne de la prière pure — réaction compréhensible de la part de gens simples qui pouvaient craindre que le Dieu de la Bible, qui a fait l'homme à son image, n'ait plus de place dans une piété si haute” [Такая связь с трудом поддается историческому обоснованию. Гораздо более естественно было бы видеть в этом движении лишь спонтанный отпор Евагрию с его теорией чистой молитвы — отпор вполне понятный, исходящий от простого люда, опасющегося, что Богу Библии, сотворившему человека по образу Своему, не остается места на недостижимых высотах евагрианской набожности] (p. 61, note 62). Гийомон цитирует мою статью 1960 года, в целом одобряя ее, но сожалеет, что я ограничился лишь текстом Кассиана и не упомянул Евагрия с его трактатом “О молитве.” Единственной целью той статьи — краткого сообщения на конгрессе в Мюнхене, очень ограниченного по времени, — было объяснить позицию Серапиона и указать на важность проблемы образа Божия в человеке для понимания конфликта в целом. Гийомон также ссылается на работу Дриотона, однако, кажется, недооценивает важность “Жития Афу,” “le curieux document” [любопытного документа], как он его называет.

2. Βούβαλος (или βούβαλις) — не буйвол (buffalo), как обычно переводят это слово (например, Дом Э. Пишери в своем издании кассиановских “Собеседований” в серии “Sources Chrétienne” — le bœuf sauvage!), а *антилона*, *bubalis mauretanica*; см. “Lexicon”

делание египетских учителей сквозь призму собственного опыта. Так в “Собеседованиях” он повествует о бесхитростном, грубом аскетизме Скита изысканнейшим стилем александрийцев — и если и знает об этом несоответствии, то едва ли смущается им].

¹⁵⁰ Marsili, D. Salvatore (O. S. B.), Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e contemplazione. Romae, 1936 (Studia Anselmiana, V), p. 161; ср. также Chadwick, Owen. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950.

¹⁵¹ Следует обратить особое внимание на работу Dagnet R. L'Histoire lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Evagre // Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1946, pp. 321-364; 1947, pp. 5-49.

Лидделл-Скотта, *sub voce*. Английское слово “buffalo” может обозначать, как вид африканского оленя или газели, так и буйвола, дикого быка (ср. Webster's Dictionary).

Комментарии:

¹ *Revillout E.* La Vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje (Oxyrinque) // *Revue égyptologique*. III, 1, pp. 27-33.

² *Rossi, Francesco.* Trascrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana // *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXVII*, pp. 67-84 (текст), 145-150 (перевод). В том же выпуске Росси опубликовал еще несколько документов из туринского собрания. Существует отдельное издание: “I papiri copti del Museo egizio di Torino, trascritti e tradotti,” в двух томах (Torino, 1887, 1892). См. также *Atkinson, Robert.* On Professor Rossi's Publication of South Coptic texts // *Proceedings of the Royal Irish Academy*. III. Dublin, 1895-1898, pp. 25-99. Небольшие, но весьма важные поправки к текстам Росси были предложены Оскаром фон Леммом: *Lemm, Oscar von.* Koptische Miscellen. XLVI // *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de S. Pétersbourg*. VI-ème série, II, 7, 15 Avril 1908, pp. 596-598.

³ *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта: II. Житие блаженного Афу, епископа пемджеского // *Христианское чтение*. 1886, № 3/4, ее. 334-377.

⁴ *Drioton E.* La Discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le Patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399 // *Revue de l'Orient chrétien*. Deuxième série, X (XX). 1915-1917, pp. 92-100, 113-128.

⁵ *Manoscritti copti esistenti nel Museo Egizio nella Biblioteca Nazionale di Torino, raccolti da Bernardino Drovetti e indicati dal Prof. Francesco Rossi* // *Rivista delle Biblioteche e degli Archivi*. X, 9. 1889, Settembre, p. 114.

⁶ *Catalogus Codicum Coptorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Veletris adservantur, auctore Georgio Zoëga Dano.* Romae, MDCCCX, p. 169.

⁷ см. *Rossi, Francesco.* Trascrizione di un Codice Copto del Museo Egizio di Torino // *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXV* (1884), pp. 165-167; также: *Trascrizione di alcuni testi copti tirati dai papiri del Museo Egizio di Torino* // *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXVI* (1885), pp. 89-91.

