

ПРОТОИЕРЕИ
ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ

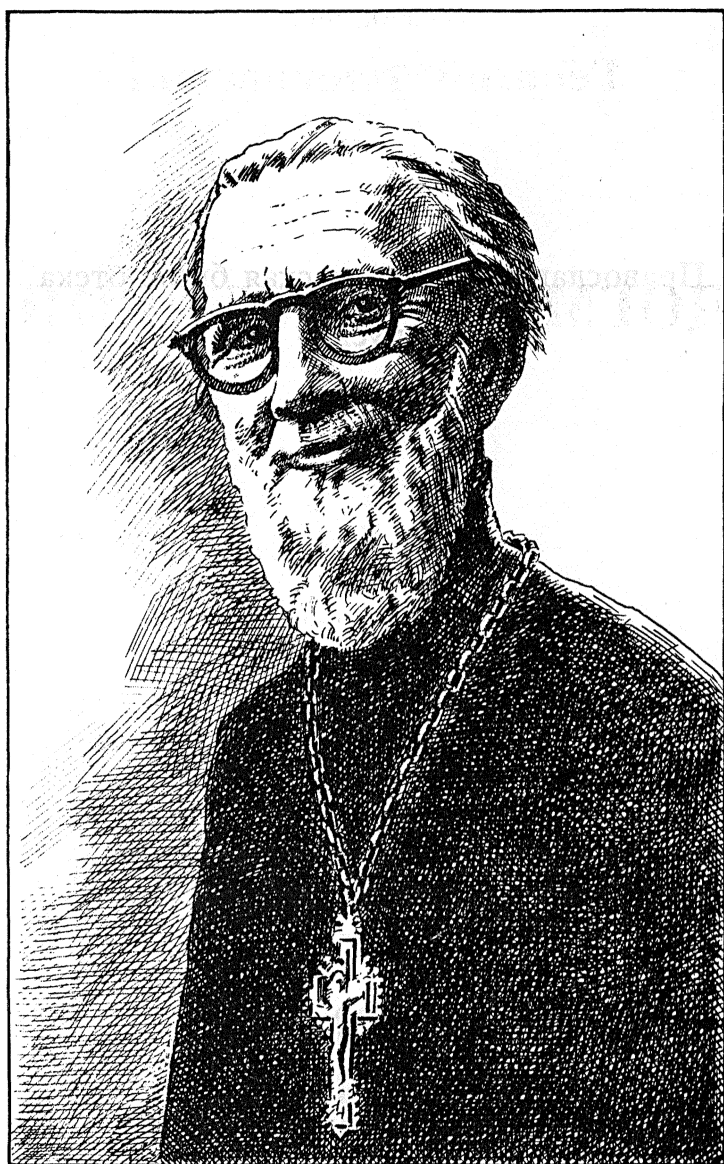
ДОГМАТ
И
ИСТОРИЯ



Православная богословская библиотека

Выпуск 1





Протоиерей
Георгий Флоровский

ДОГМАТ И ИСТОРИЯ

Составитель *Егор Холмогоров*
Общая редакция *Евгений Карманов*
Редактор *Владимир Писляков*



Москва
Издательство Свято-Владимирского Братства
1998

Коллектив издателей выражает признательность

диакону Андрею Кураеву,
общине храма св. мученицы Татианы
и его настоятелю священнику Максиму Козлову,
коллективу редакции журнала «Альфа и Омега»
и Марине Андреевне Журинской,
Александру Ивановичу Кырлежеву,
сотрудникам Отдела религиозной литературы ВГБИЛ

благодаря которым стало возможным появление данной книги





От составителя

Современному образованному читателю нет нужды представлять о. Георгия Флоровского. Труды выдающегося православного мыслителя хорошо знакомы как людям церковным, так и всем, желающим побольше узнать о православии не из вторых рук. Книги Флоровского о богословии святых отцов и об истории русской богословской мысли давно стали настольными для тысяч исследователей, а в последнее время отечественные читатели получили возможность ознакомиться с подробной биографией отца Георгия, написанной Э. Блейном¹. Были опубликованы письма молодого Флоровского, проливающие яркий свет на первые годы становления крупнейшего богослова современности². Совсем недавно, наконец, появился сборник работ о. Георгия, посвященных отечественным мыслителям прошлого³.

¹ Жизнеописание о. Георгия (указатель библиографических обозначений читатель найдет в конце книги).

² Сосуд избранный. История российских духовных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей советского государства. 1888–1932. СПб., 1994. См. в особенности сс. 102–103, 108–112, 119–121, 123–129, 133–135, 171–174, 222–224, 243–248.

³ *Флоровский, Георгий. Из прошлого русской мысли.* М., 1998.

Будет ошибкой сказать, что в России вовсе недоступны богословские статьи о. Георгия, опубликованные по большей части на иностранных языках и составляющие важную часть его творческого наследия. Еще в далекие семидесятые они находили своего читателя в малотиражных церковных изданиях, в машинописных переводах духовных академий и даже в попадавших иногда на родину автора иностранных оригиналах⁴. С падением цензурной плотины перепечатки и переводы работ Флоровского стали появляться всё чаще, порой в знаменитых столичных изданиях, хотя по большей части — в малоизвестных журналах и сборниках. Практически весь «английский Флоровский» уже переведен в России и переведен не один раз.

Исходя из этих соображений, составители настоящей книги не имели перед собой задачи «во что бы то ни стало» и «в каком угодно виде» ознакомить читающую Россию с трудами о. Георгия. Для этого существует масса других возможностей. Цель нашего издания иная — дать целостное представление о богословской концепции Флоровского в ее существеннейших элементах, если угодно — реконструировать ее как систему. Этим и определяется подбор статей для настоящей книги. Все они сгруппированы вокруг основной темы, вынесенной в заглавие — темы Догмата и Истории.

В основе богословского видения Флоровского лежало понимание христианства не как абстрактной философской, этической или мистической системы мысли, а как реально преобразующей бытие богочеловеческой жизни. История мира для него — это священная история, история спасения Богом человека и история человеческого подвига на пути к Богу. Догматы в понимании о. Георгия — не отвлеченные метафизические принципы и не сокровенные тайны бытия, а открытое и ясное свидетельство-

⁴ Составителю известно по меньшей мере четыре «извода» подобных машинописных переводов, сделанных по изданию *The Collected Works* и происходящих из МДА, СПДА, ОВЦС и еще одного неизвестного источника.

ство о действительно совершившихся в истории событиях, имеющих, тем не менее, сверхисторическое (точнее, *подлинно* историческое) значение. Если человек древности и современный человек одержимы страхом перед историей, стремятся замкнуть свое существование в безысходном круте вечного возвращения, то христианин, напротив, устремлен к истории, ибо только в ней он обретает своего Искупителя, Бога Воплощенного, *распятого же за ны при Понтийстем Пилате*.

Христос стоит в центре богословия Флоровского, пронизанного отважной защитой действительности, полноты и единственности Воплощения. Подобно отцам эпохи Вселенских Соборов, Флоровский занят прежде всего свидетельством о тайне Боговоплощения, защитой его от растворения как в течениях, наследующих и усугубляющих соблазны оригеновой ереси, вырождающихся тем самым в псевдоправославный полуоккультизм, так и в холодном безразличии современного протестантизма, считающего Христа всего лишь «лучшим из людей». Христос, не устает повторять православный богослов, — это Бог, Сын Божий, Вторая Ипостась Святой Троицы, но при этом Бог Воплощенный, воспринявший в Себя всю полноту человечества — не призрачно, но реально и телесно — и созидающий в Себе новую человеческую природу, нового, обожженного человека.

Эта новая человеческая природа — Церковь, подлинное Тело Христово, богочеловеческий организм, живущий в истории и творящий из нее Священную Историю. Это творчество может осуществляться через сохранение и причастность церковной Традиции, живой опыт Богообщения, причем традиция осуществляет себя в конкретных и непреходящих исторических формах. Для Флоровского подлинное богословие волей Промысла связано с эллиновизантийским стилем мышления святых отцов. Отечественное богословие основано на эллинизме, в тяжелой борьбе преодолевает и преображает эллинизм и создает новый патристический синтез. Нашей эпохе необходимо следовать руслу Традиции, не прерывать живой и живительной

связи с Веком Отцов, который, собственно, никогда не кончается. Крайне опасным было бы «переводить» отеческую мысль в категории Ветхого Завета, европейской метафизики или ультрамодного во времена Флоровского экзистенциализма⁵. Святоотеческая мысль жива и сегодня — по крайней мере для тех, кто хочет жить ею. «Не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин. 12, 48).

Богословие Флоровского говорит о целостном человеке, оно предельно враждебно всякому отрешенному от жизни «спиритуализму», чаще всего вырождающемуся в спиритизм. Отец Георгий настойчиво защищает предположение о том, что «образ Божий», по которому сотворен человек, — это Христос, истинно воплотившийся Бог. Само Боговоплощение необходимо не только для спасения, но и для обожения всего человека и предуведено от создания мира. Христианство для Флоровского не является еще одной концепцией загробной жизни, но учением о Воскресении — Воскресении Христовом и подлинном, телесном воскресении каждого человека. Страшный Суд — это не посмертное воздаяние душам, но грандиозный финал исторической драмы человечества, в котором будут участвовать все действующие лица, и каждый в полном сознании и свободе примет или отвергнет Бога. История, по Флоровскому, — драма, а иногда и трагедия человеческой свободы.

Отец Георгий, настойчиво указывавший на необходимость неопатристического синтеза в современном богосло-

⁵ Вот слова уже восьмидесятилетнего Флоровского: «Старому эллинизму суждено было умереть, но новый был по-прежнему выражен по-гречески — христианский эллинизм нашей догматики от Нового Завета до св. Григория Паламы, да нет — до дня нынешнего. Я лично исполнен решимости защищать этот тезис, и притом на двух разных фронтах: как против запоздало возрождаемого ныне гебраизма, так и против любых попыток переформулировать догматы в категориях современных философий, из какой бы страны они не исходили (Гегель, Хайдеггер, Киркегор, Бергсон, Тейяр де Шарден), или в категориях якобы особой славянской ментальности» (Жизнеописание о. Георгия, с.156).

вии и создавший одну из значительнейших богословских систем, не был сам, как, впрочем, и большинство служивших для него примером святых отцов, мыслителем-систематиком. Важнейшие свои идеи он высказывает зачастую в посвященных частным вопросам статьях, публичных лекциях, проповедях и даже рецензиях. Количество статей Флоровского, касающихся исключительно догматики, весьма невелико. Трудности, вставшие перед составителем, усугублялись и специфическим методом работы о. Георгия. Он не боялся повторять, подчас дословно, прежде сказанное⁶. Многие из работ американского периода являются, по существу, переводами и незначительной переработкой статей тридцатых годов и во многом пересекаются с ними как по смыслу, так и по образу его выражения.

Таким образом, перед составителем встала задача выбрать из огромного наследия Флоровского те работы, которые наиболее полно и адекватно отражают основные мотивы его богословской мысли, и в то же время максимально избегать повторов, не вторгаясь в авторский текст. Удалось ли нам справиться с этой задачей — судить читателю. Первые две статьи сборника посвящены, если так можно выразиться, «гносеологическим принципам» богословия Флоровского — сущности церковного Предания, принципам истолкования Слова Божия, сущности Догмата и, наконец, основным началам исторического познания, сформулированным в исключительно сильной и яркой статье «Положение христианского историка».

⁶ Примерами таких дословных совпадений являются статьи: «Богословские отрывки», текстуально совпадающая с немецкой «Offenbarung, Philosophie, und Theologie», но помещенная в библиографии Э. Блейна (Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995, с. 377) под отдельным номером; «Christ, The Wisdom of God...» (1940), повторяющая в сокращении статью 1932-го года «О почитании Софии...», включенную в наш сборник; «Eschatology in the Patristic Age» (1956), зачастую дословно воспроизводящая многие пассажи из «О воскресении мертвых» (1935); «Redemption» (1976), представляющая собой объединенный перевод «О смерти крестной» (1930) и фрагментов из «О воскресении мертвых» (1935).

Богословие Флоровского — это историческое богословие и богословие Истории, посему мы рекомендуем читателю обратить на нее особое внимание. Дальнейшие статьи богословского и церковно-исторического характера расположены, как легко догадается читатель, согласно Символу веры. Две статьи объединены проблемой Творения: первая посвящена отличию творящего проявления Бога «вовне» от внутритроичной жизни, вторая — самому Творению. Следующий блок статей касается Воплощения и Искупления, причем идеи ранней работы «О смерти крестной» продолжают и развиваются в более поздней, «Воскресение Жизни», обогащаясь всё новыми мотивами. Целый ряд работ посвящен Церкви и различным аспектам ее жизни в истории (о причинах отказа от публикации работ по собственно экклезиологии будет сказано ниже). Большое место уделено о. Георгием критическому анализу оригенизма, представлявшего ему одним из вечных соблазнов православной мысли. Особое место занимает работа «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси». В ней Флоровский, не вступая в открытую полемику, подвергает уничтожающей критике исторические и богословские основания модной тогда софиологии. Наконец, последние две статьи поднимают вопросы эсхатологии: личной («О воскресении мертвых») и общей («О последних вещах и последних событиях»).

Как уже было сказано, редакция решила воздержаться от включения в сборник трудов о. Георгия, касающихся экклезиологии — учения о Церкви. Прежде всего потому, что эта часть богословского наследия Флоровского остается наиболее спорной. Да и взгляды самого богослова были достаточно неоднозначными. С одной стороны, он был одним из столпов экуменического движения на его раннем этапе и считался, по крайней мере в начале своего пути, ревностным защитником широкого понимания границ Церкви⁷. Имя Флоровского, без сомнения, наиболее авто-

⁷ Наиболее фундаментальная богословская работа о. Георгия, подводящая теоретический базис под экуменизм — «О границах Церкви» (Путь. № 44, 1934), допускающая возможность продолжения благодат-

ритетно из всех, записываемых в «актив» сторонниками экуменизма⁸. С другой стороны, о. Георгий всегда убежденно отстаивал взгляд на Православную Церковь как на единственную хранительницу неповрежденного апостольского и святоотеческого Предания. Христианское воссоединение представлялось ему как всеобщее обращение в Православие⁹. Еще в 30-е годы Флоровскому довелось услышать не от кого иного, как митрополита Антония (Храповицкого), похвалы за «твердую приверженность учению Православной Церкви»¹⁰. Даже сама статья «О границах Церкви» в последнее время подвергается перетолкованию — например, со стороны некоторых учеников Флоровского, присоединившихся к греческим старокалендаристам. Они не без оснований указывают на то, что конечные выводы этой статьи отнюдь не благоприятны для слишком широкого понимания границ Церкви¹¹.

ной жизни в отделившихся от православия церковных сообществах. Следует, однако, заметить, что это суждение Флоровский высказывает с «эсхатологической оговоркой» — окончательный суд о границах Церкви принадлежит Христу во время Его Второго Пришествия, а до того следует проявлять пастырское снисхождение и соблюдать осторожность, дабы не отвергнуть благодать там, где она присутствует. «Теорию ветвей» Флоровский решительно и безоговорочно отвергает.⁸ Самый известный из продолжателей этой линии богословия Флоровского — митрополит Пергамский Иоанн (Зизулас), считающий, что признание Церковью действительности крещения в некоторых неправославных сообществах свидетельствует о наличии некоего благодатного единства с ними, а стало быть это «единое крещение» предоставляет достаточный фундамент для создания дальнейшего единства.

⁹ «Для меня христианское воссоединение — это именно всеобщее обращение в Православие». И еще: «Непримиримость — это лишь другое, неодобрительное название убежденности» (цит. по: Уильямс, Джордж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995, сс. 333–334).

¹⁰ См. *Schmemmann A.* Roll of honor. A sixtieth anniversary salutation to Georges Florovsky // *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. II, № 1 (1952/53).

¹¹ *Bishop Chrysostomos of Etna.* Protopresbyter Georges Florovsky // *Orthodox Tradition*. Vol. XI (1994), № 2.

Итак, оценки экклезиологии Флоровского неоднозначны и даже противоположны. Подход очень и очень многих к этой теме более эмоционален, чем научен. Посему мы и предпочли в настоящем сборнике обойтись без экклезиологических работ о. Георгия. Можно было бы, конечно, дать только статьи, посвященные безусловно глубокой и содержательной характеристике самой природы Церкви. Но без четкого понимания того, где эта Церковь, заниматься изучением ее природы невозможно. К тому же, как мы надеемся, в ближайшее время появятся и другие книги о. Георгия, в которых экклезиологическая тема не будет обойдена молчанием. Наш же сборник останется посвященным трем основным предметам — богословию, христологии (шире — сoterиологии) и эсхатологии.

При подготовке сборника особое внимание редакции было направлено на то, чтобы сделать книгу максимально понятной и удобной в пользовании для любого читателя с общегуманитарной подготовкой. Для достижения этой цели прежде всего пришлось отказаться от использования старых, уже давно ходящих в машинописи, переводов. Выполненные двадцать пять-тридцать лет назад в совершенно нечеловеческих условиях, они для своего времени были хороши, но воспроизведение и редактирование их сейчас заняли бы в несколько раз больше времени, чем новый перевод. Поэтому все иноязычные тексты Флоровского переведены заново молодыми талантливыми переводчиками, чьи работы, по крайней мере на взгляд составителя, прекрасно передают особенности английского стиля Флоровского — простоту, ясность и афористичность.

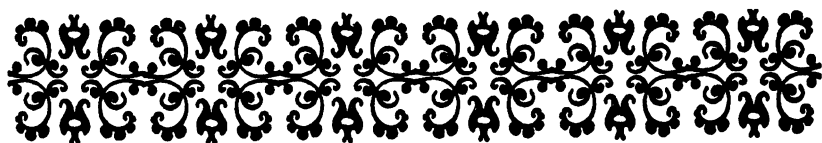
Вопреки известному положению, что редактирование — это насилие над индивидуальной творческой манерой автора, большое внимание было уделено редакторской работе. Прежде всего, не следовало оставлять читателя один на один с подавляющей эрудицией автора, сыплющего цитатами на десятке иностранных языков, упоминающего безо всяких объяснений сотни имен, неизвестных

зачастую даже специалисту, и так далее. Кроме того, в опубликованных в разное время и в разных изданиях статьях неодинакова система ссылок, наблюдается разноречивой в написании имен, наконец, встречаются просто типографские ошибки. В нашем издании переведены все цитаты, упорядочен справочный аппарат, где это было возможно, исправлены ошибки. К сожалению, осталось несколько погрешностей, которые, увы, неисправимы. Большинство из них оговорено в редакторских примечаниях.

В процессе редактирования переводов исключительно важна была роль Евгения Алексеевича Карманова, чей высочайший профессионализм, всесторонняя эрудиция и неизменная благожелательность сделали работу над книгой не только более серьезной и основательной, но и поистине приятной.

Е. Холмогоров





От редактора

Хороший русский текст — вот первое и безусловное требование к любому переводу, критерий качества работы переводчика и редактора. Эта максима, известная всякому студенту-филологу, приобретает особенную значительность, когда речь идет о трудах о. Георгия Флоровского. Дело в том, что сам о. Георгий был невероятно требователен к переводу — причем не только своих собственных статей. Эта чуткость заставляла его порой говорить, что перевод попросту невозможен... Именно поэтому следовало всячески избегать обращения перевода в подстрочник, не бояться выходить за рамки «первой дословности». Поступать так вполне корректно, ведь сам автор повторял: «Если я хочу сказать что-то по-русски, я выражаю мысль определенным образом, а если по-английски, то должен сказать это иначе» (Жизнеописание отца Георгия, с. 231). Следовательно, резко возрастает роль и ответственность переводчика — при переводе мысль, выражаясь языком Флоровского, придется *угадывать*. Здесь-то и может сказаться нехватка *сочувствующего воображения*, которое появляется только в результате накопления немалого *опыта*. Приступая к работе над переводами, мы вполне осознавали бесспорность этих чрезвычайно обязывающих тезисов, изложенных в статье о. Георгия «Положение христианского историка» (которая, заметим, представляет

интерес не только как исследование на тему возможности и «оправдания» исторического знания, не только как изложение богословия истории, но и как эссе в области герменевтики, прекрасно раскрывающее некоторые аспекты искусства перевода). К счастью, исключительная целостность взглядов о. Георгия во многом облегчила нашу задачу. По мере углубления в богословие Флоровского и обнаружения в нем четкого стержня, ярко выраженного основного направления его мысли, всё более понятными становились детали, всё бо́льшую очерченность приобретали контуры, всё яснее и рельефнее проступало гармоничное мировоззрение выдающегося богослова. Книга, как нам кажется, являет собой единый монолит, и как при работе над ней, так и при чтении ее только знакомство с целым позволяет в полной мере усвоить частности.

Есть и еще одна причина, по которой стремиться к литературному качеству перевода было совершенно необходимо. По сравнению с научными работами других авторов, в статьях о. Георгия смысл находится в значительно большей связи со стилем. И потому передача первого совершенно невозможна без стремления воспроизвести второе — как невозможно это в художественном произведении. Здесь Флоровский достойно подражает отцам ранней Церкви, прекрасно владевшим ораторским искусством: статья о. Георгия всегда еще и проповедь, а яркая метафора, запоминающаяся игра слов, меткий афоризм — не случайные *стилистические* украшения, но существенные элементы *смысловой* ткани.

Несколько слов о текстологическом подходе к изданию данной книги. Все статьи, написанные о. Георгием по-русски (их в нашем сборнике пять), набраны по новой орфографии. Во многих местах пунктуация приведена к соответствию современным нормам русского языка. Были также исправлены явные типографские ошибки, вставлены переводы цитат на иностранных языках и пояснения к некоторым специальным терминам русского языка. Кроме

этого и двух-трех незначительно скорректированных оборотов, исходно звучавших чересчур непривычно для уха современного читателя, никаких изменений в основном тексте Флоровского не производилось. Во всех статьях сборника подстрочные примечания принадлежат автору. Они имеют сквозную нумерацию по статье, а их количество строго совпадает с количеством примечаний в оригинале: заботясь о сохранности общей структуры публикаций о. Георгия, в тех работах, где часть ссылок на источники цитат дается в скобках в основном тексте, мы не стали переводить эти ссылки в подстрочные примечания. Любой текст, заключенный в квадратные скобки, — как правило, это переводы цитат — принадлежит переводчику или редактору и не содержится в русском или английском оригинале. В тех статьях, где фрагменты на греческом приводились в латинской транслитерации, нами восстановлен греческий текст. В остальных случаях цитаты на иностранных (кроме английского) языках мы сохраняем, давая везде, где это требуется, русский перевод. При этом многочисленные опечатки в цитируемом тексте и разного рода справочных данных и ссылках исправлялись без каких бы то ни было оговорок или редакторских примечаний. Мы, однако, не берем на себя смелость утверждать, что нами замечены *все* подобные ошибки.

Помимо литературной работы над переводами, конечно же, пришлось приложить немалые усилия по упорядочению научного аппарата книги. Библиографические сноски и ссылки приведены к единому стандарту. Особенное внимание было уделено цитированию святоотеческих источников и практически все цитаты из творений отцов сверялись по различным патристическим изданиям (преимущественно — по изданию Миня). Остальные ссылки проверялись менее тщательно. В некоторых случаях расширялись библиографические сведения о цитируемой литературе, уточнялись выходные данные книг. При этом, однако, лишь малая часть цитируемых изданий попадала непосредственно в руки редактора — большинство из них, вышедших в свет более полувека назад за

рубежом, остались недоступными. Поэтому такие данные, как, например, страницы, на которых расположена та или иная статья, перепечатывались из оригинала без специальной проверки. Также не всегда имелась возможность убедиться в правильности названий цитируемых работ, особенно когда речь шла о статье в том или ином редком периодическом издании. Таким образом, во многом увеличив достоверность аппарата, мы всё-таки не можем претендовать на полную его идеальность и безошибочность в нашей книге.

Сведения о первых публикациях работ о. Георгия, а также об источниках, использовавшихся для публикации в нашем сборнике, приведены в конце книги в редакторских комментариях. Необходимо сказать, что комментарии пытаются прояснить *хотя бы некоторые* затруднительные места статей Флоровского. Их нельзя считать полными и исчерпывающими. Практически не комментировались русскоязычные работы о. Георгия; подробность комментариев к переводным публикациям меняется от статьи к статье. Дело в том, что в большинстве своем комментарии имеют специфически *редакторское* содержание: как правило, это пояснения к переводу тех или иных выражений, уточнение ссылок, указание найденных источников цитат. Тщательное философско-богословское изучение работ о. Георгия, глубокий научный анализ его наследия — задача очень ответственная, выполнение которой потребовало бы немалого времени, а кроме того, привело бы к значительному увеличению объема книги. Такое исследование, несомненно, есть дело будущего.

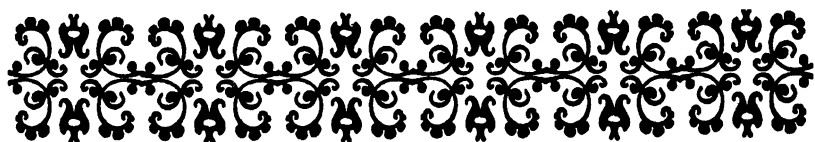
Работа над сборником была бы невероятно более тяжелой и длительной, качество его — значительно более низким, а выход в свет — весьма сомнительным, если бы нам не оказывали постоянную поддержку великие и малые помощники. Всем им, терпеливо, самоотверженно и бескорыстно участвовавшим в подготовке этой книги, мы выражаем самую сердечную признательность и благодарность.

Мы благодарим Наталью Власову и Марию Асмус за проверку переводов с немецкого, Наталию Соболеву за помощь в работе с латинским, а Андрея Виноградова — с греческим. Необходимо особо отметить вклад в создание книги Павловой Ольги, выполнившей, по сути, функции переводчика и редактора французских цитат (которые принадлежат к наиболее часто встречающимся у о. Георгия), проверившей переводы с испанского языка, а также вычитавшей ряд английских переводов. Мы глубоко признательны помогавшим нам на разных стадиях подготовки издания Елене Луковниковой, Марине Кругловой, Анастасии Архиповой, Виталию Аверьянову, Евгению Крылову, Марьяне Алексеевой, Юлии Бредун. Мы также благодарим за сотрудничество Алексея Сидорова и Ирину Лугину. Упомянутыми фамилиями вовсе не исчерпывается список оказавших нам поддержку — а немало добрых советчиков остались попросту безымянными... Помимо конкретно оказываемой помощи, это неослабное сочувствие и соучастие вселяло в нас всё большую уверенность в том, что творчество талантливейшего богослова рождает живой интерес, что его идеи найдут отклик не только в умах, но и в сердцах, открытых радостотворным токам православной премудрости, что наше издание поможет в духовном возрастании многим его будущим читателям.

...Вниманию которых и представляется теперь эта книга.

В. Писляков





ОТКРОВЕНИЕ И ИСТОЛКОВАНИЕ

*Что бо, аще не вероваша нецыи?
Еда неверствие их веру Божию упразднит?*
(Рим. 3, 3)

Весть и свидетельство

Так что же такое Библия? Книга в ряду других книг, доступная и понятная любому случайному читателю? Нет, это прежде всего *священная* книга, предназначенная для верующих. Конечно, и священную книгу как «литературное произведение» может читать любой. Сейчас речь не об этом. Мы говорим не о тексте, а о заключенной в нем Вести. Свт. Иларий Пиктавийский выразил это различие особенно ярко: «Писание не в чтении, а в понимании» — *Scriptura est non in legendo, sed in intelligendo*. Есть ли в Библии, если рассматривать ее в целом, как единую книгу, какая-то Весть? И кому она адресована — если адресована кому-нибудь? Призван ли каждый человек в одиночку постичь и истолковать смысл Книги? Или это дело общины — а отдельных людей лишь постольку, поскольку они принадлежат к этой общине?

Каково бы ни было происхождение отдельных документов, включенных в Библию, очевидно, что Книга в целом

создана общиной — сначала Ветхим Израилем, затем Христианской Церковью. Библия — это не полное *собрание* всевозможных исторических, законодательных и религиозных сочинений; это *избранное*, санкционированное и засвидетельствованное использованием (прежде всего литургическим) в общине, а затем и формально — авторитетом Церкви. Книги Библии отбирались и объединялись в целое со вполне определенной целью. «Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не написано в книге сей. Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20, 30–31). Эти слова в большей или меньшей степени относятся и ко всей Библии. Несколько документов были отобраны, отредактированы, собраны в одной книге и даны верующим, народу, как верная запись Божественной Вести. Весть Божественна; она исходит от Бога; это Слово Божие. Но принимает изреченное Слово и свидетельствует о Его истинности община верующих. Вера удостоверяет, что Библия священна. Библия как книга составлена в общине и предназначена прежде всего для наставления общины. Книга и Церковь неразделимы. Библия — то же, что Завет, а Завет заключается с людьми. До Рождества Христова Слово Божие было вверено Народу Завета (см. Рим. 3, 2), теперь Весть о Царстве хранит Церковь Воплотившегося Слова. Библия — истинное Слово Божие, но оно стоит на свидетельстве Церкви. Ведь несомненно, что библейский канон определен и утвержден Церковью.

Однако не следует забывать о миссионерской задаче Нового Завета. «Апостольская проповедь», запечатленная и увековеченная в нем, имела две цели: наставить верующих и обратить весь мир. Поэтому Новый Завет не есть книга общины в том узком смысле, в каком это определение применимо к Ветхому. Это еще и *проповедь*. Она не закрыта от внешних. Характерно отношение к Писанию Тертуллиана. Он отказывался спорить с еретиками, апеллировавшими к Библии. Писание принадлежит Церкви, и еретики не должны ссылаться на него. У них нет прав на

чужое достояние. Таков главный аргумент в знаменитом трактате Тертуллиана «De praescriptione haereticorum» [Об отводе еретиков]. Неверующий не имеет доступа к Вести — он его попросту не получил. Для него в Библии Вести нет.

Не случайно собрание произведений, написанных разными людьми в разное время, постепенно начали рассматривать как одну книгу. Τὰ βιβλία — множественное число, но «Библия» — несомненно, единственное. Множество писаний составляют одно Священное Писание. И во всей библейской истории прослеживается одна главная тема, одна Весть. Ибо в Библии есть история. Более того, сама Библия есть История, повесть о взаимоотношениях Бога с Его избранным народом. Библия хранит прежде всего Magnalia Dei — великие деяния Божии. Бог начинает эту книгу. В ней есть начало, есть конец, он же и цель. Вот исходная точка: созидающее Божие *да будет*, прозвучавшее «в начале» (Быт. 1, 1). Вот и конец: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22, 20). От Бытия до Откровения — единая книга, составленная из многих глав. И это книга истории. Между началом и концом лежит путь. У него есть направление, есть конечная цель. Каждое мгновение расположено между началом и концом, некоторым образом соотносится с ними и потому имеет свое неповторимое место в истории. Ни одно событие невозможно понять в отрыве от целого.

Бог говорил «многократно и многообразно» (Евр. 1, 1). Он открывал Себя людям на протяжении веков не один раз, но снова и снова. Он вел Свой народ от истины к истине. Откровение как бы поднималось по ступеням, шло по нарастающей. На это нельзя не обращать внимания. Но Бог один и Тот же, и Его Весть в конечном счете одна и та же. Именно Весть придает различным писаниям, несмотря на всё их разнообразие, истинное единство. Различные версии одних и тех же событий вошли в Книгу нетронутыми. Невзирая на проблему «евангельских противоречий» (которую пытался решить блаж. Августин), Церковь противостояла всем попыткам превратить

Четвероевангелие в одно синтетическое Евангелие διὰ τεσσάρων. Все четыре Евангелия достаточно полно и, может быть, более зримо, чем любая компиляция, передают единую Весть.

Библия — книга о Боге. Но библейский Бог — не Deus Absconditus [Бог Сокрытый], а Deus Revelatus [Бог Открытый]. Бог является и открывает Себя. Бог входит в человеческую жизнь. И Библия — не просто человеческая летопись этих явлений и деяний Божиих. Она сама — Богоявление. Она есть Весть Бога. Сами Его деяния суть Весть. Поэтому в поисках Бога не стоит бежать от времени и истории. Ведь Бог встречается с человеком в истории, среди людей, в нашей повседневности. Бог творит историю и беспрепятственно входит в нее. Библия глубоко исторична: это повествование не столько о предвечных тайнах, сколько о Божиих деяниях, да и сами тайны раскрываются только через историю. «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 18). Он явил Бога, войдя в историю в Своем Воплощении. Значит, исторический контекст Откровения не есть нечто, от чего необходимо скорее отделаться. Не надо отделять Истину от обрамления, в котором Она явилась — такая операция непоправимо исказит Ее облик. Ибо Истина — не идея, а личность, Сам Воплотившийся Господь.

В Библии нас поражает близость отношений Бога с человеком и человека с Богом. Это отношения Завета, избрания и усыновления. Близость Бога и человека достигает своей вершины в Воплощении. «Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4, 4). В Библии мы видим не только Бога, но и человека. Это Откровение Бога, но открывает нам Бог Свою заботу о людях. Бог открывается человеку, является ему, говорит и общается с ним — чтобы показать людям тайный смысл их существования и конечную цель жизни. В Писании мы видим, как Бог нисходит к человеку и открывается ему, и видим, как человек встречает Бога — не просто внимает Его голосу, но и отвечает Ему. Мы

слышим в Библии не только голос Бога, но и ответствующий голос человека — в словах молитвы, благодарения, хвалы, трепета и любви, печали и раскаяния, восторга, надежды и отчаяния. Завет заключают двое — Бог и человек, и оба они участвуют в тайне истинной Бого-человеческой встречи, о которой повествует история Завета. В тайну Слова Божия входит и отклик человека. Это не монолог Бога — нет, это диалог, где говорят и Бог, и человек. Мольбы и обращения благочестивого псалмопевца тоже «Слово Божие». Бог хочет, ждет, требует от человека ответа и отклика. Именно для этого Он открывается человеку и говорит с ним. Он ждет — не заговорит ли с Ним и человек... Он заключает Завет с сынами человеческими... Однако это нисхождение к человеку не умаляет Божией недоступности и трансцендентности. Бог «обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6, 16). Но этот свет «просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). В этом «парадокс» и тайна Откровения.

Откровение — это история Завета. Потому и записанное Откровение — то есть Священное Писание — это прежде всего история. Закон и пророки, псалмы и пророчества — всё включено и вплетено в живую историческую ткань. Откровение — это не только речения Бога. Это прежде всего Божии деяния; можно сказать, что Откровение есть путь Бога в истории. И оно достигло вершины, когда Сам Бог навеки вошел в историю; когда Слово Божие воплотилось и вочеловечилось. С другой стороны, Книга Откровения есть также книга о судьбах человечества. Она рассказывает прежде всего о сотворении, падении и спасении человека. Это история спасения: понятно, что в ней не обойтись без человека. Она показывает человека в послушании и в упрямом непокорстве, в падении и в покаянии. И все человеческие судьбы, как в фокусе, собраны в судьбе Ветхого и Нового Израиля, избранного народа, достояния Божия. Это избрание чрезвычайно важно. Один народ избран, отделен от всех остальных и сделан неким священным оазисом посреди всеобщего нечестия. Только с одним народом на земле Бог

заключил Завет, только одному народу Бог даровал Свой священный закон. Только здесь было создано истинное (хотя и прообразовательное) священство. Только здесь появились истинные пророки, говорившие Духом Святым. Здесь был сокрыт священный центр мира, оазис, возвращенный Божиим милосердием посреди падшей, грешной, потерянной и неискупленной земли. Всё это не просто слова, это самая сердцевина библейской Вести. И всё это — от Бога, здесь нет никаких человеческих заслуг и достижений. И всё это — для человека, «нас ради человек и нашего ради спасения». Все милости, дарованные Ветхому Израилю, направлены к конечной цели всеобщего спасения: «Ибо спасение от Иудеев» (Ин. 4, 22). Искупление охватывает всех, но достигается только отбором, отделением и обособлением. Среди падения и гибели человечества Бог воздвиг священный оазис. Церковь — такой же оазис, обособленный, но не изъятый из мира. Ибо Церковь — не только приют и убежище, но и крепость, форпост Господень.

У Библии есть кульминация, поворотная, «крестная» точка на временной шкале. Это начало новой истории; но оно не разрывает историю на части — наоборот, придает ей завершенность и единство. Различие между Заветами утверждает единство библейского Откровения. Два Завета нельзя смешивать, их необходимо строго различать. Однако они неразрывно связаны — прежде всего личностью Христа. Иисус Христос принадлежит обоим Заветам. Он исполняет древние обетования, но самым исполнением «закона и пророков» начинает новую эру и становится Исполнителем обоих Заветов, то есть всей Библии. Он — сердце Писания, ибо Он есть *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* — начало и конец. Но таинственное единство начала, середины и конца не разрушает времени — напротив, придает историческому процессу истинную реальность и глубокий смысл. Нет больше череды «случаев» — историю наполняют события и достижения; новое, никогда прежде не бывшее, приходит в мир. «Се, творю всё новое» (Откр. 21, 5).

В конечном счете весь Ветхий Завет — не что иное, как «родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф. 1, 1). Это эпоха обетований и ожиданий, время заветов и пророчеств. Пророчествовали не только пророки. События тоже были пророчествами. Вся эта Книга — пророческая, прообразовательная, вся она символами говорит о грядущем исполнении. И вот, время ожиданий прошло. Обетование исполнено. Господь сошел на землю. Сошел, чтобы вечно пребывать среди Своего народа. Закончена история плоти и крови. Открывается история Духа: «Благодать и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1, 17). Но новое не зачеркивает старого. Ветхий Завет простирается в Новый — *Vetus Testamentum in Novo patet*. А «patet» буквально означает «открывается, является, исполняется». Поэтому еврейские священные книги священны и для нового Христова Израиля — их нельзя отвергать или отбрасывать. Они тоже рассказывают о спасении, о великих деяниях Божиих. Они и сейчас свидетельствуют о Христе. Их нельзя превращать в сборники цитат, «богословских отрывков» или назидательных притч. Они должны читаться в Церкви как книги священной истории. Пророчества исполнились, и закон превзойден благодатью. Но ничто не прошло. В священной истории «прошлое» — не просто «прошедшее» или «бывшее», но прежде всего «то, что сбылось и исполнилось». Исполнение — вот основное понятие Откровения. То, что однажды стало священным, навсегда остается священным и святым. Оно отмечено печатью Духа. И Дух по-прежнему дышит в словах, когда Им вдохновленных. Вероятно, это правда, что в Церкви и для нас Ветхий Завет не более чем книга; ибо Закон и Пророки превзойдены Евангелием. Новый Завет — конечно, более, чем книга. Мы сами принадлежим к нему. Мы — народ Нового Завета. Поэтому в Ветхом Завете мы получаем Откровение прежде всего как Слово; мы внимаем Духу, «глаголавшему пророки». А в Новом Завете Бог говорит с нами через Своего Сына, и мы призваны не только слушать, но и смотреть. «О том, что мы видели и

слышали, возвещаем вам» (1 Ин. 1, 3). Более того, мы призваны *быть* во Христе.

Полнота Откровения — во Христе Иисусе. И Новый Завет историчен не менее Ветхого: здесь Евангельская история Воплощенного Слова, начало церковной истории, наконец, апокалиптические пророчества. Евангелие — это история. В основании всей христианской веры и надежды лежат *исторические события*. Основа Нового Завета — не только речи, поучения и заповеди, но и события, факты, деяния. Апостольская проповедь с самого начала, со дня Пятидесятницы, когда св. ап. Петр свидетельствовал виденное своими глазами (Деян. 2, 32: «чему все мы свидетели» — *μάρτυρες*) исполнение спасения в Воскресшем Господе, носила ярко выраженный исторический характер. Церковь стоит на этом историческом свидетельстве. Символ веры также неразрывно связан с историей и говорит о событиях. Да, конечно, это история священная, ведь тайна Христа — то, что в Нем «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9). Эту тайну нельзя понять только в земной плоскости — здесь участвует и другое измерение. Но границы истории не стерлись, не потускнели; в Священном Образе ясно видны исторические черты. Апостольская проповедь всегда была рассказом, повествованием о том, что произошло на самом деле, «здесь и теперь». Но произошло нечто новое и необыкновенное: «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14). Конечно, Воплощение, Воскресение, Вознесение — исторические факты не совсем в том же смысле и не того же уровня, что и события нашей повседневной жизни. Но от этого они не менее историчны, не менее реальны. Напротив, они даже более историчны — они истинно событийны. Очевидно, что в них можно удостовериться только верой. Но это не выбрасывает их из истории. Вера только открывает новое измерение, принимает историческое событие в истинной его глубине, полной и неопровержимой реальности. Евангелисты и апостолы не были хронистами. В их задачу не входило описывать жизнь Иисуса день за днем, год за годом. Они говорили о Его жизни и делах, только чтобы сохранить

для нас Его образ — образ исторический, но в то же время Божественный. Это не портрет — скорее, икона; но «историческая» икона, образ Воплотившегося Господа. Вера не создает новых ценностей; она только открывает то, что уже заложено в реальности. Вера — род видения, «уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1; свт. Иоанн Златоуст объясняет ἔλεγχος [уверенность] именно как ὄψις [зрение]). Невидимое не менее, даже более реально, чем видимое. «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3). Это значит, что только через духовный опыт можно понять Евангелие во всей его полноте и глубине. Но открытое верой действительно существует. Евангелия написаны в Церкви. Потому они говорят о Церкви, являясь свидетельствами ее веры и опыта. Но от этого они не перестают быть историческими повествованиями и свидетельством того, что действительно произошло в пространстве и во времени. Если «верой» мы открываем много более того, что можем постичь «чувствами», то это только доказывает полную несостоятельность чувств в познании духовного мира. Великое деяние Бога Искупителя, Его решительное вторжение в ход исторических событий произошло на самом деле. Не стоит разделять «событие» и «его значение» — и то и другое дано нам в реальности.

Церковь — хранительница Откровения. Следовательно, она первейшая и главная его истолковательница. Библия сохраняет и охраняет Откровение; охраняет, но не исчерпывает. Человеческие слова не более чем знаки. Оживляет их свидетельство Духа. Сейчас мы имеем в виду не отдельных людей, внезапно озаренных Святым Духом, но прежде всего неоскудевающую помощь Духа, дарованную Церкви, которая есть «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15). Писание нуждается в истолковании. Суть его — не в словах, а в Вести. А Церковь — назначенная Богом вечная свидетельница истинного значения Вести, ибо она сама принадлежит к Откровению как Тело Воплотившегося Господа. Проповедь Евангелия, провозглашение Слова Божияго есть, несомненно, самая суть Церкви. Церковь

стоит свидетельством. Но это свидетельство — не только указание на прошлое, не только воспоминание, но и открытие — вновь и вновь — Вести, некогда дарованной святым и с тех пор хранимой верою. Более того, в жизни Церкви Весть вечно возобновляется. Сам Христос как Искупитель и Глава Своего Тела вечно живет в Церкви и продолжает дело искупления. Спасение в Церкви не только возвещается и провозглашается, но именно происходит вновь и вновь. Священная история продолжается. Бог снова совершает великие деяния. *Magnalia Dei* не ограничены прошлым; они продолжаются в Церкви и — через Церковь — в мире. Сама Церковь есть неотъемлемая часть новозаветной Вести. Церковь — часть Откровения, истории «Всего Христа» (по выражению блаж. Августина, «*totus Christus: caput et corpus*» [весь Христос — Глава и Тело]) и Святого Духа. Конец и цель Откровения, его тѣло, еще не наступил. И Новый Завет истинно и полно живет только в опыте Церкви. Церковная история есть история искупления. Истина Книги открывается и укрепляется возрастанием Тела.

История и Догмат

Прежде всего необходимо понять, что Библия — трудная книга, «книга за семью печатями». С течением времени она не становится доступнее. Однако дело не в том, что Библия, например, написана на незнакомом языке или содержит таинственные слова, что человеку и не вымолвить. Напротив, камень преткновения Библии — в ее удивительной простоте: тайны Бога открываются обычным людям в повседневной жизни, и вся книга выглядит какой-то слишком человеческой. Даже Сам Воплотившийся Господь казался простым человеком.

Писания «богодухновенны», они — Слово Божие. Что такое «вдохновение Духа», мы никогда не сможем точно определить — здесь тайна. Это тайна встречи Бога и человека. Мы не можем до конца понять, как именно

«святые люди Божии» слышали Слово Господа, как смогли они выразить его словами собственного языка. Но и в их человеческой передаче звучит голос Божий. Слово Божие в словах человеческих: здесь лежит тайна и чудо Библии. Как бы мы ни понимали «вдохновение», нельзя не обращать внимания вот на что: Писание сохраняет и передает Слово Божие именно в человеческих словах. Да, говорил Бог. Но слушал и воспринимал — человек. «Антропоморфизм» — неотъемлемый признак истинного Богоявления. И это не приспособление к человеческой слабости. Смысл его скорее в том, что человеческий язык, передавая Божественное Откровение, не теряет своих природных черт. Чтобы точно передать Божественное Слово, не нужно отказываться от нашего языка как от «слишком человеческого». Божественным вдохновением человеческое не отменяется прочь, но *преображается*. Сверхъестественное не уничтожает естественного; ὑπὲρ φύσιν [сверхъестественно] не означает παρὰ φύσιν [противоестественно]. Человеческий язык не искажает и не умаляет славы Откровения, не ослабляет мощи Слова Божия. Слово Бога можно правильно и точно воспроизвести в человеческих словах. Слово Божие не меркнет, когда звучит по-человечески. Ибо человек создан по образу и подобию Божию, и эта связь «по подобию» делает возможным общение. С тех пор как Бог удостоил человека общением, само человеческое слово преобразилось, приобрело новую глубину и силу. Дух Божий дышит в строе человеческой речи. Так человек смог вымолвить Божественные глаголы, смог заговорить о Боге. Стало возможным богословие — «слово о Боге». Строго говоря, богословие становится возможным только через Откровение. Это человеческий ответ Богу, заговорившему первым. Это отклик человека Богу, Который заговорил с ним, Чьи слова человек услышал, сохранил и теперь записывает и повторяет. Конечно, этот ответ никогда не достигает совершенства. Богословие всегда в движении. Но основа и точка отсчета всегда одна: Слово Божие, Откровение. Богословие всегда свидетельствует об Откровении. Свидетельствует

по-разному: верой, догматами, священнодействиями и символами. И в каком-то смысле главным ответом является Писание — вернее, оно является одновременно Словом Божиим и ответом человека: Словом Божиим, переданным через полный веры отклик человека. В любой передаче Слова Божия в Писании всегда есть человеческое истолкование. Оно неизбежно в какой-то мере «ситуационно-обусловлено». Да и может ли человек отрешиться от своих человеческих условий?

Церковь излагала и систематизировала Весть Писания различными путями и способами, но прежде всего — в догматах. Христианская вера развивалась и выросла в систему убеждений и принципов. Любая подобная система, связывая между собой все частные положения веры, показывает внутреннюю структуру Вести. Несомненно, система необходима нам — как необходима в путешествиях карта. Но чтобы начертить карту, нужна местность. Всякая система догматов строится на Откровении. Чрезвычайно важно, что Церковь никогда не считала догмат заменой Писанию. Они шли бок о бок: основные идеи Вести, выраженные в несколько абстрактной и обобщенной форме в догматах и верованиях, и все конкретные документы, непосредственно говорящие о бывших откровениях. Можно сказать, что мы имеем дело с Догматом и Историей.

Но вот вопрос: как и до какой степени можно заключить историю в догмат? Это центральная проблема богословской герменевтики. Что такое «богословское истолкование Библии»? Как построить единую схему из множества разнообразных свидетельств, возникших на протяжении сотен лет? Библия едина, но она содержит самые разные писания. Мы не имеем права закрывать на это глаза. Решение в конечном счете зависит от нашей концепции истории, от нашего видения времени. Самое легкое — попытаться преодолеть ход истории, забыть о различиях между эпохами. Это искушение преследовало христианство с самых ранних времен. В нем коренятся все аллегорические истолкования: от Филона Александрийского и

Псевдо-Варнавы до воскресшего аллегоризма послереформационных времен. Это вечный соблазн всех мистиков. Библия рассматривается как книга священных притч, написанная на особом символическом языке, и задача экзегезы — разгадать скрытый смысл, открыть Предвечное Слово, явленное множеством способов, под множеством масок. Историческая истина и перспектива неуместны в этой концепции. Историческая конкретика — не более чем рамка картины, поэтическая образность. Всё устремлено на поиски *вечных* смыслов. Вся Библия превращается в сборник поучительных примеров и необыкновенных символов, указующих на некую надвременную истину. А разве Истина Божия не едина и не вечна? При таком подходе естественно искать в Ветхом Завете доказательства всех важнейших христианских догматов и верований. Два Завета как бы сплавляются в один, надвременной, стираются их существенные различия. Опасности и недочеты такого герменевтического подхода очевидны и не нуждаются в развернутом объяснении. Единственное реальное спасение от этого соблазна — восстановление чувства истории. Библия — это *история*, а не система догматов, и нельзя делать из нее *summa theologiae* [сумму богословия]. Но это история не человеческой веры, а Божественного Откровения. И остается нерешенным главный вопрос: зачем нам сразу и Догмат, и История? Для чего и почему Церковь хранит и то и другое? Самый легкий — и самый неудовлетворительный — ответ таков: Писание — единственная точная запись Откровения, а всё остальное — не более чем комментарии к ней. Разумеется, комментарий не обладает авторитетом текста. В этом мнении есть доля истины, но тут же мы сталкиваемся с новым затруднением: почему позднейшие стадии Откровения не превзошли ранних? Почему во времена Нового Завета мы по-прежнему нуждаемся в законе и пророках, и они в какой-то степени не менее значимы, чем Евангелие и другие новозаветные книги? Ведь они для нас — словно разные главы одной Книги. Ибо несомненно, что они включены в канон Писания не просто как исторические

документы, как главы, посвященные уже пройденным ступеням истории. «Все пророки и закон прорекли до Иоанна» (Мф. 11, 13). Почему же и зачем мы храним закон и пророков? Как пользоваться Ветхим Заветом в Церкви Христовой?

Прежде всего — как историей. Но, повторим, это священная история — история не человеческих верований и их развития, а великих деяний Божиих. И эти деяния не являлись случайными вторжениями Бога в человеческую жизнь. Здесь таинственная связь и единение с человеком. Бог вел избранный народ к высшей цели — ко Христу. Первые ступени пути как бы отражены или заключены в последующих. Это одно продолжительное действие Бога, скрепленное одной целью. На такой концепции строится так называемое «типологическое истолкование». Терминология отцов Церкви в этом вопросе довольно расплывчата. Но всегда существовало четкое различие между двумя системами или подходами. Аллегоризм — экзегетический метод в истинном смысле слова. Аллегорист работает прежде всего с текстами: «за буквой» и «под буквой» Писания он ищет скрытый истинный смысл эпизодов, фраз и даже отдельных слов. Типолог же истолковывает не столько тексты, сколько события. Это не только филологический, но и исторический метод. Типолог ищет, обосновывает и показывает внутреннюю связь и перекличку событий обоих Заветов. Он не ищет «параллелей» или подобий. И не каждый эпизод Ветхого Завета имеет свое «соответствие» в Новом. Но основные события Ветхого Завета являются «типами», прообразами основных событий Нового. Эти соответствия Божественного происхождения: они были, можно сказать, ступенями единого искупительного процесса, ведомого Провидением. В этом смысле типологию использовал еще апостол Павел (правда, называя ее аллегорией: ἄτνᾱ ἐστὶν ἀλλήγορούμενα [в этом есть иносказание] — Гал. 4, 24). За всеми деяниями Бога стоит одна цель, которая была полностью открыта нам во Христе. Блаж. Августин очень точно говорит об этом: «Мы должны искать тайну не только в

слове, но и в самом событии» — *in ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus* (In Psalm. 68, sermo II, 6; PL 36, 858). А «тайной» Ветхого Завета был Христос — не только потому, что Моисей и пророки «говорили о Нем», но прежде всего потому, что всё течение священной истории, направляемое Богом, стремилось к Нему. И в этом смысле Он был исполнением всех пророчеств. Поэтому Ветхий Завет может быть понят и тайны его раскрыты только в свете Христа — они раскрыты пришествием Того, «Который должен прийти». Истинное пророческое значение пророчеств ясно видно только, так сказать, при взгляде назад, после их исполнения. Неисполненное еще пророчество всегда туманно и загадочно (таковы пророчества Апокалипсиса, указывающие на то, что произойдет только «в конце времен»). Но это не значит, что мы произвольно вкладываем в старый текст новое значение; это значение уже было там, хотя и в скрытом виде. Когда, например, мы вместе с Церковью отождествляем Страдающего Отрока книги Исаии с Распятым Христом, мы не просто «относим» видение Ветхого Завета к событию из Нового — мы раскрываем значение самого видения, которое во времена, предшествующие Христу, не могло быть полностью раскрыто. То, что было лишь видением («предвидением»), стало историческим фактом.

Есть и другой чрезвычайно важный вопрос. Для аллегориста «образы», которые он толкует, суть отражения предвечного прототипа или даже образы некоей вечной и абстрактной «истины». Они указывают на что-то вневременное. Типология же устремлена в будущее. «Типы» — это предвосхищения, прообразы, их «прототип» только должен прийти. Это еще одна причина, по которой типология более исторический, чем филологический метод. Он предполагает и включает в себе реальность истории, ведо́мой и направляемой Богом. Он органически связан с идеей Завета. Прошлое, настоящее и будущее связаны единством Божественной Цели, и Цель эта — Христос. Поэтому типология имеет прежде всего христологическое

значение (сюда включается и Церковь — как Тело и Невеста Христова). Разумеется, на практике невозможно точно соблюсти равновесие: даже у отцов Церкви типология порой сочетается с уклонениями в аллегоризм и наростами иносказательных толкований — особенно это касается их проповедей и молитв. Важно, однако, что в катехизической традиции Ранней Церкви, сосредоточенной на таинствах, равновесие всегда сохранялось. Это традиция Церкви, и отклонения от нее следует отнести скорее к особенностям мышления или богатому воображению отдельных ее сынов. Норма для Церкви — историчность. Священное Писание читается в Церкви наряду с исповеданием веры (то есть системой догматов), дабы напомнить верующим об исторической основе и фундаменте их веры и надежды.

Блаж. Августин утверждал, что пророки говорили о Церкви даже более отчетливо, чем о Самом Мессии, то есть Христе (In Psalm. 30, enarr. II, sermo II, 8; PL 36, 244). В каком-то смысле это естественно, ведь Церковь уже была. Израиль, избранный народ, народ Завета, был более Церковью, чем нацией, как бывают ими прочие нации. Τὰ ἔθνη, nationes, gentes — эти близкие по смыслу термины употребляются в Библии (и позже) по отношению к язычникам, чтобы показать отличие от единственной нации или народа, ставшего прежде всего Церковью Божией. Закон был дан Израилю как Церкви. Он охватывал всю жизнь народа — и «светскую» и «духовную» — ибо всё человеческое существование должно регулироваться Божественными предписаниями. И разделение жизни на «светскую» и «духовную», строго говоря, необоснованно. Таким образом, Израиль был Богоустановленной общиной верующих, объединенных Законом Божиим, истинной верой, священными обрядами и священством — все эти элементы мы находим и в традиционном определении Церкви. Ветхое исполнилось в Новом, Завет был восстановлен, а Ветхий Израиль извергнут по крайнему своему неверию; он не узнал дня посещения своего. Единственно истинное продолжение Ветхого Завета — Церковь Христо-

ва (кстати, оба слова имеют параллели в древнееврейском: Церковь — это *кагал*, а Христос — значит «помазанник», *Мессия*). Она есть истинный Израиль, Израиль *катá пве́дма* [по духу]. Поэтому еще св. Иустин решительно отвергал мнение о том, что Ветхий Завет связывает воедино Церковь и синагогу. Он верил в прямо противоположное. Все иудейские притязания должны быть отвергнуты; раз евреи не верят в Иисуса Христа, то и Ветхий Завет им более не принадлежит. Он теперь достояние Церкви — и только Церкви. Никто более не может предъявлять права на Моисея и пророков, если он не с Иисусом Христом. Ибо Церковь есть Новый Израиль и единственная наследница всех ветхих обетований. В этих ригористических заявлениях раннехристианского апологета проступает новый и важный герменевтический принцип. Ветхий Завет должно читать и истолковывать как книгу Церкви. Книгу о Церкви, добавим мы.

Закон был превзойден Истиной — в этом состояло его исполнение — и отменен. Больше нет нужды налагать на обращаемых его бремена. У Нового Израиля своя конституция. Эта часть Ветхого Завета устарела. «Ситуационно-обусловленной» была именно она — не просто в смысле исторической относительности и временности, но и в глубоко провиденциальном смысле. Господь создал и начал новую ступень искупления, новую фазу в священном деле спасения. Всё, что по самой своей сущности принадлежало к предыдущей ступени, потеряло свое значение — или, вернее, сохранило значение только как прообраз. Даже Десять Заповедей не исключение: они превзойдены «заповедью новой». Теперь Ветхий Завет можно использовать только в его отношении к Церкви. До Христа Церковь была ограничена одним народом. Теперь нет больше национальных рамок: нет ни иудея, ни эллина — все едины во Едином Христе. Другими словами, мы не имеем права вырывать какие-то моменты Ветхого Завета и, забыв о его отношении к Церкви, объявлять их данным в Писании образцом для современной жизни наций. Ветхий Израиль был прообразовательной Церковью, но от-

нюдь не народом-образцом. Об этом можно сказать следующее. Несомненно, из Библии мы можем почерпнуть немало сведений о мудром общественном устройстве — это входит в Весть Грядущего Царства. Мы можем немало узнать о политической, социальной и экономической организации евреев на протяжении веков. Всё это может очень помочь нам в социологических дискуссиях. Но едва ли допустимо выискивать в Ветхом Завете какой-то вечный, идеальный образец политического или экономического устройства, подходящий для современности — или для любого другого времени и места. В Библии много исторических сведений. Но это уроки истории, а не богословия. Библейский фундаментализм в социологии не лучше, чем в любой другой области. Библия не авторитет в общественных науках, как и не авторитет в астрономии. Единственный социологический урок, который можно извлечь из Библии — факт существования Церкви, Тела Христова. Но, говоря о «светском», нельзя ссылки на Библию воспринимать как «свидетельство Писания». «Свидетельства Писания» бывают только в богословии. Это не значит, что глупо и бесполезно искать в Библии конкретных советов и указаний, относящихся к устройству общества. Просто при таком поиске Библия не используется как Священная Книга. И, вероятно, уроки ветхозаветной истории ничем принципиально не отличаются от других уроков прошлого. В Ветхом Завете необходимо различать вечное и преходящее («ситуационно-обусловленное»). И прежде всего мы должны преодолеть его национальную ограниченность. Иначе мы можем не заметить нового в Новом Завете. В самом Новом Завете мы также должны различать историю и пророчество. Истинная тема Библии — не народы и общества, не небо и земля, а Христос и Его Церковь. Ветхий Израиль был прообразом не какого-то конкретного народа, но Израиля Нового — Вселенской Церкви. Национальная ограда прообразовательной Церкви сокрушена спасительной Вестью, обращенной ко всему миру. После Христа есть лишь один «народ»: христиане, *genus Christianum* — *tertium genus*

[третий народ], по старинному выражению, — и ни один народ не может, ссылаясь на Писание, выдвигать какие-то претензии и требовать привилегий. Национальные различия принадлежат природе и не имеют отношения к благодати.

Библия закончена. Но священная история продолжается. Библейский канон включает пророческую книгу Откровения. Впереди — грядущее Царство, последнее исполнение обетований: поэтому и в Новом Завете есть пророчества. Вся жизнь Церкви есть в каком-то смысле пророчество. Но после Рождества Христова само понятие будущего изменилось, и в Церкви Христовой напряжение между настоящим и будущим уже иного плана, не таково, каким было оно в Ветхом Завете. Ибо теперь Христос не только в будущем, но и в прошлом, а значит — и в настоящем. Это чрезвычайно важно для правильного понимания Библии. Все герменевтические правила и принципы необходимо пересмотреть в свете этой эсхатологической перспективы. И следует помнить о двух вещах. С одной стороны, между Ветхим и Новым Заветами нет и не может быть полной аналогии, в глубине своей они различны и относятся друг к другу как «образ» и «истина». Да, отцы Церкви учили, что Слово Божие открывалось людям постепенно на протяжении всего Ветхого Завета. Но эти ветхие Богоявления никак нельзя ставить в один ряд с Воплощением Слова и придавать им такое же значение: иначе Искупление превратится в еще одну аллегорию. «Прообраз» есть не более чем тень, изображение, а в Новом Завете мы встречаемся с реальным событием. Новый Завет не только «образ» Грядущего Царства. Он сам есть Царство, пришедшее в мир. Но, с другой стороны, преждевременно говорить об «осуществленной эсхатологии» — ведь τὸ ἔσχατον [«последнее», последние времена] еще не наступило, и священная история не окончена. Предпочтительнее выражение «начавшаяся эсхатология» — оно точно передает библейскую Весть: кульминация Откровения уже в прошлом. «Последнее», или «новое», уже вошло в историю, но финал еще не наступил. Нас уже не окружают только

знаки и символы — мы живем в мире реальностей, зная один лишь символ: Крест. Царство уже началось, хотя еще не исполнилось. Сам строгий и законченный канон Писания символизирует полноту. К Библии ничего нельзя добавить, ибо Слово Божие стало плотию. Наша последняя инстанция — не Книга, а Живая Личность. Но Библия сохраняет свой авторитет — и не только как летопись, но и как пророческая книга, полная тайн, указующих на будущее, на конец истории.

Священная история Искупления продолжается. Теперь это история Церкви, которая есть Тело Христово. Дух-Утешитель обитает в Церкви. Законченной системы догматов в христианстве нет и быть не может, ибо Церковь вечно в пути. И Библия хранится в Церкви как историческая книга, призванная напоминать верующим о динамической природе, «многократности и многообразности» Божественного Откровения.





ПОЛОЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ИСТОРИКА

Veritas non erubescit nisi abscondi.

(Лев XIII)

I

«Христианство — религия историков»¹. Сказано сильно, но верно. Христианство есть прежде всего смелое обращение к истории, свидетельство веры в определенные события, происшедшие в прошлом — в исторические факты. Вера свидетельствует о том, что это *особые* события. Эти моменты истории — поистине *исторические*. Коротко говоря, верующие считают их «великими деяниями Божиими» — *Magnalia Dei*. «Преткновение конкретности», как называет это Герхард Киттель², составляет самую суть Благой Вести христианства. Сам Символ веры глубоко ис-

¹ Bloch, Marc. Apologie pour l'histoire, ou le Métier d'historien // Cahiers des Annales. Vol. 3. Paris, 1949; английский перевод: The Historian's Craft. N. Y., 1953, p. 4 [русский пер. цитируется по изданию: Блок, Марк. Апология истории, или Ремесло историка / Пер. Е. Лысенко. М., 1973, с. 7].

² Kittel, Gerhard. The Jesus of History // *Mysterium Christi* / Ed. G. K. A. Bell and Adolf Deissman. Longmans, 1930, p. 31 ff.

торичен. Вся полнота бытия в нем укладывается в одну историческую схему — «историю спасения» от Сотворения мира до исполнения времен, Страшного Суда и конца истории. Особое внимание уделяется наиболее важным событиям, а именно Воплощению, Пришествию Мессии, Его Крестной Смерти и Воскресению. Можно справедливо утверждать, что «христианство — это ежедневное приглашение к изучению истории»³.

Здесь-то и начинаются трудности. Обычный верующий, к какой бы конфессии или традиции он ни принадлежал, едва ли считает своим долгом изучать историю. Историческое содержание Благой Вести очевидно. Но люди, даже рассуждая о событиях библейской истории или истории Церкви, больше интересуются «вечной истиной», чем какими-то «историческими обстоятельствами». Разве сама Благая Весть не указывает за пределы истории, на «жизнь будущего века»? И существует устойчивое стремление истолковывать исторические факты как символы, образы, примеры или общие случаи, и превращать «историю спасения» в некую назидательную притчу. Эту тенденцию можно проследить вплоть до первых веков христианства. И в наши дни вокруг слышатся ожесточенные споры на ту же тему.

С одной стороны, в последние несколько десятилетий была вновь открыта и осознана глубинная *историчность христианства*. Во всех областях современного богословского поиска — в библейской экзегезе, истории Церкви, литургике, последних попытках «реконструкции веры» и даже в нынешнем экуменическом диалоге — чувствуется свежее дыхание возрожденного исторического видения. С другой стороны, недавнее требование радикальной *демифологизации* Благой Вести — зловещий знак, указывающий, что наступление на историю продолжается. «*Демифологизировать христианство*» на деле означает *деисторизировать* его, несмотря на все различия между мифом и историей. Это требование есть не что иное, как новая фор-

³ Powicke F. M. Modern Historians and the Study of History. London, 1955, pp. 227–228.

ма старого богословского либерализма, который уже два века пытается вылущить христианство из исторической скорлупы, освободить его от исторических связей и контекста и обнаружить в нем «вечную сущность» («Das Wesen des Christentums»). Как ни удивительно, рационалисты эпохи Просвещения, благочестивые пиетисты всех мастей и мечтатели-мистики работали в одном направлении. Немецкий идеализм, несмотря на видимую историчность, в конце концов вел к тому же. С «внешних» исторических фактов акцент сместился на внутренний опыт верующего. Христианство превратилось в «религию опыта» — мистического, этического или даже просто интеллектуального. История здесь ни при чем. Историчность христианства свелась к признанию вечного «исторического значения» за некоторыми идеями и принципами, которые, хотя и возникли в определенных пространственно-временных координатах, внутренне никак не связаны с пространством и временем. Как результат подобного видения, личность Иисуса Христа потеряла свое значение, несмотря на то, что Весть Христова была до некоторой степени принята и усвоена.

Сейчас очевидно, что этот антиисторический подход — лишь пример крайней формы историцизма, а именно такого истолкования истории, при котором всё историческое отвергается как «случайное» и «неважное». Большинство либеральных аргументов были и остаются историческими и критическими, хотя за ними без труда угадываются определенные идеологические предрассудки и пристрастия. В либеральной школе культивируется изучение истории — хотя бы только для того, чтобы скомпрометировать ее как царство относительности или как повесть греха и падения и в конце концов — изгнать из богословия. Из-за этого «злоупотребления историей» среди либералов консервативные круги с подозрением относятся даже к «законному» использованию истории в богословии. Не опасно ли ставить вечную истину христианства в зависимость от исторических событий, по природе своей земных и случайных? Поэтому кардинал Маннинг

отвергал любое обращение к истории или к «древности» как «измену и ересь». В этом он был тверд: у Церкви нет истории. Она вечно пребывает в непреходящем настоящем⁴.

Часто спрашивают, возможно ли вообще «знать» историю, то есть прошлое? Можно ли хоть с какой-то уверенностью судить о том, что происходило до нас? Наши представления о прошлом столь различны, они меняются с каждым поколением, если не с каждым историком. Есть ли в них что-нибудь, кроме субъективных мнений, впечатлений и домыслов? Сами ученые в своих наиболее скептических трудах ставили под сомнение возможность какого-либо исторического знания. Казалось, даже Библия теряет статус исторической книги, оставаясь лишь блистательным отражением вечной Славы и Милосердия Божьего. Более того, даже если допустить, что христиане — историки по призванию, всё равно придется признать, что это дурные и ненадежные историки: ведь они заведомо пристрастны. Принято считать, что главная добродетель историка — беспристрастность, свобода от предрассудков, совершенная *Voraussetzungslosigkeit* [беспредпосылочность]. Очевидно, верующий и церковный христианин, даже сохраняя интеллектуальную честность, не сможет сознательно отрешиться от «груза предрассудков». Сам факт веры и верности обязывает христиан совершенно особым образом трактовать некоторые исторические события и по-особому рассматривать исторический процесс в целом. Христианин неизбежно окажется пристрастным. Он не будет сомневаться во всём. Он не согласится, к примеру, рассматривать священные книги как «просто литературу» и читать Библию как «еврейский эпос». Он не поступится своей верой в единственность и исключительность Христа. Он не согласится выкинуть из истории «сверхъестественное». Возможно ли на таких условиях беспристрастное и критическое изучение истории? Может ли христианин оставаться христианином, работая «по

⁴ *Manning H. E. The Temporal Mission of the Holy Ghost: or Reason and Revelation. N. Y., 1866, p. 227 ff.*

призванию»? Как он оправдывает свой труд? Может ли он отделить свою работу историка от религиозных убеждений и писать историю, как обычный человек, как не внемлющий подсказкам и указаниям веры?

Легче всего ответить, что все историки пристрастны. Беспристрастной истории нет и не может быть⁵. У «историков-эволюционистов» предвзятых мнений не меньше, чем у верующих в Божественное Откровение — это всего-навсего иной род предвзятости. Эрнест Ренан и Юлиус Велльхаузен пристрастны не менее Риччотти и о. Лагранжа, Харнак и Баур — не менее Барди и Лебретона, а Райценштайн и Фрейзер — куда больше, чем Дом Одо Казель и Дом Грегори Дикс. Просто пристрастия у них различны. Слишком хорошо известно, что в угоду «критическим» предрассудкам историки, порой искажают и извращают истину куда сильнее, чем из покорности традиции.

Тем не менее это обоюдоострый аргумент. В конечном счете он приводит к радикальному скептицизму и дискредитирует историю вообще. Он означает, что все наши надежды и притязания на достоверное историческое знание тщетны. Однако заметим, что в этом споре все участники обыкновенно оперируют весьма сомнительным определением исторической науки, заимствованным из другой области знания, а именно из наук естественных. Считается, что существует некий «научный метод», применимый в любой области исследования, независимо от специфики изучаемого предмета. Но это-то и есть предрассудок, необоснованное допущение, не выдерживающее критики. В последнее время его оспаривают и историки, и философы. Прежде всего необходимо определить, какова природа и специфика «исторического» и каким образом возможно познать этот особый предмет. Необходимо оп-

⁵ По этому вопросу была интересная дискуссия на Англо-американской конференции историков, состоявшейся в июле 1926 г. Три сообщения, сделанные на конференции, опубликованы под общим заголовком: *McIlwain C. H., Meyendorff A., Morison J. L. Bias in historical writing* // *History*. XI. 1926, October, pp. 193–203.

ределить цель и задачу (или задачи) изучения истории, а затем — указать методы, которые следует применять для достижения этой цели. Только в такой перспективе мы сможем правильно поставить и разумно разрешить вопрос о «беспристрастности» и «предрассудках».

II

Изучение истории — странное занятие. Сам объект изучения неясен. История есть наука о прошлом. Строго говоря, необходимо сузить поле исследования: история занимается *человеческим* прошлым. Приравнивание человеческой истории к истории естественной — неоправданная натяжка. Такой натуралистический подход, ведущий в конечном счете к отрицанию какой-либо специфичности человеческого бытия, принес истории немало вреда. Во всяком случае, непосредственно «наблюдать» за прошлым невозможно. Оно действительно прошл^о, а потому не доступно нам ни в каком «возможном опыте» (выражение Джона Стюарта Милля). Познавать прошлое приходится косвенно, путем умозаключений. Познавание прошлого — всегда «истолкование». Прошлое можно только «восстанавливать». Действительно ли это возможно? И как это делается? На самом деле ни один историк не начинает с прошлого. Он отправляется от настоящего, к которому принадлежит сам. Он оглядывается назад. Он начинает с «источников», то есть ныне существующих документов. Из них и на них он начинает «восстанавливать» прошлое. Его действия зависят от характера источников.

Что такое источники? Что делает то или иное историческим источником? В каком-то смысле почти всё постигаемое, *omnis res scibilis*, может служить источником, при условии что историк умеет им пользоваться — *считывать информацию*. С другой стороны, ничто — ни хроника, ни повествование, ни даже автобиография — не является источником само по себе. Исторические источники становятся таковыми лишь в контексте исторического

исследования. Сами по себе молчат даже тексты и речи; они обретают голос, лишь когда их понимают; они отвечают, лишь когда их допрашивают, словно свидетелей на суде, задавая точные и правильные вопросы. Первое требование к историку — уметь задавать правильные вопросы, подвергать источники перекрестному допросу и заставлять их отвечать. Марк Блок в своей замечательной работе «*Apologie pour l'histoire, ou le Métier d'historien*» иллюстрирует это правило убедительными примерами:

Кремневые орудия в наносах Соммы изобиливали как до Буше де Перта, так и потом. Но не было человека, умеющего спрашивать, — и не было доисторических времен. Я, старый медиевист, должен признаться, что для меня нет чтения увлекательней, чем какой-нибудь картулярий. Потому что я примерно знаю, о чем его спрашивать. Зато собрание римских надписей мне мало что говорит. Я умею с грехом пополам их читать, но не опрашивать. Другими словами, всякое историческое изыскание с первых же шагов предполагает, что опрос ведется в определенном направлении. Всегда вначале — пытливый дух. Ни в одной науке пассивное наблюдение никогда не было плодотворным. Если допустить, впрочем, что оно вообще возможно⁶.

Это замечание добросовестного и думающего ученого очень показательно. Он утверждает, что любое историческое — да и всякое подлинное — исследование обязательно пристрастно. Пристрастно, ибо изначально движется в определенном направлении. Иначе допроса не получится и свидетели промолчат. Только вопросы, направленные к некоторой цели, способны помочь источникам заговорить; точнее, только так «предметы» превращаются в «источники» — тогда лишь, когда их расколдовывает, вопрошая, пытливый ум историка. Даже в экспериментальных науках

⁶ Bloch, Marc. Op. cit., pp. 64–65 [русский пер.: с. 38].

факты говорят о себе только в процессе и в контексте целенаправленного исследования, и ни один эксперимент не возможен без предварительного «мысленного эксперимента», выполняемого ученым⁷. Даже наблюдения не существует без понимания, а значит — истолкования.

Серьезной помехой на пути истории стала некритическая «натуралистическая» концепция источников. Источники часто представлялись какими-то независимыми сущностями, пребывающими вне и до процесса изучения. Историка предлагалась неверная задача: найти историю в источниках, рассматривая их просто как «предметы». Из такого труда не могло выйти ничего, кроме псевдоистории, истории, сделанной «ножницами и клеем»⁸, «истории без исторической проблемы», по удачному выражению Бенедетто Кроче⁹. Иные историки готовы довольствоваться ролью репортеров; но даже репортер, если он хочет, чтобы его поняли, должен отбирать и объяснять свой материал. Исторические источники нельзя использовать как «следы», «останки» или «отпечатки» прошлого. Их функция в историческом исследовании совсем иная. Они — не следы, но *свидетельства*. А извлечь информацию из свидетельства возможно только в процессе истолкования. Ни собрание фактов, ни компиляция дат и событий не есть история — пусть даже все даты точны и факты проверены. Самый полный каталог художественного музея — не история искусств. Самый исчерпывающий список рукописей — не история литературы, даже не история письменности. Хроника — не история. Хрони-

⁷ См. глубокий анализ экспериментального метода, проведенный Клодом Бернаром в его классическом труде: *Bernard, Claude. Introduction à l'étude de la médecine expérimentale. Paris, 1865*. Бергсон сравнивает эту книгу с «Рассуждениями о методе» Декарта: *The Philosophy of Claude Bernard // The Creative Mind. N. Y., 1946, p. 238 ff.*

⁸ См. едкие замечания Р. Дж. Коллингвуда: *Collingwood R. G. The Idea of History. N. Y., 1946, p. 257 ff.* [русский пер. — в книге: *Коллингвуд, Робин Джордж. Идея истории. Автобиография / Пер. Ю. Асеева. М., 1980, с. 245 и далее; все работы Коллингвуда цитируются по этому изданию].*

⁹ *Croce, Benedetto. La Storia come Pensiero e come Azione. Bari, 1943⁴; английский пер.: History as the Story of Liberty. London, 1949, p. 85 ff.*

ка, по резкому выражению Бенедетто Кроче, есть «труп истории» — *il cadavere*. Хроника — просто «вещь», *una cosa*, набор звуков или иных знаков. История же — это «действие духа», *un atto spirituale*¹⁰. «Вещи» превращаются в «источники» только в процессе познания, становясь таковыми для вопрошающего разума исследователя. Вне исследования исторических источников просто не существует.

Историк задает вопрос о *смысле и значении*. Он рассматривает предметы не как следы или отпечатки, но как *знаки и свидетельства* прошлого. Истолковывать можно лишь знаки, а не «голые факты», ибо вопрос о смысле выходит за рамки чистой данности. Есть предметы пустые и лишенные смысла; их нельзя ни понять, ни истолковать, причем именно потому, что они бессмысленны — так в разговоре порой не удастся уловить значение отдельных замечаний, брошенных случайно и не содержащих никакой информации. А изучение истории — это своеобразный разговор, диалог между историком и обитателями прошлого, чью жизнь, мысли, чувства, решения он должен узнать *через знаки и свидетельства документов*. Следовательно, мы можем оттолкнуться от слов, предметов или фактов и перейти *от знака к значению* при том лишь условии, что действительно есть основания рассматривать тот или иной объективный материал как знак, как нечто *значащее*, что справедливо будет считать его не плоским, но имеющим измерение глубины — измерение *смысла*. Мы должны открыть содержащееся в источнике значение, а не приписывать ему свое. Таким образом, предметы, документы и источники несут в себе значение только потому, что нам подлинно известно о протекании за ними некоторой сознательной деятельности.

Стало быть, история изучает не любое, а *человеческое* прошлое. Только человек имеет историю в точном смысле слова. Р. Дж. Коллингвуд разрабатывает эту мысль с великолепной ясностью. Сходство между археологом и

¹⁰ Croce, Benedetto. Teoria e Storia della Storiografia. Bari, 1948⁶, p. 11.

палеонтологом очевидно: оба копаются в земле. Но задачи их совершенно различны. «Использование археологом его стратифицированных реликтов определяется его пониманием их в качестве артефактов, служащих определенным человеческим целям. Тем самым они выражают определенный способ мышления людей о своей собственной жизни». В изучении природы нет такого деления на «внешнюю» и «внутреннюю» сторону опытных данных. «Для естествоиспытателя природа всегда только “феномен”, “феномен” не в смысле ее недостаточной реальности, но в смысле того, что она является некоей картиной, данной созерцанию разумного наблюдателя; в то же время события истории никогда не выступают как простые феномены, картины для созерцания. Они объекты, и историк смотрит не “на” них, а “через” них, пытаясь распознать их внутреннее, мысленное содержание»¹¹. Мы вправе считать исторические документы «знаками», поскольку они действительно содержат в себе значение — в них отражается и выражается, сознательно или бессознательно, жизнь и деятельность человека.

Истолкователь может достичь своей цели, только если он способен в достаточной мере отождествить себя с теми, чьи мысли, действия или обычаи пытается истолковать. Пусть документы полны смысла — но если контакт почему-либо не установлен или и не может быть установлен, все попытки понять и извлечь смысл напрасны. Это происходит, например, с нерасшифрованной письменностью. Свидетельства могут быть поняты и истолкованы неверно. Так бывает и в разговоре, когда мы не находим «общего языка» с собеседником — тогда мы не понимаем друг друга, и общения не получается. То же случается при переводе иностранного текста: порой мы переводим неверно не потому, что делаем ошибки в языке, а потому, что не можем проникнуть во внутренний мир человека, чье свидетельство пытаемся расшифровать. Чтобы что-то понять, необходим *Einfühlung* [проникновение, вчувство-

¹¹ *Collingwood R. G. Op. cit.*, pp. 212, 214 [русский пер.: cc. 202, 204].

вание]. Даже в обычном разговоре мы расшифровываем слова собеседника — и при этом нередко терпим неудачу. Проблема семантики и разумного общения — общения между разумными существами — присутствует на всех стадиях процесса исторического истолкования. По словам Ранке, «история начинается только тогда, когда памятники становятся понятны»¹². Следует добавить, что *историческими* документами, *источниками* в полном смысле слова являются только «понятные документы» — *dans la mesure où l'historien peut et sait y comprendre quelque chose* [в той лишь мере, в какой историк может и умеет в них что-то понять], по выражению Анри Мару¹³. Следовательно, личность интерпретатора имеет такое же значение, как и интерпретируемый материал: для диалога необходимы двое. Понимание невозможно без «конгениальности», интеллектуальной и духовной близости, без встречи душ. Коллингвуд прав, указывая, что

...историческое исследование показывает историк-у возможности его собственного ума... Всякий раз, как он сталкивается с какими-нибудь непонятными историческими материалами, он обнаруживает ограниченность своего ума, он видит, что существуют такие формы мышления, в которых он уже или еще не способен мыслить. Некоторые историки, иногда целые поколения их, не находят в тех или иных периодах истории ничего разумного и называют их темными веками; но такие характеристики ничего не говорят нам о самих этих веках, хотя и говорят весьма много о людях, прибегающих к подобным определениям, а именно — показывают, что эти люди неспособны воспроизвести мысли, которые лежали в основе жизни в те эпохи¹⁴.

¹² Ranke, Leopold von. Weltgeschichte. Theil I. Leipzig, 1883³, «Vorrede», S. VI.

¹³ Marrou, Henri-Irénée. De la connaissance historique. Paris, 1954, p. 83.

¹⁴ Collingwood R. G. Op. cit., pp. 218–219 [русский пер.: с. 208].

Вот первое правило истинной экзегезы: мы должны уловить *образ мысли автора*, понять, что он хотел сказать. Если нам не удастся это, если мы станем вносить в текст и видеть в нем *собственные* мысли, мы рискуем ошибочно истолковать значение той или иной фразы, отрывка или даже всего документа. Ни текст, ни отдельное высказывание нельзя называть «бессмысленными» только потому, что мы не понимаем их смысла. Если мы понимаем метафоры буквально — мы не понимаем текста; если, наоборот, реальная история кажется нам притчей — мы не понимаем текста.

Вы никогда не сможете узнать смысл сказанного человеком с помощью простого изучения устных или письменных высказываний, им сделанных, даже если он писал или говорил, полностью владея языком и с совершенно честными намерениями. Чтобы найти этот смысл, мы должны также знать, каков был вопрос (вопрос, возникший в его собственном сознании и, по его предположению, в нашем), на который написанное или сказанное им должно послужить ответом¹⁵.

Это относится к обычному общению в ходе повседневной жизни. Это относится и к изучению истории. Исторические документы есть *документы жизни*.

Каждый историк отталкивается от некоторых сведений. Усилием пытливого ума он превращает их в свидетельства или, так сказать, «коммуникации», связывающие нас с прошлым, то есть в полные смысла знаки. Силой интеллектуальной интуиции он постигает значение этих знаков и при помощи «индуктивного воображения» достраивает тот исторический контекст, в котором все сведения оказываются на своих местах, объединенные в гармоничное — понятное и логически непротиворечивое — целое. В этом процессе не обойтись без элемента «догадки» или, вернее,

¹⁵ Collingwood R. G. An Autobiography. N. Y., 1949, p. 31 [русский пер.: с. 339].

«прозрения» — так же как не обойтись без него при любой попытке понять другого человека. Нехватка *сочувствующего воображения* и точных интуитивных догадок может расстроить диалог, ведь тогда не произойдет *подлинной встречи душ и мыслей*: собеседники будто говорят на разных языках, и произносимое одним достигает слуха, но не сознания другого. По существу, любой акт понимания есть производимый в уме эксперимент, и здесь не обойтись без прозрения. Прозрение есть род умственного видения, интуитивный акт, акт воображения, направляемого и контролируемого всем приобретенным человеком опытом. Можно назвать его проявлением фантазии, но фантазии совершенно особой. Это *познавательная фантазия*, без которой, как красноречиво объясняет Бенедетто Кроче, историческое знание просто невозможно: «...senza questa ricostruzione o integrazione fantastica, non è dato né scrivere storia, né leggerla e intenderla» [без этой восстанавливающей и восполняющей фантазии нельзя ни писать историю, ни читать ее, ни понимать]. Это, как он говорит, «фантазия в мысли и ради мысли» (*la fantasia nel pensiero e pel pensiero*), «реальность, относящаяся к мышлению», включающая в себя здравый смысл, дисциплинируемая и управляемая логикой, а потому не имеющая ничего общего с «поэтическими вольностями»¹⁶. «Понимание — сказанных слов или осмысленных событий — *есть истолкование*», — сказал Ф. А. Тренделенбург. «Alles Verstandniss ist Interpretation, sei es des gesprochenen Wortes oder der sinnvollen Erscheinungen selbst»¹⁷. Искусство герменевтики — сердцевина исторического ремесла. И, как удачно заметил один русский ученый, «нужно наблюдать, как читают, а не читать, как наблюдают»¹⁸. «Читать» тексты или события означает «понимать», постигать их внутренний смысл, и от постигающего разума в этом про-

¹⁶ Croce, Benedetto. Teoria e Storia della Storiografia, p. 29 ff.; cp. Collingwood R. G. The Idea of History, p. 214 ff.

¹⁷ Trendelenburg Fr. Ad. Logische Untersuchungen. Bd. II.2, S. 408.

¹⁸ Шнем Г. История как предмет логики // Научные известия. Сборник 2. М., 1922, с. 16.

цессе зависит очень многое, так же как от читателя — в процессе чтения.

Историк обязан быть критичным к себе, может быть, даже более, чем к своим источникам — ведь они становятся источниками лишь по отношению к вопросам, которые он им задает. Как говорит Анри Мару, «понятным документ становится лишь постольку, поскольку ему удастся попасть в руки историка, способного в него проникнуть и осознать его природу и значение» — *dans la mesure où il se rencontrera un historien capable d'apprécier avec plus de profondeur sa nature et sa portée*¹⁹. Вопросы, задаваемые тем или иным историком, в конечном счете зависят от меры его профессионализма и компетентности, от его личности в целом, от взглядов и интересов, от широты кругозора, даже от его симпатий и антипатий. Не следует забывать, что любой акт понимания, строго говоря, личен, и только в качестве *личного акта* имеет истинное значение и ценность. Исторiku необходимо трезво оценивать, подвергать тщательному испытанию свои предположения и предпосылки; но он не должен пытаться изгнать из разума *все* предпосылки. Такая попытка есть самоубийство ума, ведущее к полной умственной импотенции. Стерильный ум всегда бесплоден. Для историка, как и для литературного критика, безразличие, равнодушие и нерешительность, прикрывающиеся личиной «объективности», — не добродетели, а пороки. Понимание истории — это сознательный ответ на «вызов» источников, расшифровка знаков. Доля относительности присуща любому акту понимания, как неизбежна она и в личных отношениях между людьми. «Относительность» всегда сопутствует «отношениям».

Цель изучения истории не в том, чтобы устанавливать объективные факты — даты, места действия, числа, имена и тому подобное. Это только необходимая подготовка. Главная же задача — *встреча с живыми людьми*. Без сомнения, историк должен прежде всего установить,

¹⁹ *Marrou, Henri-Irénée. Op. cit., p. 120.*

тщательно проверить и подтвердить факты — но основная его цель не в этом. Прочитируем еще раз Мару: «История есть встреча с другим» — *l'histoire est rencontre d'autrui*²⁰. Этой встрече, как и любым отношениям, препятствует ограниченный и выхолощенный ум. История как предмет изучения есть *история людей* в их отношениях друг с другом, в социальных связях, в контактах и конфликтах, в одиночестве и отчуждении, в благородстве или низости. Только люди живут в истории — живут, действуют, борются, творят, разрушают. Только человек является в полном смысле слова *историческим существом*. Изучая историю, мы устанавливаем связь с людьми, с их мыслями и трудами, внутренним миром и внешними действиями. Поэтому Коллингвуд совершенно прав, утверждая, что в истории не бывает «просто событий».

То, что ошибочно называется «событием», на самом деле является действием и выражает определенную мысль (намерение, цель) субъекта, его производящего; дело историка — познать эту мысль²¹.

Поэтому, говорит Коллингвуд, «всякая история — история мысли». Несправедливо было бы сводить это утверждение к чистому интеллектуализму, к мрачному призраку гегельянства. Основной упор Коллингвуд делает не на мысли как таковой, а на *разумном и целенаправленном характере человеческой жизни и деятельности*. В истории мы имеем дело не со случаями и происшествиями, но с деяниями и трудами, достижениями и неудачами. Только они придают смысл человеческому существованию.

В конечном счете история — это история человека, во всей сложности и многообразии его бытия. Отсюда специфика исторического исследования и исторического знания. Методы должны соответствовать цели. Об этом

²⁰ Marrou, Henri-Irénée. Op. cit., p. 101.

²¹ Collingwood R. G. Autobiography, pp. 127–128 [русский пер.: с. 396].

обыкновенно забывали в век воинствующего узколобого позитивизма, часто забывают и в наше время. Объективное, *more geometrico* [геометрическое] знание в истории невозможно. И это не беда, поскольку история изучает не *объекты*, а *субъектов* — наших собратьев и соратников на ниве познания жизни. Историческое знание должно быть — и в действительности является — знанием *экзистенциальным*. Здесь-то и лежит пропасть между «*die Geisteswissenschaften*» и «*die Naturwissenschaft*» — «наукой о духе» и «наукой о природе»²².

III

Историки, особенно принадлежащие к старой школе, часто считают, что в их работе ими движет стремление знать прошлое так, «как знает свидетель», то есть в каком-то смысле превратиться в «свидетеля» прошедших событий, «всё видеть своими глазами»²³. Но именно этого историк никогда не делает, сделать не может и не должен даже пытаться, если хочет быть хорошим историком. Бо-

²² По поводу всего второго раздела данной статьи см. мой очерк: О типах исторического истолкования // Сборник в чест на Васил Н. Златарски. София, 1925, сс. 521–541. Автору приятно сознавать, что эта концепция сейчас широко распространена среди историков и философов, хотя его работу, вышедшую на русском языке, вряд ли читали многие. Помимо уже цитированных работ Кроче, Коллингвуда и Мару, следует отметить: *Aron, Raymon. Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique.* Paris, 1948; *La Philosophie critique de l'histoire, Essai sur une théorie allemande de l'histoire.* Paris, 1950. Из более ранних писателей следует упомянуть Вильгельма Дильтея; о нем см.: *Hodges H. A. Wilhelm Dilthey, An Introduction.* London, 1944; *The Philosophy of Wilhelm Dilthey.* London, 1952. О Бенедетто Кроче см.: *Caponigri, A. Robert. History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce.* London, 1955. Изложение других точек зрения можно найти, например, в следующих работах: *Gardiner, Patrick. The Nature of Historical Explanation.* N. Y., 1952; *Brandon S. G. F. Time and Mankind.* London, 1951; *Renier G. N. History, its purpose and method.* Boston, 1950.

²³ *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви.* Т. I. СПб., 1907, сс. 6–7.

лее того, ниоткуда не следует, что очевидец события действительно «знает» его, то есть понимает его смысл и значение. Стремление достичь заведомо неосуществимой и внутренне противоречивой цели только мешает осознать, что же реально делает историк (если он в самом деле занимается историей).

Знаменитую фразу Леопольда фон Ранке о том, что историк хочет знать прошлое «таким, каким оно действительно было» — «wie es eigentlich gewesen»²⁴ — толкуют вкривь и вкось. Прежде всего, не стоит возводить случайное замечание великого мастера в принцип. В своих собственных трудах Ранке не следует этому правилу: он всегда больше, чем хроникер. Он всегда стремится к истолкованию²⁵. Конечно, историк хочет знать, что действительно произошло в прошлом; но хочет это знать *в перспективе*. Иначе он и не может. Мы не можем пережить вновь даже собственное прошлое, ибо, когда мы *вспоминаем*, а не *грезим*, события прошлого предстают перед нами в перспективе, на фоне приобретенного с тех пор опыта. Коллингвуд определяет историю как «воспроизведение прошлого опыта»²⁶. В таком определении есть своя правда, поскольку «воспроизведение» входит в процесс «сочувственного отождествления», без которого невозможен диалог. Но при этом не следует путать свои мысли с мыслями собеседника. Сам Коллингвуд говорит, что объектами исторического исследования «выступают события, случившиеся *в прошлом*, условия, *больше не существующие*», которые и становятся предметами исторической науки «лишь после того, как перестают непосред-

²⁴ *Ranke, Leopold von. Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker von 1494 bis 1514 // Vorrede zur ersten Ausgabe. 1824, October; Samtliche Werke, 3 Aufl. Bd. 33. Leipzig, 1885, S. VII.*

²⁵ См. *Laue. Leopold Ranke. The Formative Years. Princeton, 1950*; и особенно *Liebeschutz H. Ranke // Historical Association, G 26, 1954*; ср. *Kessel, Eberhard. Rankes Idee der Universalhistorie // Historische Zeitschrift. Bd. 178.2, SS. 269–308* (с не издававшимися прежде текстами Ранке).

²⁶ *Collingwood R. G. The Idea of History, p. 282 ff.* [русский пер.: с. 268 и далее].

редственно восприниматься»²⁷. Историк видит прошлое сквозь века, на расстоянии. Он не стремится повторить прошедшее событие. Историк хочет знать прошлое как прошлое, следовательно, в контексте последующих событий. «Un temps retrouvé» [найденное время], то есть восстановленное при помощи воображения, — это именно «un temps perdu» [утраченное время]. Оно некогда прошло, оно было утрачено, и потому его можно найти и обрести вновь только в качестве «прошлого».

Историческое видение всегда *ретроспективно*. То, что было будущим для людей прошлого, теперь само стало прошлым для историка. Поэтому историки знают больше о прошлом, чем могли знать люди, в прошлом жившие. Историки осознают влияние прошлого, определенных его событий, на позднейшее время. Как историки, мы не можем видеть славное Периклово пятидесятилетие иначе, нежели в свете последующего упадка и гибели афинской демократии, а попытку отказаться от такого видения, даже если бы она не была обречена на провал (а она обречена), никак нельзя назвать историческим подходом. Перспектива и контекст неотделимы от подлинного понимания и представления истории. Мы не сможем глубоко и исторически понять Сократа, если забудем о том, как сказывалось на позднейшей греческой философии влияние его идей и личности. Если же мы попытаемся увидеть его, так сказать, в вакууме, вне целостного исторического фона, включающего и то, что для самого Сократа было далеким и непредсказуемым будущим, — мы будем знать об «истинном», то есть историческом, Сократе гораздо меньше.

История не зрелище и не панорама. Это *процесс*. Временная перспектива — с конкретным временем, заполненным событиями — дает нам *ощущение направления*, которого, возможно, сами события на момент своего совершения были лишены. Конечно, можно попытаться забыть об уже известном, отрешиться от перспективы и

²⁷ Collingwood R. G. The Idea of History, p. 233 [курсив Флоровского; русский пер.: с. 222].

не обращать на нее внимания. Удастся ли это? Вряд ли. Но даже если это возможно, это занятие не для историка. Как было сказано недавно, «пытаться стать современным описываемых людей и событий — значит ставить себя в положение, начисто исключающее историю». Нет истории без взгляда назад, то есть без ретроспективы²⁸.

Конечно, в ретроспекции таятся свои опасности. Она делает нас уязвимыми для «оптических иллюзий». Мы можем увидеть в прошлом «слишком много», причем даже не потому, что станем приписывать ему собственные мысли, но потому, что свет ретроспективы способен представить нам отдельные стороны прошлого в преувеличенном и искаженном виде. Порой нас искушает желание преувеличить роль каких-либо исторических личностей или социальных институтов, поскольку ее непропорционально раздувает избранная нами перспектива. А часто мы и не выбираем перспективу, и при всём желании не можем ее изменить. Нас охватывает соблазн принять сходство за причинную связь и приписать какой-либо тенденции, направлению или идее ложное происхождение: такие ошибки не раз делалась и в истории раннего христианства, и во многих других областях. Короче говоря, мы можем видеть прошлое в *неверной* перспективе — сами не зная этого или не имея средств ее исправить. Наша перспектива всегда ограничена. У нас нет и никогда не будет целостной перспективы. С другой стороны, мы не можем видеть прошлое без перспективы вообще. Окончательная цель историка — охватить и осмыслить весь временной контекст, по крайней мере в пределах «умопостигаемой, то есть объяснимой из самой себя» (по выражению Тойнби) области исследования. Но достичь этой цели невозможно, а значит любое историческое истолкование остается предположительным.

Историк никогда не довольствуется фрагментарной картиной. Он стремится открыть или предположить в течении событий даже большую степень логичности, чем

²⁸ Ср. *Gouhier H. Vision rétrospective et intention historique // La Philosophie de l'histoire de la philosophie. Rome-Paris, 1956, pp. 133-141.*

она есть там на самом деле. Он преувеличивает связь между различными элементами прошлого. Анри Мару описывает действия историка как стремление *понятности ради* выстроить «грудю мелких фактов», из которых, как кажется, состоит реальная жизнь, в «упорядоченную картину» — *une vision ordonné*²⁹. Ни один историк не может удержаться от подобной операции, ни одному историку не удавалось избежать ее. Здесь, однако, надо соблюдать крайнюю осторожность. Исторiku всегда грозит опасность внести в ход истории слишком много логики и связности. Слишком часто вместо живых людей, всегда несовершенных и не «сложившихся» до конца, историк изображает неподвижные «типы», каждый — в своей характерной позе. То же порой делают портретисты, добиваясь выразительности портрета. Таков был метод древних историков — от Фукидида до Полибия и Тацита. Коллингвуд называет это «субстанциальностью» античной историографии, и именно такая черта, по его мнению, делает ее «неисторичной»³⁰. Тот же метод усвоило немало современных историков. На ум приходят Теодор Моммзен (его «Римская история»), Джордж Грот, Ипполит Тэн, Гульельмо Ферреро. Сюда же относятся многочисленные современные жизнеописатели Христа — от Теодора Кейма и Эрнеста Ренана до Альберта Швейцера. В каком-то смысле такой подход оправдан. Историк стремится преодолеть разрозненность и путаницу эмпирического материала, соединяя крохи и лоскутки в синтетический образ, объясняя множество поступков и проявлений целостным характером героя. Это редко удается сделать логическим, рациональным путем. Историк работает *индуктивно*, как художник, ведомый интуицией. У историка есть свое видение мира. Но это *преобразующее видение*. Так появились все основные обобщения нашей историографии: эллинистическое мышление, человек средневековья, буржуа и тому подобные. Не стоит спорить об исторической верности этих

²⁹ Marrou, Henri-Irénée. Op. cit., p. 47.

³⁰ Collingwood R. G. The Idea of History, p. 42 ff. [русский пер.: с. 43 и далее].

категориальных обобщений; достаточно четко отличать их от обобщений родовых. Однако рискованно будет заявлять, что эти обобщенные «типы» реально существуют, существуют в пространстве и во времени. Это, так сказать, обоснованные обобщения, подобные художественным портретам и, как таковые, необходимые для понимания. Но «типичные люди» непохожи на людей из плоти и крови. Таковы же и наши социологические обобщения: древнегреческий город-государство, феодальное общество, капитализм, демократия и тому подобное. Главная опасность обобщений в том, что они слишком подчеркивают «внутреннюю необходимость» поведения человека. Складывается впечатление, что человек как «тип» или «характер» предопределен поступать «типично» — в соответствии со своим типом. Для каждого типа общества также определен «типичный» путь развития. Однако в наше время мираж «исторической неизбежности» разоблачен и отброшен как нечто искажающее историческую реальность в процессе нашего истолкования³¹. И это естественно. Во всех *типичных* и *категориальных* образах чувствуется детерминизм. Ведь они не более чем удобные аббревиатуры для «груды фактов». Реальная история текуча, изменчива и совершенно непредсказуема.

Иногда в самом методе ретроспекции скрывается детерминистический уклон. При взгляде назад события развертываются перед нами *логически*, в строгом порядке, согласно принятой схеме, подчиняясь внутренней необходимости — и нам кажется, что иначе и быть не могло. *Необусловленность* процесса мы маскируем рациональными схемами, а порой нарочно о ней забываем. *События* лишаются качества неопределенности и превращаются в неотвратимые *стадии* развития или упадка, взлета или падения, в зависимости от принятой идеальной схемы. В реальной истории логики меньше, чем в наших истолкованиях. *История не есть эволюция*, и ход реальных собы-

³¹ См. Berlin, Isaiah. Historical Inevitability. N. Y., 1954; и замечания Питера Гейла: Geyl, Pieter. Debates with Historians. London, 1955, pp. 236–241.

тий не следует эволюционным схемам и образцам. Исторические события не просто «случаи»: это действия или целые серии действий. История — это поле действия, и за каждым событием стоят действующие лица — даже если они потеряли свободу и подчиняются каким-то образцам и шаблонам или обуреваемы слепыми страстями. Человек остается свободным даже в цепях. Если использовать биологические термины, то история скорее *эпигенез*, чем эволюция, ибо понятие эволюции предполагает нечто заложенное изначально и раскрывающееся по мере «развития»³². Есть опасность, что мы примем свои концепции за эмпирическую реальность и начнем говорить о них как о подлинно существующих факторах и действующих лицах, хотя они не более чем удобные обозначения многочисленных и разнообразных реальных действующих лиц. Нередко мы принимаемся изучать эволюцию «феодализма» или «капиталистического общества», забыв, что эти термины лишь суммируют множество разнообразных явлений, «понятности ради» описываемых как целое. «Общества», «категории» и «типы» — не *организмы*, способные «эволюционировать» и «развиваться», а *множества* связанных между собой *индивидуумов*; и связь между ними динамична и неустойчива.

Любое историческое истолкование предположительно и гипотетично. Абсолютно точная интерпретация невозможна даже в частной и ограниченной области исследования. Наши данные никогда не бывают полны, и новые открытия часто заставляют историков радикально пересматривать свои схемы и порой отказываться от самых дорогих идей, раньше казавшихся незыблемыми. Мы могли бы привести множество примеров таких «переворотов» в самых разных областях истории, в том числе и в истории Церкви. Более того, время от времени историк должен прислушиваться к переменам в окружающем ми-

³² См. мои ранние статьи: *Evolution und Epigenesis, Zur Problematik der Geschichte* // *Der Russische Gedanke*. Jh. I, Nr. 3. Bonn, 1930, SS. 240–252; *Die Krise des deutschen Idealismus* // *Orient und Occident*. Hf. 11 und 12, 1932.

ре. Его видение зависит от определенной точки зрения и потому ограничено. Но в ходе истории сама перспектива изменяется и расширяется — например, ни один современный историк не может смотреть на Средиземноморье как на *Ойкумену*, что было вполне естественно в древности. Такие ограничения не дискредитируют труд историка. Можно даже предположить, что «стопроцентное» истолкование событий лишило бы историю «историчности», ее неопределенности и необусловленности, и подменило бы ее рациональной «картой истории», ясной и легко читаемой, но не имеющей ничего общего с действительностью. Наша интерпретация — тоже исторический факт, и в ней описываемые события продолжают свое историческое бытие и участвуют в дальнейшем формировании истории. Можно спорить, «реален» ли «платоновский Сократ», но едва ли можно сомневаться в том, что он получил свое историческое бытие и оказал мощное влияние на формирование современного понятия «философа». Быть может, наше истолкование каким-то таинственным образом раскрывает возможности, заключенные в прошлом. Так рождаются и растут традиции, в том числе и величайшая из человеческих традиций — культура, — в которой встречаются и сплавляются все вклады и достижения предыдущих веков, преобразаясь при переплавке и, наконец, соединяясь в единое целое. Формирование человеческой культуры еще не завершено, а может быть, и не завершится в пределах истории. Вот еще почему любое историческое истолкование приблизительно и предположительно: грядущее прольет на прошлое новый свет.