⁸ *Peyron, Amedeo.* Saggio di studi sopra papiri codici cotti ed un Stella trilingue del Reale Museo Egiziano // *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*. XXIX (1825), p. 78; также: *Lexicon Linguae Copticae*, studio *Amedei Peyron*. Taurini, 1835, pp. XXV-XXVI.

⁹ *Rossi, Francesco.* Trascrizione di un Codice Copto del Museo Egizio di Torino, p. 166.

¹⁰ *Revillout E.* Le Concile de Nicée, d'après les textes coptes // *Journal asiatique*. VII-ème série, I (1873), 2, pp. 217-222; здесь Ревилью дает перевод дарственной записки. В то время он полагал, что всё собрание было составлено в *первые годы* папства святителя Кирилла. Впоследствии он становится более осторожен и говорит о *конце* правления святителя: *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les divers collections canoniques*. Paris, 1881, p. 112, not. I. В предисловии к своей публикации “Жития Афу” он пишет просто: *до раскола* (*Revue égyptologique*. III, I, p. 28).

¹¹ Ср. *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта: I. Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе // *Христианское Чтение*. 1885, № 1/2, ее. 89-92.

¹² См. *Lefort Th.* “Ἰσον = Exemplum, Exemplar // *Le Muséon*. XLVII, 1/2, p. 58:” ..vraisemblablement aux environs du Vile siècle” [вероятно, около седьмого века]. Это замечание брошено вскользь, и Лефор не приводит оснований своей датировки.

¹³ *Zoëga.* Op. cit., p. 4.

¹⁴ Болотов считает, что арабский синаксарь Михаила, епископа Атриба и Малиджа (XIII век), основан на макарьевских Четиях-Минеях. Ср. более позднюю работу: *Graf, Georg.* Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur II. Città del Vaticano, 1947, S. 416 ff. Однако в полной мере проследить историю арабского синаксаря невозможно.

¹⁵ *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта II, ее. 340-343.

¹⁶ Там же, ее. 343-346.

¹⁷ *Drioton E.* Op. cit., pp. 93-94. Марсель Ришар полагает, что Дриотон несколько преувеличил историческое значение “Жития”: *Richard, Marcel.* Les Écrits de Théophile d'Alexandrie // *Le Muséon*. LU. 1937, 1/2, p. 36, not. 16.

¹⁸ Zoëga. Op. cit., pp. 363-370 (Codex. Sahid. CLXXII); Amélineau E. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne // Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire. IV, 2. Paris, 1895, pp. 515-516 (предисловие), 759-769 (текст и перевод).

¹⁹ См. O'Leary, De Lacy. The Saints of Egypt. London, 1937, pp. 223-224, 106-107; White, Hugh G. Evelyn. The Monasteries of the Wadi'n Natrun. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and Scete. N. Y., 1932, p. 158 ff.; см. также арабский "Synaxarium Alexandrinum" на седьмое число месяца паопи: C.S.C.O., Scriptorum Arabicorum. Ser. III, t. 18. Roma, 1922 / Latin tr. J. Forget, pp. 58-59.

²⁰ Amélineau E. Op. cit., p. 516.

²¹ Английский перевод [цитируемый в оригинале статьи] любезно сделал для меня профессор Гарвардского университета Томас О. Ламбдин (Thomas O. Lambdin), которому я выражаю сердечную благодарность.

²² См., например, главу "О святых отшельниках." Греческий текст был напечатан Ф. Но: Nau F. Le Chapitre περί αναχωρητών αγίων et les sources de la Vie de saint Paul de Thèbes // Revue de l'Orient chrétien. X, 1905, pp. 387-417. Ф. Но утверждает, что это одно из наиболее ранних аскетических сочинений Египта ("un des premiers écrits ascétiques de l'Égypte" — p. 387) и что им пользовался блаженный Иероним. Некий отшельник описывает свою жизнь в пустыне: ορώ βουβάλους ερχόμενους και τον δοῦλον του θεού γυμνόν [я увидел идущих антилоп, и этот раб Божий, обнаженный, шел с ними] (p. 410); ην τις αναχωρητής βοσκόμενος μετά των βουβάλων [это был один из отшельников, пасущийся подобно антилопе] (p. 414, not. 22). Древний латинский перевод этой главы, сделанный иподиаконом Иоанном, опубликован Росвейде (Rosweyde): De vitis Patrum. Liber VI, libellas 3; перепечатано в PL 73, 1004-1014: "Vidi bubalos venientes, et ilium servum Dei venientem cum eis nudum" (col. 1009); "Vidit... hominem pascentem tanquam bestiam" [он увидел человека, пасущегося подобно животному] (col. 1008). Отрывки из коптской версии опубликовал Мингарелли (Mingarelli): Aegyptiorum Codicum Reliquiae Venetis in Bibliotheca Naniana asservatae. Bononiae, 1785, pp. CCCXXXVII-CCCXLIII. Сирийская версия приведена в "Paradisus Patrum" Ишо (Isho), напечатанном у Беджана (Bedjan): Acta Martyrum et Sanctorum. VII, Paris, 1897, pp. 252-260; и, вместе с английским переводом, у Баджа (E. W. Budge): The Book of Paradise etc. Vol. I. London, 1904, pp. 358-362 (перевод). Произведение состоит из нескольких рассказов разных людей, причем один из них приписан апе Макарию Египетскому. Этот же материал входит в житие апы Онуфрия (Бенофера), коптский текст которого публиковался дважды: Amélineau E. Voyage d'un moine égyptien dans le désert // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Vol. V. Paris, 1884, pp. 166-194; а позднее: Budge E. W. Coptic Martyrdoms, etc., in the dialect of Upper Egypt. London, 1914, pp. 455-473. Это житие пишет путешествующий по пустыне апа Пафнутий. Старинный латинский перевод также опубликовал Росвейде (перепечатан в PL 73, 211-222). Любопытный отрывок о бродячих пустынножителях можно найти среди новых "Изречений" (Aprophetegmata) в греческой рукописи, хранящейся в филадельфийском архиве "Library Company" (Greek Commentary 1141) — см. Tappert, Edwin C. A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia // Transactions of the American Philological Association. LXVIII, 1937, pp. 264-276. Фрагменты этой рукописи в английском переводе: Tappert E. Desert Wisdom: The Sayings of the Anchorites // The Lutheran Quarterly. IX, 1957, pp. 157-172. "В тех местах ставили сети на антилоп, и в них попался монах. И благоразумие его зывало к нему: "Простри руки свои и освободи себя." Он же возражал благоразумию так: "Если человек я, то простру руки свои, освобожусь и пойду к людям. Если же я антилопа, то нет у меня рук." И оставался в сетях до утра. Когда пришли охотники проверить сети, увидели они связанного монаха и были объаты ужасом. Тот не промолвил им ни слова, они же ослабили путы и освободили его. Тогда он скрылся, убегая следом за антилопами вглубь пустыни" (p. 168).

²³ Bousset W. Das Mönchtum der sketischen Wüste // Zeitschrift für Kirchengeschichte. XLII, 1923, S. 31 ff.; ср. Campenhausen, Hans Frhr. von. Die asketische Heimatslosigkeit im altkirchlichen und fruhmittelalterlichen Mönchtum. 1930; позднее перепечатано в: Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge. Tübingen, 1960, SS. 293-294.

²⁴ См. Vôbus, Arthur. History of Asceticism in the Syrian Orient. Vol. I. Louvain, 1958 (C.S.C.O., Subsidia 14), p. 138 ff.; Vol. II. Louvain, 1960 (C.S.C.O., Subsidia 17), p. 19 ff. Профессор Вообус подробно рассказывает о крайнем, варварском характере ранней сирийской аскетики: "Та же необыкновенная суровость проступает в часто встречающемся в этих текстах сравнении монашеской жизни с жизнью животных. Мы найдем немало примеров тому, как монахи примыкали к стадам диких зверей. Ефрем предлагает читателю последовать вслед за ним в пустыню, чтобы взглянуть на этих монахов, и говорит: "Вот, они смешались с оленями, они режутся с оленями." Более того, утверждалось даже, что жизнь на природе, жизнь среди животных есть необходимое условие для стяжания подлинного покаянного чувства" (Vol. II, p.