IV

Недавно было сказано, что «если история имеет смысл, этот смысл не исторический, а богословский: то, что мы называем *философией истории*, на деле более или менее замаскированное *богословие истории*»³³. Слово «смысл»

³³ *Gouhier, Henry. L'Histoire et sa philosophie. Paris, 1952, p. 128.*

можно понимать по-разному: одно дело, когда мы говорим о смысле единичного события или группы фактов, другое дело — Смысл Истории, взятой как всеобъемлющее целое, во всей ее полноте и универсальности. В последнем случае мы говорим о высшем смысле человеческого бытия, о конечной судьбе человечества. Это, конечно, не исторический вопрос. Здесь мы говорим не о том, что уже произошло — только в этом и компетентны историки — а о том, что произойдет, о том, чему должно быть. Можно со всей уверенностью утверждать, что ни будущее, ни «конечные судьбы» не принадлежат к области исторического исследования, которое, по определению, ограничивается изучением человеческого прошлого. Исторические предсказания гадательны и ненадежны. Собственно говоря, это недопустимые «экстраполяции». Да, историю составляют истории людей и сообществ, но подлинно всеобъемлющая промыслительная История Человека — больше, чем история.

Все современные «философии истории» — Гегеля, Конта, Маркса, даже Ницше — на деле криптоотеологичны или, может быть, псевдотеологичны. Во всяком случае, все они держатся на каких-то верованиях. То же относится и к современному заменителю философии истории, известному под именем социологии (на самом деле это *морфология истории*, работающая с постоянными, повторяющимися вновь и вновь элементами и моделями человеческой жизни). Может ли Человек во всей совокупности, во всей сложности своего личностного бытия являться объектом чисто исторического исследования и изучения? Положительный ответ уже есть род богословия, пусть даже сводящегося просто к обожествлению человека. С другой стороны — *и в этом главная проблема истории* — ни один историк, если только он не откажется от своей центральной задачи — «понимания» — и не удовольствуется ролью регистратора событий, даже на самом ограниченном поле исследования, в рамках самой узкой специализации не сможет не затронуть главнейших вопросов о природе и судьбе человека. Чтобы чисто исторически

изучать, например, «греческую мысль», историк должен иметь свой собственный, пусть и не оригинальный, взгляд на все те проблемы, с которыми боролись великие умы древности, то споря, то учась друг у друга. Историк философии в значительной мере должен сам быть философом. Иначе он не поймет вопросов, над которыми ломали головы мыслители прошлого. Историк искусства должен быть, как минимум, художником-любителем — в противном случае художественные проблемы и ценности останутся ему непонятны. Короче говоря, за всеми *человеческими* вопросами стоит вопрос о *Человеке*: его нельзя избежать ни в одном историческом исследовании. Более того, труд историка в конечном итоге всегда направлен к чему-то выходящему за рамки истории.

В процессе исторического истолкования формируется и обретает зрелость человеческая мысль. Идеи и взгляды различных времен накапливаются, сопоставляются, диалектически согласуются и оправдываются, а порой осуждаются, отвергаются и проклинаются. Если история — многовековая жизнь человечества — имеет смысл и значение, то и изучение истории, если оно больше, чем простое любопытство, должно иметь значение и смысл. А если изучение истории есть «ответ» историка на «вызов» жизни, значит историк должен быть готов во всеоружии встретить этот вызов человеческого бытия со всей его полнотой и невероятной глубиной.

Таким образом, чтобы разбираться в своей области, историк, вопреки распространенному предрассудку, должен быть чутким ко всем человеческим вопросам и заботам. Если у него нет своих интересов в чем-либо, чужие покажутся ему бессмысленными: он едва ли сможет понять их и правильно оценить. Историк, равнодушный к философским исканиям, совершенно убежден, что вся история философии описывает лишь метания пустой мысли и «пустые умствования». Неверующий историк религии с той же наивной убежденностью и чувством превосходства полагает, что история всякой религии есть повесть «обманов», «суеверий» и всевозможных челове-

ческих заблуждений. Подобные «истории религий» не раз выходили в свет. По тем же причинам историки часто отказываются рассматривать целые отрезки и периоды истории, обзывая их «варварскими», «безжизненными», «бесплодными», привешивая им ярлык «темных веков» и так далее. Суть в том, что претензия на нейтральность и свободу от пристрастий сама является вполне определенной позицией, пристрастием, выбором. На деле — и снова вопреки распространенному предрассудку — пристрастность есть знак свободы и необходимая предпосылка отзывчивости. Пристрастность означает интерес и озабоченность. Не бывает абстрактной предвзятости — она всегда избирательна и конкретна. Да, конечно, различные пристрастия проявляются по-разному и имеют различные последствия. Но в любом случае открытость ума — не пустота: это широта охвата и отзывчивости, это, хочется сказать, «кафоличность». И здесь, между прочим, речь идет не просто о большем или меньшем объеме познаний или о количестве интересов. «Целое» (τὸ καθ' ὅλου) не просто сумма «частностей» (τὸ κατὰ μέρος), хотя бы и диалектически упорядоченных (как, например, в гегелевской схеме разума) или выстроенных в соответствии со «стадиями прогресса» (как у Огюста Конта). С частностями необходимо покончить. Достичь кафоличности мышления можно лишь путем новой объединяющей реорганизации, обязательно включающей в себя радикальный отбор. Ибо в конце концов нам не избежать выбора между «да» и «нет»: «более или менее» — это лишь вежливо замаскированное «нет».

Изучение истории всегда включает в себя оценку. Пытаясь избегать оценок, историк искажает и искривляет само повествование. И неважно, идет ли речь о греко-персидских войнах или о второй мировой войне. Истинный историк не сможет не встать на одну из сторон: за «свободу» или против нее. В самом его рассказе будет слышаться пристрастие. Истинный историк не сможет остаться в стороне от противостояния добра и зла, какие бы хитроумные софизмы не скрадывали разницу между

ними. Истинный историк не сможет пребывать холодным и равнодушным, услышав вызов и призыв истины. Противоборства и напряжения — одновременно и исторические факты, и экзистенциальные ситуации. Даже отказ есть своего рода утверждение, зачастую весьма решительное, сопровождающееся упрямой настойчивостью. Агностицизм внутренне догматичен. Нравственное безразличие может только исказить наше понимание человеческой деятельности, всегда направляемой определенным нравственным выбором. К тому же результату приводит безразличие разума. Человек, поступая так или иначе, совершает экзистенциальный выбор — поэтому и историк не может обойтись без выбора.

Поэтому историк — именно как историк, то есть истолкователь реальной жизни людей в пространстве и времени — не может избежать ответа на величайший и важнейший вопрос истории: *Кого Мы глаголют человецы быти?* (Мк. 8, 27) Это действительно решающий вопрос для историка — ведь он изучает человеческое бытие. Остаться глухим к подобному вызову — уже предвзятость. Отказ отвечать на вопрос — тоже ответ. Воздержание от суждения — само по себе суждение. История, избегающая вопроса о Христе, ни в коей мере не «нейтральна». С этим центральным вопросом историк сталкивается не только при создании «*Die Weltgeschichte*», «Всемирной истории», то есть при истолковании судьбы человечества в целом, но и в процессе исследования любого исторического периода и отрезка, ибо этот вопрос пронизывает всё человеческое бытие. Ответ историка предрешает направление его работы, выбор мер и ценностей, само понимание природы человека. Его ответ предопределяет сферу рассмотрения, контекст и перспективу, в которой он будет исследовать человеческую жизнь, а также меру его чуткости. Ни один историк не должен заявлять, что он создал «окончательную интерпретацию» великой тайны человеческого бытия во всём его многообразии и сложности, низости и величии, двойственности и противоречивости, в его изначальной «свободе». Не должен

претендовать на это и христианский историк. Но он вправе утверждать, что его приближение к тайне целостно и «кафолично», что его взгляд соответствует ее невероятной глубине. Он должен отстаивать это право на деле, в служении своему ремеслу и призванию.

V

Возникновение христианства стало поворотной точкой в истолковании истории. Роберт Флинт в знаменитой книге «История философии истории» пишет:

Появление церковной истории означало для историографии больше, чем для географии — открытие Америки. Оно намного расширило содержание истории и заставило по-новому взглянуть на саму ее природу. Оно научило людей считать политическую историю лишь частью истории и внесло даже в обыденное мышление убеждение — которое мы едва ли встретим у историков античности — что история устремлена к какой-то общей для всего человечества цели, к некоему Божественному предназначению³⁴.

Современные писатели говорят об этом еще определеннее, ибо, несомненно, возникновение христианства означало радикальный переворот в отношении людей к самому факту истории. Произошло подлинное открытие *исторического измерения, исторического времени*. Строго говоря, это было возвращение к библейской концепции и ее развитие. Конечно, в книгах Ветхого Завета не найти разработанной «философии истории». Но там есть целостное *видение истории*, перспектива *разворачивающегося, раскрывающегося времени*, движущегося от «начала» к «концу», направляемого волей Бога, ведущего Свой народ к

³⁴ *Flint, Robert. History of the Philosophy of History. Edinburgh—London, 1893, p. 62.*

исполнению Своего замысла и цели. В этой перспективе динамической истории первохристиане приняли и истолковали новый опыт — Откровение Бога во Христе Иисусе.

Античным историкам человеческая история виделась совсем по-иному. Греки и римляне тоже писали историю. Но их видение истории оставалось совершенно неисторичным. Да, они очень интересовались историческими фактами, фактами прошлого, и следовало бы ожидать, что они окажутся прекрасными историками. Но увы — им препятствовали в этом их основные убеждения. Греческое мышление находилось в «тисках прошлого». Оно было, так сказать, очаровано прошлым. Но к будущему оно было равнодушно и безразлично. Однако прошлое обретает историчность и значение лишь в перспективе будущего. «Стрела времени» напрочь отсутствовала в античном взгляде на человеческую судьбу. Великие историки Греции и Рима ни в коей мере не являлись философами. В лучшем случае они были тонкими наблюдателями, а чаще моралистами и художниками, ораторами и политиками, проповедниками и риториками — только не мыслителями. А философы той эпохи не интересовались историей, считая ее чередой случайных событий. Они, напротив, старались исключить из своих построений историю. Она им мешала. Философы древней Греции искали вечного, неизменного, вневременного и бессмертного. Античная историография подчеркнута пессимистична. История всегда повествует о неизбежном упадке и гибели. Человек поставлен перед выбором. С одной стороны, он может покориться, смириться с неизбежностью «рока» и даже находить радость и удовлетворение в созерцании гармонии и великолепия Космоса, сколь бы он ни был равнодушен и враждебен к желаниям и заботам личности и общества. Это — *катарсис* трагедии, как она понималась в античном мире. С другой стороны, человек мог стремиться к «бегству», исчезновению из истории, из текучего и меняющегося мира, безнадежного колеса возникновений и уничтожений, — в область неизменного.

Античное истолкование истории было «космическим» и «натуралистическим». Во-первых, история развивалась по биологической модели рождения, роста, старения и гибели, общей судьбы всего живого. Во-вторых, существовала астрономическая модель вечного возвращения, кругового движения небес и звезд, модель повторяющихся периодов и циклов. В сущности, обе модели тесно связаны друг с другом, поскольку космические циклы определяют циклы земные и управляют ими. Ход истории — лишь одна из сторон всеобъемлющего космического процесса, управляемого нерушимыми законами, заключенными в самой структуре Вселенной. Отсюда — ярко выраженный фатализм. Миром правит *τύχη* или *εἰςαρμένη*, космический рок, фатум. Судьба человека определена и охвачена астрономической «необходимостью». Сам Космос рассматривается как существо «вечное» и «бессмертное», но периодическое и подчиненное циклическому ритму. Происходит бесконечное, непрекращающееся повторение одного и того же; события вечно развиваются по неизменному шаблону. В этой концепции вечного возвращения, вечного движения по кругу — *κυκλοφορία*, *ἀνακύκλωσις* — нет места для «прогресса». Периодическая модель замкнута, к ее совершенству нельзя прибавить ничего «нового». Следовательно, нет смысла смотреть в будущее: оно принесет лишь то, что уже не раз происходило в прошлом, что заложено в самой природе (*φύσις*) вещей. В прошлом, уже «завершенном» и «совершенном» (*perfectum*), вечный порядок различим лучше, чем в неопределенности настоящего и будущего. Именно в прошлом историки и политики искали «шаблоны» и «примеры».

В позднейших философских системах эллинистической эпохи — у стоиков, неопифагорейцев, платоников, эпикурейцев — черты «постоянства» и «повторяемости» подчеркнуты особенно резко. *Eadem sunt omnia semper nec magis est neque erit mox quam fuit ante*³⁵. Впрочем, то же убеждение господствовало и в классическую эпоху. Про-

³⁵ *Lucretius. De rerum natura. III, 945.*

фессор Вернер Йегер великолепно определяет взгляды Аристотеля на историю:

Возникновение и уничтожение земных явлений столь же нединамично, как и кругообразное движение звезд. Согласно Аристотелю, *несмотря на то, что природа непрестанно изменяется, у нее нет истории, ибо органическая жизнь закреплена в постоянстве форм и четком, вечно повторяющемся ритме. Подобно тому и мир людей — государство, общество, система взглядов — не захвачен движением неуловимой и непредсказуемой исторической судьбы, но — идет ли речь об истории личности, народа или культуры — прочно зиждется на стационарных формах, которые, изменяясь в частностях, сохраняют свою сущность и предназначение.* Такое восприятие жизни отражается в понятии Великого года, в конце которого все звезды возвращаются на свои места и начинают движение заново. Так же и великие цивилизации, по Аристотелю, рождаются и гибнут вследствие природных катастроф, связанных, в свою очередь, с ритмическими переменами в небесных сферах. Любое открытие Аристотеля было сделано уже тысячу раз, а вскоре будет опять забыто, чтобы однажды быть открытым вновь³⁶.

Такое мировоззрение не оставляет места для «истории» — мира, человека или человеческих обществ. В космичес-

³⁶ Jaeger, Werner. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923; английский перевод (с поправками и добавлениями автора; переводчик — *Richard Robinson*): *Aristotle, Fundamentals of the History of His Development*. Oxford, 1948², p. 389 (курсив мой). Ср. *Hamelin O. Le Système d'Aristote*. Paris, 1931², p. 336 ss.; *Chevalier J. La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*. Paris, 1915, p. 160 ss.; *Mugnier R. La Théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*. Paris, 1930, p. 24 ss.; *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, особенно главы об Аристотеле (pp. 99–206) и заключение (p. 299 ss).

ком процессе, а следовательно, и в человеческой судьбе, есть *ритм*, но нет *направления*. История никуда не стремится. Она движется по кругу, не имея ни конца, ни цели. У истории есть только структура. Вся античная философия представляет собой систему «общей морфологии» бытия. Она, кроме того, чрезвычайно политизирована и социализирована. Человек в ней рассматривается как «социальное существо», *ζῷον πολιτικόν*, а неповторимость его личности едва ли признаётся вообще. Внимания заслуживает только «типичное». Неповторимых событий также не бывает. Всюду видится лишь реализация универсальной схемы. Следует признать, что внутри этой общей для древних греков концепции встречались самые разные оттенки воззрений и взглядов; возникали резкие напряжения и конфликты, которые необходимо замечать и изучать. Но тема вариаций оставалась прежней: «вечный Космос», «бесконечное возвращение», мрачное «колесо возникновений и уничтожений»³⁷.

На таком фоне и в такой перспективе появление христианства означало интеллектуальную революцию, пол-

³⁷ *Gröningen B. A. van*. In the Grip of the Past, Essay on an Aspect of Greek Thought // *Philosophia Antiqua* / Ed. *W. J. Verdenius* and *J. H. Waszink*. Vol. VI. Leiden, 1953; *Duhem, Pierre*. Le Système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. T. I. Paris, 1913; T. II. Paris, 1914; *Meyer, Hans*. Zur Lehre von der Ewigen Wiederkunft aller Dinge // *Festgabe A. Ehrhard*. Bonn, 1922, S. 359 ff.; *Guittou, Jean*. Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. Paris, 1933; *Callahan, John F.* Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge, Mass., 1948; *Goldschmidt, Victor*. Le Système stoïcien et l'idée de temps. Paris, 1953; *Eliade, Mircea*. Der Mythos der Ewigen Wiederkehr. Düsseldorf, 1953; *Puech, Henri-Charles*. Temps, histoire et mythe dans le Christianisme des premiers siècles // *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam, 4th–9th September 1950. Amsterdam, 1951, p. 33 ff.; *La Gnose et le temps* // *Eranos*. Bd. XX, Mensch und Zeit. Zürich, 1952, S. 57 ff. Попытку Вильгельма Нестле доказать, что в древней Греции существовала некая «философия истории», следует признать неудавшейся. См. его работу: *Nestle, Wilhelm*. Griechische Geschichtsphilosophie // *Archiv für die Geschichte der Philosophie*. Bd. XLI (1932), SS. 80–114. Неубедительны и рассуждения Пауля Шуберта (Paul Schubert) — см. его главу «The Twentieth-Century West and the Ancient Near East» в книге: *The Idea of History in the Ancient Near East* / Ed. *Robert C. Dentan* (American Oriental Series, Vol. 38). New Haven, 1955, p. 332 ff.

ную смену вех, коренную переориентацию. Христианство — *эсхатологическая религия* и именно поэтому *религия историческая*. Современные богословские споры в значительной мере исказили и затуманили смысл этих слов. Чтобы избежать путаницы и непонимания, требуются некоторые пояснения.

Христианская вера начинается с признания определенных деяний, которые Бог полновластно и свободно совершил «в последние дни сии» ради спасения человека. *Потому эти деяния* — пришествие Христа в мир, Его Воплощение, Крестная смерть и Воскресение, а также сошествие Святого Духа — *суть события эсхатологические*: единственные и «окончательные», то есть решающие, ключевые и критические, совершенные раз и навсегда — *ἐφάπαξ*. В определенном смысле это *завершающие события* — исполнение и свершение мессианских пророчеств и обетований. Они приобретают значение в перспективе прошедшей истории, которую «исполняют» и «завершают». Они *эсхатологичны*, поскольку *историчны*, поскольку принадлежат к приходящему из прошлого ряду событий и подтверждают собой всё предыдущее. В этом смысле Христос есть «конец истории»: не всей истории, а ее определенного отрезка. Пришествие Христа не прекратило, не упразднило историю — она продолжается. Прекратить ее должно еще одно эсхатологическое событие — Второе пришествие. История в таком истолковании *линейна*, она движется от «начала» к «концу», от Творения к Исполнению, но в одной поворотной точке *линия прерывается*, или, точнее, *резко меняет направление*. Эта точка — *центр истории* как *die Heilsgeschichte*, «истории спасения». Однако вот что удивительно: «центр», «начало» и «конец» совпадают — не событийно, а в Личности Икупителя. Христос не только *центр истории*, но и «Альфа и Омега, Начало и Конец». А в несколько ином смысле Христос — *именно Начало*. С Его пришествием началась новая эра. «Ветхое» исполнилось, началось «Новое».

Пришествие Христово никоим образом не «обесценило» время. Напротив, в Его Пришествии, в Нем и через Него, время получило прочное основание. Оно было «освящено» и обрело новый смысл. В свете Христова Пришествия история явилась как «про-гресс», продвижение, строго ориентированное и безудержно стремящееся к конечной цели. Разорваны безысходные «циклы», говорит блаж. Августин. Нам открыто, что история не повторяется: она устремлена к единственной, общей для всех цели. В перспективе неповторимой и универсальной истории каждое событие занимает свое собственное, единственное место. «Уникальность» событий теперь признана и обоснованна.

Можно утверждать, что библейская история представляет собой историю не столько человека, сколько Бога — Божия домостроительства в истории. Действительно, в первую очередь Библия подчеркивает Божественное господство — как в истории, так и в мире вообще. *Но именно потому, что история была понята как «история Бога», стала возможной «история человека».* Только так получает существование подлинная человеческая история — не воспроизведение космического образца, не хаотический поток случайностей, а *полная смысла повесть*. История человека понята в контексте спасения, то есть исполнения его предназначения и оправдания его бытия. Человеческая деятельность получила оправдание и обрела новые силы: теперь ей даны цель и задача. Бог действует в истории; Его последнее деяние во Христе Иисусе стало завершением и исполнением «многократных и многообразных» деяний в прошлом. Но неисчислимы деяния Божии — не частные случаи или проявления какого-то общего закона, а совершенно особенные, единичные события. Из Библии не выкинешь имен собственных. Ее нельзя, так сказать, «алгебраизировать». Ее имена не заменить на символы. Здесь Личный Бог общается с человеческими личностями. Это общение достигает кульминации в Личности Иисуса Христа, пришедшего «в полноту времен», чтобы завершить Ветхое и начать Новое. Поэтому в христианском истолковании истории главенствуют две основные темы.

Первая тема — *ретроспективная*: история приуготовления к приходу Мессии. Вторая — *перспективная*, открывающая панораму «конца истории». *Христианский подход к истории*, столь радикально отличный от античного, ни в коем случае не является субъективной переориентацией человека во времени. Речь идет о реальном качественном изменении самого времени. Появление не бывшей доселе единственной надежной опоры и точки отсчета в полном относительностей и нестабильностей потоке событий повлияло не только на человеческое отношение к историческому времени — оно изменило и само время. Чрезвычайно важно то, что Божие Откровение в Иисусе Христе носит экзистенциальный характер, раскрывает *новое измерение человеческого бытия*. Решающим вкладом христианства в изучение истории стало не открытие свойства «историчности», то есть конечности и относительности, человеческого бытия, но именно *открытие в истории перспективы*, придавшей человеческому бытию смысл и значение. Следовательно, современный экзистенциалистский упор на «историчность человека» и не историчен, и не характерен для христианства. Это скорее *рецидив эллинизма*. «Историчность человека» в истолковании некоторых экзистенциалистов означает лишь бренность, безысходную запутанность людей в случайном и преходящем, в конце концов ведущую к угасанию и смерти. Однако подобный диагноз напоминает скорее трагическое мироощущение античности, чем ликующую Евангельскую Весть. С самого начала христианская κήρυγμα [керигма, проповедь] не только стремилась выявить убожество и «ничтожность» грешного человека и возвестить о Божьем Суде: прежде всего она несла благовестие о достоинстве и ценности людей — Божиих творений, усыновленных Им — и указывала земному человеку, жалкому, духовно нагому, «врагу» Божию и всё же любимому Богом, путь ко спасению. Это не только осуждение старого, но и начало нового — «лета Господня приятна».

Именно здесь между христианскими историками возникает существенное разногласие. После пришествия Христова может ли в истории произойти еще что-нибудь

имеющее высшую жизненную важность для человека? Или же всё, что должно было совершиться в истории, уже осуществилось? История как природный процесс, человеческая история, конечно, еще продолжается. Но продолжается ли Божественная история? Есть ли у истории сейчас, после Христа, какое-то конструктивное значение? Какой-то смысл? Иногда мы слышим, что, поскольку высочайший смысл истории уже явлен и «Последнее» уже наступило, история как полный смысла процесс, так сказать, закрыта и завершена, и эсхатология уже «осуществилась». Здесь мы имеем дело со специфическим истолкованием «поворотного пункта» истории — Христова пришествия. Иногда говорят, что священная история продолжалась вплоть до пришествия Христа, в Нем исполнилась и завершилась, и после Него осталось лишь пустое течение случайных событий, в котором вполне проявляется суетность и ничтожество человека, но ничего подлинно значимого уже не совершается и не совершится, поскольку в рамках истории «исполняться» более нечему. Многие современные богословы повторяют на разные лады эту мысль. Одни вкладывают в нее смысл «осуществленной эсхатологии» и переносят акцент из сферы истории в сферу мистического опыта, где постоянно присутствует и может быть вновь и вновь переживаемо «последнее»³⁸. Другие называют это «ступенчатой эсхатологией» и превращают историю в огромный промежуток между великими эсхатологическими событиями прошлого и будущего, между Первым и Вторым пришествиями, — время надежды и ожидания, лишенное какой-либо конструктивной ценности. Иные, наконец, «интериоризируют» историю, ограничивая ее смысл опытом отдельных верующих, делающих свой «выбор»³⁹. Но все они отнимают у истории как хода событий в пространстве и времени ее «священный»

³⁸ См., например, *Dodd C. H. History and the Gospel*. London, 1938; ср. «Eschatology and History» — приложение в книге: *The Apostolic Preaching and Its Developments*. N. Y., 1936 (новое издание — 1944 г.).

³⁹ *Bultmann, Rudolf. History and Eschatology: The Gifford Lectures*, 1955. Edinburgh, 1955.

характер и какое бы то ни было позитивное значение. Ее течение оказывается лишь постоянным проявлением человеческой суетности и бессилия.

Недавно даже было сказано, что «христианская история» — просто бессмыслица, что «весть Нового Завета является призывом не к историческим действиям, но к покаянию» и весть эта «так сказать, “демонтировала” безнадежную историю мира»⁴⁰. Такой радикальный эсхатологизм, «демонтаж» всей человеческой истории, должен вызывать серьезные сомнения у богослова. Безусловно, это не историческое, а богословское утверждение. Оно вытекает из одностороннего богословского видения, согласно которому активен только Бог, а человек является лишь объектом Божественного гнева или милости, но никогда не действует сам. Но не Евангельская Весть, а именно такое «бесчеловечное» понятие о человеке превращает человеческую историю в бессмыслицу. Новозаветная Весть, напротив, придает истории смысл. Во Христе и через Христа само время впервые получило твердую и надежную опору. Только с тех пор, как «Слово плоть бысть», как Утешитель сошел в мир, дабы очистить и освятить его, история во всей своей глубине стала *священной*. Христос всегда пребывает в Своем Теле, в Церкви, и потому в ней успешно продолжается *Heilsgeschichte*. История спасения идет вперед. Верно, что ее пути становятся порой едва различимыми, теряясь в многообразии исторических фактов, и историк, в том числе христианский историк, должен быть скромнен и осторожен в своих попытках расшифровать скрытый смысл каких-либо событий. Но, так или иначе, историк должен знать о новой «ситуации», возникшей в истории с пришествием Христа: теперь, после Распятия, Воскресения и Пятидесятницы, в челове-

⁴⁰ *Loewith, Karl. Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago, 1949, pp. 196–197; ср. другие его работы: Skepsis und Glaube in der Geschichte // Die Welt als Geschichte. Jh. X. 3 (1950); Christentum und Geschichte // Christentum und Geschichte, Vorträge der Tragung in Bochum vom 5. bis 8. October 1954. Düsseldorf, 1955.*

ческой жизни не осталось ничего «нейтрального». Поэтому вся история, даже «безнадежная история мира», предстает теперь *в перспективе последнего, эсхатологического противостояния*. Именно в этой перспективе блаж. Августин обозревает исторические события в своем повествовании о «двух Градах». Как соотносится Heilsgeschichte с мировой историей вообще — вопрос непростой. А ведь есть еще и такая проблема: Церковь существует *в мире*, и наросты мира сего часто искажают подлинную ее историю. И всё-таки спасение имеет исторический аспект, свое собственное место в истории. Церковь — закваска истории. Как удачно заметил недавно Сирил К. Ричардсон, в истории Церкви *пророческого* не меньше, чем в Священной истории Библии. «Это часть Откровения — история Святого Духа»⁴¹.

Можно предположить, что в современном «гиперэсхатологизме» с присущей ему коренной недооценкой истории мы встречаемся с возрождением эллинского антиисторизма, неспособного признать какую-либо ценность за временем и деятельностью в нем. Разумеется, эсхатологи всех мастей клянутся в верности Библии и с проклятиями отрекаются от всякого эллинизма, с негодованием отвергая любые обвинения в философствовании. Однако зависимость Рудольфа Бультмана от Мартина Хайдеггера очевидна. В вопросе об истории они стоят на точке зрения древних греков. Конечно, между подчинением фатуму, понимаемому как слепая *ἑξαρμένη* или как «огненный Логос», и провозглашением предстоящего неминуемого Суда Предвечного Бога — большая разница. Но в обоих случаях, хотя и по разным причинам, *человеческая деятельность* теряет всяческую ценность и за ней не признается никакого конструктивного значения. Так изучение истории становится невыполнимой и бессмысленной работой, сохраняясь разве что в виде изложения бесчисленных примеров человеческой суетности, гордыни и полного бессилия даже в самой этой гордыне. Подобного

⁴¹ *Richardson, Cyril C. Church History Past and Present // Union Seminary Quarterly Review. 1949, November, p. 9.*

рода история под маской пророчества рискует выродиться в проповеднические упражнения. Отчасти верно, что современный радикальный эсхатологизм — логическое следствие ущербной концепции Церкви, характерной для некоторых направлений протестантизма. Церковь здесь рассматривается как арена «невидимого» действия и водительства Божия, но никакого исторического значения за ней не признается. Современное восстановление целостного учения о Церкви, происходящее одновременно во всех конфессиях, хочется верить, поможет возродить более глубокий взгляд на историю и вернет ей истинное экзистенциальное измерение⁴².

Примечательно, что тем, кто сводит роль Церкви к эсхатологическому знамению и отказывается увидеть в ней *предвосхищенную эсхатологию*, история предстает так же, как когда-то древним, — «политической историей». Они вновь видят только историю государств и народов и такой ее осуждают и проклинают. Как ни странно, именно в таком истолковании она перестает быть историей человека. Предполагается, что человеку, по большому счету, нечего делать — нечего творить, нечего достигать. Он просто подлежит Суду — и томится, ожидая судного дня. Но ведь только в историческом труде и борьбе человек становится — или, увы, так и не становится — самим собой. С другой стороны, неумеренная эсхатологичность, напротив, обрекает человека на мечтательный мистицизм — ту самую ловушку и опасность, которой так стараются избежать эсхатологи. Человек приговорен к безысходности: открывать и созерцать бездну своего ничтожества, тонуть в грезах и кошмарах о своей суетности и духовной немощи. И эти болезненные сны порождают новую мифологию. Какова бы ни была «историчность человека», которую торжественно провозглашает столь обнищавшее христианство, ею неявно — а порой и вполне открыто — отрицается и отвергается его истинная историчность.

⁴² Дальнейшее развитие этой темы см. в моей Дадлианской лекции «The Christian Dilemma», прочитанной 30 апреля 1958 г. в Гарвардском университете (до сих пор не опубликована).

История в таком истолковании действительно становится «безнадежной» — бессмысленной, беспредметной, бесцельной. Но на самом деле история человека — не политическая история с ее утопическими претензиями и иллюзиями, а *история духа*, история человеческого возрастания в полную меру совершенства под водительством исторического Богочеловека, Господа нашего Иисуса Христа. Да, конечно, это трагическая история. И всё-таки семя зреет не только для Суда, но и для Вечности.

Христианский историк свою работу не строит, как полагают некоторые, «на христианских принципах». Христианство не есть набор принципов. Христианский историк исполняет свою профессиональную задачу истолкования человеческой жизни в свете христианского воззрения на эту жизнь, безобразно искореженную грехом, но искупленную Божественным милосердием, исцеленную Божественной благодатью и призванную наследовать Царство Божие. Христианский историк будет прежде всего отстаивать достоинство человека — даже человека павшего. Он будет протестовать против всякого расщепления человека на «эмпирического» и «умопостигаемого» (будь то по-кантовски или как-то иначе), где первый обречен и лишь второй удостоится спасения. В спасении нуждается именно «эмпирический человек», и спасение заключается вовсе не в каком-то высвобождении «умопостигаемого элемента» из эмпирического хаоса и рабства. Затем христианский историк постарается раскрыть истинный смысл исторических событий в свете христианского знания о человеке, но, пытаясь увидеть «провиденциальное» за теми или иными событиями реальной истории, он будет предельно осторожен и чуток. Даже в истории Церкви «рука Провидения» сокрыта, хотя было бы безумием утверждать, что этой Руки вовсе нет или что Бог не есть Господин и истории. Цель изучения истории состоит не столько в том, чтобы обнаружить в ней действия Бога, сколько в том, чтобы понять человеческие поступки, во всем многообразии и путанице, в которой они являются нам. Но самое главное: *христианский историк будет*

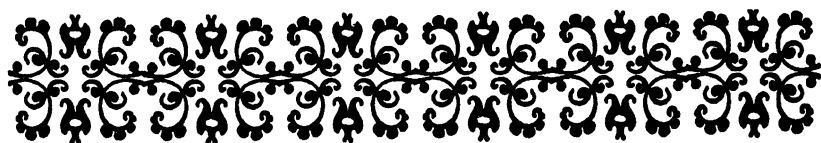
смотреть на историю как на тайну и трагедию — тайну спасения и трагедию греха. Он будет отстаивать всеобъемлющее и целостное понятие о человеке, считая это необходимой предпосылкой постижения его бытия, его деяний, его судьбы, которая решается в истории⁴³.

Задача христианского историка нелегка. Но это благородная задача.



⁴³ Проблема «христианской истории» (в обоих смыслах выражения: «реальной истории» и «историографии») широко обсуждается в последние годы, и количество литературы, посвященной ей, необычайно велико. Есть несколько авторитетных обзоров по данному вопросу: *Thils G.* Bibliographie sur la théologie de l'histoire // *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 26, 1950, pp. 87–95; *Olgiati F.* Rapporti fra storia, metafisica e religione // *Rivista di filosofia neoscholastica*. 1950, pp. 49–84; *Henry P.* The Christian Philosophy of History // *Theological Studies*. XIII, 1952, pp. 419–433; см. также *Shinn R. L.* Christianity and the Problem of History. N. Y., 1953; *Smit M. C.* De Verouding van Christendom en Historie in der huidige Rooms-Katholieke geschiedbeschoouwing. Kampen, 1950 (с резюме на французском языке).

По тематике настоящей статьи необходимо также особо упомянуть следующие работы: *Cullmann, Oscar.* Christus und die Zeit. Zürich, 1945; английский пер.: *Christ and Time*. London, 1951; *Barth, Karl.* Kirchliche Dogmatik. Bd. III. 2. Zollikon–Zürich, 1948, SS. 524–780; *Marsh, John.* The Fulness of Time. London, 1952; *Daniélou, Jean.* Essai sur le mystère de l'histoire. Paris, 1953; *Le Mystère de l'Avent*. Paris, 1948; *Papers of the Ecumenical Institute*, 5: «On the Meaning of History» // *Oikoumene*. Geneva, 1950; *Frank, Erich.* Philosophical Understanding and Religious Truth. N. Y., 1945; *The Role of History in Christian Thought* // *The Duke Divinity School Bulletin*. XIV, No. 3 (November, 1949), pp. 66–77; *Butterfield H.* Christianity and History. N. Y., 1950; *Rust E. C.* The Christian Understanding of History. London, 1947; *Niebuhr, Reinhold.* Faith and History. N. Y., 1949; *Ghichetta, Pietro.* Teologia della storia. Rome, 1953; *McIntyre, John.* The Christian Doctrine of History. Edinburgh, 1957; *Dawson, Christopher.* Dynamics of World History / Ed. by *John J. Mulloy*. N. Y., 1957; *Maritain, Jacques.* On the Philosophy of History / Ed. by *Joseph W. Evans*. N. Y., 1957.



ПОНЯТИЕ ТВОРЕНИЯ У СВЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО

I

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]. Эллина 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 смысла¹.

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, и точнее, не необходимо само его бытие. Ведь существование этого мира свидетельствовало христианам об Ином — о Господе и Творце. Кроме того, Творение понималось как свободное, «добровольное» Божие деяние, а не как неотъемлемое Его свойство или нечто «необходимо» присущее Ему. Итак, мир не является необходимостью, и взглянуть на это можно с двух сторон: со стороны мира, который «мог бы и не существовать», и со стороны Творца, Который «мог бы и не творить». Как

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».

точно отметил Этьенн Жильсон, «разумеется, христианский Бог — Творец; однако Бог, существующий для того лишь, чтобы творить, не имеет ничего общего с Богом христиан»². 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. Опираясь 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*»³. 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», τὸ καὶνοτομεῖν τὰ ὀνόματα, по слову свт. 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

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.*

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. Св. Иустин решительно расходится в данном вопросе с платониками, приводящими аргументы в пользу «бессмертия». Ведь «бессмертие» означает для него «нетварность»⁴. Однако всё еще оставалось неясным, как творческая «воля» Бога соотносится с Его «бытием», — а именно это 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 Божественного «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»⁵.

Весьма показательны сочинения Оригена, в которых также смешиваются онтологический и космологический аспекты. По справедливому выводу В. В. Болотова, «логи-

⁴ Св. Иустин. *Dial. cum Tryph.*, 5–6. См. мою Ингерсолскую 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.

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

ческая связь между рождением Сына и бытием мира в работах Оригена еще не порвана»⁶. 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»⁷. *Παν-*

⁶ Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879, сс. 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*

τοκράτωρ — это в точности κύριος, правящий Господь. А быть παντοκράτωρ'ом вечно Бог может, только если τὰ 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: оба либо верны, либо — нет. Сын, разумеется, вечен; Он извечно есть «Лицо» и «Ипостась». Однако предвечное Его рождение обуславливает предвечное творение мира⁸.

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 «нача-

procesión del Verbo // Estudios Valentinianos. Vol. I/1. 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.

ла», 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 ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου [отблеск вечного света] (In Jerem. hom. IX, 4: οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατήρ τὸν υἱὸν... ἀλλ' αἰεὶ γεννᾷ 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. «Пред-видеть» мир в Премудрости — значит извечно привести его в бытие⁹. 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).

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

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 платоников¹⁰.

Более того, Ориген, по-видимому, считал рождение Сына действием воли Отца: *ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγεννήθη* (цит. Юстинианом: *Mansi IX, 525*). Напротив, к выражению «*ἐκ τῆς οὐσίας 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.*

¹⁰ Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., p. 165 ss. Особенно следует выделить резюме на с. 185: «*Orígenes 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 Orígenes 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 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 совечность 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 Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster i/W., 1938, SS. 162–208; и *Ivánka, Endre von*. Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948, SS. 24–27 et passim.

IV, 4, 1; S. 348 Koetschau [GCS 22]; ср. цитату у Маркелла, приводимую Евсевием: *Contr. Marcellum* I, 4; S. 21 Klostermann [GCS 14]). Письменные свидетельства отрывочны и малопонятны¹¹ — не исключено, что в данном случае Ориген просто спорил с гностиками — например, с учением Валентина о *προβολή* — и лишь хотел подчеркнуть духовную природу всего Божественного¹². 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, чего 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 нет¹³. Но в любом случае Сын еще раз спокойно ставится в один ряд с тварными существами¹⁴.

Система Оригена содержала 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 про-никейскими, и их толкование свт. 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 свт. Афанасию, Ориген, невзирая

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

¹² См. Orbe, Antonio. *Op. cit.*, p. 674 ss. и в особенности раздел «*Orígenes y los Arrianos*».

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

¹⁴ Ср. Benz, Ernst. *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*. Stuttgart, 1932, SS. 329–340.

на лица, безбоязненно обличал всех, кто осмеливался полагать, будто «было некогда, что Сын не был» — ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός (свт. 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 избрал 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 свт. Александр Александрийский, доказывавший единство Троицы «φιλοσοφῶν ἐθεολόγει» [философски богословствуя], как говорит о нем Сократ Схоластик (Hist. Eccl. I, 5). Свт. Александр, сохраняя в целом верность воззрениям Оригена, всё же совершил первую попытку рассмотреть учение о Боге вне привычного космологического контекста¹⁵.

Арий считал, что Логос есть «творение» — разумеется, исключительное творение, ярко выделяющееся из остальных, но всё-таки не более чем κτίσμα [тварь], созданная

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

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 сущностей, «имевших начало» — любое начало; б) о том, что «начало» действительно было. Сын «имеет начало» просто потому, что является сыном — происходит от Отца, Который и есть Его ἀρχή [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» — πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων (из Епифания: Haeres. LXIX, 6; S. 157 Holl [GCS 37]; ср. Феодорит Киррский: Hist. Eccl. I, 4, 63; S. 25 Parmentier [GCS 19]). Свт. Афанасий Великий жаловался, что ариане избегают употребления термина χρόνος [время] (Contr. arian. ог. 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 — ἐξ οὐκ ὄντων. В этом смысле тварное «не существовало раньше того, как начало быть» — οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι. 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 καὶ βουλῇ, — как писал сам Арий Евсевию. Такая убежденность есть результат оригеновского влияния. Од-

нако ариане пошли значительно дальше Оригена: тот лишь отвергал *πρωολή* 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.

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»¹⁶. 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 построе-

¹⁶ 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 Königlichen 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 Фессалоникскому // *Христианское чтение*. 1911, июль-август, сс. 831–858; сентябрь, сс. 1008–1023; К вопросу об антиохийском соборе 324 года и о «великом и священном соборе в Анкире» // *Труды Киевской духовной академии*. 1914, апрель, сс. 585–601; июль-август, сс. 496–532; ноябрь, сс. 330–360; 1915, январь, сс. 75–117. Последняя статья продолжена в «Богословском вестнике» (1916, июль-август, сс. 482–512) [а также позднее: 1916, сентябрь, сс. 88–102; 1917, январь, сс. 114–155; 1918, июнь-сентябрь, сс. 169–196 — на этом номере выпуск «Богословского вестника» был прекращен].

но четкое разграничение между «Рождением» и «Творением» («Созданием»).

Свт. Афанасий Великий сыграл решающую роль на следующем этапе этого спора.

II

Еще в ранних своих трудах, до начала борьбы с арианством, свт. 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 «О Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти», опирается на вполне конкретное представление о космосе. По мнению свт. 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: с одной стороны — вечное, неизменное бытие Бога, не ведающее «тления» и «смерти»; с другой — течение космоса, внутренне непостоянное и «смертное», всегда подверженное переменам и «тлению». Основное онтологическое напряжение здесь именно между Божественной ἀφθαρσία [нетленностью] и φθορά [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: Τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἡ φύσις, ἅτε δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα, ρευστήτις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ 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 συσφίγγει),

противодействуя присущему миру стремлению к распаду. Разумеется, сама «природа» твари также сотворена Богом. Однако для нее неизбежны внутренние ограничения, обусловленные ее тварностью, — она не может не быть изменчивой и «смертной». Свт. 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-сущего» — ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενόμενοι. По своей «природе» он также «смертен» и «тленен» (κατὰ φύσιν φθαρτός) и преодолеть смертность может только по Божией благодати, становясь причастником энергий Слова — χάριτι δὲ τῆς τοῦ Λόγου μετουσίᾳ τοῦ κατὰ φύσιν ἐκφυγόντες. Сам же по себе человек не способен «пребывать всегда» — οὐχ ἱκανὸν εἶη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν αἰεὶ (Contr. gent., 40–43; De incarn., 2–3, 5). Схема приведенных рассуждений будто бы взята у платоников. Однако свт. 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. Свт. Афанасий писал, что Слово есть «Единородный Бог», получивший прежде веков начало от Отца, Своего источника — πηγῇ. Слово радикальным образом отлично от всего тварного. Его присутствие в созданном мире «динамично» — это присутствие «силами» и «действиями». По «сущности» же Своей Божие Слово вне всего — ἐκτὸς μὲν ἐστὶ τοῦ παντὸς κατ' οὐσίαν, ἐν πᾶσι 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 свт. Афанасий

придал ему совершенно новый смысл. Он никогда не применял его к взаимоотношениям Бога и Логоса, что делал даже Ориген. У свт. 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 мире¹⁷.

Полемику с арианами свт. 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 свт. Афанасий не допускает двусмысленностей. Ключевой текст — «На ариан» II, 31: 'Ο τοῦ Θεοῦ γὰρ Λόγος οὐ δι' ἡμᾶς γέγονεν, ἀλλὰ μᾶλλον ἡμεῖς δι' αὐτὸν γεγόναμεν, καὶ «ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα»· οὐδὲ διὰ τὴν ἡμῶν ἀσθένειαν οὗτος, ὢν δυνατός, ὑπὸ μόνου τοῦ Πατρὸς γέγονεν, ἱν' ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὀργάνου δημιουργήσῃ μὴ

¹⁷ См. Gaudel A. La Théologie du Λόγος chez saint Athanase // Revue des sciences religieuses. 1931, № 11, pp. 1–26; Berchem J. B. 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 // 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, сс. 330–356; см. также Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, с. 221 и далее.

γένοιτο! οὐκ ἔστιν οὕτως. Καὶ γὰρ καὶ εἰ δόξαν ἦν τῷ Θεῷ μὴ ποιῆσαι τὰ γενητά, 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. Ἐπειδὴ γὰρ Λόγος ἐστὶν ἴδιος φύσει τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἐξ αὐτοῦ τέ ἐστι, καὶ «ἐν αὐτῷ» ἐστίν, ὥς εἶπεν αὐτός· οὐκ ἡδύνατο μὴ δι' αὐτοῦ γενέσθαι τὰ δημιουργήματα [Не ради нас получило бытие Божие Слово, 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 изрекło 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 свт. 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 действитель-

ности лишь Зиждитель и Творец Своих созданий, — доказывал свт. Афанасий. Они не допускают в Боге что-либо «большее Его воли» — τὸ ὑπερκεῖμενον τῆς βουλῆσεως. Но «бытие», очевидно, предваряет «изволение», а следовательно, «рождение» первоначальнее «воли» — ὑπεραναβέβηκε δὲ τῆς βουλῆσεως τὸ πεφυκέναι (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. Свт. Афанасий Великий настаивал на ясном и последовательном различии 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 существу Бога и началом своим имеет лишь Божественное воление. 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 свт. Афанасий не употреблял его напрямую. 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. Обратно, термины «воля» и «желание» не следует применять при описании предвечных отношений Отца и Сына. В данном вопросе свт. 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 друга¹⁸.

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

І, 19: Писания называют Бога источником Премудрости и Жизни. Сын — Его Премудрость. Потому, если кто говорит вслед за арианами, будто «было, когда Сын не был», этим он утверждает, что некогда Источник был сух или, вернее, вовсе не был источником. Не источающий из себя не есть уже источник. — Типичное для свт. 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 плодоносна, но бесплодна (μη καρποφόρος... ἔρημος), как несветящий свет

¹⁸ Cp. 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 единосущность Сына Отцу и в то же время дано обоснование «творению из ничего»]. Восхитительна вся глава этой книги, посвященная свт. Афанасию.

или сухой источник — ὥς φῶς μὴ φωτίζον καὶ πηγὴ ξηρά. См. также I, 14: ἄγονος ἦν ἡ πηγὴ καὶ ξηρά, φῶς χωρὶς αὐγῆς [источник безводный и сухой, свет без луча] и II, 33: ἥλιος χωρὶς τοῦ ἀπλυνάσματος [солнце без сияния]. Сам довод и используемые в нем образы заимствованы из работ Оригена: «Otiosamenim 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, таил в себе неопределенность и вводил в заблуждение. Неопределенность возникала из-за того, что нельзя было уловить разницу между «бытием» и «действием». Заблуждение заключалось в сближении понятий «Рождение» и «Творение», вплоть до полного их слияния. Свт. 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 ἦν ὁ Θεός? Но всё сотворенное нимало не подобно по сущности своему Творцу — οὐδὲν ὅμοιον κατ' οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιηκότα. Оно вне Бога — ἔξωθεν αὐτοῦ. Оно получило бытие по благодати и изволению Слова — χάριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ Λόγῳ γενόμενα. Далее свт. Афанасий высказывает замечательную мысль о том, что тварное «опять может, если восхочет Сотворивший, перестать когда-либо существовать» (ὥστε πάλιν δύνασθαι καὶ παύεσθαι ποτε, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας), ибо, заключает святитель, «такова природа сотворенного» — ταύτης γάρ ἐστι 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 свт. 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 ἐπιγέγονεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖν 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 был выпад как в сторону Оригена, так и в сторону свт. Афанасия. Свт. Афанасий уверенно отвечает на обвинение. Так ли уж «подобны» между собой Рождение и Творение (τί ὁμοιον), что всякое справедливое утверждение о Боге как об Отце можно прилагать к Нему как Создателю (ἵνα τὰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς ταῦτα καὶ ἐπὶ τῶν δημιουργῶν εἴπωσι)? В этом вопросе — суть защиты свт. Афанасия. Ответ его — отрицательный: 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) — τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται. Наоборот, оно есть собственность сущности — ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ιδιότης. 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 свт. 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 то, чего не было, пока не сотворено, как могло сопребывать с Вечносущим Богом?» — Πῶς ἡδύνατο συνυπάρχειν τῷ αἰεὶ ὄντι Θεῷ; Такая постановка вопроса чрезвычайно важна. Ведь если, подобно Ориге-

ну, 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, мы игнорируем свойства собственно «природы» всего временного. Именно это хотел подчеркнуть свт. Афанасий. «Начало» заключено в самой «природе» временных вещей — начало существования во времени, начало преходящего, текучего бытия. Потому-то тварь и не способна «сопребывать» с Вечным Богом. Здесь два совершенно несопоставимых вида бытия. Тварное, таким образом, имеет свой собственный модус существования — существование 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 свт. 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 — ἀλλοιούμενην 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 — ἴδιον δὲ τὸ αἰεὶ εἶναι καὶ συνδιαμένειν σὺν τῷ Πατρί. См. также II, 57: существование всего, что получило бытие «из начала», длится от некоторого исходного момента времени.

Ближе к концу своего третьего «Слова» свт. Афанасий подробнейшим образом комментирует тезис ариан о рождении Сына «по хотению и изволению» Отца — βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρός (III, 59). Он заявляет о совершенной неуместности подобного выражения в данном контексте. Ариане просто пытаются прикрыть свою ересь пологом двусмысленных словес. Свт.

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 свт. Афанасий, уверены в том, что рождению Слова предшествовали воля и желание Отца. Здесь же святитель приводит цитату Астерия¹⁹. 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» — ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων. К такому выводу могут прийти лишь люди, абсолютно не чувствующие разницу между «бытием» и «действием», — констатирует свт. Афанасий. Бог не совещается с Самим Собой о Своем бытии и существовании. Например, было бы крайне безрассудно утверждать, что благость 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 τοῦ βουλευέσθαι τὸ κατὰ φύσιν. Сын есть собственное рождение Отчей сущности, Отец не «совещался» о Нем, ибо это значило бы «совещаться» о Себе Самом — τὸν δὲ ἴδιον λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλεύεται. Бог «не по хотению, но по естеству» является Отцом Сына — οὐ βουλήσει, ἀλλὰ φύσει τὸν ἴδιον 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 — οὐ θελήματός ἐστι δημιούργημα ἐπιγεγονώς, καθάπερ ἡ κτίσις, ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἴδιον γέννημα. Какая нелепость, какое безумие видеть «волю» и «желание» между Отцом и Сыном! (III, 60–63).

Итак, подведем итоги. Богословские сочинения свт. Афанасия Великого писались, как правило, «по случаю»,

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

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. Свт. 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 подобающее ему место. Тайну Бога, «Троицы в Единице», следовало осознать как самостоятельную проблему. Это и являлось основной задачей превосходных «Слов» свт. Афанасия Великого. Отец Луи Буйе в своей замечательной книге о свт. 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 Троицы²⁰. Однако реально у тайны два аспекта, и

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

загадке Божественного бытия неизменно сопутствует загадка Творения, тайна Божественной οἰκονομία [«домостроительства», проявления Богом Себя вовне]. Невозможно развивать «богословие», не упорядочив взгляды на «икономию». Бесспорно, именно это заставило свт. 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; во-вторых, опровергнуть представление о необходимости тварного космоса и в том числе — необходимости его существования. Именно 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 — 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 — существует по-своему, определенным 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 οἰκονομία. Однако собственное бытие Бога неизменно и вечно. Два модуса существования — Божествен-

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».