²⁵ См. Steidle B (O. S. B). Homo Dei Antonius // Antonius Magnus Eremita (356-1956)//StudiaAnselmiana. Vol. 38. Roma, 1956, pp. 148-200.

²⁶ Слово “μοναστήριον” впервые встречается у Филона Александрийского в “De Vita Contemplativa,” M. 475.13: οἰκῆμα ἱερόν, ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον [священное помещение, которое называется σεμνεῖον или μοναστήριον]. Здесь оно обозначает затворенную комнату, помещение для уединенных размышлений и молитв (ср. “ταμείον” в Мф. 6, 6; 24, 26; Л к. 12, 3). Этот отрывок из Филона приводит Евсевий: Hist. Eccl. II, 17, 9. В дальнейшем слово не встречается ни в одном из греческих текстов вплоть до конца третьего века, когда им начинают называть жилище монаха или отшельника. Так использует его святителя Афанасий Великий, так употребляется оно в “Historia Lausiaca.” См. комментарий Ф. Конибира (Fred. C. Conybeare) нас. 211 его издания “Philo About the Contemplative Life” (Oxford, 1895). Ср. также “Vita Eriphani,” сар. 27: Епифаний пришел к Гиераку ἐν τῷ μοναστηρίου αὐτοῦ [в его μοναστήριον]. Лишь к концу четвертого века слово “μοναστήριον” приобрело сегодняшний смысл и стало обозначать “монастырь.”

²⁷ Ср. Pfeilschifter, Georg. Oxyrhynchos, Seine Kirchen und Klöster, Auf Grund der Papyrfunde // Festgabe Alois Knopfler. Freiburg i/Br., 1917, SS. 248-264.

²⁸ Ср. Руфин. Hist. monach. V: “Ipsi quoque magistrates et principales civitatis et reliqui cives studiose per singulas portas statuunt qui observent ut sicubi apparuit peregrinus aut pauper, certatim ad eum qui praeoccupaverit adductus quae sunt necessaria consequatur” [Сами руководители и власти города и остальные граждане постоянно ставят каждый у своей двери людей, наблюдающих, не появится ли где-нибудь странник или нищий, которого наперегонки ведут к тому, кто оказался первым, и снабжают всем необходимым]. — Это описание Оксиринха относится к последним десятилетиям четвертого века.

²⁹ Греческое написание имени Афу: Αφύ. 326

³⁰ Mystic Treatises by Isaac of Nineveh I Tr. from Bedjan's Syriac text, with an Introduction and Registers, by A. J. Wensinck. Amsterdam, 1923 (“Ver-handelingen der K. Akademie van Wetenschappen,” Afdeling Letterkunde, N. R. Deel XXIII), pp. 166-167; ср. греческий текст, изданный Никифором Феотокисом: Ed. Nicephorm Theotoki. Leipzig, 1770, SS. 500-501 [см. также русский перевод: Преподобный Исаак Сириин. Слова подвижнические. М., 1993, ее. 94-96].

³¹ Drioton E. Op. cit., pp. 116-118. Наиболее полное изложение имеющихся на данный момент сведений об авдианах см. в статье Пюша (H.-Ch. Puech) в “Reallexikon fer Antike und Christentum,” Bd. I, sub voce. 1950, coll. 910-915. Пюш предостерегает читателя от ошибочного отождествления авдиан с египетскими антропоморфитами, однако допускает, ссылаясь на статью Дриотона, возможность влияния авдианства на египтян. Авдианское движение, которое далеко не сразу превратилось в “секту,” возникло в Месопотамии, затем проникло в Сирию и позднее — в Скифию, куда был изгнан Авдий. Опиц (H. G. Opitz) в своей статье о Феофиле (Paidy-Wissowa-Kroll. Realencyclopädie. II R., Hb. 10. 1934, sp. 2154) воздерживается от какого-либо мнения по данному поводу: “Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob Aphou wirklich Audianer war” [Трудно сказать, был ли действительно Афу авдианином]. См. также Favale, Agostino. Teofilo d'Alessandria (345-412), Scritti, Vita e Dottrina. Torino, 1958. В этой работе автор цитирует Дриотона, но сомневается в авдианстве монахов-антропоморфитов (pp. 93-95). Ср. Lazzati, Giuseppe. Teofilo d'Alessandria. Milano, 1935. Здесь Афу не упоминается вовсе, и лишь вскользь затрагивается антропоморфитский конфликт (pp. 31-33).