ный и тварный — можно описать соответственно как «необходимый» и «не необходимый», или «абсолютный» и «обусловленный», или же, по удачной формулировке выдающегося немецкого богослова прошлого столетия Ф. А. Штауденмайера, как *das Nicht-nicht-seyn-könnende* и *das Nicht-seyn-könnende* [«не могущий не быть» и «могущий не быть»]. Это непосредственно связано с различием Божественного бытия и Божественной воли²¹. 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. Свт. Афанасий был не просто талантливым полемистом, но и поистине великим богословом.

III

Проведенное свт. Афанасием различие между «Рождением» и «Творением», а также все сделанные из этого выводы были в целом приняты Церковью еще при жизни святителя. Чуть позднее свт. Кирилл Александрийский просто воспроизводил рассуждения своего великого предшественника, и в «Сокровище учения о Святой Единосущной Троице» явственно чувствуется влияние «Слов» свт. Афанасия²². Только вместо «воли» и «хотения» свт. Кирилл употреблял термин «Божественная энергия»: τὸ μὲν ποιεῖν, ἐνεργείας ἐστὶ, φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν· φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταὐτόν [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: τὸ γέννημα... ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος πρόεισι φυσικῶς — (τὸ κτίσμα)... ἔξωθεν ἐστίν, ὡς ἀλλότριον [то, что рож-

²¹ См. *Staundenmeier F. 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 Thesaurus de Trinitate de saint Cyrille d'Alexandrie // Revue d'histoire ecclésiastique. № 45 (1950), pp. 25–81.*

дается... естественно происходит из порождающей природы; то, что творится... создается вне, как нечто чуждое]; а также ass. 32; PG 75, 564–565). И, наконец, преп. Иоанн Дамаскин следует мысли свт. 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 есть совершенно неподобно по естеству». Рождение Сына — это действие естества, τῆς φυσικῆς γονιμότητος. Творение, напротив, есть действие хотения и воли — θελήσεως ἔργον (De fide orth. I, 8; PG 94, 812–813). Подобное противопоставление γονιμότης, с одной стороны, и θέλησις или βούλησις — с другой, является важнейшей отличительной чертой Восточного богословия²³. К этой проблеме вернулись в поздней Византии, и особенно тщательно она разработана в произведениях свт. Григория Паламы (1296–1359). Свт. Григорий считал, что, пока не установлено различие между «сущностью» Бога и Его «энергией», невозможно разделить понятия «Рождения» и «Творения»²⁴. А чуть позже св. Марк Эфесский еще

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 свт. Григория «Главы физические, богословские, нравственные и практические», гл. 96: εἰ... μηδὲν διαφέρει τῆς θείας οὐσίας ἡ θεία ἐνέργεια, καὶ τὸ ποιεῖν, ὃ τῆς

раз остановился на данной мысли²⁵. Были подняты темы, затронутые в творениях свт. 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?²⁶ Не может быть и тени сомнения в том, что для свт. Афанасия подобное различие было подлинным и онтологичес-

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.

²⁵ См. S. Marci Eugenici Ephesini Capita syllogistica // *Gaß W.* Die Mystik des Nikolaus Cabasilas. Greifswald, 1849, Appendix II, S. 217: "Ἐτι εἰ τὰ αὐτὸν οὐσία καὶ ἐνέργεια, πάντῃ τε καὶ πάντως ἅμα τῷ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν Θεὸν ἀνάγκη συναΐδως ἅρα 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 соприисносущей 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.

ким. 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, свт. 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 свт. Афанасия.





ТВАРЬ И ТВАРНОСТЬ

*Се, на руках Моих написах стены твоя,
и предо Мною еси присно...*
(Ис. 49, 16)

I

Мир тварен. Это значит: мир произошел из ничего. Это значит, что не было мира прежде, чем стал и возник. Стал и возник вместе со временем. Ибо времени не было, когда не было мира. Ибо «время от создания неба и земли исчисляется», как говорил преп. Максим Исповедник¹. Только мир существует во времени — в смене, последовательности, длении. Без мира нет времени. И возникновение мира есть начало времен². Это начало, по разъяснению свт.

¹ Преп. Максим Исповедник. Schol. in lib. de divin. nomin., in V, 8, PG 4, 336.

² Эта связь с особой яркостью освещена блаж. Августином: De Genesi ad litt. V, 5, PL 34, 325: Factae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturam frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora... *Potius ergo tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore; utrumque autem ex Deo* [Итак, сотворенные вещи начали проходить время своими движениями; отсюда, напрасно искать времени раньше твари: как будто можно находить время

Василия Великого, не есть еще ни время, ни частица времени, как начало пути не есть еще самый путь. Оно просто и несложно³. Времени не было — и вдруг, и сразу оно началось. Тварь возникает, *приходит* в бытие, переходит «от несущих во еже быти». Начинает быть. По выражению свт. Григория Нисского, «самая ипостась твари начата изменением»⁴, «самый переход из небытия в бытие есть некое движение и изменение в существующее несуществовавшего, предлагаемого по Божественному изволению»⁵. Это первое возникновение и начало смены и дления, этот «переход» от пустоты к существованию непостижим для мысли. Но он становится понятен и представим от обратного. Мы всегда считаем время в обратном порядке, из настоящего, из глубины времен, отступая назад во временном ряду; и только вторично умопредставляем и прямой счет. И, отступая назад, к прошлому, на некотором определенном звене, считаем и считаем из середины ряда, мы останавливаемся в отчетливом сознании, что должны остановиться. Понятие

раньше времени!.. *Отсюда, скорее время началось от твари, чем тварь — от времени, а то и другая — от Бога*]; ср. De Genesi contr. manich. I, 2, PL 34, 174–175; De Civ. Dei XI, 6, PL 41, 321: *...quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret* [...кто не поймет, что времен не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением?]; col. 322: *...procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore* [...нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе со временем]; Confess. XI, 13, PL 32, 815 и др. Ср. *Duhem P. Le Système du monde*. T. II. Paris, 1914, p. 462 ss.

³ Свт. Василий Великий. In Hexaem., hom. 1, 6, PG 29, 16.

⁴ Свт. Григорий Нисский. Or. cat., 6, PG 45, 28; русский пер.: IV, 22; ср. Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 3, PG 94, 796; русский пер.: Полное собрание творений... Т. 1. СПб., 1913, с. 160: «Ибо чего бытие началось переменной (ἄπὸ τροπῆς), то необходимо и будет подлежать перемене, или истлевать или изменяться по произволу».

⁵ Свт. Григорий Нисский. De opif. homin., 16, PG 44, 184; русский пер.: I, 142; ср. Or. cat., 21: «Самый переход из небытия в бытие есть некое изменение, при котором неосуществленное Божией силой предложено в сущность». Ввиду возникновения «через изменение» человек «по необходимости (имеет) естество изменяемое» (PG 45, 57; русский пер.: IV, 57).

начала времен и есть это требование остановиться, этот запрет нескончаемого отступления в прошлое. Неважно, можем ли мы исчислить этот предел отступления в веках и днях. Остается в полной силе самый запрет. Во временном ряду постулируется безусловно *первый* член, пред которым нет предшествующих, нет никаких звеньев, никаких моментов времени, ибо нет никакой смены — нет самого ряда. Времени предшествует не время, но недлящаяся «высота присносущей вечности», *celsitudo semper praesentis aeternitatis*, как выражался блаж. Августин. Время началось. Но будет некогда, что «времени больше не будет» (Откр. 10, 6). Прекратится смена. И, разъясняет Дамаскин, «время по воскресении уже не будет исчисляться днями и ночами, или лучше — тогда будет один не вечерний день»⁶. Временной ряд оборвется, в нем будет *последний* член. Но этот конец и прекращение смены не означает упразднение того, что со временем началось и во времени было и становилось, — не означает возврата или ниспадения в небытие. Времени не будет, но тварь сохранится. Тварный мир может существовать и не во времени. Тварь началась и не прекратится⁷. Время есть некий линейный *отрезок*, с началом и концом. И потому оно несоизмеримо с вечностью. Ибо время имеет начало. Но в вечности нет смены, нет и начала. *Всевременность* не совпадает с вечностью. *Полнота времен* (*omne tempus*) не значит еще: *всегда* (*semper*), как отметил уже блаж. Августин⁸. Бесконечность или нескончаемость не предполагает обязательно безначальности. И тварь можно уподобить геометрической *связке лучей* или полупрямых, от начала или из некоего радианта простирающихся в бесконечность. Однажды изведенный из ничтожества и небытия, в творческом «да будет!» мир имеет *непреложное* и окончательное основание и опору своего бытия. «Творческое

⁶ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. II, 1, PG 94, 864; русский пер.: I, 188.

⁷ Ср. Свт. Григорий Богослов. Ор. 29, 13, PG 36, 89–92: καὶ ἤρκεται, καὶ οὐ παύσεται [и началась, и не прекратится].

⁸ Блаж. Августин. De Civ. Dei XII, 15, PL 41, 363–365.

слово есть как алмазный мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества, — говорил митрополит Филарет. — Ибо не должно воображать слово Божие подобным произносимому слову человеческому, которое, вышед из уст, тотчас прекращается и в воздухе исчезает. В Боге нет ничего прекращаемого, ничего исчезающего: слово Его исходит, но не проходит: *глагол Господень пребывает во веки* (1 Пет. 1, 25)⁹. Бог «*во еже быти сотвори всяческая*» (Прем. 1, 14). И не на время, но навсегда сотворил — своим творческим глаголом привел тварь в бытие. «Ибо утверди вселенную, яже не подвижится» (Пс. 92, 1)...

Мир существует. Но он начал существовать. И это значит: *мира могло бы и не быть*. В существовании мира нет никакой необходимости. Тварное существование не самодостаточно и не самобытно. В самом тварном мире нет ни основания, ни опоры для возникновения и бытия. Самым существованием своим тварь свидетельствует и вопиет о своей тварности, о своей производности и произведенности. Говоря словами блаж. Августина, «вопиет, что создана, — вопиет, что сама себя не создала: потому существую, что создана; и не было меня, пока не стала, и не могла произойти от самой себя»... — *Clamant quod facta sint. Clamant etiam quod seipsa non fecerint: ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis*¹⁰... Самим существованием своим тварь указывает за свои пределы. Причина и основание мира вне мира. Бытие мира возможно только через внемирную волю Всеблагого и Всемогущего Бога, «*нарицающего не сущая яко сущая*» (Рим. 4, 17). Но неожиданным образом именно в тварности и сотворенности коренится устойчивость и субстанциальность мира. Ибо происхождение из ничего определяет иноприродность или «иносущие» мира

⁹ Слово в день обретения мощей свт. Алексия, 1830 г. // Сочинения Филарета, митрополита Московского и Киевского. Слова и речи. Т. III. М., 1877, с. 436.

¹⁰ Блаж. Августин. Confess. XI, 4, PL 32, 811.

Богу. Мало и неточно сказать, что вещи творятся и полагаются *вне Бога*. И самое «вне» полагается только в творении, и творение «из ничего» и есть именно такое полагание некоего «вне», *полагание «другого» — наряду с Богом*. Конечно, не в смысле какого-либо ограничения Божественной полноты — но в том смысле, что возникает рядом с Богом *вторая*, иносущная ему «сущность» или природа, как отличный от Него и в известной мере самостоятельный и самодеятельный субъект. То, чего не было, возникает и становится. В творении полагается и создается *совершенно новая, внебожественная действительность*. В том и заключается величайшее и сверхпостижимое чудо творения, что возникает «другое», что существуют иноприродные капли твари наряду с «безмерным и безграничным морем сущности», как выражался о Боге свт. Григорий Богослов¹¹. Есть бесконечное расстояние между Богом и тварью, и это *расстояние природ*. Всё удалено от Бога и *отстоит* от Него не местом, но *природой* — οὐ τόπῳ, ἀλλὰ φύσει, по выражению Дамаскина¹². И это расстояние никогда не снимается, но только как бы перекрывается безмерной Любовью Божией. Как говорил блаж. Августин, в твари «нет ничего относящегося к Троице, кроме разве того, что Троица ее создала» — *nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit*¹³... И на последних высотах молитвенного восхождения и сближения всегда остается непреходимая грань, всегда усматривается и открывается *живая двойственность Бога и твари*. «Он — Бог, а она — не Бог», — говорил преп. Макарий Египетский о душе. «Он — Господь, а она — раба; Он — Творец, а она — тварь; Он —

¹¹ Свт. Григорий Богослов. Or. 38, in Theoph., 7, PG 36, 317.

¹² Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 13, PG 94, 853; русский пер.: I, 183.

¹³ Блаж. Августин. De Genesi ad litt., imperfectus liber, cap. I, 2: ...non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo... quapropter creaturam universam neque consubstantiali Deo, neque coaeternam fas est dicere, aut credere [...не из Божественной природы, а Богом из ничего... поэтому говорить или веровать надлежит так, что вся тварь ни единосущна, ни совечна Богу] (PL 34, 221; русский пер.: VII, 97).

Создатель, а она — создание, и нет ничего общего между Его и ее естеством»¹⁴. Всякое пресуществование тварного естества в Божеское столь же невозможно, как и пременение Бога в тварь. И всякое «смешение» и «слияние» природ исключается. В единой Ипостаси и едином лице Христа-Богочеловека, при всей полноте взаимного сопроникновения (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας), две природы остаются в неизменном и непреложном различии: «Никакоже различию двух естеств потребляему соединением, паче же сохраняему свойству коегождо естества». Расплывчатое «из двух природ» Халкидонские отцы заменяют твердым и четким «в двух природах», и исповеданием *двойного и двоякого единосуция* Богочеловека устанавливают незыблемое и бесспорное мерило и правило веры. Реальное бытие тварного человеческого естества, как второго или другого, вне Бога и наряду с Ним, есть необходимая предпосылка для того, чтобы Воплощение совершилось без всякого предложения или превращения Божественного естества. Тварное вне Бога, но соединяется с Ним. Отцы IV века, побуждаемые арианской смутой ясно и отчетливо определить понятие твари, прежде всего подчеркивали *иноприродность* твари Творящему, в отличие от «единосуция» при рождении, — и ставили это в связь с зависимостью творения от воли и хотения. Все сотворенное, писал свт. Афанасий Великий, «нимало не подобно по сущности своему Творцу, но есть *вне* Его», и потому может и не существовать¹⁵. Тварь «приходит в бытие, составляясь отвне»¹⁶, и нет *никакого сходства* между возникающим из ничего и Сущим Творцом, приводящим из несущих в бытие¹⁷. Творению предшествует хотение и изволение. Творение есть *деяние воли* (ἐκ βουλήματος) и

¹⁴ Преп. Макарий Египетский. Hom. XLIX, с. 4, PG 34, 816.

¹⁵ Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 1, n. 20, PG 26, 53; русский пер.: II, 202.

¹⁶ Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 2, n. 2, PG 26, 152; русский пер.: II, 264.

¹⁷ Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 1, n. 21, PG 26, 56; русский пер.: II, 204.

потому резко отличается от Божественного рождения, как *акта природы* (γεννᾶ κατὰ φύσιν)¹⁸. Подобное же различие проводит свт. Кирилл Александрийский. Рождение совершается «из сущности» и «по природе». Творение есть действие и совершается не из сущности, и потому тварь инородна Творящему¹⁹. И, завершая отеческое любомудрие, преп. Иоанн Дамаскин дает такие определения: «Рождение состоит в том, что *из сущности рождающего производится рождаемое, подобное по сущности*; творение же и создание *извне и не из сущности творящего и созидающего, и совершенно неподобно (по естеству)*». Рождение совершается по «естественной силе рождения» (τῆς γονιμότητος φυσικῆς), а творение есть акт хотения и воли — θελήσεως ἔργον²⁰. — Сотворенность определяет полное неподобие твари Богу, иносушие, и потому — самостоятельность и субстанциальность.

Тварь не есть явление, но «сущность». Действительность и субстанциальность тварной природы сказывается и раскрывается прежде всего в *тварной свободе*. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагает ее, и с нее начинается. И тварная свобода выражается прежде всего в реальной равновозможности двух путей: *к Богу и от Бога*. Эта двойственность путей не есть простая формальная или логическая возможность, но возможность

¹⁸ Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 3, n. 60 ss., PG 26, 448 ss.; русский пер.: II, 444 и далее.

¹⁹ Свт. Кирилл Александрийский. Thesaurus, ass. 15, PG 75, 276: τὸ γεννῆμα... ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος πρόεισι φυσικῶς — (τὸ κτίσμα)... ἔξωθεν ἐστίν, ὡς ἄλλότριον [то, что рождается... естественно происходит из порождающей сущности; то, что творится... создается вне, как нечто чуждое]; ass. 18, PG 75, 312: τὸ μὲν ποιεῖν, ἐνέργειας ἐστὶ, φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν· φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταὐτόν [творение совершается энергией, рождение же — природой; природа и энергия — не одно и то же]; ср. ass. 32, PG 75, 564–565.

²⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 8, PG 94, 812–813; русский пер.: I, 167–168. Ср. Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 2, n. 2, PG 26, 149; русский пер.: II, 262; здесь упрекает ариан за непризнание того, что καρπογόνος ἐστὶν αὐτὴ ἡ θεία οὐσία [сама Божия сущность плодоносна]. То же выражение и у свт. Кирилла.

реальная, связанная с наличием сил и способностей не только для выбора, но и для прохождения обоих путей. Свобода включает в себя не только возможность, но и *необходимость* выбора, самостоятельную решимость и решительность избрания. Без этой самостоятельности в твари ничего не совершается. По выражению свт. Григория Богослова, Бог *законоположил* человеческое *самовластие*²¹, «почтил человека свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем вложившему его семена»²². Тварь должна собственным усилием и подвигом взойти и соединиться с Богом. И если путь соединения требует и предполагает ответное и встречное движение Божественной милости, этим не умаляется действительность «древнего закона человеческой свободы», как выражался еще сщмч. Ириней. И для твари не закрыт путь разъединения, путь гибели и смерти. Нет насилия благодати. И тварь может и в силах губить себя, способна, так сказать, на метафизическое самоубийство. В изначальном и конечном призвании тварь назначена к соединению с Богом, к причастию и общению Его жизни. Но это не есть вяжущая необходимость тварной природы. Конечно, вне Бога для твари жизни нет. Но, как удачно выразился блаж. Августин, для твари *бытие и жизнь не совпадают*²³. И потому возможно *существование в смерти*. Конечно, осуществить и утвердить себя до конца тварь может только через преодоление своей замкнутости, только в Боге. Но и не осуществляя своего призвания, и даже сопротивляясь ему, и через это растрчивая и растеривая сама себя, тварь не перестает быть и существовать. Открыта для нее возможность метафизического самоубийства, но не дано силы на самоупразднение. Тварь неуничтожима — и не только тварь, утвердившаяся в Боге как в источнике истинного бытия и вечной жизни, но и тварь, определившая себя против Бога. «Преходит образ мира сего» (1 Кор. 7, 31), и прейдет. Но не прейдет самый

²¹ Свт. Григорий Богослов. Or. 45, in s. Pascha, 28, PG 36, 661.

²² Свт. Григорий Богослов. Or. 45, 8, PG 36, 632.

²³ Блаж. Августин. De Genesi ad litt. I, 5, PL 34, 250.

мир. Ибо создан «во еже быти». Изменчивы, изменяемы и изменяются его качества и свойства, но непреложны его «стихии». И прежде всего непреложен «малый мир», человек, и непреложны человеческие ипостаси, творческим изволением Божиим знаменованные и изведенные из небытия. Правда, путь противления и отступничества есть путь небытийственный и погибельный. Но он ведет не к не-бытию, но к смерти. И смерть есть не конец существования, но *разлучение* — разлучение души и тела, разлучение твари с Богом. Конечно, зло «не имеет сущности»²⁴. Зло несубстанциально, ἀνούσιον, по выражению Дамаскина²⁵. Зло имеет отрицательный и лишительный характер, есть отсутствие и лишения благобытия. И вместе с тем, «в самом небытии оно имеет свое бытие» — ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει, как выражался свт. Григорий Нисский²⁶. В обмане и заблуждении корень и содержание зла. Зло, по меткому выражению одного немецкого богослова, есть «баснословящая ложь». Это — как бы вымысел, но вымысел, заряженный какой-то загадочной энергией и силой. Зло действительно в мире, и в этой действительности действительно. Зло вводит в мир новые качества, как бы прибавляет к богозданной действительности нечто, Богом не изволенное и не созданное (хотя и попускаемое). И эта новизна, в известном смысле «не существующая», загадочным образом действительна и сильна. «Бог смерти не сотвори» (Прем. 1, 13), и вместе с тем вся тварь повинна *оброку смерти*, рабству тления (Рим. 8, 20, 21). Через грех вошла в мир смерть (Рим. 5, 12), и грех, будучи сам мнимотворческим новшеством в мире, свободным порождением тварной воли и «человеческих примышлений», мнимотворит смерть и как бы устанавливает для твари новый закон существования, некий противозакон. И в известном смысле зло неискоренимо. Ибо вызываемая злом конечная гибель *в вечной муке*, в «воскрешении

²⁴ Свт. Григорий Богослов. Or. 40, in s. baptisma, 45, PG 36, 424.

²⁵ Преп. Иоанн Дамаскин. Contr. manich., 13, PG 94, 1517.

²⁶ Свт. Григорий Нисский. De anima et resurr., PG 46, 93B; русский пер.: IV, 269.

суда», не равнозначна полному уничтожению и полной отмене бытия — такой противотворческой мощи, совершенно уравнивающей творческую волю Божию, за злом признать нельзя. Опустошая бытие, зло его не упраздняет. И вот, такая опустошенная, извращенная, лживая и ложная действительность таинственно приемлется в вечность, хотя и в муках неугасающего огня. Вечность мучений, ожидающих «сынов погибельных», с особенной остротой и резкостью свидетельствует о действительности твари как второй и внебожественной природы. Ибо она вызывается упрямым, но свободным противлением, самоутверждением во зле. — Так и в становлении и в распаде, и в святости и в погибели, и в послушании и в преслушании тварь обнаруживает и свидетельствует свою действительность, как свободный носитель Божественных определений.

Идея твари чужда «естественному» сознанию. Ее не знала античная, эллинистическая мысль. Ее забыла новая философия. Данная в Библии, она раскрывается и опознается в церковном опыте. В идее твари совмещается мотив непреложной и непреходящей действительности мира как свободного и действенного субъекта (вернее, совокупности взаимодействующих субъектов) и мотив всецелой его несамобытности, всецелой причиненности другим, иноприродным началом. И потому сразу исключается и допущение безначальности мира, необходимости его существования, и допущение его кончаемости. Тварь не есть ни самосущее бытие, ни преходящее бывание — ни вечная «сущность», ни призрачное «явление». В тварности открывается великое чудо. *Мира могло бы и не быть*. И то, чего могло и не быть, для чего нет неотвратимых причин и оснований, *есть*. В этом загадка и «безумие» для «естественной» мысли. И в ней рождается соблазн разложить и притупить идею твари, подменить ее более прозрачными понятиями. Только от противного уясняется тайна твари, через исключение и запрет всех уклончивых домыслов и догадок.

II

Бог творит в совершенной свободе. С замечательной тонкостью раскрывает это определение «тонкий доктор» западного средневековья, Дунс Скот. *Procedit autem rerum creatio a Deo non aliqua necessitate vel essentiae, vel scientiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum.* — «Творение вещей совершается Богом не по какой-либо необходимости существа, или ведения, или воли, но из чистой свободы, которая ничем внешним не подвигается и тем более не понуждается к причинению»²⁷. — Однако, определяя Божию свободу в творении, недостаточно ответить грубые представления о принуждении, о внешней необходимости. Само собой ясно, что ни о каком внешнем принуждении речи быть не может, потому что самое «вне» только в творении впервые полагается. В творении Бог определяется только самим Собой, к творению Он сам Себя определяет. И не так легко раскрыть отсутствие *внутренней* необходимости в этом самоопределении, в откровении Бога *ad extra* [вовне]. Здесь мысль подстерегают обольстительные соблазны. Вопрос можно поставить в такой форме: относится ли атрибут Творца и Промыслителя к существенным и образующим свойствам Божественного бытия? И от отрицательного ответа обычно удерживает мысль о Божией неизменяемости. Так именно рассуждал в свое время Ориген. «Нечестиво и вместе с тем нелепо представлять природу Божию неподвижной или праздной или думать, что благодать некогда не благовоспитывала и всемогущество когда-то (ни над чем) не имело власти»²⁸. Из совершенной сверхвременности и неизмен-

²⁷ *Ioannes Duns Scot. Quaestiones disputatae de rerum principio, quaest. IV, art. 1, n. 3. 4.* Цит. по *Opera omnia, editio nova, juxta edit. Waddingi, t. IV, Parisiis, 1891.* Всё рассуждение Дунса Скота отличается большой ясностью и глубиной.

²⁸ *Ориген. De princ. III, 5, 3, PG 11, 327;* русский пер.: Творения Оригена. Вып. I. Казань, 1899, с. 282.

ности Божественного бытия Ориген, по удачному выражению Болотова, выводит, «что Богу всегда присущи все Его свойства и определения в строгом смысле *in actu* [в действии], *in statu quo* [зд. непрестанно]»²⁹. При этом «всегда» для Оригена имеет смысл вневременной вечности, а не только «всевременности». «Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, — рассуждает Ориген, — так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому для откровения божественного всемогущества необходимо должно существовать всё. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века, или протяжения времени, или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено, то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы властвовать. А это в свою очередь значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование и от худшего состояния перешел к лучшему, так как быть всемогущим для Него, без сомнения, лучше, чем не быть таким. Но не глупо ли думать, что Бог сначала не имел чего-нибудь такого, что иметь достойно (свойственно) Ему, но что получил только потом, путем некоторого усовершенствования. Если же нет такого времени, когда Бог не был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, через что Он называется всемогущим (Вседержителем); и Бог всегда имел то, над чем властвовать и что подлежало управлению Его как царя и главы»³⁰. Ввиду совершенной неизменяемости Божией «необходимо, чтобы творения Божии были созданы Богом от начала и чтобы не было времени, когда бы их не было». Ибо нельзя допустить, чтобы Бог во времени «от бездеятельности перешел к деятельности». Стало быть, нужно признать, «что всё безначально и совечно

²⁹ Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879, с. 203.

³⁰ Ориген. *De princ.* I, 2, 10, PG 11, 138–139; русский пер.: сс. 34–35.

Богу»³¹. — Из диалектических сетей Оригена выйти не просто. И в самой проблематике заложена бесспорная трудность. «Когда подумаю, чьим Господом был Бог от вечности, если тварь не была вечно, — восклицал блаж. Августин, — страшусь что-либо утверждать». — *Cum cogito cujus rei dominus semper fuit, si semper creatura non fuerit, affirmare aliquid pertimesco*³²... Ориген усложнял вопрос своим неумением отвлечься до конца от времени как смены. Наряду с присносущей и неподвижной вечностью Божественного бытия он воображал бесконечное течение веков, требовавшее для себя наполнения. И вместе с тем всякая последовательность в определениях представлялась ему под образом реальной временной смены, и потому, выключая смену, он склонялся отрицать и самый порядок или взаимозависимость в определениях. В итоге он утверждал больше, чем только «совечность» мира Богу, — он *утверждал необходимость* Божественного самораскрытия *ad extra*, *необходимость* извечного откровения и излияния Божией благодати на «другое», *необходимость* присносущего осуществления всей полноты и всех возможностей Божией мощи. Иными словами, исходя из понятия неизменяемости Божией, Ориген приходил к признанию необходимости соприсносущего и безначального Божественного «не-я» как соусловия и коррелята Божией полноты и жизни. И в этом вся острота вопроса. *Мира могло бы и не быть* — в полноте своего смысла это возможно, только если *Бог может и не творить*. Если же Бог творит неизбежно, для полноты Своего бытия, тогда миру должно быть, тогда не могло бы не быть мира. Если и отбросить оригеновскую мысль о бесконечности протекающего действительного времени и признать начало времен, остается под вопросом, не принадлежит ли *хотя бы мысль о мире* к безусловной необходимости Божественного бытия. Пусть реальный мир возник со временем, и

³¹ Ориген. De princ. Nota ex Methodio Olympio apud Photii Bibliothecae, cod. 235, PG 103, 1140–1141; русский пер.: примечания, XXV–XXVI.

³² Блаж. Августин. De Civ. Dei XII, 15, PL 41, 363; см. и дальше.

было, когда его не было, когда не было временнóй смены. Но образ мира в Божественном ведении и воле не остается ли вечным и присносущим, сопричастным непреложно и неотразимо к полноте Божия самопознания и самоопределения? И на это указывал против Оригена еще сщмч. Мефодий Олимпиский, подчеркивая, что Божественное всесовершенство не может зависеть ни от чего, кроме Самого Бога, кроме Его природы³³. Конечно, Бог творит единственно по благодати Своей, и в благодати Божией единственное основание Его откровения «другому» и самого бытия этого другого как приемника и предмета этой благодати. Но не должны ли мы мыслить это откровение вечным? И если должны — ибо Бог живет в вечности и неизменяемой полноте — то не значит ли это, что по крайней мере «образ мира» от вечности и неизменно соприсутствует Богу, и притом в неизменяемой полноте своих конкретных определений?.. Нет ли здесь «необходимости ведения или воли»? Не значит ли это, что в вечном самосозерцании Бог необходимо сосозерцает и то, *что Он не есть*, что есть не Он, но другое? Не связан ли Бог в Своем извечном самосознании образом Своего Не-Я, хотя бы только как возможного? И в своем самосознании не принуждается ли Он мыслить и созерцать Себя творческим началом и источником мира как предмета и причастника Своего благоволения? — И, с другой стороны, на всём мире лежит Божественная печать, печать непреложности, отблеск Божией славы. Божие смотрение о мире, неизменный и непреложный Промысл Божий сообщает миру и полную стойкость, и премудрый строй, и некую необходимость. И это мешает понять и почувствовать, что мира могло бы и не быть. Кажется, мы не можем представить себе мира несуществующим без того, чтобы ввести какую-то нечестивую *случайность* или *произвольность* в его существование и возникновение, противоречащие и оскорбительные для Премудрости Божией. Не ясно ли, что должно быть для мира достаточное основание,

³³ Сщмч. Мефодий Олимпиский. De creatis, apud Photii Bibliothecam, cod. 235, PG 103, 1141.

cur sit potius quam non sit [дабы он предпочтительнее был бы, чем не был]? И это основание должно заключаться в непреложном и извечном изволении и повелении Божиим. Не выходит ли при этом, что, раз мир невозможен без Бога, то и Бог невозможен без мира? И трудность только отодвигается, но не снимается, если ограничиться ссылкой на хронологическое начало действительного существования мира. Ибо при этом *возможность* мира, *идея* мира, Божественный замысел и изволение о нем остаются вечными и как бы соприисносущными Богу.

И нужно прямо сказать, такие допущения равнозначны введению мира во внутритроичную жизнь Божества как соопределяющего начала. И мы должны их твердо и решительно отвергнуть. Идея мира, Божественный замысел и изволение о мире, конечно, *вечны*, но в каком-то смысле *не совечны* и *не со-присущны* Ему, ибо «разделены» от Его «сущности» Его *хотением*. Лучше сказать, Божественная идея мира вечна *иной* вечностью, нежели Божие существо и самосознание. Как ни парадоксально это различие видов или типов вечности, оно необходимо для выражения бесспорного различия между *существом* (*природой*) Божиим и *волей* Божией. Это различие не вносит в Божественное бытие никакого раздвоения, но «богоприлично» выражает отличие *воли* и *природы*, основное различие, столь остро раскрытое отцами IV века. Идея мира имеет свое основание *не в существе, но в воле* Бога. Бог не столько имеет, сколько *измышляет* идею твари³⁴. И «измышляет» ее в совершенной свободе, и только в силу этого всесвободного измышления и изволения как бы «становится» Творцом — правда, от века. И, однако, Он мог бы и не творить. Такое «воздержание» от творения нисколько бы не изменило и не обеднило Божественной природы, не означало бы никакого умаления или ущерба, как и творение мира не обогащает Божия бытия. Так от противного мы можем приблизиться к уразумению творческой свободы Божией. В каком-то

³⁴ См. *Свт. Григорий Богослов*. Or. 45, 5, PG 36, 629; ἐννοεῖ; ср. *Carm. theol.*, sect. I, 4, de mundo, 67–68, PG 37, 421.

смысле для Бога безразлично, есть ли мир или нет, — в этом и состоит безусловное всеблаженство или вседовольство Божие, Божественная автаркия. Отсутствие мира означало бы некое вычитание конечного из бесконечного, что должно быть незаметно. И, наоборот, творение мира есть как бы прибавление конечного к бесконечному, что тоже не дает увеличения. Божию мощь и Божию свободу следует определять не только как силу творить и созидать, но и как безусловную *власть не творить*. Все эти слова и предположения, конечно, недостаточны и неточны. Все они имеют характер исключений, отрицаний и запретов, а не прямых и положительных определений. Но они нужны для исповедания опыта веры, в котором приоткрыта тайна Божественной свободы. С терпимой неточностью можно сказать, что Бог мог бы допустить или потерпеть вне Себя полное небытие, полное отсутствие существований. Таким предположением не умаляется, но, напротив, четко оттеняется вся безмерность Божественной Любви. Бог творит от безусловного избытка своих щедрот и благодати, и в этом сказывается Его хотение и свобода. И в этом смысле можно сказать, что мир есть некий *излишек*, и притом излишек, несколько не обогащающий Божию полноту, — нечто сверхдолжное и сверхприданное, чего могло бы и не быть и что есть только через высочайшую и всесовершенную свободу и неизреченное хотение Божие. Это и значит, что мир тварен и есть «дело хотения» Божия, *θελήσεως ἑρῶν*. Никакое внешнее откровение не принадлежит к необходимости Божественной природы, к необходимому строю внутрибожественной жизни. И творческое откровение не вынуждается благодатью Божией. Оно совершается в совершенной свободе, хотя и в вечности. Поэтому нельзя сказать, что Бог *начал* творить, начал быть, стал Творцом, хотя «быть Творцом» и не принадлежит к определениям Божественной природы, к которой принадлежит Троиединство Ипостасей. В присносущей неизменяемости бытия Божия нет никакого возникновения, становления, последовательности. И однако есть некоторый и всесовершенный строй, до известной степени познавае-

мый и выразимый в порядке определений и имен Божиих. В этом смысле свт. Афанасий Великий и говорил, что «для Бога созидать есть *второе*, а *первое* — рождать», что «то, что от естества» *предваряет* «то, что от изволения»³⁵. Внутри самой совечности и неизменяемости Божественного бытия необходимо проводить различия. В безусловно простой жизни Божией есть безусловный идеальный или логический порядок (τάξις) Ипостасей, необратимый и непереместительный, уже по одному тому, что есть «единое начало» или «источник» Божества и есть счисление: *первое, второе и третье* Лицо³⁶. И подобно этому можно сказать, что Троический строй *предшествоует* воле и мысли Божией, ибо воля Божия есть общая и нераздельная воля Пресвятой Троицы, как и все действия («энергии») Божии. Но более того, Троичность есть внутреннее самооткровение естества Божия, всеблаженное и преисполненное. Таким же откровением являются и свойства Божии. Но Бог свободен в их конкретном раскрытии. Непреложная воля Божия свободно полагает тварь и саму идею твари. Было бы соблазнительной погрешностью называть «измышление» Богом мира «идеальным творением», ибо идея мира и мир идей о мире в целом суть *в Боге*, ἐν τῷ Θεῷ, и в Боге ничего тварного быть не может. Но это двусмысленное понятие «идеального творения» с большой ясностью выражает всю полноту различия между необходимостью Троического бытия и свободой Божественного замысла — изволения о твари. Есть здесь безусловное и неснимаемое различие, отрицание которого ведет к представлению о всём домостроительстве как о *существенных* актах и состояниях, с *необходимостью* раскрывающих Божественную природу и тем самым к возвышению мира, хотя бы только «умного мира» (κόσ-

³⁵ Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 2, n. 2, PG 26, 149–152; русский пер.: II, 263, — δεύτερόν ἐστι τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τὸν Θεόν, — πόλλῳ πρότερον, — τὸ ὑπερκεῖμενον τῆς βουλῆσεως.

³⁶ Ср. Болотов В. В. К вопросу о Filioque, III. О значении порядка Ипостасей Св. Троицы по воззрениям восточных св. отцов // Христианское чтение. 1913, сентябрь, сс. 1046–1059.

μοῦ νοητός) на ненадлежащую степень. Можно, с терпимой смелостью, сказать, что в Божественной идее твари есть некоторая контингентность [случайность]. И что, если она извечна, то вечна *не вечностью существенной, но вечностью свободной*. Свободу Божия замысла-изволения для самих себя мы можем пояснить предположением, что эта идея могла бы не быть положена вовсе. Конечно, это — *casus irrealis* [нереальный вариант], но в нем нет внутреннего противоречия. Конечно, раз Бог «измыслил» или положил эту идею, у Него были для того основания. Однако прав, думается, был блаж. Августин, воспрещая искать «причину воли Божией»³⁷. Ибо она ничем не вяжется и не предопределяется. Божественная воля ничем не понуждается «измышлять» мир. От вечности Божия мысль, воспевал свт. Григорий Богослов, «созерцала вожденную светлостью доброты Своей, равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества... Мирородный Ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога всё пред очами, и что будет, и что было, и что есть теперь... Для Бога всё сливается в одно, и всё держится в мышцах великого Божества»³⁸. «Вожденная светлостью Божественной доброты» не могла быть умножена «образами мира», и только по преизбытку Любви Ум «составляет» их. Они не принадлежат к Троической светозарности, они полагаются волей и хотением. И самые «образы мира» есть излишек и *сверхприданный дар или даяние* Всеблаженной Любви. В самом изволении мира сказывается безмерная Божия свобода.

По выражению свт. Афанасия, «Отец творит всё Словом в Духе»³⁹ — творение есть совокупное и нераздельное

³⁷ Блаж. Августин. De div. quaest., quaest. 28, PL 40, 18: Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est [Нет ничего превыше воли Божией. Поэтому не следует изыскивать ее причину].

³⁸ Свт. Григорий Богослов. Carm. theol., sect. I, 4, de mundo, 67–68, PG 37, 421: κόσμοιο τύπος...

³⁹ Свт. Афанасий Великий. Ad Serap. epist. III, 5, PG 26, 632; русский пер.: III, 64.

действие Пресвятой Троицы. И творит Бог мыслью, и мысль становится делом — κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται, говорит преп. Иоанн Дамаскин⁴⁰. «Он созерцал всё прежде его бытия, от вечности умопредставляя в уме Своем, и каждая вещь получает бытие в определенное время, согласно с Его вечной изволяющей мыслью, которая есть предопределение, и образ, и план» — κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἐννοίαν, ἥτις ἐστὶ προορισμός, καὶ εἰκὼν, καὶ παράδειγμα⁴¹. Эти образы и прообразы предстоящих вещей есть «предвечный и неизменный совет» Божий, в котором «начертано (ἐχαρακτηρίζετο) всё, предопределенное Богом и неукоснительно совершающееся, прежде его бытия» — ἡ βουλὴ αὐτοῦ ἡ προαιώνιος καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα⁴². Этот «совет» Божий вечен и непреложен, предвечен и безначален (ἄναρχος), ибо неизменно всё Божественное. И это — образ Божий, второй вид образа — образ, обращенный к твари⁴³. Дамаскин ссылается при этом на св. Дионисия. Прообразы, говорит Ареопagit, «суть сущетворные основания, совокупно предсуществующие в Боге, что богословие называет „предопределениями“, и божественные и благие изволения, определительные и творческие для всего существующего, согласно которым Сверхсущий и предопределил и произвел всё сущее» — παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προὑφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ Ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ πα-

⁴⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. II, 2, PG 94, 865; русский пер.: I, 188; ср. Свт. Григорий Богослов. Or. 45, 5, PG 36, 629.

⁴¹ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 9, PG 94, 837; русский пер.: I, 176.

⁴² Преп. Иоанн Дамаскин. De imagin. I, 10, PG 94, 1240–1241; русский пер.: I, 351.

⁴³ Преп. Иоанн Дамаскин. De imagin. III, 19, PG 94, 1340; русский пер. (I, 401): «Второй вид образа есть мысль в Боге о том, что Он создаст, то есть предвечный Его совет, остающийся всегда себе равным, ибо Божество неизменно и безначален Его совет».

ρῆγαν⁴⁴. Эти прообразы и идеи, поясняет преп. Максим Исповедник, суть «самосовершенные и вечные мысли вечного Бога» — νοήσεις αὐτοτελεῖς αἰδίου τοῦ αἰδίου Θεοῦ⁴⁵. Этот предвечный совет есть Божий замысел и изволение о мире. И со всей строгостью его нужно отличать от самого мира. Божественная идея твари не есть тварь, не есть субстанция твари, не есть носитель мирового процесса, и «переход» от «замысла» (ἐννόημα) к «деянию» (ἔργον) не есть процесс в Божественной идее, но — возникновение, созидание и новополагание реального внебожественного субстрата, множественности тварных субъектов. Божественная идея остается неизменяемой и неизменной. Она остается всегда вне тварного мира, трансцендентна ему. Мир творится *по идее, согласно* прообразу, — есть его осуществление; но не этот прообраз есть субъект становления. Прообраз есть норма и задание, положенные в Боге. А задание обращено к другому, *вне* Бога. Это различие и расстояние не снимается никогда. И потому *вечность* прообраза, непреложного и никогда не вовлекаемого во временную смену, совмещается со временной начальностью и становлением носителей предвечных определений. «Вещи, пока они не стали, как бы не были», — говорил блаж. Августин, — *utique non erant*. И поясняет: и были и не были прежде, чем стали; «*были в ведении Божию, и не были в их собственной природе*» — *erant in Dei scientia, non erant in sua natura*⁴⁶. По

⁴⁴ Св. Дионисий Ареопагит. De divin. nomin. V, 8, PG 3, 824; ср. VII, 2, PG 3, 868–869.

⁴⁵ Преп. Максим Исповедник. Schol. in lib. de divin. nomin., in V, 5, PG 4, 317C; ср. in V, 7, PG 4, 324A: «В причине всяческих всё предсуществует (προϋφίστηκεν), как в идее и прообразе»; in V, 8, PG 4, 329A–B: ὅτι ποιῆσιν αὐτοτελεῇ αἰδίου τοῦ αἰδίου Θεοῦ τὴν ἰδέαν, ἥτοι τὸ παράδειγμα φησὶ [Идеей, или первообразом, он называет самосовершенное вечное творение вечного Бога]. В противоположность Платону, отрывавшему идеи от Бога, Дионисий говорит об образах и «логосах» в Боге. Ср. Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, сс. 157 и далее, 192 и далее.

⁴⁶ Блаж. Августин. De Genesi ad litt. V, 18, PL 34, 334; ср. De Trin. IX, 6, PL 42, 965: *alia notitia rei in ipsa re, alia in ipsa aeterna veritate* [одно дело

разъяснению преп. Максима, тварные существа, «суть образы и подобия Божественных идей»⁴⁷, которым они «причастны»⁴⁸. В творении Творец осуществляет, «сущетворит и изводит» свое предсуществующее в Нем от вечности ведение⁴⁹. В творении изводится из несущих

понятие вещи в ней самой, другое — в ее вечной истине]; см. также De Trin. VIII, 4 vel s. n. 7, PL 42, 951–952. См. еще De divers. quaest., 46, n. 2, PL 40, 30: Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere... Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, *quia* in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; *secundum eas* tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit [Итак, слово «идеи» мы можем перевести на латинский язык как «формы» или «виды»... Действительно, существуют изначальные идеи — некие формы или логосы вещей, стабильные и неизменные, которые сами по себе не оформлены и посему вечны и всегда самотождественны, ибо содержатся в Божественном Уме. И хотя они не возникают и не погибают, *по ним* оформляется всё, что может возникать и погибать, и всё, что возникает и погибает].

⁴⁷ Преп. Максим Исповедник. Schol. in lib. de divin. nomin., in VII, 3, PG 4, 352: τὰ γὰρ ὄντα... εἰκόνες εἰσὶ καὶ ὁμοιώματα τῶν θεῶν ἰδεῶν... ὧν εἰκόνες τὰ τῆς κτίσεως ἀποτελέσματα [ибо сущее... это образы и подобия Божественных идей... образами каковых являются созданные твари].

⁴⁸ Преп. Максим Исповедник. Schol. in lib. de divin. nomin., in V, 5, PG 4, 317C: ὧν μετέχουσιν.

⁴⁹ Преп. Максим Исповедник. De charit. IV, 4, PG 90, 1048C: τὴν ἐξ αἰδίου ἐν αὐτῷ ὁ Δημιουργὸς τῶν ὄντων προϋπάρχουσαν γνῶσιν, ὅτε ἐβουλήθη, οὐσίωσε καὶ προεβάλετο [Творец, когда восхотел, осуществил и привел в бытие от века предсуществующее в Нем ведение сущих]...; ср. Schol. in lib. de divin. nomin., in IV, 14, PG 4, 265C. Следует также разобраться в различении родов «образов» у Дамаскина: De imagin. III, 18–20, PG 94, 1340–1341; русский пер.: I, 400–401. Первый вид образа — *естественный*, φυσικός, — Сын. Второй — *предвечный совет* ἐν τῷ θεῷ [в Боге]. Третий — человек; это — образ «*по подражанию*», ὁ κατὰ μίμησιν ὑπὸ θεοῦ γενόμενος [созданный в подражание Богу], так как не может созданный быть одной природы с несозданным. В данном месте Дамаскин богоподобие усматривает в троичности единой человеческой души; ср. Fragm., PG 95, 574. Указанием на разноприродность Бога и человека оттеняется Божественность вечных «идей» совета. Понятие «образа» получило законченное определе-

новая реальность, которая становится носителем Божественной идеи, и осуществить ее должна в своем собственном становлении. При таком понимании всецело преодолевается пантеистический уклон платонической идеологии и стоической теории «семянных слов». Для платонизма характерно отождествление «сущности» в каждой вещи с ее Божественной идеей — наделение субстанций абсолютными и вечными (безначальными) свойствами и предикатами, и введение «идей» внутрь вещей. Напротив, надлежит со всей строгостью различать *тварное ядро* вещей от *Божественной идеи* о вещах. Тогда и самый последовательный логический реализм освобождается от пантеистического привкуса: реальность общего будет всё же только тварной реальностью. Вместе с тем преодолевается и панлогизм: мысль о вещи и Божественная мысль — замысел вещи — не есть ее «сущность» или ядро, хотя и самая сущность «логична» («словесна»). Божественный образ в вещах не есть их «субстанция» или «ипостась», не есть носитель их свойств и состояний. Скорее его можно назвать *истиной вещи*, ее *трансцендентной энтелехией*. Но *истина вещи* и *сущность вещи* совсем не совпадают⁵⁰.

ние только в эпоху иконоборческих смут, всего полнее у преп. Феодора Студита. Возможность икон он связывает прямо с творением человека по образу Божию. «То, что человек сотворен по образу и подобию Божию показывает, что устройство изображений есть в некотором роде дело божественное» (Преп. Феодор Студит. Antirr. III, 2, 5, PG 99, 420; русский пер. 1907: I, 178). Преп. Феодор применяет мысли «Ареопагитик». В данном случае достаточно отметить, что преп. Феодор подчеркивает неразрывность связи между «образом» и «первообразом» и резкое различие между ними *по существу или естеству*; см. Antirr. III, 3, 10: «Один не отделяется от другого, исключая, конечно, только различия сущностей» — τῆς οὐσίας διάφορον (PG 99, 424; русский пер.: I, 192). Ср. Schwarzlose K. Der Bilderstreit. Gotha, 1890, S. 174 ff.; Свящ. Н. Гроссу. Преп. Феодор Студит. Его время, жизнь и творения. Киев, 1907, сс. 198 и далее, 180 и далее; Доброклонский А. П. Преп. Феодор Студит. Т. I. Одесса, 1901 (1914).

⁵⁰ Проникновенное и обстоятельное исследование проблемы идей дано знаменитым католическим богословом Штаунденмайером: Staudenmaier F. A. Die Philosophie des Christentums. Bd. I (единственный): Die Lehre von der Idee. Gieszen, 1840.

III

Исповедание безусловной тварности и несамодостаточности мира приводит к различению в Боге двоякого рода определений и актов. Конечно, мы здесь касаемся пределов нашего разумения, все слова становятся немymi и неточными, получают апофатический, запретительный, не катафатический, изъявительный смысл. Но святоотеческий пример ободряет в умозрительном исповедании веры. И, как говорил Митрополит Филарет, «надобно.... чтобы мы никакую, даже в тайне сокровенную, премудрость не почитали для нас чуждой и до нас непринадлежащей, но со смирением устроили ум свой к Божественному созерцанию»⁵¹. В своем умозрении мы только не должны переходить пределов положительного откровения и должны ограничиваться истолкованием опыта веры и правила веры, не притязая на большее, чем опознание и вскрытие тех внутренних предпосылок, через которые для нас становится возможным исповедание догматов как умозрительных истин. И нужно сказать, к проводимым нами различениям побуждает весь строй вероучения. В сущности они уже даны в древнем и исконном различении «теологии» и «икономии». С самого начала христианской истории отцы и учителя Церкви стремились ясно и четко разграничить эти области, различить и разграничить определения и имена, сказуемые о Боге в порядке богословия и — в порядке домостроительства. За этим стоит различие «естества» и «воли». И с этим связано различие в Боге «сущности», «естества», и «того, что около естества», «что относится к естеству». Различение, не разделение.

«То, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам, — по выражению Дамаскина, — не естество Его, но то,

⁵¹ Слово в день обретения мощей свт. Алексия // Слова и речи Синодального члена *Филарета*, митрополита Московского. Часть II. М., 1844, с. 87.

что относится к естеству (οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν)»⁵², «нечто, сопровождающее Его природу» — τί τῶν παρεπομένων τῇ φύσει⁵³. И «что есть Он по сущности и естеству, это совершенно непостижимо и неведомо»⁵⁴. Дамаскин выражает здесь основную мысль восточного богословия: сущность Божия непостижима, а доступны познанию только силы или действия Божии⁵⁵. И, стало быть, есть некое действительное различие между ними. Это различие связано с отношением Бога к миру. Бог познается и постигается только в меру Своей обращенности к миру, только в Своем откровении миру, в Своей «икономии», или домостроительстве. Внутрибожественная жизнь заграждена для твари «светом неприступным» и познается только в порядке запретительного, «апофатического» богословия, через исключение недостаточных и небогоприличных определений и наименований. В письменности доникейского периода это различие нередко получало характер двусмысленный и нечеткий. Космологические мотивы примешивались к определению внутритроичных отношений, и Вторая Ипостась определялась обычно с точки зрения явления или откровения Бога миру, как Бог Откровения, как творческое Слово. И постольку непознаваемость и сверхпостижимость относились к Отчей Ипостаси, неоткрываемой и неизреченной. Бог открывается только в Логосе, в «Слове изреченном» (λόγος προφορικός), как «в идее и действенной силе», исходящей для устройства твари⁵⁶. С этим связан субordi-

⁵² Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 4, PG 94, 800; русский пер.: I, 162.

⁵³ Ibid., I, 9, PG 94, 836; русский пер.: I, 174.

⁵⁴ Ibid., I, 4, PG 94, 797; русский пер.: I, 161.

⁵⁵ См. обзор по этому вопросу у И. В. Попова: Попов И. В. Личность и учение блаж. Августина. Т. I, ч. 2. Сергиев Посад, 1916, с. 330 и далее.

⁵⁶ Выражение Афинагора: Αφίναγορ. Legat., 10, PG 6, 908: ἐν ιδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Ср. Попов И. В. Цит. соч., сс. 339–341; Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице, с. 41 и далее; Puech A. Les Apologistes grecs du II-e siècle de notre ère. Paris, 1912. См. и об Оригене у Болотова: Цит. соч., с. 191 и далее. С формальной стороны различие «сущности» и «сил» восходит к Филону и Плотину. Однако по их представле-

национализм в доникейском богословском раскрытии Троичного догмата. Только отцы IV века в завершенном Троическом богословии получают твердую опору для четкого раскрытия учения об отношении Бога к миру. В делах и творениях Божиих открываются совокупные и нераздельные «действия» (ἐνέργειαι) Троицы Единосущной. Но единая «сущность» (οὐσία) Троицы Нераздельной остается за пределами познания и постижимости. Творения, по выражению свт. Василия Великого, открывают Божию силу и премудрость, но не самое существо⁵⁷. «Мы утверждаем, — писал он Амфилохию Иконийскому, — что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия Его до нас нисходят (αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν), сущность Его остается неприступной». И действия многообразны, а сущность проста⁵⁸. Сущность Божия для человека недомыслима и неизреченна и ведома только Единородному и

нию Бог и для Самого Себя получает определенность только через внутреннее и необходимое самораскрытие в мир идей, и эту космологическую сферу в Боге они называли Словом или Умом. Космологические понятия Филона и Плотина надолго помешали спекулятивному раскрытию тайны Троичности. К ней они не имеют никакого отношения. Если же отвлечься от этого сближения, обнаружится другая проблема — об отношении Бога к миру, об отношении Триипостасного Бога и об отношении свободном. Об этом и говорит церковное учение о «предвечном совете Божиим». — О Филоне см. Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. Т. I. М., 1885; Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Т. II. СПб., 1910, сс. 23–425; Иваницкий В. Филон Александрийский. Киев, 1911; Lebreton J. Les Origines du dogme de la Trinité. Paris, 1925⁴, pp. 166–239, 570–581, 590–598; ср. экскурс А — о силах (pp. 503–506). Ср. также Dölger F. Sphragis, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Bd. V, Hf. 3–4. 1911, SS. 65–69.

⁵⁷ Свт. Василий Великий. Adv. Eun. lib. II, 32, PG 29, 648; ср. Свт. Афанасий Великий. De decret., 11: «Бог во всем — по Его благодати и силе, и вне всего по своей собственной природе» — κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν (PG 25, 441; русский пер.: I, 413).

⁵⁸ Свт. Василий Великий. Epist. 234, ad Amphil., PG 32, 869A–B.

Духу Святому⁵⁹. По выражению свт. Григория Богослова, существо Божие есть «Святая Святых, закрываемое и от самих Серафимов и прославляемое Тремя Святынями, которые сходятся во единое Господство и Божество». И весьма несовершенно может тварный ум «оттенить» некий малый «образ истины» в безмерном море Божественной сущности, и не по тому, что Бог есть, но «по тому, что окрест Его» — ἕκ τῶν περὶ αὐτόν⁶⁰. «Божие естество, совершенно непостижимое и ни с чем несравнимое, — говорит свт. Григорий Нисский, — познается только через действия»⁶¹, и не естество, но действия разъясняют все наши слова о Боге⁶². Естество Божие непостижимо, неиме-

⁵⁹ Свт. Василий Великий. Adv. Eun. lib. I, 14, PG 29, 544–545; ср. Свт. Григорий Богослов. Or. 28, 3, PG 36, 29; Or. 29, 10, PG 36, 88B.

⁶⁰ Свт. Григорий Богослов. Or. 38, in Theoph., 7, PG 36, 317.

⁶¹ Свт. Григорий Нисский. In cant. cant. hom. 11, PG 44, 1013B; русский пер.: III, 293; In Psalm. II, 14, PG 44, 585C; русский пер.: II, 169; ср. Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887, с. 123 и далее; Попов И. В. Цит. соч., сс. 344–349.

⁶² Свт. Григорий Нисский. Quod non sint tres dii: «Мы дознали, что естество Божие именуемо и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, познано ли оно по человеческой сущности или предано писанием, есть истолкование чего-либо разумеваемого о Божием естестве, но не заключает в себе значения самого естества... каким бы то ни было именем не означает самое Божественное естество, а напротив того, сим сказуемым показывается нечто из относящегося к естеству» — τὶ τῶν περὶ αὐτήν (PG 45, 121B; русский пер.: IV, 117); ср. Contr. Eun. II, PG 45, 524–525; De beatitud., or. 6: «Естество Божие самов себе, по своей сущности, выше всякого постигающего мышления, как недоступное примышлениям гадательным и не сближаемое с ними... Но, таковым будучи по естеству, Тот, Кто выше всякого естества, Сей невидимый и неопиcуемый, в другом отношении бывает видимым и постигается». Но всякое познание не будет познанием сущности (PG 44, 1268; русский пер.: II, 440–441); In Ecclesiasten, hom. 7: «...и великие мужи глаголят о делах (ἔργα) Божиих, а не о Боге» (PG 44, 732; русский пер.: II, 332–333). Ср. Свт. Иоанн Златоуст. De incompreh. Dei natura, hom. 3, 3, PG 48, 722: в видении Исаии (6, 1–2) ангельские силы созерцали не «неприступную сущность», но некое божественное «снисхождение». — «Догмат о непостижимости Божией по существу и познаваемости по Своим отношениям к миру» обстоятельно и вдумчиво раскрыт в работе: Епископ Сильвестр. Опыт православного

нуемо и неизреченно. Множественные и относительные имена, сказуемые о Боге, называют не естество Его или сущность, но *свойства Божии*. Но свойства Божии не суть только умопредставляемые или мыслимые признаки, образующие наше человеческое понятие о Боге, — это не отвлечения или примышления. Это — *силы и действия*, действительные, существенные и животворящие обнаружения Божественной Жизни, действительные образы *отношения* Бога к твари, связанные с образом твари в вечном ведении и совете Божиим о ней. И это есть «вѣдомое Бога» (Рим. 1, 19: τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ). Это есть как бы особая область нераздельного, но «многоименитого» Божественного бытия, «божеское просияние и действие», ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια, как вслед за «Ареопagitиками» выражается Дамаскин⁶³. По апостольскому слову, «невидимая бо Его от создания мира твореньми помышляема видима суть, и *присносущная сила Его и Божество*» (Рим. 1, 20: ἡ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης). И это есть откровение или явление Божие: «Бог бо явил есть им» (ст. 19: ἐφάνέρωσεν). Толкуя апостольские слова, преосв. Сильвестр правильно поясняет, что «становятся видимыми не в обманчивом каком-либо, а конечно в истинном смысле, не воображаемое только, а в действительности существующее невидимое Божие, и не призрачная только, а действительная вечная Его сила, и не в мысли только людей, а на самом деле, в действительности сущее Его Божество»⁶⁴. Видимо, ибо явлено и открыто. Ибо Бог не призрачно или из отдаления, но действительно везде присутствует — «Иже везде Сый и вся исполняяй, Сокровище Благих и Жизни податель». Это промыслительное всеприсутствие (отличное от «особенного» или благодатного присутствия Божия *не везде*) есть *особый*

догматического богословия. Т. I. Киев, 1892–1893, с. 245 и далее; Т. II. Киев, 1892–1893, с. 4 и далее. Ср. главу об «отрицательном богословии» у о. С. Булгакова: Свет Невечерний. М., 1917, с. 103 и далее.

⁶³ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 14, PG 94, 860; русский пер.: I, 185.

⁶⁴ Епископ Сильвестр. Цит. соч., т. II, с. 6.

«образ существования» Божия, отличный от «образа Его существования по Своему собственному естеству»⁶⁵. И вместе с тем образ существенно действительный или сущий — и действительное присутствие, а не только *omnipraesentia operativa, sicut agens adest ei in quod agit* [деятельное вездеприсутствие — как деятель присутствует в том, на что он воздействует]. И если мы «не особенно понимаем», по выражению Златоуста⁶⁶, это таинственное вездеприсутствие и этот образ бытия Божия во внешнем, то вместе с тем не подлежит спору, что Бог «всюду находится весь и всецело», «весь во всём», как говорил Дамаскин, — ὁλον ὁλικῶς πανταχοῦ ὢν, — ὁλον ἐν πᾶσι⁶⁷. Животворящие действия Бога в мире есть *сам Бог*, что исключает разделение, но не снимает различия⁶⁸. В раскрытой и систематической форме каппадокийское учение о «сущности» и «действиях» мы находим у неведомого автора таинственных «Ареопагитик», определивших всё дальнейшее развитие византийского богословия. Мнимый Дионисий исходит из строгого различения «божественных имен», определяющих внутрибожественную и Троичную жизнь и выражающих отношение Бога ко внешнему⁶⁹. Но оба порядка имен говорят о непреложной Божественной действительности. Внутрибожественная жизнь сокрыта от постижения, познается только в отрицаниях и запретах⁷⁰, и «кто, видев Бога, понял, что он видел, не Его он видел»⁷¹. И вместе с тем Бог существенно открывается, и действует, и присутствует в твари, в своих

⁶⁵ Ср. Епископ Сильвестр. Цит. соч., т. II, с. 131.

⁶⁶ Свт. Иоанн Златоуст. In Hebr., hom. 2, I, PG 63, 19.

⁶⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 13, PG 94, 852; русский пер.: I, 182.

⁶⁸ Восточное отеческое различение сущности и сил в Боге всегда оставалось чуждо западному богословию вместе с основанным на нем различием апофатического и катафатического богословия; блаж. Августин его критически отвергает: см. Попов И. В. Цит. соч., с. 353 и далее. Ср. Бриллиантов А. Цит. соч., с. 221 и далее.

⁶⁹ Св. Дионисий Ареопагит. De divin. nomin. II, 5, PG 3, 641.

⁷⁰ Ср., например, De coel. hier. II, 3, PG 3, 141.

⁷¹ Epist. 1, ad Caium., PG 3, 1065A.

силах и идеях — в «промыслениях и благостях, которые исходят от несообщимого Бога изобильным током и которым причащается существующее»⁷², в «сущетворных исхождениях» (οὐσιολοιὸν πρόοδον), в «благотворящих промыслениях» (ἁγαθοποιὸν πρόνοιαν), отличных, но не отдельных от «сверхсущей сущности» Божией, от самого Бога, как выражается в схолиях преп. Максим⁷³. Основание этих «исхождений» и как бы исхождения Божия в Своих промыслениях из Самого Себя (ἔξω ἑαυτοῦ γίνε-ται) — в благости и любви⁷⁴. Эти силы не сливаются с тварными вещами и не суть эти вещи, но их основания и животворящие начала — прообразы, предопределения, «слова» (λόγοι) и изволения о них, которым они причастны и должны «причащаться»⁷⁵. Это — не только «начало» и причина, но и задание и влекущая, запредельная и сверхпредельная цель. Нельзя сильнее, чем в «Ареопагитиках», выразить сразу и различие и нераздельность Божественной сущности и Божиих сил — τὸ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον⁷⁶. Божии силы — это лик Божий, обращенный к твари. Не нами воображаемый лик, не то, что мы видим и как мы видим, но сущий и живой взор Самого Бога, которым Он изволяет, и животворит, и хранит всяческая, — взор всемогущей крепости и сверхизбыточной любви.

⁷² De divin. nomin. XI, 6, PG 3, 956.

⁷³ Св. Дионисий *Ареопагит*. De divin. nomin. I, 4, PG 3, 589; V, 1–2, PG 3, 816B–C; ср. Преп. Максим *Исповедник*. Schol. in lib. de divin. nomin., in V, 1, PG 4, 309: πρόοδον δὲ τὴν θεϊὰν ἐνέργειαν λέγει, ἥτις πᾶσαν οὐσίαν παρήγαγε [исхождением же называет Божественное действие, которое произвело всё сущее]; in I, 5, PG 4, 205, 208: πρόνοια [промысление] и πρόοδος εἰς τὰ ἔξω [исхождение вовне] противопоставляется здесь αὐτὸς ὁ θεός [Самому Богу].

⁷⁴ De divin. nomin. IV, 13, PG 3, 712.

⁷⁵ De divin. nomin. V, 8, PG 3, 824; V, 5–6, PG 3, 820; XI, 6, PG 3, 953 ss. Ср. у Бриллиантова всю главу об «Ареопагитиках», сс. 142–178; Попов И. В. Цит. соч., сс. 349–352. Псевдоэпиграфический характер «Ареопагитик» и их тесная связь с неоплатонизмом не умаляет их богословского значения, признанного и засвидетельствованного церковно-отеческим авторитетом. Конечно, здесь остается нужным новое историко-богословское исследование и оценка.

⁷⁶ Св. Дионисий *Ареопагит*. De divin. nomin. IX, 1, PG 3, 909.

Последний чекан учение о силах или действиях Божиих получает в византийском богословии XIV века и всего более у свт. Григория Паламы. Он исходит из различения *благодати* и *сущности*. «Божественное и боготворное просияние и благодать не есть сущность, но действие Божие» — ἡ θεία καὶ θεοποιὸς ἑλλάμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐνέργεια ἐστὶ Θεοῦ⁷⁷. На ряде константинопольских соборов XIV века понятие Божественной энергии получает четкое определение. Есть действительное различие, но не разделение, между *сущностью* Божией и *действием*. Это различие сказывается прежде всего в том, что сущность безусловно несообщима и недостижима для тварей. Твари достигают и приобщаются только действий Божиих. Но через это причастие приходят в подлинное и совершенное общение и единство с Богом, получают «обожение»⁷⁸. Ибо это есть «естественная и нераздельная сила и действие Божие», φυσικὴ καὶ ἀχώριστος ἐνέργεια καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ⁷⁹ — «общая и Божественная сила и

⁷⁷ Свт. Григорий Палама. Capit. phys., theol., etc., 68–69, PG, 150, 1169.

⁷⁸ Ibid., 75, PG 150, 1173: свт. Григорий исходит из троякого различения в Боге: *сущности*, *энергии* и *троичности* ипостасей. Соединение с Богом κατ' οὐσίαν [по сущности] невозможно, ибо, по всеобщему суждению богословов, по существу или в существе Своем Бог «несообщим», ἀμέθεκτος. Соединение по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) свойственно только Вочеловечившемуся Слову. Преуспевшие же твари соединяются с Богом *по действию* (κατ' ἐνέργειαν), причащаются не *естества*, но Его действия; сар. 92, PG 150, 1188: через причастие «Боготворной благодати» соединяются с самим Богом; сар. 93, PG 150, 1188: Божие просияние и боготворное действие, причастники которого обожаются, есть Божия благодать (χάρις), но не естество (φύσις) Божие; ср. сарр. 78, 141, 144, PG 150, 1176, 1220, 1221; Theoph., PG 150, 912 et 928D; ср. Ibid., PG 150, 921 et 941. Ср. синодик собора 1452 г. у преосв. Порфирия (Успенского): История Афона. Т. III, 2. СПб., 1902, приложения, с. 784; и в Триоди, по венеч. изд. 1820 г., сел. 168. Это — мысль преп. Максима: μέθεκτος μὲν ὁ θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμέθεκτος δὲ κατὰ τὸ μὴδὲν μετέχον αὐτῆς τῆς οὐσίας αὐτοῦ [Бог и сообщим — по Своим дарам, и несообщим — ибо ничто не причастно самой Его сущности], apud Euthymii Zigabeni Panopliam, tit. 3, PG 130, 132.

⁷⁹ Епископ Порфирий. Цит. соч., с. 783; русский пер. с. 263.

действие Триипостасного Бога»⁸⁰. Действие Божие *исходит от сущности*, но, исходя, *не отделяется от нее*. «Исхождение» (προϊέναι) означает «неизглаголанное отличие», не нарушающее «преестественного единства»⁸¹. Действие Божие не есть самая сущность Божия, но не есть и акциденция (συμβεβηκός). Ибо оно неизменно и совечно Богу, предсуществует твари и открывает о ней творческую волю Божию. В Боге есть не только сущность, но и то, что не есть сущность, хотя не есть и акциденция, — Божия воля и действие, Его сущее, существенное и сущетворное промышление и власть⁸². Свт. Григорий Палама подчерки-

⁸⁰ Свт. Григорий Палама. Theoph., PG 150, 941.

⁸¹ Ibid., PG 150, 940: εἰ καὶ διενήνοχε τῆς φύσεως, οὐ διασπᾶται ταύτης [хотя и отличается от природы, не разлучается с ней]; ср. Триῳδιον, σελ. 170; и у Порфирия, с. 784; русский пер. с. 264: «Исповедующим единого Бога триипостасного, всемогущего, в Котором несозданно не только существо и ипостаси, но и энергия, и говорящим, что Божественная энергия исходит из Божеской сущности и исходит нераздельно, и через исхождение обозначающим неизглаголанное ее отличие (διάκρισιν), а через нераздельное исхождение показующим ее преестественное единство (ὑπερφυᾶ τὴν ἑνωσιν)... вечная память»; ср. Триῳδιον, σελ. 169 (у Порфирия: сс. 781–782, русский пер. с. 261): ἑνωσις θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἀσύγχυτον... καὶ διαφορὰ ἀδιάστατη [есть неслиянное единение Божеского существа и энергии Его... и неразъединяемая разность их]. Ср. Св. Марк Эфесский. Cap. Syllog., apud Gaf W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas. Greifswald, 1849, Appendix II, Kap. 15, S. 221: ἐπομένην... ἀεὶ καὶ σύνδρομον [вечно... следующее и сопровождающее].

⁸² Свт. Григорий Палама. Capit. phys., theol., etc., 127, PG 150, 1209: οὐτε γὰρ οὐσία ἐστίν, οὐτε συμβεβηκός [ибо это ни сущность, ни акциденция]; cap. 135, PG 150, 1216: τὸ γὰρ μὴ μόνον οὐκ ἀπογινόμενον, ἀλλ' οὐδ' αὐξήσιν ἢ μείωσιν ἦντιναοῦν ἐπιδεχόμενον, ἢ ἐμποιοῦν, οὐκ ἔσθ' ὅπως ἂν συναριθμοῖτο τοῖς συμβεβηκόσιν... ἀλλ' ἔστι καὶ ὡς ἀληθὺς ἐστιν. Οὐ συμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ἐπειδὴ παντάλας ἀμετάβλητόν ἐστιν. Ἄλλ' οὐδὲ οὐσία καὶ γὰρ οὐ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἐστηκότων ἐστίν... Ἐχει ἄρα ὁ Θεὸς καὶ ὁ οὐσία, καὶ ὁ μὴ οὐσία κἂν εἰ μὴ συμβεβηκὸς καλοῖτο, τὴν θεῖαν δηλονότι βουλὴν καὶ ἐνέργειαν [...из-за того, что оно не только не отделяется, но и не принимает и не претерпевает какого бы то ни было приращения или приуменьшения, никак нельзя причислить это к акциденциям... но оно существует и существует воистину. А не есть акциденция потому,

вает, что непризнание действительного различия между «сущностью» и «энергией» стирает и делает неясной грань между рождением и творением — и то и другое оказывается актом сущности. И как выражался св. Марк Эфесский, бытие и действие тогда вполне и всецело совпадают в равной необходимости. Тогда снимается различие между «сущностью» и «хотением» (θέλησις), тогда Бог только рождает и не творит, не изволяет. Тогда становится неясным различие между предведением и созданием, и тварь оказывается совечно сотворенной⁸³. Сущность есть внутреннее *самобытие* Божие, действие — Его отношения к другому (πρὸς ἕτερον). Бог *есть* Жизнь и *имеет* Жизнь,

что совершенно неизменно. Но не есть и сущность, потому что не имеет бытия само по себе... Итак, у Бога есть и то, что сущность, и то, что не сущность, хотя и не называется акциденцией, — это, очевидно, Его воля и энергия]; Theoph., PG 150, 928: τὴν δὲ θεατικὴν δυνάμιν τε καὶ ἐνέργειαν τοῦ πάντα πρὶν γενέσεως εἰδότος καὶ τὴν αὐτοῦ ἐξουσίαν καὶ τὴν προνοίαν [(они причисляют к тварям) Божественную силу и энергию Ведавшего всё прежде творения и Его власть и промысел]; ср. Ibid., PG 150, 937 et 956.

⁸³ Свт. Григорий Палама. Capit. phys., theol., etc., 96, PG 150, 1181: εἰ... μὴδὲν διαφέρει τῆς θείας οὐσίας ἡ θεία ἐνέργεια, καὶ τὸ ποιεῖν, ὃ τῆς ἐνεργείας ἐστὶ, κατ' οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐκπορεύειν, ἃ τῆς οὐσίας ἐστίν... 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]; ср. capp. 97, 98, 100, 102; cap. 103, PG 150, 1192: οὐδὲ τῷ θέλειν δημιουργεῖ Θεός, ἀλλὰ τὸ πεφυκέναι μόνον [(в таком случае) не желанием творит Бог, но одной природой]; cap. 135, PG 150, 1216: εἰ τὸ βούλεσθαι ποιεῖ ὁ Θεός, ἀλλ' οὐχ' ἀπλῶς τῷ πεφυκέναι, ἄλλο ἄρα τὸ βούλεσθαι, καὶ ἕτερον τὸ πεφυκέναι [если Бог творит волей, а не просто природой, то иное есть воля, и иное — природа]. — Св. Марк Эфесский. Cap. Syllog., apud Gaf W. Op. cit., Kap. 2, S. 217: ἔτι εἰ ταῦτόν οὐσία καὶ ἐνέργεια, πάντη τε καὶ πάντως ἅμα τῷ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν Θεὸν ἀνάγκη συναΐδιος ἄρα τῷ Θεῷ ἡ κτίσις ἐξ αἰδίου ἐνεργοῦντι κατὰ τοὺς Ἑλλήνας [Если же сущность и энергия — одно, то надлежит Богу одновременно быть и действовать, так что тварь окажется соприиснующей извечно действующему Богу, как и утверждают эллины].

есть Премудрость и имеет Премудрость и так далее. Первый ряд выражений относится к несообщимой сущности, второй — к нераздельно разделяемым действиям единой сущности, нисходящим на тварь⁸⁴. Ни одно из этих действий не ипостасно, не самоипостасно, и их неисчислимая множественность не вносит никакой сложности в Божественное бытие⁸⁵. Совокупность Божественных «действий» образует Его предвечную волю, Его замысел-изволение о «другом», Его творческий предвечный совет. Это — сам Бог, но не Его пресущественная сущность, а *Его воля*⁸⁶.

Различение «существа» и «действия» или, можно сказать, «естества» и «благодати» (*φύσις* и *χάρις*) соответствует таинственному различию в Боге «необходимости»

⁸⁴ Свт. Григорий Палама. Capit. phys., theol., etc., 125, PG 150, 1209; Св. Марк Эфесский. Cap. Syllog., apud Gaß W. Op. cit., Kap. 14, S. 220; Kap. 9, S. 219; Kap. 29, S. 225: *εἰ πολυποίκιλος μὲν ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία λέγεται τε καὶ ἔστι, πολυποίκιλος δὲ αὐτοῦ ἡ οὐσία οὐκ ἔστιν, ἕτερον ἄρα ἡ αὐτοῦ οὐσία καὶ ἕτερον ἡ σοφία* [Хотя Премудрость Божия и называется и является многообразной, но сущность Его многообразной не является, ибо одно — сущность Его, и другое — Премудрость]; ср. Kap. 10, S. 209.

⁸⁵ Свт. Григорий Палама. Theoph., PG 150, 929, 936, 941; Св. Марк Эфесский. Cap. Syllog., apud Gaß W. Op. cit., Kap. 21, S. 223.

⁸⁶ Византийское богословие о силах и действиях Божиих еще ожидает монографического исследования, тем более что большинство творений свт. Григория Паламы остается еще в рукописях. Общую характеристику эпохи и богословских движений см. у епископа Порфирия: Первое путешествие в афонские монастыри и скиты. Ч. II, с. 358 и далее; и его же: История Афона. Ч. III, отд. 2, с. 234 и далее; Архимандрит Модест. Свт. Григорий Палама, архиепископ Солунский. Киев, 1860, сс. 58–70, 113–130; Епископ Алексий. Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906 (и в собрании сочинений, том I). Παπαμικαήλ Γ. Χ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Περὶ τοῦ Πέτρου πόλεως—Ἀλεξάνδρεια, 1911; русское изложение в библиографической статье И. И. Соколова в «Журнале министерства народного просвещения», 1913, апрель-июль. — Восточное различие «сущности» и «энергии» было встречено резким осуждением в католическом богословии. Наиболее подробно и резко об этом говорит Петавий: Opus de theologicis dogmatibus. Ed. Thomas. Barri-Ducis, 1864. Tomus I, lib. I, capp. 12–13, 145–160; III.5, capp. 273–276.

и «свободы», понимаемых «богоприлично». В таинственном существе Своем Бог «необходим», не необходимостью принуждения, конечно, но некой необходимостью естества, которая, по выражению свт. Афанасия Великого, «выше и первоначальнее свободного избрания»⁸⁷. И с дозволительным дерзновением можно сказать: Бог не может не быть троичным в лицах. Троичность Ипостасей выше воли Божией, есть как бы «необходимость» или «закон» Божественного естества. Эту внутреннюю «необходимость» выражает и понятие «единосущия», и понятие всецелой нераздельности Трех Лиц, как сопребывающих и сопроницающих друг друга. По суждению преп. Максима Исповедника, было бы неправильно и бесполезно вносить понятие воли во внутреннюю жизнь Божества, для определения отношения Ипостасей, ибо Лица Пресвятой Троицы существуют вместе выше всякого отношения и действия, и Своим бытием уже определяют отношение⁸⁸. Общая и нераздельная, «естественная» воля Божия свободна. В действиях и деяниях Своих Бог свободен. И потому надлежит при догматическом исповедании взаимных отношений Божественных Ипостасей найти такие выражения, при которых исключаются все космологические мотивы, всякое отношение к тварному бытию и его судьбам, к творению и новотворению. Ибо не Божественное домостроительство или откровение Божие есть основание Троичного бытия. Тайна внутрибожественной жизни должна быть представлена в совершенном, но «богоприличном» отвлечении от домостроительства, и Ипостасные свойства Лиц должны быть определены вне всякого отношения к бытию твари, но только по отношению между Собой. Этим нисколько не затеняется живое отношение Бога, именно как Троичного в Лицах, к твари, не закрывается различие в отношении различных Ипостасей к твари. Но этим устанавливается верная перспектива. Весь смысл догматического раскрытия в

⁸⁷ Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 3, nn. 62–63, PG 26, 453–457; русский пер.: II, 446–449.

⁸⁸ Преп. Максим Исповедник. Ambig., PG 91, 1261–1264.

церковном вероучении изначально данного ведения о Божестве Христа сводится к последовательному отвлечению всех предикатов, относящихся к Его Божественному снисхождению, характеризующих Его как Творца и Испытателя, как демиурга и спасителя, для того чтобы понять Его Божество в свете внутренней жизни Божеского естества и сущности. Творческое отношение Слова к миру прямо исповедуется в Никейском символе: *Им же вся быша*. Не только потому быша, что Слово — Бог, но и потому, что Слово есть Слово Божие, Бог Слово. И вместе с тем не кто иной, как Великий Афанасий, с величайшей твердостью и остротой исключает демиургический момент из учения о Рождении Слова. Рождение Слова не предполагает бытия, ни даже замысла о мире. Если бы мир и не был сотворен, Слово было бы в полноте Своего божества, ибо Слово есть Сын *по естеству* (ὁὶὸς κατὰ φύσιν). «Если бы угодно было Богу не творить тварей, тем не менее было бы Слово у Бога, и в Нем был бы Отец», — говорил свт. Афанасий; и это при том, что тварям невозможно получить бытие иначе, как через Слово⁸⁹. Твари созданы Словом и через Слово, «по образу» Слова, «по образу образа» Отчего, как выражался еще сщмч. Мефодий Олимпиский⁹⁰. Творение предполагает Троичность, и печать Троичности лежит на всей твари. Именно поэтому и не подобает вносить космологические мотивы в определение внутритроичного бытия. И вместе с тем можно сказать, Троичностью исчер-

⁸⁹ Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. ог. 2, п. 31: «Не ради нас получило бытие Божие Слово; напротив, мы ради Него получили бытие, и о Нем создашиася всяческая (Кол. 1, 16). 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. Поелику Слово есть собственный по естеству Сын Божией сущности, поелику Оно от Бога и в Боге, как само изрекло о сем, то созданиям невозможно было не Им получить бытие» (PG 26, 212; русский пер.: II, 302).

⁹⁰ Сщмч. Мефодий Олимпиский. Conviv. VI, 1, PG 18, 113.

пывается естественная полнота Божией сущности, и потому замысел-изволение о мире есть *творческий акт*, деяние воли, — *излишек* Божественной любви, дар и благодать. Различение имен, называющих Бога в себе, Бога как Сущего, и Бога в откровении, домостроительстве, действии, не есть только субъективное различие в силу нашего образа расчленяющего умопредставления; оно имеет объективный и онтологический смысл и выражает безусловную свободу Божественного творчества и действия. И это относится и к домостроительству спасения. Совет Божий о спасении и искуплении есть совет вечный и превечный, «предвечное определение» (Еф. 3, 11), «домостроительство тайны, от века в Боге сокровенной» (ст. 9). Сын Божий от века предопределен к Воплощению и Кресту и потому есть «Агнец, предудежденный прежде сложения мира», «Агнец, заколенный от сложения мира» (1 Пет. 1, 19–20; Откр. 13, 8). Но это «предопределение», *πρόθεσις*, не принадлежит к «естественной» необходимости Божией природы, не есть «дело природы, но образ домостроительного снисхождения», как выражался Дамаскин⁹¹. Это — деяние Божественной любви: *так* возлюби Бог мир... И потому определения, относящиеся к домостроительству спасения, не совпадают с теми, которыми выражается ипостасное бытие Второго Лица. — В Божественном Откровении нет необходимости. И это выражает понятие Божественного всеблаженства. Откровение есть дело любви и свободы, и потому оно не вносит никакого изменения в Божественное естество⁹². Не вносит именно потому, что для него нет «естественных» оснований. Всё основание мира — в Божественной свободе, в свободе любви.

IV

От вечности Бог измышляет образ мира. И это *свободное* изволение есть *непреложный* совет. Но эта непреложность

⁹¹ Преп. Иоанн Дамаскин. Contr. Jacobitas, 52, PG 94, 1464.

⁹² Ср. Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 8, PG 94, 812; русский пер.: I, 167.

свершившегося изволения нисколько не говорит о его необходимости. Непреложность Божественной воли коренится в Ее высочайшей свободе. И потому она не связывает свободу и в твари. Может быть, здесь уместно вспомнить схоластическое различие *potentia absoluta* и *potentia ordinata*.

И, сообразно замыслу-изволению Божию, из несущих «водружается» тварь и с ней — время. Во временнѣм становлении тварь должна прийти свободным восхождением своим в меру Божественного о ней смотра, в меру предвечного образа и предопределения о ней. Для твари Божественный образ мира всегда остается запредельным и потусторонним *по природе*. Она *связана* с ним непреложно и неразлучно, связана в самом противлении своем. Ибо этот «образ» или «идея» твари есть в тоже время воля Божия (θελητικὴ ἔννοια [волящая мысль]) и сила Божия, которой создана и содержится тварь; и благоволительный совет Творца не упраздняется непослушанием творения, но через это непослушание становится или оказывается для отступивших судом, силой гнева, огнем пополяющим. В Божественном образе и совете содержится «всякая тварь», то есть каждая тварная ипостась в ее нерушимом и неповторимом лике. Бог от вечности видит и изволяет каждого и всех во всей полноте конкретной судьбы и облика, попусцием созерца и грех. И если, по тайнозрению преп. Симеона Нового Богослова, в будущем веке «Христос будет видеть все бесчисленные мириады святых, ни с кого глаза не сводя, так что каждому из них будет казаться, что на него Он смотрит, беседует с ним и приветствует его», и при этом «пребывая неизменным, Он будет являть Себя инаковым для одного, инаковым для другого»⁹³, — подобным образом в изволяющем совете Своем Бог от вечности видит все бесчисленные мириады тварных ипостасей, изволяет их и каждой предъявляет Себя инаковым, и в этом состоит «неразделяемое

⁹³ Слова преподобного Симеона Нового Богослова / Пер. епископа Феофана. Изд. второе, Аф. Пантелеимонова монастыря. М., 1892. Т. I, с. 479, — слово 52. Подлинник был мне недоступен.

разделение» Его благодати или энергии, «тысячеипостасной», по дерзновенному выражению свт. Григория Паламы⁹⁴, ибо тысячам и тьмам тысяч ипостасей она благовоительно уделяется. Каждая ипостась запечатлена особым лучом Божией изволяющей любви и воли в самом бытии и существовании своем. И в этом смысле в Боге есть всё — в «образе» (ἐν ἰδέᾳ καὶ παραδείγματι), но не по природе своей, бесконечно удаленной от несозданного естества. Это удаление пронизано Божией любовью, его непроницаемость снята в Воплощении Слова. Но оно остается. *Образ твари* в Боге за пределами тварному естеству и не совпадает с «*образом Божиим*» в твари. В чем бы ни полагать «образ Божий» в человеке, он есть характеристика и момент его сотворенного естества — *он тварен*. Это — некое «подобие», отражение⁹⁵. Но над образом всегда сияет Первообраз, иногда радостотворным, иногда грозящим светом. Сияет как призвание и норма. В твари над ее естеством поставлено сверхприродное задание, задание свободного и в свободе утвержденного причастия и общения с Богом. Это задание превышает тварное естество, но только в исполнении его самое естество раскрывается в полноте. Это задание есть призыв, и призыв, осуществимый только через *самоопределение* и подвиг твари. Потому реален в своей свободе и свободен в своей реальности процесс тварного становления, и в нем свершается и сбывается небывшее. Ибо он направляется *заданием*. В нем есть место для творчества, для новосозидания — и не только в смысле раскрытия, а именно возникновения нового. Область творчества определяется противоположностью ес-

⁹⁴ Свт. Григорий Палама. Theoph., PG 150, 941.

⁹⁵ Ср. ὁμοεικόνημα [подобие] у Григория Нисского в De opif. homin., PG 44, 137; русский пер.: I, 90. — Блаж. Августин удачно различает и противопоставляет *imago ejusdem substantiae* [образ самого естества] — Сын Божий — и *imago non ejusdem substantiae, sicut pictura, imago creata* [образ не самого естества; подобный картине тварный образ], — человек. Блаж. Августин. Quaest. in Heptateuch., lib. V., quaest. 4, PL 34, 749. — По-русски самый обширный свод отеческих суждений об «образе Божиим» см. в: Серебренников В. С. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. СПб., 1892, сс. 266–330.

тества и задания. В известном смысле и задание «естественно» и свойственно свершителю творческих актов, так что выполнение этого задания есть некоторым образом и осуществление субъектом *самого себя*. И вместе с тем это «я», творчески осуществимое и осуществляемое, не есть «естественное» и эмпирическое «я», так что такое «осуществление себя» есть разрыв и скачок из порядка естества в порядок благодати. Ибо это осуществление есть стяжание Духа, причастие Богу. Только в этом «общении» с Богом человек становится «собой», а в разобщении с Богом и в замыкании себя ниспадает ниже самого себя. Но вместе с тем *не из себя* сам себя он осуществляет. Ибо задание запредельно естеству, есть требование живой и свободной встречи и соединения с Богом. Мир иносушен Богу. И потому только через тварное становление осуществим замысел Божий о мире — ибо этот замысел не есть субстрат или субстанция, становящаяся и самоисполняющаяся, но мера и венец для становления другого. Поэтому, с другой стороны, тварный процесс не есть развитие или не только развитие. Его смысл не в том, чтобы раскрыть или проявить врожденные и «естественные» задатки, или не только в этом. И к тому же последнее и высшее самоопределение тварного естества изливается в пламенеющем порыве к преодолению самого себя — $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\ \upsilon\pi\epsilon\rho\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$, по выражению преп. Максима⁹⁶. И на это влечение отвечает помазующее нисхождение благодати, венчающее тварный подвиг. Предел и цель тварного стремления и становления — в *обожении* ($\theta\acute{\epsilon}\omega\varsigma\iota\varsigma$), или *боготворении* ($\theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\varsigma\iota\varsigma$). Но и в нем сохранится непреложная грань естеств — исключается всякое пресуществование твари. Правда, по выражению свт. Василия Великого, сохраненному свт. Григорием Богословом, тварь «имеет повеление стать богом»⁹⁷. Но это «боготворение» есть именно *общение* с Богом, *причастие* ($\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) Его жизни и дарам, и через то достижение некоторых свойств, богоподобных и бого-

⁹⁶ Преп. Максим Исповедник. Ambig., PG 91, 1093.

⁹⁷ Свт. Григорий Богослов. Or. 43, in laudem Basil. Magn., PG 36, 560.

образных. Помазанные и запечатленные Духом, люди становятся *сообразными* Божью изволению о них, сообразными Божественному своему образу или прообразу и через то «сообразными Богу» (σὺμμορφοὶ θεῷ)⁹⁸. Через воплощение Слова начаток человеческого естества привит непременно к Божественной жизни, и всякой твари открыт путь к общению этой Жизни, путь усыновления Богу. По выражению свт. Афанасия, Слово «стало человеком, чтобы в Себе *обожить* (θεοποιήσῃ) нас»⁹⁹, чтобы «сыны человеческие стали сынами Божиими»¹⁰⁰. Но это «обожение» совершилось в том, что Христос, Слово Воплощено, сделал нас «духоприемными», «приуготовил нам как вознесение и воскресение, так и вселение и присвоение Духа»¹⁰¹. Через «плотоносного Бога» мы соделались «духоносными человеками», сынами «по благодати», «сынами Божиими в подобии Сына Божия»¹⁰². И таким образом вновь обретено то, что было утрачено в грехопадении, когда «преступление заповеди возвратило человека в его естественное состояние»¹⁰³, над которым он был поднят в первом усыновлении или рождении от Бога, совпадавшем с первотворением¹⁰⁴. Любимое выражение свт. Афанасия и свт. Григория Богослова¹⁰⁵ —

⁹⁸ Свт. Амфилохий Иконийский. Or. 1, in Christi natalem, 4, PG 39, 37.

⁹⁹ Свт. Афанасий Великий. Ad Adelph., 4, PG 26, 1077; русский пер.: III, 306.

¹⁰⁰ Свт. Афанасий Великий. De incarn. et contr. arian., 8, PG 26, 996; русский пер.: III, 257.

¹⁰¹ Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 1, nn. 46, 47, PG 26, 108–109; русский пер.: II, 237.

¹⁰² Свт. Афанасий Великий. De incarn. et contr. arian., 8, PG 26, 996–997; русский пер.: III, 258.

¹⁰³ Свт. Афанасий Великий. De incarn., 4, PG 25, 104: εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπέστρεφεν; русский пер.: I, 196.

¹⁰⁴ Свт. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 2, nn. 58–59, PG 26, 272–273; русский пер.: II, 338–340; ср. Попов И. В. Религиозный идеал св. Афанасия. Сергиев Посад, 1903.

¹⁰⁵ Сводку мест из свт. Григория см. в: Holl K. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen und Leipzig, 1904, S. 166; ср. Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909, № 2 (97), сс. 165–213.

θεὸς γενέσθαι [стать Богом] — находит себе дополняющее истолкование в речениях двух других святых Каппадокийцев: ὁμοίως πρὸς τὸν θεὸν [подобным Богу]¹⁰⁶. Если преп. Макарий Египетский и говорит об «изменении» духоносных душ «в Божеское естество», о «причастии Божеского естества»¹⁰⁷, то это причастие он понимает как κρῖσις δι' ὅλον, то есть как некое «смешение» двух при сохранении свойств и сущности каждого¹⁰⁸. И к тому же он подчеркивает, что «Божественная Троица вселяется в душе, которая при содействии Божественной благодати блюдет себя чистой, — не как Она Сама в Себе есть, ибо неместима для всякой твари, но по мере способности и удобоприемлемости человека»¹⁰⁹. Четкие формулы и здесь установились не сразу, но с самого начала со всей четкостью сознавалась непреходимая грань природ и проводилось различие между понятиями κατ' οὐσίαν [по природе] или κατὰ φύσιν [по естеству] и κατὰ μετουσίαν [по причастию]. Полную твердость понятие «обожение» получило тогда, когда раскрылось до конца учение о «действиях» Божиих. В этом отношении выразительно учение преп. Максима. «По благодати, а не по естеству совершается спасение спасенных»¹¹⁰ и, если «во Христе по существу обитала телесно вся полнота Божества, то в нас по благодати не полнота Божества»¹¹¹. Грядущее и чаемое «обожение» есть уподобление по благодати, καὶ φανῶμεν αὐτῷ ὅμοιοι κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θεώσιν [действием обожаящей благодати оказываемся подобными Ему]¹¹².

¹⁰⁶ Ср. Holl K. Op. cit., SS. 124–125, 203 ff.

¹⁰⁷ Преп. Макарий Египетский. Hom. XLIV, 8–9, PG 34, 784: ἀλλαγῆναι καὶ μεταβληθῆναι... εἰς ἑτέραν κατάστασιν, καὶ φύσιν θεϊάν [измениться и превратиться... в иное, в Божественную природу].

¹⁰⁸ Ср. Stoffels J. Die mystische Theologie Makarius des Aegypters. Bonn, 1908, SS. 58–61.

¹⁰⁹ Преп. Макарий Египетский. De charitate, 28, PG 34, 932: ἐνοικεῖ δὲ οὐ καθ' ὃ ἐστίν.

¹¹⁰ Преп. Максим Исповедник. Capita theologica, I, 67, PG 90, 1108: κατὰ χάριν γάρ, ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ τῶν σωζομένων σωτηρία.

¹¹¹ Ibid., II, 21, PG 90, 1133.

¹¹² Преп. Максим Исповедник. Ad Ioannem cubic., epist. XLIII, PG 91, 640; ср. Divers. capit. I, 42, PG 90, 1193; De charit. III, 25, PG 90, 1024: κατὰ

И становясь причастниками Божественной жизни «в единстве любви», «всецело и целостно сопроникаясь с целым Богом (ὅλος ὁλῶ περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ θεῷ)», усваивая *всё Божественное*, тварь остается *вне* существа Божия — χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος¹¹³. И всего примечательнее то, что обожающую благодать преп. Максим прямо отождествляет с изволением Божиим о творении, с творческим *да будет*¹¹⁴. В подвиге стяжания Духа человеческая ипостась становится носителем и сосудом благодати, как бы пропитывается и пронизывается Ею, и в этом исполняется творческая воля Божия, для того и изведшая не сущее во еже быти, чтобы *прिया́ть* *приходящих* в общение Свое. И самое творческое изволение о всех и о каждом есть уже нисходящий ток благодати. Но не все отверзают Толкущему Творцу и Богу. В свободе должно ответным движением раскрыться человеческое естество, преодолеть замкнутость природы и, можно сказать, в самоотречении *прिया́ть* ту таинственно страшную и неисповедимую сугубоестественность, ради которой и создан мир. Ибо создан он, чтобы быть и стать Церковью, Телом Христовым. В том смысл истории, чтобы свобода твари

μετουσίαν, οὐ κατ' οὐσίαν, κατὰ χάριν, οὐ κατὰ φύσιν [по причастию, а не по природе; по благодати, а не по естеству]. Ambig. 127a: «боготворимый благодатью воплотившегося Бога» (PG 91, 1088 et 1092).

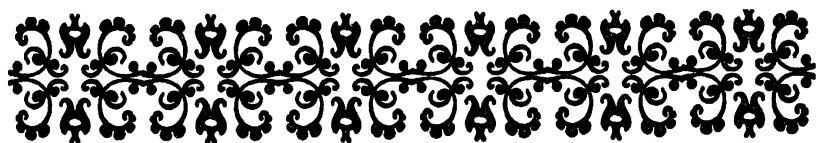
¹¹³ Преп. Максим Исповедник. Ambig. 222: цель тварного восхождения в том, чтобы, «соединив через любовь тварную природу с нетварной, показать их в единстве и тождестве (ἐν καὶ ταὐτὸν δείξειε) по стяжанию благодати и, целостно и всецело сопроникаясь с целым Богом, стать всем тем, что есть Бог (πᾶν εἶ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεός)» (PG 91, 1038); ср. Свт. Анастасий Синаит. *Viae dux*, cap. II: «Обо́жение есть возвышение к лучшему, но не увеличение или изменение природы (οὐμὴν φύσεως μείωσις, ἢ μετὰστασις)... и не изменение собственно-го естества» (PG 89, 77).

¹¹⁴ Преп. Максим Исповедник. *Ad Ioannem cubic.*, ep. XLIII: «Для того и сотворил нас, чтобы мы стали общниками Божеского естества и причастниками самой вечности, и явились Ему подобными по обожению от благодати, через которую (совершается) всякое существование (ἢ οὐσίωσις) существующего, и приведение и возникновение не сущих (καὶ ἡ τῶν μὴ ὄντων παραγωγή καὶ γένεσις)» (PG 91, 640).

ответила приятием на предвечный совет Божий, ответила и словом, и делом. В обетованной сугубоестественности Церкви от начала утверждена действительность тварного естества. Тварь есть *другое*, вторая природа, изволенная и из ничтожества изведенная Божией свободой для свободы. В свободе должна она стать сообразной той творческой мере, через которую она и есть, и движется, и существует. Она не есть эта мера, но и эта мера еще не есть она. Таинственным образом человеческая свобода становится неким «ограничением» Божия всемогущества, ибо не в насилии, а только в свободе благоволит Бог спасти тварь. Тварь есть *другое*, и потому в ней самой должен совершиться процесс восхождения к Богу, и совершиться ее силами, конечно, Богу споспешествуя. В Церкви увенчивается тварный подвиг и спасается, восстанавливается в своей полноте и действительности тварь. И в Церкви повторяется или, вернее, продолжается тайна и чудо двух естеств. Как Тело Христово, Церковь есть некое «восполнение Христа», по выражению святителя Феофана, «подобно тому, как древо есть исполнение семени»¹¹⁵. И неразрывно соединена Она со Своим главою. «Как в раскаленном железе мы обыкновенно видим не железо, потому что свойства железа совершенно закрываются огнем, — говорит Николай Кавасила в своем “Изъяснении Божественной литургии”, — так если бы кто мог увидеть и Церковь Христову в том самом виде, как Она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы Ее не чем другим, как только Телом Господним»¹¹⁶. В Церкви через единение со Христом в Духе навсегда утверждена и укреплена тварь.

¹¹⁵ Епископ Феофан. Толкование послания св. апостола Павла к Ефесеям. М., 1882, сс. 112–113, к Еф. 1, 23.

¹¹⁶ Николай Кавасила. *Stae liturgiae expositio*, cap. 38, PG 150, 452; русский пер.: Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. III. СПб., 1857, с. 385.



CUR DEUS HOMO? О ПРИЧИНЕ ВОПЛОЩЕНИЯ

Аз есмь Альфа и Омега.
(Откр. 1, 8)

I

Христианское благовестие изначально было вестью о спасении, и о Господе свидетельствовали прежде всего как о Спасителе, искупившем люди Своя от рабства греху и тлению. Раннехристианское богословие рассматривает Воплощение именно в перспективе искупления. Ошибочные представления о Личности Христа, с которыми приходилось бороться древней Церкви, она сурово критиковала и отвергала именно потому, что они могли пошатнуть веру в искупление человека. Смысл спасения Церковь видит в восстановлении нарушенной связи человека с Богом, а это значит, что Искупитель — одновременно и Бог и человек: иначе воссоединение было бы невозможно. Такова основная мысль свт. Афанасия в полемике с

арианами, свт. Григория Богослова в борьбе с аполлинаризмом и других церковных писателей IV и V веков. «То спасается, что соединяется с Богом», — говорит свт. Григорий Богослов¹. Отцы Церкви постоянно подчеркивают искупительный смысл Воплощения. И причину и следствие Воплощения они определяют как *искупление человека* и возврат его к изначальному состоянию, утраченному после грехопадения. Воплотившийся упразднил и изгладил грехи человечества; сделать это мог только Он, обладающий одновременно и Божественной, и человеческой природой.

С другой стороны, нельзя утверждать, что отцы Церкви считали спасение *единственной причиной* Воплощения, то есть полагали, что *если бы человек не согрешил, Воплощения не произошло бы вообще*. Отцы Церкви не ставили вопроса в такой форме. Проблема *изначальной причины* Воплощения в ту эпоху вообще не обсуждалась. Отцы Церкви не затрагивали тему связи между тайной Воплощения и изначальной причиной Творения и никогда специально не занимались этим вопросом. «Наверное, справедливо будет заметить, что идея Воплощения, не связанного с грехопадением, вполне согласуется с общим строем византийского богословия. Некоторые высказывания отцов свидетельствуют о том, что они осознавали и, возможно, обсуждали эту проблему»². Эти «высказывания отцов» предстоит еще собрать и изучить. Цитатами из тех же отцов можно доказать и противоположное мнение. Недостаточно просто подобрать цитаты, вырывая их из контекста и игнорируя обстоятельства, при которых было написано то или иное сочинение. Многие «высказывания отцов» имеют конкретную полемическую направленность: их, произнесенных «по случаю», надо использовать с величайшей осторожностью и аккуратностью. Установить истинный смысл каждого замечания мы можем только из контекста, приняв во внимание целостное мировоззрение автора.

¹ Epist. 101, ad Cledonium; PG 37, 181.

² Bishop B. F. Westcott. The Gospel of Creation // The Epistles of St. John. The Greek Text with notes and essays. Macmillan, 1892³, p. 288.

II

Руперт из Дойтца (ум. 1129), судя по всему, первым из средневековых богословов формально поставил вопрос о *причине* Воплощения. Его идея заключалась в том, что Воплощение было частью изначального плана Творения и, следовательно, не было связано с грехопадением. Воплощение в его восприятии завершало исходный творческий замысел Господа: оно само являлось целью и вовсе не было лишь спасительным лекарством от человеческих грехов³. Гонорий Отенский (ум. 1152) придерживался того

³ *Rupertus Tuitensis*. De Gloria et honore Filii hominis super Matthaeum, lib. 13 (PL 168, 1628): «Прежде всего надлежит спросить, стал бы или нет Сын Божий, о Котором мы говорим, человеком, если бы не произошло греха, из-за которого мы все умираем. Нет сомнения, что смертным Он не стал бы и не принял бы смертное тело, если бы не случилось греха, из-за которого и мы все стали смертными; неясно это может быть только для неверующего. Теперь спросим: мог бы Бог, Глава и Царь всего, стать человеком и в таком случае, и было бы это необходимо для человечества или нет? Как нам ответить?». Затем Руперт цитирует блаж. Августина — об извечном предопределении числа святых (De Civ. Dei XIV, 23) — и продолжает: «В том, что касается святых и избранных, нет сомнения, что они по замыслу Божию должны родиться в заранее определенном количестве в соответствии с Божественным планом, о котором прежде греха Он произнес благословение: “Плодитесь и размножайтесь”, — и нелепо полагать, что для этих рожденных необходим был грех; но так следует думать о Самом Главе и Царе всех избранных, ангелов и людей: грех не был для Него необходимой причиной, чтобы стать человеком среди людей, однако сладость Его любви “будет обитать с сынами человеческими” (Притч. 8, 31)». Ср. также «De Glorificatione Trinitatis», lib. 3, 21 (PL 169, 72–73): «Итак, мы можем с большой вероятностью утверждать, что не столько человек [был создан] для восполнения числа ангелов [после того как часть из них пала], но и ангелы, и люди были созданы ради одного человека, Иисуса Христа, чтобы Он, одновременно и Бог, рожденный от Бога, и будущий человек, имел готовой семьей с обеих сторон — и ангелов, и людей...»; lib. 3, 20 (PL 169, 72): «Изначально, прежде чем Бог начал творить что-либо, был у Него замысел: “Я, Слово Божие, Бог Слово, стану плотию и буду обитать с людьми в величайшей любви и

же мнения⁴. Величайшие доктора XIII века — такие, как Александр из Гэльса и Альберт Великий — также считали подход к Воплощению как к независимому от грехопадения Божию деянию наиболее приемлемым⁵.