³² Ср. Holl, Karl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898, SS. 141 ff, 183 ff.

³³ Reitzenstein R. Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. 1914, № 8, S. 54 ff.

³⁴ Reitzenstein R. Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen, 1916, S. 89; см. также всю главу 4, “Der Mönch als Apostel” [Монах как апостол].

³⁵ Ср. Les Pères du désert. Textes choisis et présentés par René Draguet. Paris, 1942, p. XXXV: “Dans les documents pachomiens, le cénobitisme strict est communément appelé “la voie apostolique, la voie supérieure des apôtres”” [В писаниях Пахомия строгий аскетизм и отшельничество назывались, как правило, “апостольским путем,” “совершенным путем апостолов”]. См. также Bouyer, Louis. La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Paris, 1960, p. 369; и Dom Germain Morin. L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. Troisième édition. Paris, 1921, p. 66 ss. В таком смысле выражение “апостольская жизнь” используется и позднее, — например, у Руперта из Дойтца в его сочинении “De vita vere apostolica” (PL 170,611-664).

³⁶ “Житие блаженного Афу” никогда не переводилось на английский. Отец Пьер де Бурге (S. J.), работающий в Лувре, любезно предоставил мне французский перевод, сделанный непосредственно с оригинала, за что я хочу выразить ему искреннюю благодарность. Английский текст [приведенный в оригинале статьи Флоровского] основан на переводе о. де Бурге, сопоставленном с переводами, появившимися раньше: русским — Болотова, и итальянским — Росси. Я глубоко признателен профессору Томасу О. Ламбдину, сверившему результат всей этой работы с коптским оригиналом, и моему товарищу и коллеге Ральфу Лаззаро из Гарвардской школы богословия, преданно и энергично помогавшему мне при переводе. Я также благодарен отцу Жану Даниелу, представившему меня о. де Бурге и передавшему ему мою просьбу.