Иоанн Дунс Скот (ок. 1266–1308) выработал на этот счет целую концепцию с чрезвычайной аккуратностью и совершенством логики. Для него Воплощение, не связанное с грехопадением, — не просто наиболее вероятная гипотеза, но существенный пункт вероучения, который необходимо постоянно иметь в виду. В его понимании Воплощение Сына Божьего — причина всего Творения. В противном случае, считал он, сие величайшее действие Господне было бы чем-то непредвиденным и «случайным». «Если бы грехопадение было причиной пришествия Христа, из этого следовало бы, что величайшее дело Божие было только случайностью; но слава всей твари не так велика, как слава Христа, и кажется нелепым предполагать, что Господь отказался бы от Своего деяния из-за праведности Адама, если бы тот не согрешил».

глубочайшем уничижении, в чем Моя истинная радость», — вновь аллюзия на Притч. 8, 31.

⁴ *Honorius Augustadunensis*. *Libellus octo quaestionum de angelis et homine*, cap. 2 (PL 172, 1187): «Итак, первый человеческий грех не был причиной Воплощения Христа, но скорее причиной смерти и проклятия. Причиной же Воплощения Христа было предопределение обожения человека, ибо от вечности существовало предрешение Божие, чтобы человек обожился, по слову Господа: «Отче, Ты возлюбил их прежде основания мира» [ср. Ин. 17, 24], — то есть тех, кто через Него достигнет обожения... Итак, для Него необходимо было воплотиться, чтобы человек мог обожиться. И отсюда не то следует, что грех был причиной Воплощения, но скорее то, что грех не мог изменить решения Божия об обожении человека. Ведь и авторитет Священного Писания, и здравый смысл показывают, что Бог принял бы человеческую природу, даже если бы человек не согрешил».

⁵ *Alexander Halensis*. *Summa theologica*; ed. ad. Claras Aquas, dist. 3, quaest. 3, m. 3; *Albertus Magnus*. In 3, l. *Sententiarum*, dist. 20, art. 4; ed. Borgnet, t. 28, p. 361: «Необходимо сказать, что ответ на этот вопрос не ясен. Но насколько я могу судить, Сын Божий стал бы человеком, даже если бы греха не было».

В целом для Дунса Скота стоит вопрос о *порядке внутри Божественного предопределения*, то есть о *последовательности мыслей* на предвечном Совете. Христос Воплотившийся является первой и основной целью творческой воли Бога, и именно ради Христа была произведена вся тварь. «Воплощение Христово не было задумано случайно, Божие предвидение искони имело его непосредственной своей целью. Таким образом, говоря о предопределении, следует сказать, что Христос Вочеловечившийся был предопределен прежде всего, так как Он находится ближе всех к конечной цели». Последовательность «целей», последовательность внутри предвидения, безусловно, чисто логическая. Дунс Скот в первую очередь подчеркивает, что Воплощение было первоначальным, ни от чего не зависящим Божественным замыслом, входящим в целостную картину Творения⁶.

⁶ *Duns Scotus. Opus Oxoniense*, 3, dist. 19; ed. Wadding, t. 7, p. 415. Cp. *Reportata Parisiensia*, lib. III, dist. 7, quaest. 4, sch. 2; ed. Wadding, t. 11.1, p. 451: «Я, тем не менее, утверждаю, что грехопадение не есть причина предопределения Христа. Воистину, даже если бы не пал и единый ангел или единый человек, Христос всё равно был бы предопределен таким, каким стал, — даже если ничто иное не было бы сотворено, но только Христос. Я доказываю это следующим образом: всякий, кто желает последовательно, сначала желает конечную цель, а затем остальное — тем скорее, чем оно ближе к цели. Но Бог желает наиболее последовательно; потому Он желает так: сначала Он желает Себя и всё, что присуще Ему; в первую же очередь из внешнего — душу Христа. Потому, в соответствии со всяким благом и прежде предвидения какого бы то ни было порока, Он предвидит, что Христос должен быть соединен с Ним сущностным единством... Предрасположение и предопределение сначала совершается по отношению к избранным, а лишь затем, как вторичное действие, делается что-либо в отношении нечестивых — чтобы никто не злорадствовал, думая, что утрата другого есть вознаграждение для него самого; потому прежде предвидения грехопадения и прежде всякого порока было предвидено всё о Христе... Потому я сказал бы так: во-первых, Бог любит Себя Самого; во-вторых, Он любит Себя через посредство других, и это есть чистая любовь; в-третьих, Он желает быть любимым кем-либо другим, кто мог бы достичь величайшей силы любви (той, что вообще бывает, когда мы говорим о любви кого-то внешнего по отношению к

Фома Аквинский (ок. 1225–1274) также достаточно подробно обсуждал эту проблему. Все доказательства, полагал он, на стороне той идеи, что «Господь воплотился бы несмотря ни на что» — вне зависимости от грехопадения, — и как аргумент Фома цитировал блаж. Августина: «Говоря о воплощении Христа, необходимо иметь в виду многое помимо освобождения от греха» (*De Trin.* XIII, 17). Однако Аквинат не смог найти ни в Писании, ни в творениях отцов Церкви однозначного подтверждения такой точки зрения; поэтому он всё-таки склонялся к мысли, что Сын Божий не воплотился бы, если б первый человек не согрешил. «Хотя Господь мог воплотиться и без появления греха, всё-таки более верным представляется то, что, если бы человек не согрешил, Господь бы не воплотился, ибо в Священном Писании указывается только одна причина Воплощения — грех первого человека». Человек способен постичь неизреченные тайны Божественной воли, только если они отчетливо разъяснены в Библии, «только в той степени, в какой они переданы в Священном Писании», или, как говорит Аквинат в другом месте, «постольку, поскольку мы узнаем это от святых, через слова которых Господь открыл нам свою волю». И на вопрос о причине Воплощения верный ответ ведом лишь Христу: «Истину здесь может знать только Он — родившийся и вольно принесший Себя в жертву»⁷.

любимому); в-четвертых, Он предвидит — не помышляя о том, произойдет ли грехопадение — сущностное единство с тем, кто будет любить Его с величайшей силой... и потому, в-пятых, Он видит приход посредника, который пострадает и искупит Его народ; Он не пришел бы как посредник, не пришел бы, чтобы пострадать и дать искупление, если бы никто прежде не согрешил, если бы слава плоти не преисполнилась гордости, если не было бы в искуплении нужды. Если бы ничего этого не случилось, Он сразу бы явился как Христос Прославленный». Аналогичный ход рассуждений в *Opus Oxoniense*, dist. 7, quaest. 3, sch. 3; ed. Wadding, t. 7, p. 202. См. *Raymond P. Duns Scot // Dictionnaire de Théologie catholique*. T. IV.2, coll. 1890–1891; и его же статью: *Le Motif de l'incarnation: Duns Scot et l'école scotiste // Études Franciscaines*. 1912; а также *Seeberg R. Die Theologie des Johannes Duns Scotus*. Leipzig, 1900, S. 250.

⁷ *Summa theol.*, 3a, quaest. 1, art. 3; In IV Sentent., dist. 1, quaest. 1, art. 3.

Бонавентура (1221–1274) также соблюдал осторожность в этом вопросе. Сравнивая две гипотезы — что Воплощение не связано с грехопадением и что оно прямо зависит от него — он заключает: «Оба (мнения) по различным причинам порождают в душе преклонение: первое созвучнее доводам разума, однако второе более отвечает благоговению веры». Правильнее было бы полагаться на прямые свидетельства Священного Писания, а не на законы человеческой логики⁸.

За Дунсом Скотом последовало большинство богословов францисканского ордена и немало других философов, таких как Дионисий Картузианский, Габриель Биль, Джон Уэссель и, во времена Тридентского собора, Джакомо Наккьянти, епископ Кьоджии (Jacobus Naclantus), а также кое-кто из ранних реформаторов — например, Андреас Озиандер⁹. Их мнение подвергалось резкому осуждению со стороны всех остальных ученых, причем не только убежденных томистов; в семнадцатом веке о данной проблеме много спорили как римо-католики, так и протестантские богословы¹⁰. Среди католических сторонников независи-

⁸ *Bonaventura*. In IV Sentent., dist. 1, quae. 2 / Ed. *Lugduni*. 1668, pp. 10–12.

⁹ Ср. *Michelé A.* Incarnation // *Dictionnaire de Théologie catholique*. T. VII.2, col. 1495 ss.; *Wessel, John*. De causis Incarnationis. Lib. 2, c. 7 (цитируется в: *Ullman G.* Die Reformatoren vor der Reformation. Bd. 2. Gotha, 1866, S. 398 ff.). О Накланте см. *Westcott*. Op. cit., p. 312 ff. См. также *Osiander, Andreas*. An Filius Dei fuit incarnatus, si peccatum non intervenisset in mundum? Item de imagine Dei quid sit? Ex certis et evidentibus S. Scripturae testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus derompta explicatio. Monte Regia Prussiae, 1550; *Dorner I. A.* Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2 Aufl., 1853. Bd. 2, SS. 438 ff., 584; *Ritschl, Otto*. Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. 2. Leipzig, 1912, S. 462. Озиандера жестко критиковал Кальвин: *Institutio*. Lib. 2, cap. 12, 4–7 / Ed. *Tholuck*, 1, SS. 304–309.

¹⁰ См., например, пространное обсуждение этого вопроса в «*Dogmata Theologica*» Л. Томассина (1619–1695): Т. 3, «*De Incarnatione Verbi*», 2, capp. 5–11. Ed. nova, Parisiis, 1866, pp. 189–249. Томассин отвергает теорию Дунса Скота как «наваждение», находящееся в явном противоречии со свидетельствами Писания и учением отцов. Он приводит длинный список патристических цитат, в большинстве

мости Воплощения особо следует отметить Франциска Сальского и Мальбранша. Мальбранш решительно отстаивал идею *метафизической необходимости* Воплощения, идею Воплощения, никак не связанного с грехопадением; ибо иначе, считал он, не было бы никакой разумной причины для акта Творения вообще¹¹.

своем — из сочинений Августина. Беллармин (1542–1621) ограничивается одной скептической фразой: «Если бы Адам сохранил безгрешность, в которой был создан, Сын Божий, конечно, не пошел бы на страдания; вероятно, не стал бы он и воспринимать нашу плоть — так учит о том даже сам Кальвин» (*De Christo. Lib. 5, cap. 10. Ed. prima Romana. Romae. T. 1, 1832, p. 432*). Петавия (1583–1652) мало интересовал спор: «Данный вопрос бурно обсуждается всеми школами, однако, непричастные всей этой борьбе, мы разберем его в двух словах». Далее Петавий утверждает, что Предание не содержит подтверждений независимости Воплощения от грехопадения, и приводит несколько цитат в пользу обратного (*Opus de Theologicis Dogmatibus. T. 4: De Incarnatione. Lib. 2, cap. 17, 7–12. Venetiis, 1757, pp. 95–96*). Среди протестантских авторов краткий анализ вопроса проводит *Gerhard, John. Loci Theologici. Locus Quartus: «De Persona et Officio Christi», cap. 7 / Ed. E. Preuss. Berolini, 1863. T. 1, pp. 513–514*. Здесь содержатся ценные ссылки на появившуюся ранее литературу по данной теме и интересная подборка отрывков из сочинений отцов. Более подробный разбор может быть найден в: *Quenstedt J. A. Theologia Didactico-Polemica, sive Systema Theologicum. Wittebergae, 1961. Pars 3 & 4, pars 3, cap. 3, membrum 1, sectio 1, quaestio 1, pp. 108–116*. Суарес (1548–1617) пытался примирить обе точки зрения, отстаивая теорию, в которой противоборствующие мнения вполне могли сосуществовать. См. его примечания к «*Summa*», 3a, disput. 4, sectio 12; а также целиком disput. 5a: *Opera Omnia / Ed. Berton. Parisiis, 1860, pp. 186–266*.

11. *François de Sales. Traité de l'amour de Dieu. Livre 2, chh. 4 et 5 // Œuvres, édition complète. T. 4. Annecy, 1894, pp. 99 ss., 102 ss.; Malebranche. Entretiens sur la métaphysique et sur la religion / Édition critique par Armand Cuvillier. Paris, 1948. T. 2, entretien 9, 6, p. 14: «Oui assurément l'Incarnation du Verbe est le premier et le principal des desseins de Dieu; c'est ce qui justifie sa conduite» [Разумеется, Воплощение Слова — первый, основной замысел Бога, и именно им объясняются Божии деяния]; *Malebranche. Traité de la nature et de la grâce. Rotterdam, 1712. Discours 1, 1, p. 2. Seconde Éclaircissement, p. 302 ss.; Malebranche. Réflexions sur la prémotion physique. Paris, 1715, p. 300: «Il suit évidemment, ce me semble, de ce que je viens de dire, que le premier et le principal dessein de Dieu dans la création, est l'Incarnation du Verbe:**

В среде католических богословов до сих пор существует противостояние, порой достаточно острое, и вопрос так и не разрешен¹². Что же касается англикан, в прошлом веке епископ Уэсткотт энергично защищал идею «абсолютности» Воплощения в своем блестящем эссе «Евангелие Творения»¹³.

Наконец, ныне покойный отец Сергей Булгаков также твердо держался того убеждения, что Воплощение должно

puisque Jésus Christ est le premier en toutes choses... et qu'ainsi, quand l'homme n'aurait point péché, le Verbe se serait incarné» [Как мне кажется, из моих слов становится очевидным, что первым и основным в замысле Бога о творении является Воплощение Логоса, ибо Иисус Христос величественнее всего тварного... и, стало быть, если человек и не согрешил бы, Слово всё равно б воплотилось]; ср. p. 211 et passim. Более подробный анализ взглядов Мальбранша см. в: *Vidgrain J.* Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche. Paris, 1923, pp. 99 ss., 112 ss.; *Gouhier H.* La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse. Paris, 1926, p. 22 ss.; *Maydiou J.* La Création du monde et l'incarnation du Verbe dans la philosophie de Malebranche // Bulletin de littérature ecclésiastique. Toulouse, 1935. Интересно, что Лейбниц также считал Воплощение ни от чего не зависящей причиной Творения — см. цитаты из его неопубликованных писем: *Baruzi J.* Leibniz et l'organisation religieuse de la terre. Paris, 1907, pp. 273–274.

¹² Позиция последователей Дунса Скота представлена у францисканца о. Хризостома в двух его книгах: *Christus Alpha et Omega, seu de Christi universali regno*. Lille, 1910 (вышла без указания имени автора); и *Le Motif de l'incarnation et les principaux thomistes contemporains*. Tours, 1921. Последняя работа является ответом на критику, и в ней содержится внушительный свод святоотеческих текстов. Томистские взгляды выражают о. Э. Огон и о. Поль Гальтье: *Hogon E.* Le Mystère de l'incarnation. Paris, 1913, p. 63 ss.; *Galtier, Paul (S. J.).* De Incarnatione et Redemptione. Parisiis, 1926; см. также *Père Hilair de Paris.* Cur Deus Homo? Dissertatio de motivo Incarnationis. Lyons, 1867 (работа включает в себя анализ сочинений отцов с томистской точки зрения). Ср. предисловие в книге: *Spindeler, Aloysius.* Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des vierten und fünften christlichen Jahrhunderts. Paderborn, 1938 (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte / Herausgegeben von A. Erhard und Dr. J. P. Kirsch. Bd. 18, 2 Heft).

¹³ См. прим. 2.

рассматриваться как изначальная воля Господа, предшествовавшая катастрофе грехопадения¹⁴.

III

В ходе этого многовекового спора можно наблюдать постоянные отсылки к свидетельствам отцов Церкви. Но, как ни странно, в этих сборниках цитат отсутствует самая важная.

Поскольку вопрос об исходной причине Воплощения в эпоху отцов непосредственно не обсуждался, большинство текстов, используемых в позднейших спорах, не дают никаких прямых указаний¹⁵. И, кажется, единственным из отцов, кто действительно затронул эту проблему — хотя и в ином контексте, нежели средневековые западные богословы — был преп. Максим Исповедник (580–662). Он решительно утверждает, что Воплощение — *первая и безусловная цель Творения*. Как совершилось Воплощение, соединившее Божественное величие с человеческой брэнностью, — непостижимая тайна; но мы можем понять причину и цель этого деяния Божия, его λόγος и σκόλος. И эта изначальная причина и конечная цель, по мнению преп. Максима, — именно само Воплощение, с последующим нашим вхождением в Тело Воплотившегося. Свою мысль преп. Максим излагает с предельной ясностью и определенностью. Обратимся к шестидесятому вопросу из «Вопросоответов к Фалассию», являющемуся толкованием 1 Пет. 1, 19–20: «Христа, как непорочного и чистого Агнца, предуведенного еще прежде создания мира...». Следует вопрос: «Кем предуведенного?». Отвечая, преп. Максим прежде всего кратко излагает православное учение о Личности Христа, после чего продолжает: «Это есть Божественный конец, ради которого и возникло всё

¹⁴ О. Сергей Булгаков. Агнец Божий. Париж, 1933, с. 191 и далее; перевод на французский: *Du Verbe incarné*. Paris, 1943.

¹⁵ Доктор Шпинделер — единственный из исследователей, кто использовал корректный исторический метод, работая с текстами.

(тварное бытие). Это есть Божественная цель, задуманная (Богом) еще до начала сущих, которую мы определяем таким образом: она есть заранее продуманный (Богом) конец, ради которого существуют все (тварные вещи), но который сам существует не ради какой-нибудь одной из них. Имея в виду этот конец, Бог и привел в бытие сущность (всех) сущих. Это есть, в подлинном смысле слова, предел Промысла, а также тех (тварей), о которых Он промышляет, — тот предел, согласно которому происходит возглавление в Боге (всех существ), созданных Им. Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий Совет Божий, бесконечно и беспредельно предсуществующий векам, Ангелом которого было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. Оно явило, если позволительно так сказать, самое глубинное основание Отеческой Благости и показало в Себе Конец, ради которого, как очевидно, твари и восприняли начало своего бытия. Ибо через Христа, или через таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия. Ведь еще до веков было продумано (Богом) соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, твари и Творца, движения и покоя, — то соединение, которое было явлено во Христе в конце времен» (*Quaest. ad Thalass.*, 60; PG 90, 621A–B).

Необходимо четко различать вечное бытие Логоса в лоне Святой Троицы и домостроительство Его Воплощения. «Предвидение» относится именно к Воплощению: «Потому Христос был предопределен — не таким, какой Он есть по Своей природе, но таким, каким позднее воплотился по домостроительству нас ради» (PG 90, 624D). Указание на «безусловное предопределение Христа» совершенно очевидно¹⁶.

¹⁶ Ср. *Balthasar, Hans Urs von. Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur.* Paris, 1947, pp. 204–205. О. фон Бальтазар, цитируя 60-й вопрос из «Вопросоответов к Фалассию», пишет, что преп. Максим занял бы позицию скотистов в этом споре, однако приводит существенную оговорку: «Maxime de reste est totalement étranger au postulat de ce débat

Это убеждение целиком соответствует общему характеру богословской мысли Максима, и он не раз возвращается к нему — как в ответах Фалассию, так и в «Амбигве». Например, в связи с Еф. 1, 9 преп. Максим говорит: «...(Своим Воплощением) Он показал нам, чего ради мы были сотворены и благоволение о нас Бога прежде всех век» (PG 91, 1097C). Человек по самому своему устройству предвосхищает в себе «великую тайну Божественного замысла» — исполнение всей твари в Боге. Вся история Божественного Промысла делится для преп. Максима на два этапа: первый достигает вершины в Воплощении Логоса и является историей нисхождения Бога к людям («через Воплощение»), второй — история восхождения человека к славе обожения, так сказать, распространение Воплощения на всю тварь. «Итак, разделим и мы в мысли века и определим одни как относящиеся к таинству божественного Вочеловечивания, а другие — как относящиеся к благодати человеческого обожения... Короче говоря, одни из веков относятся к Божиему снисхождению к людям, а другие — к восхождению людей к Богу... Или лучше: начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих, есть Господь наш Иисус Христос» (Quaest. ad Thalass., 22; PG 90, 320B–C).

Окончательное совершение и исполнение для преп. Максима связано с изначальной творческой волей и намерением Бога: таким образом, его концепция строго «теоцентрична» и в то же время — «христоцентрична». В ней,

scholastique qui imagine la possibilité d'un autre ordre du monde sans péché et totalement irréel. Pour lui la "volonté préexistante" de Dieu est identique au monde des "idées" et des "possibles": l'ordre des essences et l'ordre des faits coïncident en ce point suprême [Ему, впрочем, был глубоко чужд основной постулат этого спора схоластиков, предполагавший возможность иного мира — совершенно нереального, избежавшего греха. Для преп. Максима «предсуществующая воля» Божия тождественна сфере «идей» и сфере «возможного» — в этой последней точке мир сущностей совпадает с миром явлений] (в немецком издании: *Kosmische Liturgie*. SS. 267–268). См. также *Sherwood, Polycarp (O. S. B.). The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor // Studia Anselmiana. Fasc. 36. Romae, 1955, ch. 4, p. 155 ff.*

однако, ни на минуту не забывается о тяжелой реальности греха и бесконечной горести греховного существования. Преп. Максим не перестает подчеркивать необходимость обращения и очищения воли, необходимость борьбы со страстями и злом. Но он, тем не менее, пытается взглянуть на трагедию грехопадения и отступничества твари в свете изначального замысла и предвидения Божия¹⁷.

IV

До какой степени мнение преп. Максима является определяющим? Только ли это его личное суждение, и насколько авторитетны такие суждения? Совершенно очевидно, что на вопрос об исходной, основной «причине» Воплощения можно дать не более чем гипотетический, «приемлемый» ответ. Однако многие богословские положения суть такие «гипотезы», или «теологумены»¹⁸. Пред-

¹⁷ Наилучшим образом богословие преп. Максима изложено в книге: Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915; см. также главу о преп. Максиме в моей работе: Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933, сс. 200–227. Помимо указанной в предыдущем примечании книги о. фон Бальтазара, полезно ознакомиться с предисловием Дом Поликарпа Шервуда (Polycarp Sherwood) к его переводу «The Four Centuries on Charity» [«Четырех сотниц о любви»] преп. Максима (Ancient Christian Writers. No. 21. London and Westminster, Md., 1955). См. также Thunberg, Lars. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund, 1965.

¹⁸ См. определение «теологумена», данное В. В. Болотовым в статье, впервые напечатанной без имени автора, за подписью «von einem russischen Theologen» [один русский богослов]: Thesen über das «Filioque» // *Revue internationale de théologie*. Vol. 24. 1898, octobre-décembre, p. 682: «Man kann fragen, was ich unter Theologoumenon verstehe? Seinem Wesen nach ist es auch eine theologische Meinung, aber eine theologische Meinung derer, welche für einen jeden „Katholiken“ mehr bedeuten als gewöhnliche Theologen; es sind die theologische Meinungen der hl. Väter der einen ungeteilten Kirche; es sind die Meinungen der Männer, unter denen auch die mit Recht *hoi didaskaloi tês oikoumenês* genannten sich

ставляется, что теория Воплощения, независимого от грехопадения, по меньшей мере допустима в православном богословии; она находится в хорошем согласии с общим направлением святоотеческой мысли. И корректно разрешить вопрос о причине Воплощения можно лишь в контексте целостного учения о Творении.



befinden» [Можно спросить, что я понимаю под теологуменом. По сути, это некоторое богословское суждение, но суждение того, кто для любого члена Церкви имеет больший авторитет, чем обычный богослов. Это богословские суждения святых отцов неразделенной Церкви, это суждения в том числе и тех, кого по праву называют «вселенскими учителями»]. Теологумен говорит лишь о «возможности», и ни один теологумен не может быть принят, если он противоречит ясному догматическому определению Церкви.



ПРИСНОДЕВА БОГОРОДИЦА

Всё догматическое учение о Владычице нашей выражено в двух Ее именах: *Богородица* и *Приснодева* — θεοτόκος и ᾠειπάρθενος. Оба имени получили кафолическое признание, оба приняты Вселенской Церковью. О девственном Рождении Спасителя прямо говорит Новый Завет; этот догмат — неотъемлемая часть церковного Предания. «Воплотившийся от Духа Свята и Марии Девы» (или «рожденный от Марии Девы»), — говорится в Символе веры. И это не просто утверждение исторического факта. Это *вероучительное* утверждение, исповедание веры. Имя «Приснодева» формально принято на Пятом Вселенском Соборе (553 г.). А «Богородица» — нечто большее, чем имя или хвалебное величание. Это догматическое определение в одном слове. Даже до Эфесского собора (431 г.) имя Богородицы было критерием истинной веры, отличительным знаком Православия. Уже свт. Григорий Богослов предупреждает Клидония: «Кто не исповедует Марию Богородицей, тот чужд Богу» (Epist. 101). Это имя широко употребляют Отцы четвертого и, может быть, даже третьего века, например, Ориген — если верить Сократу Схоластику (Hist. Eccl. VII, 32) и отрывкам, сохранившимся в катенах (In Luc. hom. 6 и 7). Несторий и его сторонники

отвергали и порочили уже утвердившуюся традицию. Слово «Богородица» (θεοτόκος) не встречается в Писании — так же, как не встречается там слово «Единосущный» (ὁμοούσιος). Однако ни в Никее, ни в Эфесе Церковь не вводила какого-то невиданного новшества. «Новые», «небиблейские» слова были избраны именно ради выражения и сохранения древней веры Церкви. Верно, что Третий Вселенский Собор, занятый прежде всего христологией, не выработал специального мариологического учения. И поэтому тем более замечательно, что отличительной чертой, своеобразным паролем православной *христологии* стало именно *мариологическое* понятие. «Богородица» — ключевое слово христологии. «В этом имени, — говорит преп. Иоанн Дамаскин, — *заключена вся тайна Воплощения*» (De fide orth. III, 12; PG 94, 1029). По удачной формулировке Петавия: «Quem in Trinitatis explicando dogmate ὁμοουσίον vox, eundem hoc in nostro Incarnationis usum ac principatum obtinet θεοτόκου nomen» [Сколь употребительно и первостепенно при изъяснении догмата о Троице слово «Единосущный», столь при нашем изъяснении Воплощения — слово «Богородица»] (De incarnatione V, 15). В чем причина такого пристального внимания вполне понятно. Христологическое учение, из которого изъята догма о Матери Христа, не поддается точному и правильному изложению. Все мариологические ошибки и споры нынешних времен коренятся в потере христологической ориентации, открывая острый «христологический конфликт». В «усеченной христологии» нет места Матери Божией. Протестантским богословам нечего сказать о Ней. Однако не замечать Матери — значит не понимать Сына. И обратно, приблизиться к пониманию личности Препоблагословенной Девы, начать правильно говорить о Ней можно лишь в христологическом контексте. Мариология — не самостоятельное учение, а лишь глава в трактате о Воплощении. Но, конечно, не случайная глава, не приложение, без которого можно обойтись. Она входит в самую сущность учения. Тайна Воплощения немыслима без Матери Воплощенного. Однако эта христо-

логическая перспектива порой затемняется неумеренным преклонением, духовно нетрезвыми восторгами. Благочестие всегда должно следовать за догматом. Есть мариологический раздел и в учении о Церкви. Но ведь сам догмат о Церкви является «распространенной христологией», учением о «totus Christus, caput et corpus» [всём Христе — Главе и Теле].

Имя «Богородица» подчеркивает, что Рожденный от Марии — не «простой человек», не человеческая личность, а Единородный Сын Божий, Один из Святой Троицы. Это — краеугольный камень христианской веры. Вспомним халкидонскую формулу: «Затем, следуя святым Отцам, мы исповедуем *Одного и Того же Сына* (ἑνα καὶ τὸν αὐτόν), Господа нашего Иисуса Христа... прежде всех век рожденным от Отца по Божеству, а в последние дни *Его же Самого* (τὸν αὐτόν) нас ради и нашего спасения рожденно-го по человечеству от Марии Девы Богородицы». Итак, ударение ставится на полном *тождестве* личности: «Того же», «Его же Самого», «*unus idemque*» [Одного и Того же] у свт. Льва Великого. Здесь мы видим и *двоякое происхождение* Слова (но не *двух сыновей*: это — несторианское искажение). *Сын только Один*: Рожденный от Девы Марии есть в самом полном и точном смысле слова Сын Божий. По словам преп. Иоанна Дамаскина, Святая Дева носила «не простого человека, но Бога истинного» (οὐ γὰρ ἄνθρωπον ψιλόν... ἀλλὰ θεὸν ἀληθινόν), однако Бога «не обнаженного, но воплощенного» — οὐ γυμνόν, ἀλλὰ σεσαρκωμένον. Тот же, Кто рожден в вечности от Отца, «в последние дни сии» рождается «без изменения» от Девы (De fide orth. III, 12; PG 94, 1028). Но здесь мы не найдем смешения двух природ. «Второе рождение» и есть Воплощение. Не *новая личность* появилась на свет от Девы Марии, но Предвечный Сын Божий *стал человеком*. В этом и заключается тайна Богоматеринства Девы Марии. Материнство, несомненно, *личное* отношение, отношение между двумя личностями. А Сын Марии — воистину Божественная Личность. Имя Богородицы неизбежно следует из имени Богочеловека. Одно невозможно без другого.

Учение об ипостасном единстве включает в себя и концепцию Богоматеринства. К величайшему сожалению, в наше время тайна Воплощения слишком часто толкуется отвлеченно, словно абстрактная метафизическая проблема или диалектическая головоломка. Богослов, говорящий о Воплощении, с необычной легкостью соскальзывает в лабиринты рассуждений о конечном и бесконечном, о вечном и временном, обозначая этими понятиями лишь логические или метафизические отношения — и, увлекшись диалектикой, забывает о главном. Он забывает, что прежде всего Воплощение — деяние Живого Бога, Его личностное вторжение в тварное бытие, «нисхождение» Божественной Личности, *личного* Бога. Во многих нынешних попытках изложить веру Предания современным языком чувствуется тонкий, но явственный душок докетизма. Современные богословы так энергично подчеркивают Божественность Воплощенного, что Его земная жизнь уходит куда-то в тень, превращаясь в «Инкогнито Сына Божия». Очевидно, что для этих авторов не существует абсолютного тождества Сына Божия и исторического Христа. Всё Воплощение сводится к символам: Господь Воплотившийся рассматривается как инкарнация какого-либо Божественного принципа или идеи (будь то Гнев Божий или Любовь, Кара или Милость, Суд или Прощение), но не как Живая Личность. Личностный аспект ускользает или намеренно игнорируется, ведь идея — даже идея Любви и Милосердия — не может воспринять человека в сыновство Богу: это возможно только Воплощенному Господу. Что-то реальное и очень важное произошло с человеком и для человека, когда Слово Божие «стало плотию и обитало с нами», или точнее даже «вселился в ны» — ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν — по живописному выражению апостола Иоанна (Ин. 1, 14).

«Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены» (Гал. 4, 4). Так подтверждает Писание ту истину, за которую боролись отцы Церкви в Халкидоне. Но каково точное значение и смысл этих слов: «родился от жены»? Материнство —

даже чисто человеческое — не исчерпывается одним фактом физического рождения. Лишь пребывающий в абсолютной слепоте может не замечать его духовного значения. Само рождение устанавливает между матерью и ребенком особую духовную связь. Связь эта уникальна и неповторима: основа ее — привязанность и любовь. Можем ли мы, говоря, что Господь наш «рожден от Девы Марии», забыть об этой любви? В данном вопросе, как и в христологии вообще, непозволителен никакой докетический уклон. Разумеется, Иисус был (и остается) Вечным Богом; однако Он воплотился, и Мария — Его мать в полном смысле слова. Иначе Воплощение было бы ложью. Но это означает, что одно человеческое существо связано с Господом особыми и очень тесными отношениями: говоря прямо, для этого человека Иисус — не только Господь и Спаситель, но и Сын. С другой стороны, Мария была истинной Матерью своего Ребенка, и то, что Она — Мать человека, не менее важно чем то, что Она — Мать Бога. Ребенок Марии был Богом. Однако исключительность ситуации не умалила духовную сторону Ее материнства, так же как Божество Иисуса не мешало Ему быть истинным человеком и испытывать сыновние чувства в ответ на Ее материнскую любовь. И это не бессмысленные рассуждения. Недопустимо вторгаться в священную тайну уникальных, неизреченных отношений Матери и Ее Божественного Сына. Но еще менее допустимо обходить эту тайну совершенным молчанием. Так или иначе, жалким убожеством было бы видеть в Матери Господа лишь физический инструмент для облечения Его плотью. Такой взгляд не только узок и кощунствен — он с самых древних времен формально отвергнут Церковью. Богоматерь — не «канал», по которому появился на свет Господь, но истинная Мать, от Которой Он берет Свою человеческую природу. Преп. Иоанн Дамаскин так и формулирует учение Церкви: Иисус не прошел «как бы через канал» (ὡς διὰ σωλῆνος), но воспринял *от Нее* (ἐξ αὐτῆς), единосущную с нами плоть (De fide orth. III, 12; PG 94, 1028).

Мария «обрела благодать у Бога» (Лк. 1, 30). Она была избрана послужить тайне Воплощения. Этим предвечным выбором и предназначением Она была в какой-то мере отделена от человечества, выделена из творения. Можно сказать, что Она поставлена превыше всей твари. Она является *представительницей* рода человеческого, но в то же время *превосходит* его. В этом Божественном избрании заключено противоречие. Мария выделена из человечества. Еще до Воплощения, как будущая Мать Воплотившегося Господа, Она находится в особых и неповторимых отношениях с Богом, со Святой Троицей, ибо то, что происходит с Ней — не просто историческое событие, но исполнение предвечного решения Божия. В Божественной икономии Спасения у Нее Свое особое место. Через Воплощение человек вновь обретает единство с Богом, разорванное и уничтоженное грехопадением. Освященное человечество Иисуса стало мостом через пучину греха. А человечество дала Ему Дева Мария. Само Воплощение открыло для человечества новый путь, дало начало новому человеку. В Воплощении рожден «Последний Адам» — Человек воистину, но больше, чем просто человек: «Второй человек — Господь с неба» (1 Кор. 15, 47). И Мария, как Мать этого «Второго Человека», непосредственно участвует в таинстве искупительного ново-творения мира. Разумеется, Она входит в число искупленных, Она в первую очередь обретает Спасение. Ее Сын — Ее Искупитель и Спаситель, как и Искупитель всего мира. Однако лишь для Девы Марии Искупитель мира — Ее Сын, Ребенок, которого Она выносила и родила. Иисус рожден «ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога» (Ин. 1, 13 — этот стих относится и к Воплощению, и к перерождению человека в крещении) — и тем не менее Он в самом прямом смысле «плод чрева» Марии. Его сверхприродное рождение — образ и источник нового бытия, нового, духовного рождения всех верующих, которое есть не что иное, как усыновление Богу — причастие освященному человечеству, «Второму Человеку», «Последнему Адаму». Мать «Второго Человека», несомненно,

входит в новую жизнь Своим, особым путем. И не будет слишком смелым сказать, что для Нее Искупление было некоторым образом предвосхищено в самом Воплощении. «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя» (Лк. 1, 35). Это истинное «богоявление» в полноте Духа и благодати. «Осенение» — теофаническое выражение и теофанический символ. И Мария поистине благодатна, исполнена благодати — *gratia plena*, *κεχαριτωμένη*. Благовещение для Нее — *предвосхищение Пятидесятницы*. Непостижимая логика Божественного избрания подталкивает нас к этому смелому сопоставлению. Не можем же мы рассматривать Воплощение лишь как некий метафизический трюк, не оказавший никакого влияния на судьбу людей, так или иначе в нем участвовавших. Бог никогда не *использует* человека, как мастер свое орудие. Каждый человек — живая личность. Святая Дева не превратилась в «инструмент», когда была «осенена силой Всевышнего». Разумеется, особое положение Святой Девы не Ее личное «достижение», не награда за «заслуги» и не «аванс» в предвидении Ее будущих заслуг и добродетелей. Это свободный дар Божий, в прямом смысле *gratia gratis data*. Этот выбор предвечен и абсолютен, хотя и не безусловен — он обусловлен тайной Воплощения. Мария занимает особое место в мироздании не просто как Дева, но как Девоматерь — *παρθενομήτηρ*, будущая Мать Господа. Ее роль в Воплощении двойственна. С одной стороны, Она обеспечивает *непрерывность* человеческого рода. Ее Сын по Своему «второму рождению» — Сын Давидов, Сын Авраама и всех «праотцев» (это подчеркнуто в обоих вариантах родословия). По словам сщмч. Ириней Лионского, Иисус «возглавил Собой длинный список человечества» (*Adv. haeres. III, 18, 1: «longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit»*), «собрал в Себе все народы, распространившиеся от Адама» (III, 22, 3) и «воспринял в Себя древнее создание» (IV, 23, 4). Но, с другой стороны, Он «показал новое рождение» (V, 1, 3). Он стал *Новым Адамом*. В непрерывности рода человеческого произошел резкий разрыв, истинный *переворот* самой

сути бытия. И начинается этот переворот с самого Воплощения, с Рождества «Второго Человека». Сщмч. Иринея говорит об *обращении назад* — от Марии к Еве (III, 22, 4). Как Мать Нового Человека, Мария предвосхищает всеобщее обновление. Конечно, Иисус Христос — единственный Господь и Спаситель. Но Мария — Его Мать. Она — «Звезда, являющая Солнце» (ἁστὴρ ἐμφαίνων τὸν ἥλιον), предвещающая восход «Солнца Спасения». Она — «заря таинственного дня», αὐγὴ μυστικῆς ἡμέρας (оба выражения — из Акафиста Пресвятой Богородице). И даже Рождество Самой Богородицы в какой-то мере принадлежит к тайне спасения. «Рождество Твое, Богородице Дево, радость возвести всей вселенной: из Тебе бо возсия Солнце правды, Христос Бог наш» (тропарь праздника Рождества Богородицы). Христианская мысль всегда движется в пространстве не обобщенных идей, но личностей. Для Нее тайна Воплощения является тайной Матери и Сына. Материнство Богородицы — страж евангельской конкретности, от лица которого бежит всякий докетизм. На традиционной восточной иконе Богородицы мы всегда видим Деву с Младенцем: это икона Воплощения. И, разумеется, никакая икона, никакой образ Воплощения невозможен без Богоматери.

Итак, Благовещение есть «спасения нашего главизна, и еже от века таинства явление: Сын Божий Сын Девы бывает, и Гавриил благодать благовествует» (тропарь праздника Благовещения). Архангел объявил и провозгласил Божественную волю. Но Дева не молчит в ответ. Она отвечает на призыв Бога, отвечает с верой и смирением. «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему». Она приняла решение Бога и откликнулась на Его зов. Этот ответ человека Богу чрезвычайно важен. Послушание Марии уравнивает непослушание Евы. В этом смысле Мария называется Второй Евой, как Сын Ее — Вторым Адамом. Эта параллель прослеживается с самых ранних времен. Впервые — у св. Иустина (Dial. cum Tryph., 100). У сщмч. Иринея мы находим уже разработанную концепцию, органически связанную с его основной идеей «воз-

главления». «Как Ева по слову ангела пала и бежала от Бога, преступив Его заповедь, так Мария, из речи ангела приняв благое обетование, что родится от Нее Бог, была послушна этому слову. И, хотя одна ослушалась Бога, другая Ему повиновалась: так Дева Мария стала заступницей за деву Еву. И, как через деву род человеческий подвергся смерти, так через Деву он спасается, потому что непослушание одной девы уравновешено послушанием другой» (Adv. haeres. V, 19, 1). Или в другом месте: «Итак, узел непослушания Евы развязан послушанием Марии; ибо что дева Ева связала неверием, то Дева Мария разрешила верою» (III, 22, 4). Это сопоставление традиционно и для Востока, и для Запада — особенно в огласительных беседах. «Вот великое таинство (*magnum sacramentum*): как через женщину смерть стала нашим уделом, так и жизнь рождена для нас женщиной», — говорит блаж. Августин (*De agone Christ.*, 24 — в другом месте он просто цитирует сщмч. Ириней). «Смерть через Еву, жизнь через Марию», — афористически провозглашает блаж. Иероним (*Epist. 22: mors per Evam, vita per Mariam*; PL 22, 408). Прочитаем также восхитительный отрывок из проповеди митрополита Филарета Московского (1782–1867): «Во дни творения мира, когда Бог изрекал Свое живое и мощное: *да будет*, — слово Творца производило в мир твари; но в сей беспримерный в бытии мира день, когда Божественная Мариам изрекла Свое кроткое и послушное *буди*, — едва дерзаю выговорить, что тогда соделалось, — слово твари низводит в мир Творца. И здесь Бог изрекает Свое слово: *Зачнеши во чреве и родиши Сына... Сей будет велий... Воцарится в дому Иаковли во веки*. Но — что опять дивно и непостижимо — самое Слово Божие медлит действовать, удерживаясь словом Марии: *Како будет сие?* Потребно было Ее смиренное: *буди*, чтобы воздействовало Божие величественное: *да будет*. Что же за сокровенная сила заключается в сих простых словах: *Се раба Господня: буди Мне по глаголу Твоему*, и производит столь необычайное действие? — Сия чудная сила есть чистейшая и совершенная *преданность* Марии Богу, волею, мыслию, душою, всем суще-

ством, всякой способностью, всяким действием, всякой надеждой и ожиданием» (Слово в день праздника Благовещения Пресвятой Богородицы, 1822 г.). Воплощение — свободное деяние Божие, однако оно открывает не только всемогущество Бога, но и, прежде всего, Его отеческую любовь. Бог еще раз взывает к человеческой свободе — как воззвал к ней в начале времен, сотворив разумные существа. Инициатива, разумеется, принадлежит Богу. Однако, поскольку средство спасения, избранное Богом, состоит в соединении Божественной Личности и человеческой природы, человек не может оставаться пассивным наблюдателем в этом таинстве. Устами Марии, представительницы человечества, весь род человеческий откликнулся на искупительное решение Божественной любви. Ибо в Себе, в Своей личности, Мария представляла всё человечество. Покорное и радостное принятие Искупления, так прекрасно выраженное в «Песни Богородицы», было свободным. Разумеется, эта свобода не предполагает инициативы — однако это подлинная свобода, свобода любви и поклонения, смирения и доверия, свобода сотрудничества (ср. сщмч. Ириней Лионский, Adv. haeres. III, 21, 7: «Мария, *соработница* домостроительства Спасения») — это и есть человеческая свобода. Благодать Божия не может быть, так сказать, механически *наложена* на человека. Она должна быть свободно *принята* в смирении и послушании.

Мария избрана для того, чтобы стать Матерью Воплотившегося Господа. Мы должны предположить, что Она была готова к этому необыкновенному служению — подготовлена Самим Богом. Можем ли мы определить, в чем суть и характер этого приготовления? Здесь мы стоим перед антиномией, о которой уже упоминали. Пресвятая Дева — *представительница* всего человеческого рода, то есть человечества *падшего*, «Ветхого Адама». Но Она же — «Вторая Ева»; с Нее начинается *новое* поколение. Предвечным советом Божиим Она выделена из человечества, но это «выделение» не разрывает Ее сущностной связи с человеческим родом. Можно ли уложить это таинственное противоречие в логическую схему? Римо-католический

догмат о Непорочном Зачатии Девы Марии представляет собой смелую и благородную попытку решения. Но такое решение имеет смысл лишь в контексте особого и в корне неверного понятия о первородном грехе у католиков. Строго говоря, этот «догмат» является лишь ненужным усложнением, а его неудачная терминология затемняет неоспоримую истину кафолической веры. «Привилегия» Богоматеринства зиждется не на «свободе от первородного греха». Поистине, Пресвятой Деве дана полнота благодати, и личная чистота Ее сохранена водительством Святого Духа. Но одно это не избавляет от греха. Грех уничтожен лишь на Древе Крестном, а до Креста он был обычным и всеобщим состоянием человечества, и ни о какой «свободе» от него не могло быть и речи. Грех не был уничтожен даже Воплощением, хотя оно и представляет собой начало нового Творения. Воплощение было лишь основой, «отправной точкой» искупительного деяния Господа. И сам «Второй Человек» входит в полноту славы Своей через врата смерти. Искупление — сложный акт, в котором необходимо различать отдельные элементы, хотя на предвечном совете Божиим оно было задумано и решено во всей полноте. Спроецированное на временную ось, единое искупительное деяние распадается на отдельные стадии, которые отражаются друг в друге, а окончательное совершение *предвосхищается* и *прообразуется* в каждой из них. У Искупления есть история, и она движется вперед. Мария как Мать Воплотившегося обрела благодать Воплощения, но это не *абсолютная полнота* благодати, так как еще не *исполнилось* Искупление. Однако личная праведность возможна и в неискупленном мире, а тем более — в мире, где Искупление совершается. Истинная богословская проблема — проблема Богоизбранности. В Воплощении Мать и Дитя неразрывно связаны. Воплощение — поворотный пункт истории, а всякий поворотный пункт неизбежно противоречив: в нем сочетаются ветхое и новое. Дальнейшее — молчание. Оставим рассуждения и будем в трепете созерцать явление Тайны.

Внутренний опыт Богоматери сокрыт от нас. По самой природе этого опыта он не доступен никому другому. Это — тайна личности Пресвятой Девы. И Церковь, говоря о Марии, избегает догматических определений. Она прибегает к языку молитвенной поэзии, языку антиномичных образов и метафор. Нет ни причины, ни нужды полагать, что Пресвятая Дева сразу реализовала всю полноту, всё богатство благодати, данной Ей от Господа. Нет ни нужды, ни причины считать, что «полнота» благодати в данном случае понимается арифметически и означает собрание всех возможных совершенств и всё многообразие духовных даров. Слово «полнота» относится к *Марии*: это была полнота для *Нее*; Она была *полна* благодати. И это была особая благодать, благодать Матери Божией, Девоматери, «Невесты Невестной» (Νύμφη ἁνύμφευτη). Разумеется, у Нее Свой духовный путь, личное возрастание в благодати. Всё значение тайны Спасения открывается для Нее постепенно. И Она участвует в Крестной Жертве: «И Тебе Самой оружие пройдет душу» (Лк. 2, 35). Яркий свет воссиял только в Воскресении. До этого и Христос не был еще прославлен. И после Вознесения мы видим Пресвятую Деву посреди Апостолов, в центре растущей Церкви. Несомненно одно: впечатление (если можно так выразиться) от ангельского посещения, Благовестия о чудесной тайне и исполнения ее Пресвятая Дева всю жизнь хранила в Своем сердце. Да и могло ли быть иначе? Повторим еще раз: суть Ее опыта от нас сокрыта. Но если мы вовсе откажемся от поиска благочестивых догадок, не будет ли это предательством самой тайны? «А Мария сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем» (Лк. 2, 19). Вся Ее внутренняя жизнь была сосредоточена вокруг этого события. Ибо тайна Воплощения — несомненно, и тайна Ее личности. Ее положение в этом мире уникально и исключительно, и Своими личными качествами Она должна соответствовать ему. В этом — самая суть Ее особого совершенства, называемого «Приснодевственностью». Мария — *Дева*. Девство здесь не просто физическое состояние. Это в первую очередь особое внутреннее

мирочувствие, без которого телесная девственность не приносит никакой пользы. И имя Приснодевы, конечно же, относится не только и не столько к области физиологии. Оно относится не только к девственному рождению и не означает лишь то, что Она и в дальнейшем сохранилась безмужней (если мы верим в непорочное зачатие и Божественность Иисуса, то последнее не вызывает сомнения). Оно прежде всего отрицает любой «эротический» элемент душевной жизни, любые чувственные и себялюбивые желания и страсти, любое рассеяние ума и сердца. Телесная девственность есть лишь внешний знак духовной целостности и чистоты — ведь только чистые сердцем, сказано, «Бога узрят». Девственность есть свобода от страстей, истинная ἀπάθεια, составляющая сущность духовной жизни. Свобода от страстей и «влечений» (ἐπιθυμία) — свобода от власти «помыслов», неудобопревратность ко злу, по выражению преп. Иоанна Дамаскина. Душа Марии подвластна одному Богу (θεοκυβέρνητος), стремится только к Нему. Все Ее помыслы и желания направлены (τὸ ἐπιμένει — привлечены, притянуты, по слову преп. Иоанна) к предметам, достойным желания и привязанности. Она не знает страсти (θυμός). Она хранит девственность ума, души и тела — καὶ νῶ, καὶ ψυχῇ καὶ σώματι ἀειπαρθενεύουσιν (Hom. 6, in Nativitatem B. V. Mariae, 9 et 5; PG 96, 676A et 668C). Это всецелое обращение к Господу, полное посвящение Себя, всей Своей жизни, Богу. Быть подлинно «Рабой Господней» и значит быть Приснодевой, не имеющей плотских стремлений. Духовная девственность есть безгрешность — но всё-таки не «совершенство» и не свобода от соблазна. Даже Господь наш был в каком-то смысле уязвим для искушений — не случайно сатана искушал Его в пустыне... У Владычицы нашей, вероятно, тоже были Свои искушения, но Она побеждала их твердой верой и верностью Богу. И обыкновенная, земная материнская любовь в высшей своей точке превращается в духовное самоотожествление с ребенком — чувство, включающее в себя и самоотречение, и жертву. А Мария любила Своего Сына, конечно, не меньше, чем

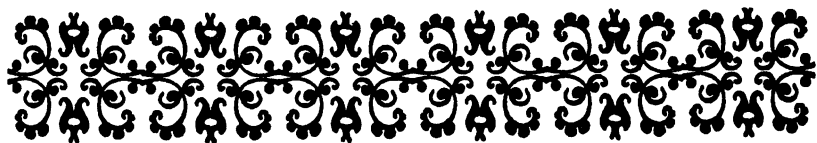
обычная мать — обычного ребенка. Ее Сын будет велик и назовется Сыном Всевышнего (ср. Лк. 1, 32). Очевидно, это Тот, «Который должен прийти», Мессия (см. Лк. 7, 19). Мария исповедует Свою веру в «Песни Богородицы», гимне мессианской хвалы и благодарения. Мария не могла не понимать смысла всего совершающегося с Ней — но, скорее всего, понимала это постепенно, со временем, слагая таинственные обетования в сердце Своем. Для Нее существовал только один путь. Она была поглощена одной мыслью — о послушании Богу, Который «призрел на смирение Рабы Своея» и «сотворил величие» Ей. Апостол Павел так и описывает состояние и красоту девственности: «Незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом» (1 Кор. 7, 34: ἵνα ᾗ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι). Вершина этого девственного служения — святость Приснодевы, Пречистой и Пренепорочной.

Кардинал Ньюмен в своем восхитительном «Письме Его преподобию Э. Б. Пьюзи, доктору богословия, по поводу его “Иреникона”» (1865) удачно замечает: «Богословие занимается предметами сверхъестественными, вечно вопрошает о тайнах, которые ни постичь, ни приблизить к себе рассудок не в состоянии. Мысль обрывается, и пытаться продолжить или закончить ее означает нырять в бездну. Блаж. Августин предупреждает, что если мы попробуем найти и связать концы линий, ведущих в бесконечность, то лишь начнем противоречить сами себе...» (Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, 5-th ed., p. 430). Все согласны, что в конечном счете критерием истинности того или иного христианского предания служит догмат. Исторических аргументов — от древности или от умолчания — оказывается здесь мало. Их следует подвергать тщательной богословской проверке в свете всей христианской веры в целом. Вопрос ставится так: храним ли мы веру Писания и Церкви, понимаем ли и исповедуем Символ веры именно в том смысле, в каком он дан нам, правильно ли веруем в истину Воплощения? Процитируем еще раз Ньюмена. «Я хочу сказать, — продолжает он, —

что если уж мы свыклись с тем утверждением, что Мария родила, а затем кормила и носила на руках Предвечного, ставшего ребенком, то можно ли чем остановить всё более стремительную лавину мыслей и догадок, вызванных осознанием этого факта? Какой трепет и изумление охватывает нас при мысли, что творение так приблизилось к Сущности Божества!» (Ор. cit., p. 431). К счастью, богослов в своих поисках руководствуется не только логикой и эрудицией. Его ведет вера: «credo ut intelligam» [верую, чтобы понимать]. Вера просвещает разум. Знания, память о прошлом, оживают в непрерывном церковном опыте. Кафолическое богословие следует за учительным авторитетом Церкви, за ее живой традицией. Православный богослов сам *живет в Церкви*, в Телѣ Христовом. Церковь — то мистическое тело, где, можно сказать, не прекращает действовать Тайна Воплощения, раскрывая всё новые и новые свои грани в таинствах и молитвенном опыте. В Небесной — истинной Соборной и Вселенской — Церкви тайна Нового Человечества предстает как реальное новое бытие. И здесь, в живом единстве мистического Тѣла Христова, личность Пресвятой Девы является во всѣм блеске и славе. Здесь Церковь созерцает Ее недостижимое совершенство. Здесь становится ясно, сколь неразрывно соединена Она с Сыном, с «Сѣдѣющим одесную Отца». Для Нее уже наступило исполнение того, что только предстоит человечеству. «Преставилася еси к животу, Мати сущи Живота», — поет Церковь. «Богородицу... гроб и умерщвление не удержаста: якоже бо Живота Матерь, к животу прѣстави во утробу Вселивыйся приснодевственную» (тропарь и кондак праздника Успѣния Божией Матери, κοίμησις). Повторим: это не столько «награда» за Ее чистоту и добродетель, сколько необходимое следствие Ее служения как Матери Божией, Богородицы. Церковь Торжествующая есть прежде всего Церковь молящаяся, ее бытие — живое участие в служении Христа, в Его заступничестве и искупительной любви. Соединение со Христом, составляющее цель бытия Церкви — да и каждого отдельного христианина — есть прежде

всего причастие Его жертвенной любви к человечеству. И здесь огромная роль принадлежит Той, Которая уникальным образом связана с Икупителем — узами материнской любви. Мать Божия становится Матерью всех живущих, всего христианского рода, каждого рожденного и возроденного в Духе и истине. Вершина материнской любви — самоотожествление с ребенком — проявляется здесь во всей полноте. Церковь не много говорит в догматах о тайнах своего собственного бытия. А тайна Марии — тайна Церкви. *Мать Церковь* и *Матерь Божия* вместе дают рождение новой жизни. И обе они — *предстоятельницы*. Церковь призывает к себе верующих и помогает им вращать духовно в эти тайны веры, тайны их собственного существования и духовной судьбы. В Церкви они учатся созерцать живого Христа вместе с торжествующим собором, Церковью первенцев, написанных на Небесах (ср. Евр. 12, 23), и поклоняться им. И в этом сияющем славою соборе они различают ослепительный лик Пресвятой Матери Господа и Икупителя, лик, полный благодати и любви, сострадания и милосердия — лик «Честнейшая херувим и Сла́внейшая без сравнения серафим, без исления Бога Слова Рождшая». В свете этого созерцания и в духе веры должен богослов исполнять свой труд — разъяснять верующим и всем взыскующим истины величественную тайну Воплощения. Тайну эту, начиная от века Отцов, символизируют одним священным именем: Мария Богородица, Мать Воплотившегося Бога.





О СМЕРТИ КРЕСТНОЙ

Мысль мою Твоим смирением сохрани...
(Из вечернего правила)

I

«Слово плоть бысть» — в этом высшая радость христианской веры. В этом — полнота Откровения. И откровения не только о Боге, но и о человеке... В Воплощении Слова открывается и осуществляется смысл человеческого бытия. Во Христе-Богочеловеке явлена мера и высший предел человеческой жизни. Ибо «Сын Божий стал Сыном человеческим, чтобы и человек стал сыном Божиим», как говорил сщмч. Иринеи¹... В воплощении Слова не только восстанавливается первозданная цельность и полнота человеческой природы. И человеческая природа не только возвращается к утраченному Богообщению — но обновляется, воссозидается, новотворится... Первый Адам был до падения духоносным человеком... «Последний Адам» есть Господь с небеси (1 Кор. 15, 47)... И в Воплощении Слова человеческое естество не только помазется свержизбы-

¹ Сщмч. Иринеи Лионский. Adv. haeres. III, 10, 2; ed. Harvey II, 34.

точным излиянием благодати, но приемлется в ипостасное единство со Словом, как «собственное» Ему человечество, уже нераздельно и неразлучно соприсущее Ему в Его собственной ипостаси... В этом восприятии человеческого естества в непреложное общение Божественной жизни древние отцы видели смысл спасения, смысл искупительного дела Христова... «То спасается, что соединяется с Богом», — говорил свт. Григорий Богослов²... Это основной мотив богословия сщмч. Ириней, свт. Афанасия, свв. Каппадокийцев, свт. Кирилла Александрийского, преп. Максима Исповедника. Вся история христологического догмата определяется этой основной предпосылкой: Воплощение Слова как Искупление... В Воплощении Слова сбывается человеческая судьба, свершается предвечное Божие изволение о человеке — «еже от века утаенное и ангелом несведомое таинство»... И отныне жизнь человека, по слову апостола, «сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3, 3).

Воплощение Слова было абсолютным Богоявлением. И прежде всего — явлением Жизни... Христос есть Слово Жизни, ὁ λόγος τῆς ζωῆς... «Ибо Жизнь явилась, и мы видели, и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную Жизнь, которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1, 2)³... Воплощение Слова есть оживотворение человека, некое воскрешение человеческого естества. Но Воплощением только начинается Евангельская история Бога Слова... Исполняется она в смерти, и смерти крестной. Жизнь открывается нам через смерть... В этом таинственный парадокс христианской веры: жизнь через смерть как воскресение от вольной смерти, жизнь от гроба и из гроба, таинство живоносного и животворящего гроба... И каждый рождается к подлинной и вечной жизни только через крещальное умирание, через крещальное спогребение Христу, — возрождается со Христом от погребальной

² Свт. Григорий Богослов. Epist. 101, ad Cledonium: ὁ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται (PG 37, 181–184).

³ Ср. Сщмч. Игнатий Антиохийский. Ephes. VII, 2: «В смерти истинная жизнь» — ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή (ed. Lelong, p. 12).

купели... В этом непреложный закон истинной жизни... «Ты еже сееси, не оживет, аще не умрет» (1 Кор. 15, 36).

«Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти» (1 Тим. 3, 16). Но «явился» Бог не затем, чтобы сразу и действием Своего всемогущества пересоздать мир, и не затем, чтобы сиянием Своей славы его сразу просветить и преобразить... Божественное изволение не упраздняет изначального законоположения человеческого «самовластия» (τὸ αὐτεξούσιον), не отменяет и не нарушает «древнего закона человеческой свободы»... И в этом сказывается некое самоограничение, некий кеносис Божественной воли... И более того — некий кеносис и самой Божественной любви. Божественная любовь как бы связывает и ограничивает Себя соблюдением тварной свободы... И Божественная жизнь является в унижении, не в славе... Не было никакой принудительной очевидности в этом Богоявлении... Не многие узнавали под «зракoм раба» Господа славы... А кто узнавал — узнавал не силой естественной прозорливости, но по Отчeму откровению (ср. Мф. 16, 17)... Воплощенное Слово является на земле как человек среди человеков... Это было искупительным восприятием всей человеческой полноты — не только человеческой природы, но и всей полноты человеческой жизни... Воплощение должно было раскрыться во всей полноте жизни, в полноте человеческих возрастов — в этом один из аспектов замечательной мысли о «возглавлении» всяческих во Христе, которая вслед за апостолом Павлом с такой силой была развита сщмч. Иринеем⁴... Это было «уничижением» Слова (ср. Флп. 2, 7). Но не было умалением или «истощанием» Его Божества, которое пребывает в Воплощении неизменным, «кроме вращения» (ἄνευ τροπῆς). Это было скорее возвышением человека, «обожением» человеческого естества⁵. Нужно подчеркнуть: в Воплощении Словом

⁴ Cp. Alès, A. de. La Doctrine de la récapitulation en saint Irénée // Recherches de science religieuse. T. VI. 1916, pp. 185–211.

⁵ Cp. у Дамаскина: «Одновременно (ὁμοῦ) совершились три события: восприятие, бытие, обожение человечества Словом» (De fide orth. III, 12; PG 94, 1032).

воспринята *первозданная* человеческая природа, свободная от первородного греха, кроме греха... Этим не нарушается полнота природы, не нарушается «единосущие» Спасителя по человечеству с нами, грешными людьми. Ибо грех не принадлежит к человеческой природе, есть на ней некий паразитарный и противоестественный нарост — это с большой силой было показано свт. Григорием Нисским и особенно преп. Максимом Исповедником в связи с учением о воле как о седалище греха⁶... В Воплощении Словом воспринимается первозданное человеческое естество, созданное «по образу Божию», — потому в воплощении и «восстанавливается» образ Божий в человеке... И это восприятие не было еще восприятием человеческих страданий, не было восприятием страждущего человечества... Иначе сказать, это было восприятием человеческой жизни, но не смерти... Свобода Спасителя по человечеству от первородного греха означает и Его свободу от смерти как от «оброка греха». Спаситель уже от рождения неповинен тлению и смерти, подобно Первозданному, — уже может не умереть (*potens non mori*), хотя еще и может умереть (*potens autem mori*). И поэтому смерть Спасителя была и могла быть только вольной — не по необходимости павшего естества, но по свободному изволению и приятию.

⁶ У преп. Максима различение «природы» и «воли» было основным мотивом в его обосновании православного диофелитизма: есть «воля естественная» (θέλημα φυσικόν), и она непорочна; и есть «воля избирательная» (θέλημα γνωμικόν), и в ней корень греха. Особенно подробно это раскрыто в его «Споре с Пирром». Ср. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915; *Орлов И.* Учение преп. Максима о двух волях во Христе. СПб, 1883; *Straubinger H.* Die Christologie des hl. Maximus Confessor. Bonn, 1906 (Diss.). — У свт. Григория Нисского см., напр., In Eccles., hom. VII: «Зло, взятое само по себе, вне произволения не существует (ἐξω προαιρέσεως οὐκ ἔστιν)» (PG 44, 725). Ср. *Тихомиров Д.* Свт. Григорий Нисский как моралист. Могилев н-Д., 1886; *Несмелов В. И.* Догматическая система свт. Григория Нисского. Казань, 1887; *Aufhauser J. B.* Die Heilslehre des heil. Gregor von Nyssa. München, 1910.

Нужно различать: восприятие человеческой природы и взятие греха... Христос есть «Агнец Божий взявляй грех мира» (Ин. 1, 29)... Но не в Воплощении возьмет Он грех мира... Это подвиг воли, не необходимость природы... Спаситель подымлет и несет грех мира (скорее, чем приемлет или воспринимает) свободным изволением любви — Своей человеческой любви. И несет его так, что он не становится его собственным грехом, не нарушает непорочности Его природы и воли. Несет его вольно — потому и имеет спасительную силу это «взятие» греха как свободное движение сострадания и любви⁷... Это взятие греха не исчерпывается состраданием... В этом мире, который «во зле лежит», самая непорочность и праведность есть уже страдание, источник или причина страдания или тесноты. И потому, что праведное сердце скорбит и болеет о неправде; и потому, что страдает от неправды мира сего... Жизнь Спасителя, как жизнь праведника, как жизнь пречистая и невинная, неизбежно должна была оказаться в этом мире жизнью страждущей и страдальческой... Добро тесно для мира, и мир сей тесен для добра... Мир сей отвергает добро и ненавидит свет. И не приемлет Христа, и ненавидит Его и Отца Его (ср. Ин. 15, 23–24)... И Спаситель подчиняется порядку этого мира, долготерпит — и самое противление мира покрывает Своей всепрощаю-

⁷ Ср. Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. III, 25: «Должно знать, что усвоение (οἰκειώσις) бывает двоякое: одно — естественное и существенное (φυσικὴ καὶ οὐσιώδης), а другое — личное и относительное (προσωπικὴ καὶ σχετικὴ)... Естественное и существенное — это то, в котором Господь по человеколюбию принял естество наше и все наши естественные свойства (τὴν φύσιν καὶ τὰ φυσικὰ πάντα) — действительно и истинно стал человеком и испытал то, что принадлежит естеству (τῶν φυσικῶν). Личное же и относительное усвоение бывает, когда кто-нибудь по какому-либо основанию (например, по состраданию или по любви) принимает на себя лицо другого (τὸ ἑτέρου ὑποβέται πρόσωπον) и вместо него говорит в его пользу речи, к нему самому несколько не относящиеся. В этом смысле Господь усвоил себе и проклятие, и оставление наше, и подобное иное, что не относится к естеству (οὐκ ὄντα φυσικά), но так, что принял наше лицо и поставил себя в ряд с нами (μεθ' ἡμῶν τασσόμενος)» (PG 94, 1093).

щей любовью: «Не ведут бо, что творят» (Лк. 23, 34)... Вся жизнь Спасителя была единым откровением любви, единым подвигом страждущей любви... Вся жизнь Спасителя есть единый Крест... Но страдание еще не весь Крест... И Крест больше, чем страждущее Добро... Жертва Христова не исчерпывается послушанием, долготерпением, состраданием, всепрощением... Нельзя разрывать на части единое искупительное дело Христово. Земная жизнь Спасителя есть единое органическое целое, и не следует связывать Его искупительный подвиг с одним каким-либо отдельным ее моментом. Однако вершина этой жизни — в смерти. И о часе смертном прямо свидетельствовал Господь: «Сего ради приидох на час сей» (Ин. 12, 27)...

Таинство Креста смущает и мысль и чувство — кажется непонятным и странным это «ужасное смотрение»... Вся священная жизнь Богочеловека была единым великим подвигом долготерпения, милосердия, любви... И вся она озарена присносушным сиянием Божества — правда, незримым для плотского и греховного мира... Но на Голгофе, не на Фаворе, совершается спасение — и Крест следует за Иисусом и на самый Фавор (ср. Лк. 9, 31)... Христос приходит не только для того, чтобы учить со властью и сказать людям имя Отчее, и не только для дел милосердия. Он приходит пострадать и умереть. Об этом Он сам свидетельствовал не раз — пред смущенными и недоумевающими учениками. И не только пророчествовал о грядущей страсти и смерти, но прямо говорил, что Ему «надлежит», что Ему *должно* пострадать и быть убиту. Именно «надлежит», не только предстоит... «И начал учить их, что Сыну человеческому много должно пострадать, быть отвергнутому старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и воскреснуть в третий день» (Мк. 8, 31; Мф. 16, 21; Лк. 9, 22; ср. 24, 26)... «Надлежит» не только по закону мира сего, не только по законам ненависти и злобы. Смерть Господа вполне свободна. Никто не отнимает жизни у Него. Он сам полагает душу Свою, по Своей воле и власти — «имею власть», ἐξουσίαν ἔχω! (Ин. 10, 18). По катехизическому определению, Он страдал и

умер «не потому, что не мог избежать страдания, но потому, что восхотел пострадать»... Восхотел не только в смысле вольного долготерпения или непротивления, не в том только смысле, что попустил совершиться над Собой беснованию греха и неправды. Не только попустил, но изволил... Умереть «надлежало» по закону Божию, по закону правды и любви. Это не необходимость греховного мира. Это — необходимость Божественной любви. Таинство крестное начинается в вечности — «в недоступном для твари святилище триипостасного Божества»... И в земном таинстве раскрывается премирная тайна Божией Премудрости и Любви. Потому и говорится о Христе как об Агнце, «предуведенном прежде сложения мира» (1 Пет. 1, 19–20) и даже — «заколенном от сложения мира» (Откр. 13, 8)... И, как говорил Филарет Московский, «Крест Иисусов, сложенный из вражды иудеев и буйства язычников, есть уже земной образ и тень сего небесного Креста любви»⁸... В эту Божественную необходимость крестной смерти с трудом проникает человеческая мысль.

О Крестной тайне Церковь свидетельствует не в однозначных догматических формулах. И до сих пор Она повторяет богодухновенные слова Нового Завета, слова апостольского проповедания, говорит в образах и описательно. Это значит, что трудно найти слова и речения, которыми удавалось бы точно и до конца выразить «великую тайну благочестия»... И прежде всего нельзя точно и до конца раскрыть смысл Крестного таинства в одних только этических категориях. Моральные и, тем более, правовые понятия остаются здесь всегда только бледными антропоморфизмами. Это относится и к понятию жертвы. Жертву Христову нельзя понимать только как пожертвование... Это не объяснит необходимости смерти. Ибо вся жизнь Богочеловека была бесконечной жертвой. Почему же пречистой Жизни недостаточно для победы над смертью — и смерть побеждается только

⁸ Слово в Великий Пяток 1816 года // Сочинения Филарета, митрополита Московского и Коломенского. Слова и речи. Т. I. 1873, с. 94.

через смерть... И, к тому же, есть ли смерть для праведника, для Богочеловека, жертва в смысле отказа от дорогого и любимого — особенно в предведении воскресения, в третий день... Не открывает до конца смысл Крестной смерти и идея Божественной справедливости, *justitia vindicativa*. В понятиях счета и уравнивания, возмездия и удовлетворения нельзя исчерпать тайну Крестного отречения и любви. Если ипостасным соединением с Божеством бесконечно усилена значимость смерти Христовой, разве не в той же мере умножены в силе и вся Его жизнь, и все Его дела — дела не только Праведника, но Богочеловека... Разве не покрывают Его дела с избытком и лукавое неделание, и грешные деяния всего падшего человечества... Наконец, в страстях и Крестной смерти нет той справедливой необходимости, определяемой Законом, которая была бы в каждой смерти праведника. Ибо это не страдания и смерть человека, силой внешней помощи усовершенствовавшегося в терпении и послушании и тем стяжавшего от Бога большую благодать. Это — страдания Богочеловека, страдания непорочного человеческого естества, уже «обóженного» восприятием в ипостась Слова... Не объясняет этого и идея «заместительного» удовлетворения, *satisfactio vicaria* схоластики. Не потому, что невозможно «замещение». Но потому, что Бог не ищет страдания твари — Он скорбит о ней... Как может карательная смерть пречистого Богочеловека быть упразднением греха, если смерть вообще есть оброк греха — и только в греховном мире и есть смерть... Разве «справедливость» стесняет милосердие и любовь, так чтобы нужна была Крестная смерть для освобождения милующей любви Божией от запретов уравнительного правосудия... Все эти сомнения с дерзновением и силой выразил уже свт. Григорий Богослов в своем знаменитом Пасхальном слове (которое, кстати сказать, по Типикону положено в качестве первого «уставного чтения» за Пасхальной Заутреней, на третьей песне)... «Кому и для чего пролита сия излианная за нас кровь — кровь великая и преславная, кровь Бога, и Архиерея, и Жертвы... Мы были во власти

лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение... Если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, — спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена... Если лукавому, то как сие оскорбительно... Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но и самого Бога — за свое мучительство получает такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас... Если же Отцу, то, во-первых, — каким образом? Не у Него мы были в плену... И во-вторых, по какой причине кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцом, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы давши овна»... Своими вопросами свт. Григорий хочет показать необъяснимость Крестной смерти из требований уравнительной справедливости. Он не оставляет вопроса без ответа и заключает: «Из сего видно, что приемлет Отец не потому, что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога»⁹...

Спасение есть не только прощение грешника, не только «примирение» Бога с ним. Спасение есть снятие и отмена самого греха — избавление человека от греха и от смерти. И спасение исполнилось и совершилось на Кресте — «кровию Креста» (Кол. 1, 20)¹⁰... Не только Крестным страданием, но и Крестной смертью... Это было разрушением смерти. И понять это можно только из смысла смерти¹¹.

⁹ Свт. Григорий Богослов. Ор. 45, in s. Pascha, 22; PG 36, 653.

¹⁰ Ср.: Деян. 20, 28; Рим. 5, 9; Еф. 1, 7; Кол. 1, 14; Евр. 9, 22; 1 Ин. 1, 7; Откр. 1, 5–6; 5, 9. — Отческие суждения приведены ниже.

¹¹ Обыкновенно не различают достаточно ясно эти два факта: страдания и смерть. Это мешает прийти к верным выводам. В особенности это сказывается в богословских рассуждениях преосвященного митрополита Антония (см. его «Догмат Искупления», Ср. Карловцы, 1926; и «Опыт христианского православного катехизиса», 1924). Гефсиманию он противопоставляет Голгофе именно потому, что с основанием считает «душевные муки» ценнее «телесных страданий». Но подлежит объяснению смерть, а не только страдания смерти. И смысл смерти Христовой у митрополита Антония объясняется совсем наивно: «Чтобы освятить собой то, что страхом смертным

II

Создан человек «в неистление» (εἰς ἀφθαρσίαν) — сотворен и призван к общению Божественной жизни, к жизни в Боге. И, как созданному «по образу Божию», человеку в самом акте творения дано было бессмертие... «Так как одно из благ Божеского естества есть вечность, — объясняет свт. Григорий Нисский, — то надлежало, чтобы устройство нашей природы не было лишено в ней участия, но чтобы она сама в себе самой имела бессмертие и вложенной в нее силой познавала Превысшего и взыскала вечности Божией»¹²... Бессмертие дано было человеку как возможность — и она должна была быть осуществлена его творческой свободой, в стяжании Духа. В грехопадении закрылась эта возможность для человека. Человек омертвел, стал смертен. Самое грехопадение есть уже смерть, как удаление от единого источника жизни и бессмертия,

отравляло всю жизнь людей, и сделать самую смерть нестрашной» (Опыт катехизиса, с. 50). Здесь не место входить в подробный разбор воззрений митрополита Антония. Но следует отметить, что сотериологическая тема совсем не исчерпывается вопросом о мотивах Крестного пути: требовала ли его Божественная правда, удовлетворяемая «заслугами» пострадавшего Христа, или Божественная любовь; есть ли искупление — умилоствление праведного гнева Божия или откровение всепрощающей любви Божественной... В такой постановке догматического вопроса есть опасность психологизма. От него не свободны недавние опыты сотериологического богословия в русской литературе, начиная от книги *Беляев А. Д. Любовь Божественная*. М., 1884. О русской литературе довольно полные библиографические указания см. в брошюре: *Дюлгерев Д. В. Иисусъ Христосъ — Новозаветень Първосвещеникъ изкупитель*. София, 1926 (болг.). Сюда нужно присоединить статью *И. А. (иеромонах Андроник, впоследствии епископ). Христос Искупитель по учению святых отцов Церкви // Странник*. 1896, август и сентябрь. Патристический материал во всех этих опытах не был разработан в достаточной мере.

¹² *Свт. Григорий Нисский*. Or. cat., 5: ἔδει πάντως μηδὲ τοῦτου τὴν κατασκευὴν εἶναι τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπόκληρον, ἀλλ' ἔχειν ἐν ἑαυτῇ τὸ ἀθάνατον, ὥς ἂν διὰ τῆς ἐγκειμένης δυνάμεως γνωρίζοιτο τὸ ὑπερκείμενον, καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ τῆς θείας αἰδιότητος εἴη (ed. Srawley, pp. 23–24).

как совлечение животворящего Духа. «Общение с Богом есть жизнь и свет, — говорил сщмч. Иринея, — и отделение от Бога есть смерть»¹³. И прародители умерли, как только согрешили и стали должниками смерти, — «ибо день творения один»¹⁴... Грех есть, прежде всего, отпадение от Бога, самозамыкание и самоутверждение твари. И через грех входит в мир человеческий смерть (Рим. 5, 12). В отделении и отдалении от Бога человеческая природа расшатывается, разлагивается, разлагается. Самый состав человеческий оказывается нестойким и непрочным. Связь души и тела становится неустойчивой. Тело превращается в узилище и гробницу души... И открывается неизбежность смерти как разлучения души и тела, уже как бы не скрепленных между собой. Преступление заповеди «возвратило человека в естественное состояние (εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπέστρεφεν), — говорил свт. Афанасий, — чтобы, как сотворен он был из ничего, так и в самом бытии со временем по всей справедливости потерпел тление». Ибо созданная из ничего тварь и существует над бездной ничтожества, готовая всегда в нее низвергнуться. Тварь, говорит свт. Афанасий, есть естество немощное и смертное, «текущее и разлагающееся» — φύσις ρευστὴ καὶ διαλυομένη. И от «естественного тления» оно избавляется только силой благодати, «присутствием Слова». Поэтому разлучение с Богом приводит тварь к разложению и распаду¹⁵...

¹³ Сщмч. Иринея Лионский. Adv. haeres. V, 27, 2: χωρισμὸς δὲ τοῦ Θεοῦ θάνατος (ed. Harvey II, 398).

¹⁴ Ibid., V, 23, 2: «In ipsa itaque die mortui sunt, in qua et manducaverunt, et debitores facti sunt mortis, quoniam conditionis dies unus» [Итак, они умерли в тот самый день, в который вкусили и сделались должниками смерти, потому что день творения один] (ed. Harvey II, 386–388).

¹⁵ Свт. Афанасий Великий. De incarn., 4–5: «Как помыслили, так и растлились — и воцарившаяся смерть овладела ими... ибо, будучи некогда ничто по природе, призваны они в бытие присутствием и человеколюбием Слова; поэтому следовало, чтобы, с истощанием в них понятия о Боге, истощилось и продолжающееся навсегда бытие; это и значит: разрешившись, оставаться в смерти и тлении» (PG 25, 104); ср. Adv. gent., 41, PG 25, 81–84. Ср. Попов И. В. Религиозный идеал св. Афанасия // Богословский вестник. 1904, март.

«Мы умрем и будем, как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать» (2 Цар. 14, 14)...

Человек в грехопадении стал смертен, и действительно умирает. И смерть человека становится космической катастрофой. Ибо в умирающем человеке природа утрачивает свое бессмертное средоточие, и сама как бы умирает в человеке. Человек взят от природы, сотворен из персти земной. Но Бог вдунул в него дыхание жизни... Для того, объясняет свт. Григорий Нисский, «чтобы земное превознеслось с Божественным и, через срастворение дольнего естества с естеством премирным, единая некая благодать равночестно проходила по всей твари»¹⁶... Человек есть некий «малый мир», в нем «соединяется всякий род жизни» — в нем, и только в нем, весь мир соприкасается с Богом¹⁷. И потому отступничество человека отчуждает от Бога всю тварь, опустошает ее, как бы ее обезбоживает. Грехопадение человека расшатывает космический лад и строй... Грех есть нестроение, разлад, беззаконие... И потому, по образному выражению церковной песни, «солнце лучи скры, луна со звездами в кровь преложится, холмы вострепеташа, егда рай заключися»¹⁸... Строго говоря, умирает только человек. Конечно, смерть есть закон природы, закон органической жизни. И омертвление человека означает именно его ниспадение или вовлечение в этот круговорот природы¹⁹. Но только для человека смерть

¹⁶ *Свт. Григорий Нисский. Or. cat.*, 6: ὡς ἂν συνελθῇ τῷ θεῷ τὸ γῆινον καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διή-κοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκιναμένης (ed. Srawley, p. 81).

¹⁷ *Свт. Григорий Нисский. De anima et resurr.*, PG 46, 28; ср. *De opif. homin.*, 2–5, PG 44, 133 ss. — Мысль о средоточном положении человека особенно развита в богословской системе преп. Максима Исповедника.

¹⁸ В неделю сыропустную, на литии.

¹⁹ Ср. *Свт. Григорий Нисский. Or. cat.*, 8: «С естества бессловесных перенесена мертвенность на естество, сотворенное для бессмертия, — возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного» — τὴν πρὸς τὸ νεκροῦσθαι δύναμιν ἢ τῆς ἀλόγου φύσεως ἐξαίρετος ἦν (ed. Srawley, pp. 43–44); ср. *De anima et resurr.*: «Что к естеству человеческому примешалось от жизни бессловесных» — σχῆμα τῆς

противоестественна и смертность есть зло. Ранит и уродует смерть только человека. В родовой жизни «бессловесных» смерть есть только естественный момент в становлении рода, есть скорее выражение рождающей силы жизни, нежели немощи. И только с грехопадением человека и в природе смертность получает трагический и зловеющий смысл — природа как бы отравляется трупным ядом человеческого разложения... Однако в природе смерть всегда есть только прекращение особенного существования. В человеческом мире смерть поражает личность. И личность есть нечто несоизмеримо большее, чем индивидуальность или особенность. В собственном смысле слова смертным и тленным становится через грех только человеческое тело; и в смерти разлагается только тело — только тело и может распадаться, тлеть... Но умирает не тело человека, а целый человек. Ибо человек органически сложен из души и тела. И ни душа, ни тело в раздельности не образуют человека. Тело без души есть труп, а душа без тела — призрак. И одной органической одушевленности еще недостаточно для жизни человеческого тела. Человек не есть бесплотный дух, не есть некий «демон бестелесный», только заключенный в темницу тела. Как ни таинственна связь души и тела, непосредственное сознание свидетельствует об органической цельности психофизического состава человека. И потому разлучение души и тела есть смерть самого человека, прекращение его целостного, собственно человеческого существования²⁰.

ἀλόγου φύσεως (PG 46, 148); De orif. homin., 18: «Чем бессловесная жизнь ограждена для самосохранения, то, будучи перенесено в жизнь человеческую, стало страстью» (PG 44, 192). С этим связано понимание «кожаных риз» библейского повествования как смертности, как мертвенности тела (не как самой телесности, в отличие от Оригена). Ср. Сичм. Мефодий Олимпский. De resurr. I, 38, 5; 39, 5–7; 40, 6: νεκρότητι (τινὶ) περιβαλὼν αὐτόν [облекши его некоей мертвенностью] (ed. Bonwetsch, SS. 281–285). См. еще у свт. Григория Богослова: Or. 38, 12, PG 36, 324.

²⁰ Мысль о нераздельном единстве психофизического состава человека была основной предпосылкой древнецерковной полемики как против докетов, так и против аполлинаристов. В этом отноше-

Потому смерть и тление тела есть некое помрачение «образа Божия» в человеке. И именно об этом говорит Дамаскин в своем замечательном погребальном каноне: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробѣх лежащую по образу Божию созданную нашу красоту безобразну, безславну, не имущую вида»... Дамаскин говорит не о теле человека, но о живом человеке... «Наша богообразная красота» (ἡ κατ' εἰκόνα Θεοῦ πλασθεῖσα ὡραιότης) — это не тело, но человек. Именно он есть «образ неизреченной славы» Божией (εἰκὼν ἀρρήτου δόξης), даже под язвами прегрешений²¹... И в смерти открывается, что человек — это «разумное изваяние» Божие, по выражению

нии особенно характерна книга Тертуллиана «О воскресении плоти» и «Антирретик» свт. Григория Нисского против Аполлинария. Вместе с тем именно из мысли о нераздельной сопринадлежности в человеческом составе разумной души и тела раскрывался и догмат о воскресении — начиная уже с Афинагора. «Ни природе души самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела», — говорил Афинагор и заключал отсюда: «Если нет воскресения, то не останется природа человеков как человеков» (De resurr., 15; ed. Schwartz, SS. 65–67). Ср.: Псевдо-Иустин. De resurr., 6; ed. Holl (TU XX.2), 45, Frg. 107; почти буквально у сщмч. Ириней (Adv. haeres. V, 6, 1; ed. Harvey II, 333, 335). Та же мысль у Мефодия Олимпского (De resurr. I, 34; ed. Bonwetsch, S. 272), у Тертуллиана (De resurr. carnis, 40; ed. Kroymann, p. 83). Именно к этому ряду мыслей примыкает свт. Григорий Нисский, особенно в диалоге «О душе и воскресении». В основу этих рассуждений положена аристотелевская идея о душе как энтелехии тела, однако с поправкой на индивидуальное бессмертие разумной души.

²¹ Многие из древних отцов усматривали «образ Божий» не только в душе, но именно в целостном составе человека. Прежде всего — в его царственном достоинстве, в его призвании к господству над природой, что связано именно с полнотой его психофизического существа. Это основная мысль свт. Григория Нисского в его книге «Об устройении человека». Ее развивает преп. Максим. И, вероятно, под влиянием преп. Максима свт. Григорий Палама подчеркивает полноту человеческого состава, в котором с разумной душой соединяется земное тело, как преимущественное право человека на богообразность: *Capita phys., theol., etc.*, 63, 66, 67, PG 150, 1147, 1152, 1165.

сщмч. Мефодия²², — есть труп: «яко наги кости человек, червей снесь и смрад»... В этом загадочность и таинственность смерти... «Воистину есть таинство смертное: как душа от тела нуждею разлучается, от состава и сочетания естественного союза Божественным хотением разделяется... О, чудесе!.. Како предахомся тлению... Како сопрягохомся смерти!» В страхе смерти, пусть часто малодушном и темном, сказывается некий глубокий метафизический трепет — не только греховная привязанность к плоти мира... В страхе смерти сказывается пафос человеческой цельности... И есть всегда какая-то мечтательная немочь в грезах о развоплощении. Не случайно и не напрасно древние отцы указывали на соединение души и тела в человеке как на образ и аналогию нераздельного Богочеловеческого единства природ во Христе. Аналогию можно обернуть. И о человеке по аналогии можно говорить как о «единой ипостаси в двух природах» — и именно в двух, не только из двух... В смерти если не распадается, то надламывается эта двуединая человеческая ипостась. Отсюда правда плача и рыдания. И ужас смерти снимается только «надеждой воскресения» и в нем — жизни вечной...

Однако смерть есть не только самораскрытие греха. Самая смерть есть уже как бы начинающееся воскресение... Смертью Бог не столько наказует, сколько врачует падшее человеческое естество. И не в том только смысле, что смертью Он пресекает порочную и греховную жизнь. Самое омертвление человека Бог обращает в меру врачевания. В смерти человеческое естество очищается, как бы предвоскресает. Таково общее мнение отцов. С особой силой выражено оно свт. Григорием Нисским. «Промыслом Божиим послана человеческой природе смерть, — говорит он, — чтобы, по очищении от порока в разлучении души и тела, человек через воскресение снова был воссоздан здоровым, бесстрастным, чистым, свободным от всякой примеси порока». Это, прежде всего, врачевание тела. Бог в смерти как бы переплавляет сосуд нашего тела.

²² Сщмч. Мефодий Олимпиский. De resurr. I, 35, 4: τὸ ἄγαλμα τὸ λογικόν (ed. Bonwetsch, S. 275).

Свободным движением воли мы вступили в общение со злом, и к нашему составу примешалась некая отравя порока. Поэтому теперь человек, подобно некоему скудельному сосуду, снова разлагается в землю, чтобы, по очищении от воспринятой им скверны, мог быть снова возведен в первоначальный вид, через воскресение... Поэтому смерть не есть зло, но благодеяние — ὁ θάνατος εὐεργεσία²³. Земля как бы засемена человеческим прахом, чтобы силой Божией произрастить его в последний день, — это еще апостольский образ... Смертные останки человека предаются земле для воскресения... Самая смерть таит в себе возможность воскресения²⁴. Но реализуется эта потен-

²³ *Свт. Григорий Нисский*. Or. cat., 35; ed. Srawley, p. 133; cap. 8, p. 46; ср. De mortuis, PG 46, 520 et 529; Or. in fun. Pulch., PG 46, 876–877. Свт. Григорий повторяет здесь сщмч. Мефодия Олимпского — близость сказывается даже в словах; см. сопоставления Srawley во введении к его изданию «Огласительного Слова», pp. XXV–XXVIII. Самый образ переплавливания взят у Мефодия: De resurr. I, 43, 2–4; I, 42, 3; ed. Bonwetsch, SS. 291, 288–289; ср. Symp. IX, 2; ed. Bonwetsch, S. 116. Сщмч. Мефодий воспроизводит древнюю малоазиатскую традицию. Образ переплавливания встречается уже у Феофила Антиохийского (Ad Autolycum II, 26; ed. Otto VIII, 128). Это место Феофила почти буквально у Ириней: Adv. haeres. III, 23, 6; III, 19, 3; ed. Harvey II, 129, 105; ср. Frgm. XII; apud Harvey II, 481–482. Тот же образ и выражение у Ипполита (Adv. graecos, 2; apud Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväten aus den Sacra Parallela, TU XX.2, 1899, Frg. 353, S. 140). Епифаний Кипрский включил в свой Панарий большой отрывок из Мефодия, в том числе и указанные выше главы: Haeres. LXIV, capp. 22–29; ed. Holl II, SS. 435–448. О целительном смысле смерти см. еще у Василия Великого: Quod Deus non est auctor malorum, 7, PG 31, 345; и у Златоуста: De resurr. mort., 7, PG 50, 429.

²⁴ Связь души и тела не разрывается в смерти до конца. С особенным проникновением говорит об этом свт. Григорий Нисский. Между душой и телом и в смерти сохраняется «некая дружеская связь и знакомство». Душа и в смерти находится при элементах тлеющего и разлагающегося тела — правда, не как «жизненная сила», но некой «познавательной способностью» — τῇ γνωστικῇ δυνάμει. На частицах тела, вовлеченных уже в круговорот стихий, остаются некие индивидуальные следы или «знаки связи» — τὰ σημεῖα τοῦ ἡμετέρου συυκρίματος... И обратно, в душе, как на воске, отпечатлевается некий облик тела, εἶδος. — De anima et resurr., PG 46, 76–77; De opif. homin., 27,

ция только в «Первенце из мертвых» (1 Кор. 15, 20). И только в силе Христова воскресения разрешается смертная скорбь.

Искушение и есть прежде всего победа над тлением и смертью, освобождение человека от «рабства тления» (Рим. 8, 21), восстановление первозданной цельности и стойкости человеческого естества. Исполнение искупления — в воскресении. И исполнится оно во всеобщем оживлении, когда «последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26: ἔσχατος ἐχθρός)... Но воссоединение человеческого состава возможно только через воссоединение человека с Богом. Только в Боге возможно воскресение... «Мы не могли иначе воспринять бессмертие и нетление, как соединившись с Нетлением и Бессмертием, — говорил сщмч. Ириней, — чтобы тленное было поглощено нетлением». Только через воплощение Слова открывается путь и надежда воскресения²⁵... Еще определеннее говорит свт. Афанасий. Божия благодать не могла попустить, «чтобы разумные существа, однажды созданные и причастные Божественному Слову, погибли и через тление снова разрешились в небытие»... Отмена заповеди нарушила бы правду Божию. Покаяния было недостаточно — «покая-

PG 44, 225 ss. Ср. Оксий М. Ф. Эсхатология свт. Григория Нисского. Киев, 1914, сс. 291–300, 405 и далее; Страхов П. Атомы жизни // Богословский вестник. 1912, январь, сс. 1–29.

²⁵ Сщмч. Ириней Лионский. Adv. haeres. III, 18, 7; 19, 1: ἥνωσεν οὖν τὸν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ (лат. haerere fecit et adunivit hominem Deo)... Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuissetus incorruptelae et immortalitati... nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absorberetur quod erat corruptibile ab incorruptela [Он соединил человека с Богом... Ибо мы никак не могли бы получить нетление и бессмертие, если бы не были соединены с нетлением и бессмертием... если бы наперед нетление и бессмертие не сделалось тем, что и мы, чтобы тленное поглощено было нетлением] (ed. Harvey II, 100, 103). Ср. Ibid., V, 12, 6: «...hoc autem et in semel totum sanum et integrum redintegravit hominem, perfectum eum sibi praeparans ad resurrectionem» [...сразу всего человека восстановил здоровым и целым, приготавливая его Себе совершенным к воскресению] (ed. Harvey II, 354).

ние не выводит из естественного состояния, но только прекращает грехи»... Но человек не только согрешил, но и впал в тление. И потому Бог Слово нисходит и становится человеком, воспринимает наше тело, чтобы «людей, обратившихся в тление, снова возратить в нетление, и оживотворить их от смерти, уничтожая в них смерть через усвоение тела и благодать воскресения, как соломой сожигают в огне»²⁶... Смерть привилась к телу — нужно было, чтобы и жизнь привилась к телу, чтобы тело свергло с себя тление, облекшись в жизнь. Иначе не воскресло бы тело. «Если бы повеление только не допускало смерть к телу, — говорит свт. Афанасий, — оно оставалось бы всё же смертным и тленным по общему закону тел». И только через облечение тела в бесплотное Слово Божие уже не подлежит оно смерти и тлению, ибо облечено жизнью, как некой несгораемой оболочкой: «Ибо имеет ризой жизнь и уничтожено в нем тление»²⁷... Так, по мысли свт. Афанасия, Слово плоть бысть, чтобы упразднить и погасить тление в человеческом составе... И, однако, смерть побеждается или искореняется не только явлением Жизни в истлевающем теле, но — вольной смертью оживотворенного тела. Слово воплощается ради смерти во плоти — вот основная мысль свт. Афанасия: «для принятия смерти имел Он тело», и только через смерть возможно было воскресение²⁸... И это не только богословское мнение свт. Афанасия — это вера Церкви²⁹.

²⁶ Свт. Афанасий Великий. *De incarn.*, 6–8, PG 25, 105–109.

²⁷ Ibid., 44, PG 25, 176; Ibid., 28, PG 25, 143; ср. *Contr. arian. or.* 2, n. 66, PG 26, 288.

²⁸ Свт. Афанасий Великий. *De incarn.*, 21, PG 25, 133; ср. Ibid., 9, PG 25, 112; *Contr. arian. or.* 2, nn. 67–68, PG 26, 289–292.

²⁹ Свт. Афанасия повторяет свт. Григорий Нисский: «И если кто точнее исследует таинство, скорее скажет, что не по причине рождения приключилась смерть, но, напротив, ради смерти воспринято было рождение (μη διὰ τὴν γένεσιν συμβεβηκέναι τὸν θάνατον, ἀλλὰ τὸ ἐμπλαῖν τοῦ θανάτου χάριν παραληφθῆναι τὴν γένεσιν)... Ибо Присносущий приемлет на Себя телесное рождение не по нужде в жизни, но возвращая нас к жизни от смерти» (*Or. cat.*, 32; ed. Srawley, pp. 116–117). Ср. резкие слова Тертуллиана: «Christus mori missus, nasci quoque

В смертности человека нужно видеть домостроительную причину Крестной смерти. Через смерть проходит Богочеловек, и погашает тление, оживотворяет самую смерть. Своей смертью Он стирает силу и власть смерти: «Смерти державу стерл еси, Сильне, смертию Твоею»... И гроб становится живоносным, становится «источником нашего воскресения»... В смерти Богочеловека исполняется воскресный смысл смерти — «смертию смерть разруши»...

III

В послании к Евреям апостол изображает искупительное дело Богочеловека как служение Первосвященника... Христос входит в мир сотворить волю Божию. Духом вечным Самого Себя приносит Он Богу, приносит кровь Свою во очищение грехов человеческих, и совершается через страдания. С кровью Своей как с кровью Нового Завета проходит Он небеса и входит в самое святилище, за завесу... За претерпение смерти увенчивается славой и честью и садится одесную Бога навсегда... Жертвоприношение начинается на земле и исполняется в небесах, где Христос предстал и предстоит за нас Богу как вечный Первосвященник, «Первосвященник грядущих благ», как Апостол и Архиерей исповедания нашего, как литург истинной скинии и святилища Божия... Через смерть Христа открывается жизнь, открываются силы или возможности будущего века, *δυνάμεις τὸ μέλλοντος αἰῶνος*... В крови Иисуса открывается путь новый и живой, путь в тот вечный покой, каким почил Бог от дел Своих...

Так Крестная смерть есть жертвоприношение, не только жертва. И приносить жертву не значит только жертвовать. Даже с моральной точки зрения смысл жертвы не в одном только отречении или отказе, но в жертвенной силе

necessario habuit, ut mori posset, — forma moriendi causa nascendi est [Христос, посланный для смерти, должен был поэтому обязательно и родиться, чтобы Он мог умереть, — назначенность к смерти есть причина рождения] (*De carne Christi*, 6, PL 2, 764).

любви. Жертва есть не столько пожертвование, сколько посвящение — приношение и дар... И совершающая сила жертвы есть именно любовь (ср. 1 Кор. 13, 3)... Но жертвоприношение есть больше, чем свидетельство любви, — еще и священнодействие... Крестное жертвоприношение есть жертва любви: «Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф. 5, 1)... И эта любовь не есть только сострадание и милосердие к падающим и обремененным. Христос предает Себя не только за грехи мира, но и ради нашего прославления. Он предает Себя не только за грешное человечество, но за Церковь — чтобы очистить ее и освятить, чтобы соделать ее святой, славной и непорочной (Еф. 5, 25–27)... Сила жертвоприношения — в его очищающем и освящающем действии. И сила Крестной жертвы в том, что она есть путь славы. В ней прославляется Сын Человеческий, и Бог прославляется в Нем (Ин. 13, 31)... Первосвященническая молитва Господа была о славе и жизни. «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им» (Ин. 17, 22)... В этом — исполнение жертвы... «Так надлежало Христу пострадать и войти в славу Свою» (Лк. 24, 26)...

Сила Крестной смерти не в том, что это смерть неповинная, но в том, что это смерть Богочеловека... «Чтобы нам ожить, — говорил свт. Григорий Богослов, — мы имели нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном»³⁰... В этом «страшное и преславное таинство» Крестной смерти... На Голгофе священнодействует воплощенное Слово... И приносит в жертву «собственное» Свое человеческое естество, уже от зачатия воспринятое Им в нераздельное единство Его Ипостаси и в этом восприятии восстановленное во всей первозданной непорочности и чистоте... Во Христе нет особого человеческого лица — есть всецелая полнота человеческой природы, но нет человеческой ипостаси... И на кресте умирает не человек. «Страдал и подвизался подвигом терпения не человек малозначащий, но вопло-

³⁰ Свт. Григорий Богослов. Ор. 45, 28: ἐδεήθημεν Θεοῦ σαρκουμένου καὶ νεκρουμένου... (PG 36, 661); ср. Свт. Василий Великий. In Psalm. 48, 4: μήτε ἄνθρωπον ψιλόν, ἀλλ' ἄνθρωπον Θεόν... (PG 29, 440).

тившийся Бог», — говорил свт. Кирилл Иерусалимский³¹. Можно сказать: умирает Бог, но — по человечеству. «Се бо в мертвецах вменяется в вышних Живый, и в гроб мал странно приемлется»³²... Это вольная смерть по человечеству Того, Кто по неразлучному от человечества Божеству есть Вечная Жизнь, Кто есть Воскресение и Жизнь... Смерть по человечеству, но смерть внутри ипостаси Слова — Слова Воплощенного... И потому смерть воскрешающая...

Спаситель говорил ученикам: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже разгорелся... Крещением должен Я креститься, и как Я томлюсь, пока сие совершится» (Лк. 12, 49–50)... Огонь — это Дух Святой, в огненных языках изливающийся свыше в «страшном и неисповедимом тайнодействии» Пятидесятницы. Это — крещение Духом. И Крещение — это крестная смерть и излияние крови, «крещение мученичеством и кровью, которым крестился и Сам Христос», как говорил свт. Григорий Богослов³³. Крестная смерть как крещение кровью — в этом смысл Крестного таинства. Крещение есть всегда очищение. И Крестное крещение есть некое очищение человеческого состава, человеческой природы, проходящей путь восстановления в Ипостаси Богочеловека. Это — некое омовение человеческого естества в изливаемой жертвенной крови, и омовение тела прежде всего... Очищение во уготовление воскресения... И очищение всей человеческой природы — очищение всего человечества в его начатке, всего человечества в его новом и таинственном родоначальнике, во «втором Адаме». Это кровавое крещение всей Церкви — «Церковь Твою стяжал еси силою Креста Твоего»... И Крестным крещением Христовым подобает и надлежит креститься всему Телу... «Чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься» (Мк. 10, 39; ср. Мф. 20, 23)... Более того, Крестная смерть есть очищение всего мира, кровавое крещение всей твари, — очищение космо-

³¹ Свт. Кирилл Иерусалимский. Catech. 13, 6, PG 33, 780.

³² Канон Великой Субботы, ирмос 8-й песни.

³³ Свт. Григорий Богослов. Or. 39, 17, PG 36, 356.

са через очищение микрокосма... «Очищение не малой части вселенной и не на малое время, но очищение всего мира, и очищение вечное», — говорит свт. Григорий Богослов³⁴... И потому вся тварь таинственно соучаствует в смертной страсти Богочеловека... «Вся тварь изменяется страхом, зрящи Тя на кресте висима, Христе... Солнце омрачаешься, и земли основания сотрясахуся, вся сострадаху Создавшему вся»... Это не сострадание жалости, но сострадание страха — «основания земли позыбашася страхом Державы Твоя»... Сострадание в радостотворном созерцании великого таинства воскрешающей смерти — «кровию бо Сына Твоего благословляется земля»³⁵. «Много было в то время чудес, — говорит свт. Григорий Богослов, — Бог распинаемый... солнце омрачающееся и снова возгорающееся — ибо надлежало, чтобы и твари сострадали Творцу... Завеса раздравшаяся... Кровь и вода, излившиеся из ребра, — кровь потому, что был Он человек, и вода потому, что был выше человека (ὕπὲρ ἄνθρωπος)... Земля колеблющаяся, камни расторгающиеся ради Камня... Мертвецы, восставшие в уверение, что будет последнее и общее воскресение... Чудеса при погребении, которые кто воспоеет достойно... Но ни одно из них не уподобится чуду моего спасения... Немногие капли крови воссозидают весь мир и для всех людей делаются тем, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино»³⁶...

³⁴ Свт. Григорий Богослов. Ор. 45, 13: παντὸς τοῦ κόσμου καὶ διακωνίζον καθάρσιον (PG 36, 640); ср. Ор. 45, 24, PG 36, 656; Ор. 4, 68: κατὰ τοῦ τὸν κόσμον καθήραντος αἵματος [против крови, очистившей мир] (PG 35, 589). Ср. любопытное объяснение, почему Господь страдал на открытом месте, — у свт. Афанасия: «Вознесенный на кресте, Господь очистил воздух от диавольской и всякой бесовской козни» (De incarn., 25, PG 25, 140); в том же смысле у Златоуста: «чтобы очистить естество воздуха», и всё небо и землю, «ибо кровь капала из бока Его на землю и очистила всё ее осквернение», Господь страдал не во храме, а на открытом месте, ибо это была вселенская жертва, приносимая за весь мир (In cruce et latrone, hom. 2, PG 49, 408–409).

³⁵ Стихиры самогласны на утрени Великого Пятка.

³⁶ Свт. Григорий Богослов. Ор. 45, 29, PG 36, 661, 664.

Крестная смерть есть таинство — она имеет не моральный только, но сакраментальный смысл. Это — Пасха Нового Завета. И на Тайной Вечери открывается этот сакраментальный смысл Крестной смерти. Станным кажется, что Евхаристия устанавливается прежде Крестной смерти — и уже в Сионской горнице Сам Спаситель преподает ученикам Свое Тело и Кровь... «Сия чаша есть Новый Завет в Моей Крови, которая за вас изливается» (Лк. 22, 20)... И, однако, Тайная Вечеря была не только прообразованием, не только пророческим символом — как и Евхаристия есть не только символическое воспоминание... Это — истинное таинство... И Христос совершает его как Первосвященник Нового Завета. Это — таинство Крестной смерти, Тело ломимое и Кровь изливаемая... И вместе с тем таинство неизреченного преображения — таинственное и сакраментальное предложение удобоображающей плоти в пищу духовную и прославленную. Тело ломимое, умирающее, но в самой смерти воскресающее... Ибо вольно восходит Господь на Крест — на Крест скорби и славы... Как объяснял свт. Григорий Нисский, Он «не ждет принуждения от предательства, не ожидает ни разбойнического нападения иудеев, ни незаконного суда Пилата — того, чтобы их злоба была началом и причиной общего спасения людей... Своим домостроительством он предупреждает их наступление способом священнодействия неизреченным и необычным — Самого Себя приносит в приношение и жертву за нас, будучи вместе Священником и Агнцем Божиим, вземлющим грех мира... Предложив ядомое Тело Свое в пищу, Он ясно показал, что жертвоприношение Агнца уже совершилось... Ибо жертвенное тело не было бы пригодно к вкушению, если бы было еще одушевлено... Итак, когда преподавал ученикам Тело для вкушения и Кровь для питья, то свободной волей Домостроителя таинства Тело Его неизреченно и невидимо было уже принесено в жертву, а душа была в тех местах, куда перенесла ее власть Домостроительствующего, вместе с соединенной с ней Божественной силой»³⁷... Иначе сказать,

³⁷ Свт. Григорий Нисский. Or. in resurr., or. 1, PG 46, 612.