- ³⁷ Это место неправильно передают все переводчики: Болотов, Росси и Дриотон. Они упустили из виду, что “το ἴσον” — юридический термин, обозначающий оригинал документа, который подлежит передаче в архив, как *exemplum*, как *scriptum authenticum* — как подлинник и исходный текст. Афу хочет проверить, содержится ли фраза, возмущившая его, в *оригинале* (ἴσον) или же *только в той копии*, которую послали в Оксирих; *lapsus calami* [письменная ошибка], вкраившаяся по вине писца (συγγραφεύς). Он желает знать *официальный* текст. В действительности “проповедь,” с которой не соглашался Афу, была, скорее, не обычным поучением, а официальным Пасхальным посланием архиепископа, а значит его сохраняли в архиве епархии. См. *Kubler, Bernhard*. “Ἰσον und Αλογραφή // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Roman. Abt., LUI. 1933, SS. 64-98; и *Lefort 77?* “Ἰσον = Exemplum, Exemplar // Le Muséon. XLVII, 1 /2, pp. 57-60.
- ³⁸ Дриотон также считает беседу состоявшейся *прежде* этих событий (Op. cit., p. 121). Феликс Хаза, напротив, считает, что разговор произошел *вскоре после* — kurz nachher. Такое, однако, едва ли возможно. *Haase, Felix*. Altchristliche Kirchengeschichten nach Orientalischen Quellen. Leipzig, 1925, S. 201.
- ³⁹ Ср. *Altaner, Berthold*. Patrologie. 5th edition. Munchen, 1958, S. 282; и *Quasten, Johannes*. Patrology. Vol III. 1960, pp. 386-388.
- ⁴⁰ Ср. *Crouzel, Henri*. Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris, 1956, особенно pp. 206-211; краткое резюме этой книги приводится в статье: *Crouzel, Henri*. L'Image de Dieu dans la théologie d'Origène // Studia Patristica. Vol. II. Berlin, 1957, pp. 194-201. См. также *Camelot Th*. La Théologie de l'Image de Dieu // Revue des sciences philosophiques et théologiques. Vol. XI. 1956, pp. 443-471.
- ⁴¹ Ср. мою статью: The Concept of Creation in St. Athanasius // Studia Patristica. Vol. VI. Berlin, 1962, pp. 36-57 [см. с 80 настоящего издания].
- ⁴² Ср. *Bernard, Régis*. L'Image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952, pp. 48-54, 62-79, 131 ss. См. также *Camelot Th*. Op. cit.; и *Gross, Julius*. Entstehungsgeschichte des Erbsündenbegriffes. Bd. I. Munchen-Basel, 1960, SS. 125-132.
- ⁴³ Ср. *Burghardt, Walter J (S. J)*. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Washington, 1957, pp. 141-159. Следует заметить, что святитель Кирилл продолжил борьбу с египетскими антропоморфитами. Сочинение “Adversus Anthropomorphitas” [Против антропоморфитов] в действительности является более поздней компиляцией писаний святителя, в том числе в нее попали два письма, обращенные к некоему Диакону Тивериию и его единомышленникам. См. критическое издание Пьюзи (Philip E. Pusey): Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium. T. III. Oxonii, 1872.
- ⁴⁴ *Bousset W*. Aprophtegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923, S. 83.
- ⁴⁵ См. мою статью: The Anthropomorphites in the Egyptian Desert // Aktendes XI Internationalen Byzantinistenkongresses, Munchen 1958. Munchen, 1960, SS. 154-159 [см. с. 303 настоящего издания].
- ⁴⁶ *Tillemont*. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Vol. XI. Paris, 1706, p. 463.
- ⁴⁷ Аналогичную фразу мы встречаем в коптской записи бесед Кирилла и Феофила с монахами. Перевод на немецкий сделал и опубликовал Крум (W. E. Crum). Феофил говорит, обращаясь к аге Горзезию: “So wie der Herr der Sonne, Christus, aïs er zu dem Himmel aufFuhr, ebenso bist du vor mir heute” [Как Господь Иисус Христос при Вознесении, так и ты сегодня предо мною]. — Der Papyruscodex saec. VI-VH der Phillippsbibliothek in Cheltenham, herausgegeben und ubersetzt von W. E. Crum. Strassburg, 1915 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Heft 15), S. 67; этот отрывок также цитирует *Haase, fW/jc*. Op.cit., S.201.
- ⁴⁸ Эти послания относятся к 401 и 404гг (у Иеронима, Epist. 96 et 100). См. *Richard, Marcel* Les Écrits de Théophile d'Alexandrie // Le Muséon. LU. 1937,1/2; а также статью Делобеля и Ришара (R. Delobel, M. Richard) о Феофиле в Dictionnaire de Théologie catholique. T. XV.1 (1946).
- ⁴⁹ Les Pères du désert. Textes choisis et présentés par René Draguet, p. XV: “Écrivant vingt ou trente ans après son voyage, le pieux journaliste a mis du sien dans son reportage: le mythe de la parfaite objectivité ne pourrait d'ailleurs tromper que les pauvres psychologues que nous sommes. Cassien ne cache pas que c'est à travers sa propre expérience qu'il se remémore celle de ses maîtres égyptiens; ce qu'il savait moins, peut-être, et qui ne l'aurait troublé d'aucune sorte, c'est que, dans les Conférences, il peignait le rustique ascétisme de Scète avec la palette brillante des Alexandrins plus savants” [Возвращаясь к событиям двадцати- или тридцатилетней давности, благочестивый журналист привнес в репортаж об этом путешествии немало своего — впрочем, мифу о полной объективности могут поддаться только такие жалкие психологи, как мы. Иоанн Кассиан не скрывал того, что описывает делание египетских учителей сквозь призму собственного опыта. Так в “Собеседованиях” он повествует о бесхитростном, грубом аскетизме Скита изысканнейшим стилем александрийцев — и если и знает об этом несоответствии, то едва ли смущается им].

⁵⁰ *Marsili, D. Salvatore (O. S. B.)*, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e contemplazione. Romae, 1936 (Studia Anselmiana, V), p. 161; ср. также *Chadwick, Owen*. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950.

⁵¹ Следует обратить особое внимание на работу *Dragnet R.* L'Histoire lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Evagre // Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1946, pp. 321-364; 1947, pp. 5-49.