уже как бы началось вольное разлучение души от тела, некая сакраментальная агония Богочеловека... И Кровь, волей изливаемая во спасение всех, становится «врачевством нетления», врачевством бессмертия и жизни...

Господь умер на Кресте. Это — действительная смерть. И, однако, не во всём она подобна нашей. Именно потому, что это смерть Господа, смерть Богочеловека, смерть внутри нераздельной Ипостаси воплощенного Слова. Прежде всего, это смерть вольная — в человеческой природе Спасителя, свободной от первородного греха, соблюдаемой присутствием Божества и собственным подвигом и свободой, не было необходимости смерти. Смерть приемлется изволением искупляющей любви... И главное, это смерть во Ипостаси Слова, смерть «воипостасного» человечества. Смерть вообще есть разлучение, и в смерти Спасителя разлучаются Его пречистая душа и тело... Но не разделяется единая Ипостась Богочеловека, не расторгается и не нарушается ипостасное единство. Иначе сказать, разлучающиеся в смерти душа и тело остаются соединенными через Божество Слова, от Которого они равно не отчуждаются. Это не изменяет онтологического характера смерти, но изменяет ее смысл. Это смерть нетленная — и потому в ней побеждается тление и смерть, в ней начинается воскресение... Самая смерть Богочеловека оказывается воскресением естества человеческого. И Крест оказывается животворящим, оказывается новым Древом Жизни — «имже смертное потребися сетование»³⁸... Об этом Церковь с особой силой свидетельствует в богослужении Великой Субботы, этого по преимуществу Крестовоскресного дня.

«Хотя Христос и умер, как человек, и святая душа Его разлучилась с пречистым телом, — говорит Дамаскин, — Божество Его осталось неразлучным с обоими — и с душой, и с телом. И таким образом одна ипостась не разделилась на две ипостаси, ибо и тело и душа с самого начала равно имели бытие во ипостаси Слова. Хотя во время смерти душа и тело разлучились друг от друга,

³⁸ В неделю Крестопоклонную, на Господи воззвах.

однако же каждое из них сохранилось, имея единую ипостась Слова. Поэтому единая ипостась Слова была ипостасью как Слова, так равно и души и тела. Ибо никогда ни душа, ни тело не получали ипостаси собственной, помимо ипостаси Слова. Ипостась же Слова всегда едина, и никогда не было двух ипостасей Слова. Следовательно, ипостась Христа всегда едина. И хотя душа разлучилась с телом по месту, однако пребыла соединена ипостасно через Слово»³⁹.

В Крестном таинстве две стороны. Это сразу и таинство скорби и таинство радости — таинство позора и славы. Это таинство скорби и смертной тоски, таинство оставленности, таинство страдальческого уничтожения и позора... «Днесь Владыка твари и Господь славы на кресте пригвождается... заплевание и раны приемлет, поношения и заушения»⁴⁰. В Гефсимании и на Голгофе Богочеловек томится и страждет, пока не исполнится великое таинство смерти. Пред Ним открывается вся ненависть и ослепление мира, всё противление и тупость злобы, оледенение сердец, вся немощь и малодушие разбегающихся учеников — открывается вся неправда человеческой лжесвободы... И Он всё покрывает всепрощением

³⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. *De fide orth.* III, 27: εἰ γὰρ καὶ τοπικῶς τοῦ σώματος ἢ ψυχῇ κεχώριστο, ἀλλ' ὑποστατικῶς διὰ τοῦ Λόγου ἦν ὡτο (PG 94, 1097). Эта формулировка предполагает установившуюся христологическую терминологию и раскрытое до конца учение о «воипостасности» (ἐνυπόστατον) человеческого естества Слову во Христе — впервые у Леонтия Византийского, за которым следовал преп. Максим Исповедник. У более ранних отцов учение о нераздельности Божества и человечества в смерти Спасителя не всегда бывало выражено с совершенной точностью — в частности, при толковании Мф 27, 46. Ср. *Baehr K.* Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten. Sulzbach, 1834; *Jouassard G.* L'Abandon du Christ par Son Père durant sa Passion d'après la tradition patristique etc. Lyon, 1923 (thèse); ср. *L'Abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV-e et V-e siècles* // *Revue des sciences religieuses.* T. V, 1926; *Lebon J.* Une Ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort // *Revue de l'histoire ecclésiastique.* T. 23, 1927, pp. 5–43; 209–241.

⁴⁰ В неделю Крестопоклонную, при целовании Креста.

скорбящей и страждущей любви и молится о распинающих... «Сия глаголет Господь иудеом: людие Мои, что сотворих вам или чим вам стужих...»⁴¹ В этих страданиях и скорби совершается спасение мира — «язвою его мы исцелехом» (Ис. 53, 5)... И Церковь предостерегает от всякого докетического умаления действительности и полноты этих страданий, чтобы не испразднился Крест Христов. Но Церковь предостерегает и от противоположного, от кенотического соблазна... Ибо день Крестного поругания, этот день безумства и позора, есть день радости и славы. Резко говорил Златоуст: «Днесь совершаем мы празднество и торжество, ибо Господь наш на Кресте пригвожден гвоздями»⁴²... Ибо Древо Крестное есть «вечнославимое древо», истинное древо жизни, «имже тля разорися» — «имже смертное потребися сетование»... Крест есть «печать во спасение», знамение силы и победы. Не только символ, но самая сила победы — «основание спасения» (ὑποθέσις σωτηρίας), по выражению Златоуста. «Потому и называю Его Царем, что вижу Его распятым, — говорит Златоуст, — ибо царю свойственно умирать за подданных». Церковь празднует Крестные дни, празднует их как торжество... И не только торжество необоримого смирения и любви, но торжество нетления и жизни... «Якоже жизнь твари Твой Крест подлежащий вселенная целует, Господи»⁴³... Ибо самая смерть Господа на Кресте есть разрушение смерти, отмена смертности и тления — «умираеши и оживляеши мя»... И не только потому Крестная Смерть есть победа над смертью, что венчается воскресением... Воскресение уже открывает, или проявляет, Крестную победу — Воскресение совершается в самом успении Богочеловека... И «сила воскресения» есть именно «Крестная сила», «непобедимая и неразрушимая, и Божественная сила честного и животворящего Креста»⁴⁴... Сила

⁴¹ На утрени Великого Пятка, антифон 12, тропарь 1.

⁴² *Свт. Иоанн Златоуст*. In cruce et latronem, hom. 1, PG 49, 399 ss.

⁴³ Во вторник 4-й седмицы св. четырехдесятницы, седален.

⁴⁴ На великом повечерии. Славянским «непостижимая» неудачно передано греческое ἀκατάλυτος — «неразложимая»...

вольной страсти и смерти Богочеловека... На Кресте Господь «возносит нас на первое блаженство» — и «Крестом приходит радость всему миру»... На Кресте Господь не только страждет и томится, но и успокаивается «плотию уснув, яко мертв»⁴⁵... И соупокаивает человека, восстанавливает и обновляет — «упокоил мя еси, претружденного трудом прегрешений, на древе препочивая»... Со Крестисточает Он людям бессмертие, погребением Своим отверзает входы смерти и обновляет истлевшее существо человеческое... «Всякое деяние и чудотворение Христово, — говорит Дамаскин, — конечно, весьма велико, божественно и удивительно. Но всего удивительнее честной Крест Его. Ибо не чем иным, как только Крестом Господа нашего Иисуса Христа, упразднена смерть, разрешен прародительский грех, ад лишен своей добычи, даровано воскресение, устроено возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата ада, естество наше воссело одесную Бога и мы соделались чадами Божиими и наследниками. Всё это совершено Крестом... Смерть Христа, или Крест, облекли нас в ипостасную Божию мудрость и силу»⁴⁶... И в

⁴⁵ Эксапостиларий Пасхальной заутрени.

⁴⁶ Преп. Иоанн Дамаскин. *De fide orth.* IV, 11: Διὰ σταυροῦ γὰρ πάντα κατὼρθῶται... Ἰδοὺ ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ, ἦτοι ὁ σταυρός, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ Θεοῦ σοφίαν καὶ δύναμιν ἡμᾶς περιέβαλε (PG 94, 1128–1129). Ср. уже у Ириней: «Per passionem mortem destruxit... vitam autem manifestavit, et ostendit veritatem, et incorruptionem donavit» [Страданием разрушил смерть... открыл жизнь, показал истину и даровал нетление] (*Adv. haeres.* II, 20, 3; ed. Harvey I, 323); «Venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est, secundam plasmationem ei, eam quae est a morte, per suam passionem donans» [Пришел на страдание в день накануне субботы — то есть в шестой день творения, в который и создан человек — через Свое страдание даруя человеку новое создание, то есть освобождение от смерти] (*Ibid.*, V, 23, 2; ed. Harvey II, 387). Еще раньше у св. Иустина: *Apol.* I, 63; ed. Otto I, 174. Ср. *Свт. Кирилл Александрийский*. In *Hebr.* II, 14: «Смерть Христа есть как бы корень жизни» — ῥίζα ὡς περ ζωῆς ὁ Χριστοῦ θάνατος (PG 74, 965). Еще у блаж. Августина: «Ipsa morte liberavit nos a morte: morte occisus mortem occidit... mortem suscepit et mortem suspendit in cruce... in morte Christi mors mortua est, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem» [Самой смертью Он

этом и состоит крестовоскресная тайна Великой Субботы. Как говорится в синаксаре этого дня, «в святую и великую субботу боготелесное погребение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и еже во ад сошествие празднуем, имиже от тли наш род воззван быв, к вечной жизни преиде»... Это не только предпразднество или канун спасения. Это уже день самого спасения... «Сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, в оньже почи от всех дел Своих Единородный Сын Божий»⁴⁷... Это — день сошествия во ад. И сошествие во ад есть уже воскресение, как то и засвидетельствовано в иконографии⁴⁸.

освободил нас от смерти: умерщвленный смертью, умертвил смерть... принял смерть и распял смерть на Кресте. В смерти Христовой смерть умерла, потому что смертная жизнь убила смерть, полнота жизни поглотила смерть] (In Ioann. XII, 10, 11, PL 35, 1489–1490).

⁴⁷ В Великую Субботу, на Господи воззвах.

⁴⁸ В византийской иконографии, начиная с конца VII века, Воскресение Христово изображается под образом Сошествия во ад, из которого Господь изводит Адама и прочих с ним. Разумеется при этом именно расторжение уз смерти. Эта иконографическая композиция развилась под прямым влиянием литургических текстов и представляет как бы их переложение в черты и краски. См. обзор памятников и сопоставления с богослужебными текстами у Н. В. Покровского: *Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских // Труды Восьмого археологического съезда в Москве 1890 года. Т. 1. СПб., 1892, с. 398 и далее; ср. Millet G. Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV-e, XV-e et XVI-e siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos // Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 109. Paris, 1916, p. 396 ss.* Милле справедливо обращает внимание на древние изображения распятия: «L'iconographie primitive du Crucifiement montrait non point Jésus souffrant sur la Croix, mais Dieu triomphant par son sacrifice volontaire. Elle s'attachait non au drame humain, mais au dogme» [На древних иконах Распятия изображался не страждущий на Кресте Иисус, а Бог, торжествующий посредством Своей вольной жертвы. Иконография опиралась не на человеческую драму, но на догмат] (р. 396). См. об этом и у Покровского: Цит. соч., с. 314 и далее; и особенно у *Reil J. Die altchristliche Bildzyklen des Lebens Jesu // Studien über Christliche Denkmäler / Herausgeg. v. J. Ficker, N. F., Hf. 10. Leipzig, 1910, SS. 21 ff., 451.* О древних изображениях на саркофагах Рейль говорит: «Es findet sich keine Leiderszene, in der Christus als Leiden-

Большое «тридневие смерти» (*triduum mortis*) — это таинственные дни совершающегося воскресения. Плотию Господь почивает во гробе — и плоть Его не отлучается от Божества: «Аще бо и разорися Твой храм во время страсти, но и тамо един бе состав Божества и плоти Твоя» — *μία ὑπόστασις*⁴⁹... И плоть Господа не подпадает тлению — в самой смерти остается нетленной, то есть живой, как бы не умершей, — ибо пребывает в лоне Жизни, в ипостаси Слова... По выражению церковной песни, «вкусил еси тли, истления бо всяко не познал еси»⁵⁰... Как объяснял Дамаскин, слово «тление» (*φθορά*) имеет двоякий смысл. Во-первых, оно означает «страдательные состояния человека» (*τὰ πάθη*), как голод, утомление, прободение гвоздями и самую смерть, то есть разлучение души и тела. В этом смысле тело Господа тленно (*φθατόν*) — до воскресения. Во-вторых, под тлением можно разумеать «совершенное разложение тела на составные стихии и его разрушение (*τέλειος διάλυσις καὶ ἀφανισμός*)», это — тление в собственном смысле слова, или, лучше, «истление» (*διαφθορά*), — и вот «этого

der dargestellt ist! Er erscheint immer stets als einer, der Ueber dem Leiden steht... Die Verspottung selbst sieht wie ein Verherrlichung, die Dornkronung wie ein Siegerkronung aus» [Нет ни одной картины Страстей, где Христос был бы изображен страждущим! Везде он выступает как Тот, Кто выше страданий. Глумление выглядит прославлением, терновый венец — венцом победителя] (SS. 21–22). Это остается типичным и позже. Эмоционально-драматические мотивы вторгаются в иконографию довольно поздно — по-видимому, под сиро-палестинским влиянием. В византийской иконописи они утверждаются не раньше XI века, на Западе еще позже, уже после победы францисканского религиозного идеала (ср. *Millet G. Op. cit.*, pp. 399–400 et 555 ss.). См. еще *Schönewolf O. Die Darstellung Christi // Studien über christliche Denkmäler / Herausgeg. v. J. Ficker, N. F., Hf. 9. Leipzig, 1909*. Конечно, этот иконографический материал требует особого рассмотрения с богословской точки зрения.

⁴⁹ Канон Великой Субботы, песнь 6, тропарь 1.

⁵⁰ Канон в неделю жен мироносиц, песнь 6, тропарь 1. Ср. синаксарь Великой Субботы: «Тление убо Господьское тело претерпе, еже есть разрешение души от тела. Раствления же, сиречь разрушения плоти и удес совершенного погубления, никакоже...».

истления тело Господа не испытывало», оно пребыло в смерти «неистленным» — ἄφθαρτον ἦτοι ἀδιάφθαρτον⁵¹... И в этом неистлении уже преображалось в состояние славы... И душа Христа нисходит во ад — также неотлучно от Божества, «во аде же с душою, яко Бог»... Нисходит «обóженная душа» Христа, ψυχὴ τεθεωμένη, как выражался Дамаскин⁵²... Это нисхождение, или Сошествие, во ад означает, прежде всего, вступление или проникновение в область смерти, в область смертности и тления. И в этом смысле оно равнозначно самому факту смерти Спасителя... Вряд ли правильно отождествлять тот ад, или «преисподняя земли» (τὰ κατὰχθόνια τῆς γῆς), куда нисходит Спаситель, с тем «адам», в котором будут мучиться грешники... При всей своей объективной реальности «ад» есть духовное состояние, определяемое религиозно-нравственным «качеством» каждой души. И нельзя себе представить в одном и том же «аду» души грешников порочных и нераскаянных и души праведников ветхозаветных, включая сюда и пророков, некогда

⁵¹ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. III, 28, PG 94, 1097–1100. Различение «тления» и «истления» было выработано в спорах с так называемыми «афтартодокетами». Этот спор еще ожидает историко-богословского анализа. В последнее время была сделана попытка историко-догматической реабилитации Юлиана Галикарнасского: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ*. Louvain, 1924. Ср. критическую статью *Jugie M. Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche* // *Echos d'Orient*. T. 24 (1925), pp. 129–162, 257–285; см. его же статью: *La Controverse gáianite et la passibilité du corps de Jésus-Christ* // *Dictionnaire de Théologie catholique*. T. VI (1920), coll. 1002–1023. Основной вопрос — что означает исповедание страданий и смерти Спасителя *вольными*.

⁵² Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. III, 29, PG 94, 1101. — Ср. Епифаний Кипрский. *Haeres. XX*, cap. 2: ἐν θεότητι καὶ ἐν ψυχῇ [с Божеством и с душой] (ed. Holl I, 230); *Haeres. LXIX*, cap. 62, PG 42, 305–308; *Свт. Кирилл Александрийский*. De incarn. Unigen.: ψυχὴ δὲ θεῖα [душа же Божественная] (PG 75, 1216); *Блаж. Августин*. De symbolo ad catechum. sermo alius, cap. VII, 7: «Totus ergo Filius apud Patrem — totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso quo latronem introduxit» [Итак, Сын весь со Отцем — весь на Кресте, весь в аду, весь в раю, куда Он ввел разбойника] (PL 40, 658).

глаголавших Духом Святым и предрекавших Спасово Пришествие, — если разуместь под адом «место мучений», *κολαστήριον*. А Господь сходил именно в тот «ад», где были праведники, куда прежде Него нисшел Предтеча... Этот «ад» есть тьма и сень смертная — скорее место смертной тоски, нежели мучения, темный шеол, место неразрешимого развоплощения, только издали предозаренное косыми лучами еще не восшедшего солнца, еще не исполнившегося упования. По силе грехопадения и первородного греха весь род человеческий впал в смертность и тление. И даже высшая праведность подзаконная не освобождала не только от неизбежности эмпирического умирания и смерти, но и от того загробного бессилия и немощи, которое определялось невозможностью воскресения, отсутствием силы или возможности восстановления цельности человеческого состава... Это была некая онтологическая немощь души, утрачивавшей в смертном разлучении способность быть «энтелехией» своего собственного тела, — немощь падшего и раненого естества, которую не исцеляло ни обетование, ни упование избавления... И в этом смысле все сходили во ад, в преисподнюю тьму, как бы в царство некоего «небытия» или онтологического тления — тем самым в царство дьявола, князя века сего, князя смерти и духа небытия; и были под его властью, были невольны, по силе онтологической немощи, но не собственного нечестия, и потому не приобщались его нечестию и злобе⁵³... В этот ад нисходит Спаситель. И во тьме «бледной смерти» воссиявает незаходимый свет Жизни... Это разрушает ад, разрушает смертность — «аще и во гроб снизшел еси, Благоутробне, но адову

⁵³ Апостол говорит о «темнице» (*φυλακή*; в Вульгате: *carcer*) — то есть о месте заключения, и заключения под стражей (1 Пет. 3, 19); ср. Деян. 2, 24: *τοῦ θανάτου*, и только в стихе 31 (Пс. 15, 10) — *εἰς ᾗδην*, — с чем связан и для стиха 24 вариант *ᾗδου*. В тексте нет, следовательно, основания говорить об аде в собственном смысле. В богослужебных текстах под «адом» или «преисподнею» всегда разумеется безнадежность смерти.

разрушил еси силу»⁵⁴... В этом смысле ад упраздняется Спасовым сошествием — «и мертвый ни один во гробе»... Ибо «прият землю и сrete небо»... «Егда снизшел еси к смерти, Животе безсмертный, тогда ад умертвил еси блистанием Божества»⁵⁵... Сошествие Христа во ад есть явление Жизни среди безнадежности смерти, есть победа над смертью. И совсем не означает «взятия» Христом на Себя «адских мук Богооставленности»... Господь нисходит во ад как Победитель, как Начальник Жизни. Нисходит в силе и в славе, не в унижении — хотя и через унижение, через смерть. Но и смерть Он принял волею и властью — «и тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но для уничтожения в нем смерти силой Спасителя», говорит свт. Афанасий⁵⁶. Во ад Господь сходит благовествовать или проповедовать содержимым и связанным в нем душам (ср. 1 Пет. 3, 19: ἐκήρυξεν). И силой своего явления и слова разрешить их, явить им их разрешение⁵⁷.

⁵⁴ В Святую и Великую неделю Пасхи, кондак. Ср. *Преп. Иоанн Дамаскин*. De fide orth. III, 27: «Как мрак разгоняется внесением света, так и тление изгоняется натиском жизни (τῇ τῆς ζωῆς προσβολῇ) — и для всех настает жизнь, а для губителя погибель» (PG 94, 1097).

⁵⁵ Тропарь на вечерне Великого Пятка, и вместе с тем воскресный тропарь 2-го гласа. Это и есть основная тема «Огласительного слова» Златоуста.

⁵⁶ *Свт. Афанасий Великий*. De incarn., 26, PG 25, 141.

⁵⁷ Ср. *Свт. Кирилл Иерусалимский*. Catech. XIV, 19, PG 33, 848–849; *Свт. Кирилл Александрийский*. De recta fide ad Theod., 22, PG 76, 1165; *Ном. paschal.* VII, PG 77, 552; *Свт. Иоанн Златоуст*. In Matt., hom. 36, 3: «Как стерты врата медные и сокрушены верей железные? — через тело Его... Тогда впервые явилось бессмертное тело и разрушило засилие смерти (τότε γὰρ πρῶτον ἐδείχθη σῶμα ἀθάνατον, καὶ διαλύον τοῦ θανάτου τὴν τυραννίδα). Оно явило, что сила смерти сломлена (τοῦ θανάτου δείκνυσι τὴν ἰσχὺν ἀνηρημένην)... Но не то, что разрешены грехи умерших до Его пришествия» (PG 57, 416); *Преп. Иоанн Дамаскин*. De fide orth. III, 29, PG 94, 1101. Из западных см. *Блаж. Августин*. Epist. 164, ad Evodium, nn. 12, 13, 16, 21, PL 33, 714–718. — См. *Turmel J.* La Descente du Christ aux enfers. Paris, 1905; *Monnier J.* La Descente aux enfers. Paris, 1905; *Quilliet H.* Descente de Jésus aux enfers // Dictionnaire de Théologie catholique. T. IV.1; *Cabrol F. et Meester, A. de.* Descente de Jésus

Иначе сказать, сошествие во ад есть воскресение «всеобщего Адама». Потому и «стенет ад низу» и «огорчается» — Своим сошествием Христос сокрушает и стирает «верей вечные» и воскрешает этим весь падший род человеческий⁵⁸. Упраздняет самую смерть — «смерти держава разрушися и диавола прелесть упразднися»⁵⁹. В этом — торжество воскресения. «И верей железные стерл еси, и извел еси нас от тьмы и сени смертныя, и узы наши растерзал еси»... «И смертное жилище разори своею смертью днесь, и озари вся божественными блистаньми воскресения»⁶⁰... Так самая смерть предлагается в воскресение... «Аз есмь первый и последний, и Живый. И был мертв, и се жив во веки веков, аминь. И имею ключи от ада и смерти» (Откр. 1, 17–18).

IV

В смерти Спасителя открылась невозможность смерти для Него. В полноте своей человеческой природы Спаситель был смертен — ибо и для первозданного и непорочного человеческого естества возможно умереть. И Спаситель был убит и действительно умер. Но смерть не удержала Его... Как говорил апостол Петр, «смерти было невозможно удержать Его» (Деян. 2, 24). Невозможно, или

aux enfers // Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie. T. IV.1 (1916); Орлин Н. Сошествие Господа нашего Иисуса Христа во ад и Его проповедь мертвым // Православное обозрение. 1889, апрель, сс. 744–766. — Особого рассмотрения требуют отеческие мысли о «борьбе» и особенно о выкупе диаволу — в связи с вопросом о сошествии во ад. Подробный свод текстов смотреть у Rivière, Jean. Le Dogme de la rédemption. Essai d'étude historique. Paris, 1905, весь отдел «La Question de droit des démons» (pp. 373–445). Анализ текстов должен быть повторен заново.

⁵⁸ Пасхальный канон, ирмос шестой песни. Ср. во вторник Светлой седмицы, восточен, на Господи воззвах.

⁵⁹ В понедельник Светлой седмицы, стихиры воскресны, 3-го гласа.

⁶⁰ Пасхальная вечерня, на Господи воззвах, восточен; Пасхальный канон, Богородичны Феофана и Иосифа, песнь 4.

непосильно — οὐ δύναται... И, объясняя эти слова, Златоуст замечает: «Он сам попустил удерживать Себя... И, удерживая Его, самая смерть мучилась как бы муками рождения и страшно страдала... И Он воскрес так, чтобы никак не умирать»⁶¹... Он есть присносущая Жизнь, и потому самым фактом своей смерти Богочеловек разрушает смерть... Самое Его сошествие в область смерти есть явление Жизни... Своим пришествием во ад Он оживотворяет самую смерть. И воскресением обличается вся немощь смерти. Развоплощенная в смерти душа Христа, исполненная Божественной силой, вновь соединяется со своим телом, которое пребыло в смертном разлучении нетленным, к которому не приразилось трупное исление, трупное разложение. Во смерти Господа открылось, что пречистое тело Его не подвластно тлению, что оно свободно от той мертвенности, в которую облеклась первозданная человеческая природа через преслушание и грех. В первом Адаме возможность смерти через преступление заповеди раскрылась в действительность смерти. В последнем Адаме возможность бессмертия через чистоту и послушание осуществилась в действительность нетления, в невозможность умирания. И потому психофизический состав человеческого естества во Христе оказывается стойким и нерушимым. Развоплощение души не превращается в разрыв. Ведь и во всякой смерти разлучение души и тела не бывает окончательным, остается всегда некоторая связь... В смерти Спасителя эта связь оказывается не только «познавательной» — душа Его не перестает быть «жизненной силой»... Потому Его смерть, при всей ее действительности, при всей действительности смертного развоплощения и разлучения души и тела, оказывается скорее сном — «плотию уснув, яко мертв»... Как говорил Дамаскин, «тогда сон смерть показася человеческая»⁶². Еще

⁶¹ *Свт. Иоанн Златоуст. In acta apost., hom. 6: καὶ αὐτὸς ὥδιε κατέχων αὐτὸν ὁ θάνατος, καὶ τὰ δεινὰ ἔλασεν* (PG 60, 57). Златоуст имеет в виду выражение Деяний: τὰς ὥδινας τοῦ θανάτου [узы смерти — Деян. 2, 24].

⁶² Стихира самогласна Дамаскинова, глас 1-й, в последовании над скончавшимся иереем.

не отменяется действительность смерти, но открывается ее бессилие. Господь действительно, истинно умирает. Но в Его смерти в высшей мере сказывается присущая каждой смерти воскресная сила — и притом проявляется не только как простая возможность, но именно как сила. К смерти Господа во всей полноте относится данный Им Самим образ пшеничного зерна (ср. Ин. 12, 24). И через Его смерть открывается слава Божия — «и прославих, и паки прославлю» (ср. ст. 28). В «собственном» теле воплощенного Слова сроки смерти и воскресения сокращаются... «Сеется в унижении, восстает во славе. Сеется в немощи, восстает в силе. Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 43–44). Для Богочеловека это совершается в «тридневии смерти». «Не надолго оставил Он храм Свой, тело, в мертвенном состоянии, но, только показав его мертвым от приражения к нему смерти, немедленно и воскресил в третий же день, вознося с Собой и знамение победы над смертью, то есть явленное в теле нетление и непричастность страданию. Мог бы Он и в самую минуту смерти воздвигнуть тело и показать его снова живым»... Так говорил свт. Афанасий, стараясь показать победный и воскресный смысл Христовой смерти⁶³. В таинственное «тридневие смерти» нетленное тело Господа преобразуется в тело славы, облекается силой и светом. Зерно прорастает... И Господь восстает из мертвых, как Жених исходит от гроба... Это совершается силой Божией, как силой Божией совершится в последний день и всеобщее воскресение. И в воскресении исполняется воплощение как явление жизни в естестве человеческом.

Воскресение Христово было победой не над Его смертью только, но над смертью вообще — «смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечного начало»⁶⁴... В Воскресении Христовом совоскресает всё

⁶³ Свт. Афанасий Великий. *De incarn.*, 26, PG 25, 141. Ср. Свт. Иоанн Златоуст. *In Ioann.*, hom. 85 (al. 84), 2: «Всячески показывает, что это некая новая смерть, ибо всё было во власти умиравшего и смерть не ранее приблизилась телеси Его, чем Он возжелал того» — καὶ τὸν τὸν θάνατον τοῦτον ὄντα (PG 59, 462).

⁶⁴ Пасхальный канон, песнь 7, тропарь 2.

человечество, всё человеческое естество — «род же человеческий в нетление облечется»⁶⁵. Своскресло не в том смысле, что все восстали из гробов, — смерти продолжают совершаться... Но безнадежность умирания отменена, смерть обессилена — всему естеству человеческому дана возможность и сила воскресения, δύναμις τῆς ἀναστάσεως... «Правда, мы и теперь умираем прежней смертью, — говорил Златоуст, — но не остаемся в ней; и это не значит умирать... Сила смерти и подлинность смерти — в том, что умерший уже не имеет возможности вернуться к жизни... Если же он после смерти оживет, и притом лучшей жизнью, то это уже не смерть, но успех»⁶⁶... Отменено «осуждение смерти, — как выражался свт. Афанасий, — с прекращением и уничтожением тления благодатью воскресения мы разрешаемся уже только на время, по причине смертности тела; наподобие семян, ввергаемых в землю, мы не погибаем разрешаясь, но посеянные воскреснем — потому что смерть упразднена по благодати Спасителя»⁶⁷... Это было врачевание и обновление естества, и потому в нем есть известная непреложность: все воскреснут, все возвратятся к психофизической полноте бытия, хотя и измененной. Но всякое развоплощение в человеческом мире отныне только на время... Это совершается силой Крестной — через сокрушение мрачных удолий ада... «Разрушил еси Крестом Твоим смерть»⁶⁸...

С особой силой свт. Григорий Нисский раскрывает органическую связь Креста и Воскресения. Воскресение есть не только следствие, но плод Крестной смерти... Свт. Григорий подчеркивает два момента: нерасторжимость

⁶⁵ Седален воскресен, 3-го гласа.

⁶⁶ Свт. Иоанн Златоуст. In Hebr., hom. 17, 2: ἀποθνήσκομεν μὲν, ἀλλ' οὐ μένομεν ἐν αὐτῷ, ὅπερ οὐδὲ ἀποθανεῖν ἐστὶ. Θανάτου γὰρ τυραννὶς καὶ θάνατος ὄντως ἐκεῖνός ἐστιν, ὅταν μηκέτι συγχωρηθῇ ὁ ἀποθανὼν εἰς ζωὴν ἐπανελθεῖν. Ὅταν δὲ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ζήσῃ, καὶ ζωὴν βελτίονα, οὐ θάνατος τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ κοίμησις (PG 63, 129).

⁶⁷ Свт. Афанасий Великий. De incarn., 21, PG 25, 132.

⁶⁸ Тропарь воскресен 7-го гласа.

ипостасного единства, в котором соединяются душа и плоть Христа и во время смертного разлучения, и совершенную безгрешность Спасителя — «чья жизнь безгрешна, у того единение с Богом совершенно неразрывно»... «Когда естество наше по свойственному для него порядку и в Воплотившемся подвигнуто было к разделению души и тела, — говорил свт. Григорий, — Он снова как бы неким клеем, то есть Божественной силой, сопряг разделенное, привел расторгнутое в неразрывное единство. Это и есть воскресение — возвращение в неразлагаемое единство того, что было сопряжено прежде и что по разложении снова соединяется. Соединяется затем, чтобы человечеству снова возвратилась первоначальная благодать и мы снова вошли в вечную жизнь, после того как порок, примешавшийся к нашей природе, исчезнет через разложение нашего состава... И как начало смерти, возникшее в одном, перешло на весь род человеческий, так и начало воскресения через Единого распространяется на всё человечество... Ибо, когда в воспринятом Им на себя человеческом составе по разрешении душа снова возвратилась в тело, тогда соединение разделенного, как от некоего начала, в возможности распространяется на всё человеческое естество. Это и есть таинство домостроительства Божия о человеке и воскресение из мертвых»⁶⁹... В другом месте свт. Григо-

⁶⁹ Свт. Григорий Нисский. Or. cat., 16: Πάλιν συνήψε τὰ διακριθέντα καθάπερ τινὶ κόλλῃ, τῇ θεῖα λέγω δυνάμει, πρὸς τὴν ἄρρηκτον ἔνωσιν τὸ διασχισθὲν συναρμόσας... οἷον ἀπὸ τινος ἀρχῆς εἰς πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τῇ δυνάμει κατὰ τὸ ἴσον ἢ τοῦ διακριθέντος ἔνωσις διαβαίνει (ed. Srawley, pp. 70–72). Ср. аналогичные соображения в Антирретики, гл. 17: «Смерть есть не что иное, как разрешение души и тела, — но Соединивший в Себе и то и другое (душу и тело) не отделяется ни от того, ни от другого... Простой и несложный не разделяется при разделении души и тела, но, напротив, совершает их соединение и собственной Своей неразделимостью приводит в единство и разделенное (τῷ γὰρ καθ' ἑαυτὸν ἀδιαίρετῳ καὶ τὸ διηρημένον εἰς ἔνωσιν ἄγει)... Единородный Бог Сам воскрешает соединенного с Ним человека, сперва отделив душу от тела, потом соединив их опять, — и так происходит общее спасение естества» — καὶ οὕτως ἡ κοινὴ γίνεται σωτηρία τῆς φύσεως (Adv. Apollin., PG 45, 1153, 1156); ср. также In Christi resurr., or. 1, PG 46, 617.

рий поясняет свою мысль сравнением с переломленной тростью, расщепленной пополам. Если кто станет складывать переломленные части с одной какой-нибудь стороны, то по необходимости сложит и с другой — «и вся разделенная трость всецело соединится вместе»... Так и совершившееся во Христе воссоединение души и тела снова приводит в единство «всё человеческое естество, смертью разделенное на две части», надеждой воскресения устроая связь между разделенными... В Адаме наше естество как бы расщелось надвое через грех. И вот во Христе этот разрыв срастается совершенно⁷⁰. Это и есть упразднение смерти — лучше сказать, смертности... Иными словами, потенциальное и динамическое восстановление полноты и целостности человеческого бытия.

В спасении нужно различать врачевание естества и врачевание воли... Естество врачуются и исцеляются непременно, силой вседейственной милости Божией. Можно сказать — неким «насилием благодати»... И во Христе всё естество человеческое исцеляется всецело и во всём своем объеме — исцеляется от неполноты и смертности. Это восстановление полноты откроется во всеобщем воскресении — в воскресении всех: и добрых, и злых... По естеству никто не изъят из-под царственной власти Христовой. И никто не может отчуждить себя от силы воскресения... Но воля человека не может быть исцелена силой — ибо весь смысл исцеления воли в ее обращении, в творческом ее устремлении к Богу. Воля человека исцеляется только в подвиге и в свободе... Только через подвиг входит человек в ту новую и вечную жизнь, которая открылась во Христе... И входит в нее через вольное умирание со Христом... Снова путь жизни открывается через смерть, через отречение, через умирание... Каждый должен соединиться со Христом лично и свободно — в признании веры, в избрании любви... Должен отвергнуться себя, «погубить душу свою» ради Христа, взять крест свой и последовать за Ним (ср. Лк. 9, 22–24; Мк. 8, 31, 34–38; Мф.

⁷⁰ *Свт. Григорий Нисский*. Adv. Apollin., 55, PG 45, 1257, 1260.

16, 21, 24–28; 10, 38–39)... Христианский подвиг есть «последование» Христу — последование в Его крестном и страстном пути, последование даже до смерти... Но прежде всего — последование в любви: «Любовь познали мы в том, что положил Он душу Свою за нас; и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин. 3, 16)... Не может жить во Христе, не может ожить со Христом тот, кто с Ним не умирает... Это не только аскетическая норма. Это — некий таинственный и онтологический закон духовной жизни, закон самого бытия... Христианская жизнь начинается новым рождением — водой и Духом... Крещальная символика сложна и многообразна. Крещение совершается во имя Пресвятой Троицы, и Троическое призывание есть неперенное условие действительности и действительности крещального таинства... Однако прежде всего крещение есть облечение во Христа (ср. Гал. 3, 27)... И Троическое призывание требуется потому, что вне Троического исповедания невозможно узнать Христа, признать в Иисусе Богочеловека, «Единого от Святыя Троицы»... Крещальная символика есть прежде всего символика смерти и воскресения... И символика реалистическая... Таково свидетельство апостольского предания. «Разве вы не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, крестились в смерть Его! И спогреблись Ему чрез крещение в смерть, чтобы и нам ходить в обновлении жизни, как Христос восстал из мертвых славою Отца... Ибо мы сросшены с Ним в подобии смерти Его, и потому соединимся и в воскресении» (Рим. 6, 3–5; ср. всю главу)... Можно сказать, крещение есть некое воскресение во Христе, восстание с Ним и в Нем для новой и бессмертной жизни: «спогребенные с Ним в крещении, вы и совоскресли в Нем чрез веру в действие Бога, воскресившего Его из мертвых», говорит апостол (Кол. 2, 12)... Совоскресли именно через погребение — «если с Ним умрем, то с Ним и оживем» (2 Тим 2, 11)... Ибо в крещении верующий становится членом Христовым, вращается в тело Его — единым Духом крещаемся мы в единое тело (ср. 1 Кор. 12, 13)... И таким образом на всех распространяется благодать Христова воскресения.

Распространяется, не только распространится — речь идет не только о будущем и всеобщем воскресении, но прежде всего о том духовном возрождении, которое совершается в крещении и соединении со Христом и которое есть уже начаток воскресения и жизни вечной. Это возрождение предполагает веру, совершается в верующих — то есть в свободе и через свободу... «И мы все, открытым лицом созерцая как в зеркале славу Господню, в тот же образ преобразуемся от славы в славу, как от Господнего Духа... Всегда носим в теле мертвость Иисуса, чтобы и жизнь Иисуса открылась в теле нашем. Всегда мы живые предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей... Зная, что Воскресивший Господа Иисуса и нас воскресит с Ним и представит с вами... Ибо знаем: когда разрушится эта хижина, земной дом наш, имеем мы от Бога жилище, дом нерукотворный и вечный в небесах. Оттого мы и вздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище... не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор. 3, 18; 4, 10–11, 14; 5, 1–2, 4)... Так в апостольском созерцании смыкаются воедино крещение и аскеза, умирание со Христом и уже действующее в верующих воскресение — и воскресение не только как возвращение к жизни, но как введение в полноту славы... Это не только откровение славы и силы Божией, но и преобразование человека в подвиге его соумирания со Христом. В соумирании человек и оживает. Все воскреснут, но только в верующих и подвижающихся воскресение окажется «воскресением жизни» — на суд не придет и прейдет от смерти в жизнь (ср. Ин. 5, 24–29; 8, 51)... Ибо только в общении с Богом, только через жизнь во Христе получает смысл самое восстановление человеческого существования. Во тьме крошечной оно оказывается как бы излишним, неоправданным. И однако — совершится... В этом тайна свободы человеческой!⁷¹

⁷¹ Ср. Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православного богословского изучения. Сергиев Посад, 1915 (из «Юбилейного сборника Московской Духовной Академии»), с. 53 и далее.

Эмпирическое действие смерти в роде человеческом не прекращено воскресением Спасителя. Смерть обессилена, и обессилена во всём роде человеческом — смертность обессилена упованием воскресения. Но каждый должен для самого себя оправдать предстоящее ему бессмертие. И это возможно только во Христе. Бессмертие естества должно раскрыться в жизнь духа. Полнота жизни бесконечно больше бессмертия. Не бессмертие только, но именно жизнь, «воскресение жизни» предоткрывается нам в крещении. Предоткрывается через смерть и сопогребение Христу. Апостол говорил о «подобии» или «уподоблении» — τῷ ὁμοίωματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ [подобием смерти Его] (Рим. 6, 5)... Но это «подобие» означало для него полноту реальности. «Подобие» есть нечто большее, чем знак или воспоминание. Смысл «уподобления» в том, что в каждом может и должен «вообразиться» Христос (ср. Гал. 4, 19). Ибо Христос — Глава, и все верующие суть Его живые члены, и в них осуществляется Его жизнь — все призваны, и каждый может уверовать и ожить в Нем... Так именно раскрывали смысл крещального «уподобления» древние учителя Церкви. Свт. Кирилл Иерусалимский подчеркивал реализм крещальной символики. То верно, что в крещальной купели мы умираем и погребаемся только «подражательно», символически, διὰ συμβόλου, — и встаем не от действительного гроба, οὐδ' ἀληθῶς ἐτάφημεν... Однако «если подражание бывает в образе, то спасение — в самой действительности», ἐν εἰκόνι ἢ μίμησις, ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία... Ибо Христос действительно был распят и погребен, и действительно восстал — свт. Кирилл говорит: ὄντως [действительно]... Это сильнее, чем ἀληθῶς, и оттеняет сверхэмпирическую реальность смерти и воскресения Спасителя... «И потому Он даровал нам возможность, подражательно приобщаясь Его страданиям (τῇ μίμησει τῶν παθημάτων αὐτοῦ κοινωνήσαντες), приобретать спасение в действительности»... Строго говоря, это не столько «подражание», сколько соучастие — «уподобление», ὁμοίωμα. «Христос был распят и погребен и воскрес действительно, а вы в подобии (ἐν ὁμοίωματι) удостоились

сораспяться, спогребстись и совосстать с Ним»⁷²... Нужно подчеркнуть, свт. Кирилл говорит не только о смерти, но именно о погребении (как и апостол); а свт. Василий Великий прямо говорил о подражательном «схождении в ад»... Это значит, что в крещении человек нисходит в смертную сень, в безнадежность смерти, но со Христом Воскресшим и восходит, переходит от смерти в жизнь, и жизнь бесконечную... «И всё над вами совершается в образе, ибо вы — образ Христов», — заключает свт. Кирилл. Иначе сказать, все сообщается Христом — отсюда и самая возможность «уподобления»⁷³... Еще определеннее говорил свт. Григорий Нисский. В крещении — две стороны. Крещение есть и рождение, и смерть... Обычное рождение вводит в смертную жизнь, начинается и кончается тлением (φθορά)... И нужно было изобрести иное и новое рождение, которое вводило бы в бессмертную жизнь... В крещении «присутствием Божественной силы рожденное в тленном естестве преобразуется в нетление»⁷⁴... Преобразуется через последование и подражание — так осуществляется то, что было Им предпоказано... Только вслед за Христом можно пройти по лабиринту человеческой жизни и выйти из него — «лабиринтом же называю образно неисходную стражу смерти, в которой заключен жалкий род человеческий» — τὴν ἀδιέξοδον τοῦ θανάτου φρουράν... Из этой ограды вышел Христос — через трехдневное омертвление... В крещальной купели «исполняется подражание совершенному Им»... Смерть «изобра-

⁷² Свт. Кирилл Иерусалимский. Mystag. II, 4–5, 7, PG 33, 1080–1081, 1084; ср. Mystag. III, 2, PG 33, 1089. См. и Свт. Василий Великий. De Spiritu Sancti XV, 33, PG 32, 128–129: τὴν μὲν τοῦ θανάτου εἰκόνα τοῦ ὕδατος ἐκπληροῦντος, τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀρραβῶνα παρεχομένου πνεύματος [изображением смерти служит вода, а залог жизни подается Духом]... В других местах свт. Василий говорит: τύπος, μίμησις [образ, уподобление]...

⁷³ Свт. Кирилл Иерусалимский. Mystag. III, 1: καὶ πάντα εἰκονικῶς ἐφ' ὑμῶν γεγένηται, ἐπειδὴ εἰκόνες ἐστὲ Χριστοῦ (PG 33, 1088); ср. Mystag. III, 6, PG 33, 1093.

⁷⁴ Свт. Григорий Нисский. Or. cat., 33: θείας δυνάμεως παρουσία πρὸς ἀφθαρσίαν μετασκευάζει τὸ ἐν τῇ φθαρτῇ φύσει γινόμενον (ed. Srawley, pp. 123, 126).

жается» в водной стихии, διατυπῶται... И как Христос снова восстал к жизни, так и крещаемый, соединенный с Ним в телесном естестве, «подражает тридневной благодати воскресения»... Это только «подражание», не «отождествление» — μίμησις, но не ταὐτότης... В крещении человек еще не воскресает, но только освобождается от природной скверны и неизбежности смерти — в нем пресекается «непрерывность порока»... Не воскресает, ибо и не умирает — еще остается в этой жизни... Большого еще не вмещает нищета нашего естества. Крещение только предображает воскресение — мы «предусматриваем в нем благодать воскресения»... Однако крещением воскресение уже предначинается — крещение есть начало, ἀρχή, и воскресение — предел, πέρας; и что совершится в великом воскресении, то здесь имеет свои начала и причины — τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας... Свт. Григорий поясняет, что понимает при этом не то воскресение, которое состоит в одном только восстановлении нашего состава — οὐ πρὸς τὴν τοῦ συγκρίματος ἡμῶν ἀνάπλασιν καὶ ἀναστοιχείωσιν βλέπων... К этой цели человеческое естество стремится необходимо... Он понимает полноту воскресения, «восстановление в состояние блаженное и божественное, свободное от всякой печали» — апокатастасис, «воскресение жизни»⁷⁵. Нужно прибавить, что свт. Григорий с особой силой подчеркивает необходимость творческого хранения и закрепления крещальной благодати. Ибо в крещении претворяется и преобразается не естество, но воля — которая остается при этом свободной... И если в подвиге не очищается душа, крещение оказывается как бы бесследным — претворение не произошло, ничто не изменилось... Это не подчиняет крещальную благодать человеческому произволу — благодать нисходит, но в богообразном и свободном никогда не действует насилием, и потому не животворит замкнутые души⁷⁶... Ибо крещение есть таинственное соумение со

⁷⁵ Ibid., 35; ed. Srawley, pp. 129–139.

⁷⁶ Ibid., 40; ed. Srawley, pp. 159–164. Cp. Or. 1 in s. Pascha, PG 46, 604 ss.; De propos. sec. Deum, PG 45, 289 ss. Именно поэтому свт. Григорий с

Христом, соучастие в Его *вольной* смерти, в Его жертвенной любви — и оно может быть только вольным, творческим и свободным...

большим пылом спорит «против тех, кто отлагает святое крещение» (см. слово под таким заголовком: PG 46, 416–432) — его сила как бы умалется тем, что не остается времени на осуществление крещальной благодати в подвиге жизни. С другой стороны, свт. Григорий предполагал, что блага крещения рано или поздно будут усвоены каждым — иначе сказать, что «крещение» так или иначе совершится и будет усвоено каждым человеком. Это связано с его учением об апокатастасисе и о целительном характере загробного пути. Отсюда учение о множественности видов крещения — и последнее, уже неотвратимое, есть крещение огнем... Крещение водой избавляет от него... Подобная мысль и у свт. Григория Богослова: Or. 39, 19, PG 36, 357; повторено у Дамаскина: De fide orth. IV, 9, PG 94, 1124–1125. О свт. Григории Нисском см. более подробно в указанном выше исследовании М. Оксиюка. В этой связи получает особый интерес вопрос о мученическом крещении. Очень рано сложилось убеждение, что исповедническая смерть за Христа заменяет сакраментальное крещение и мученик крещается в своей крови, самым делом соучаствуя в смерти Спасителя. Однако и для получивших церковное крещение мученическая смерть является как бы «вторым крещением» (много позже подобное заключение было сделано и в отношении к монашескому пострижению)... И с этим связана особая мученическая мистика. Она имеет апостольскую древность. Достаточно упомянуть об апостоле Павле, об Апокалипсисе. Особенно ярким памятником этой мистики являются Послание сщмч. Игнатия Антиохийского к Римлянам. Он жаждет смерти, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν (VII, 2), и молит, чтобы ему не мешали «принести Богу изливание своей крови» (II, 2)... «Доныне я раб! — восклицает он. — И когда пострадаю, то стану вольноотпущенником Иисуса Христа и воскресну в Нем как свободный» — ἀπελεύθερος γενήσομαι Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος (IV, 3). «Его взываю, Умершего за нас; Его жажду, Воскресшего ради нас! Вот когда я рождаюсь... Простите, братия... Не мешайте мне *родиться к жизни* (μὴ ἐμποδίσῃτέ μοι ζῆσαι), не ищите моей смерти... Дайте мне стать *подражателем страсти* Бога моего» — μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου (VI, 1, 3); ср. Magnes. V, 2: τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος [умереть по образу страдания Его]; Trall. XI, 2... Сщмч. Игнатий не только *сносит* страдания, но *жаждет* страданий и смерти — «чтобы спострадать Христу» — εἰς τὸ συμπλαθεῖν αὐτῷ (Smyrn. IV, 2)... Это не героизм, но мистический эрос мученического подражания Христу, жажда той чаши, которую испил

Так в крещении, как в живом и таинственном подобии, отображается крестная смерть. Крещение есть сразу и смерть, и рождение — погребение и «баня пакибытия»,

Христос, того крещения кровью, которым Христос крестился. «И вот, живой пишу я вам, охваченный жаждой смерти. Страсти мои распяты, нет во мне больше горючего вещества для огня... Но только живая вода, и журчит она во мне, и говорит: "Тряди ко Отцу"» (Rom. VII, 2)... С этим можно сопоставить замечательную молитву сщмч. Поликарпа на костре: «Благословляю Тебя, что Ты в сей день и час сподобил меня получить часть в числе мучеников и в чаше Христа Твоего, в воскресение вечной жизни души и тела, в нетление Духа Святого. Прими меня ныне в лицезрение Твое, как жертву тучную и благоприятную, которую Ты, истинный и неложный Боже, предуготовил, предвозвестил и совершил. За это и за всё Тебя восхваляю, благодарю и славлю — через Вечного архиерея, Иисуса Христа, Возлюбленного Сына Твоего» (Martyr. Polyc., XIV, 2; ed. Lelong, p. 148). Это тот же круг мыслей и чувств, что у сщмч. Игнатия: мученичество как жертвоприношение, как соучастие в жертве или в чаше Христовой, как «подражание» или «спострадание» Христу... С этим связан древний взгляд на мучеников как на христоносцев. Мученичество не есть героизм, но жертвенное приобщение ко Христу — и потому некое воскресение жизни и нетления... В час страдания мученики как бы отсутствуют из своих тел или, скорее, Христос «присутствует и сообщается с ними» — *παρεστὼς ὁ Κύριος ὡμίλει αὐτοῖς* (Martyr. Polyc., II, 2; ed. Lelong, p. 130). Сам Христос скорбит с ними, выходит с ними на арену, венчает их и вместе венчается, говорил сщмч. Киприан: «Non sic est ut servos suos tantum spectet, sed ipse luctatur in nobis, ipse concreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur...» [Он не только взирает на Своих рабов, но Сам борется в нас, Сам сражается, Сам в состязании нашей борьбы равно и венчает, и венчается...] (Epist. X, 4; ed. Hartel II, 494); ср. Ad Fortunatum, 2; ed. Hartel II, 334–343; De laude martyrii, 29; ed. Hartel III, 50–51. См. другие тексты у *Viller M.* Les Martyrs et l'Esprit // *Recherches de science religieuse*. T. XIV (1914), pp. 544–551; ср. его же статьи: *Martyre et perfection* // *Revue d'ascétique et de mystique*. 1925, pp. 3–25; *Le Martyre l'ascèse* // *Ibid.*, pp. 105–142. Так постепенно вырабатывалось понятие о мученическом крещении как о втором крещении, как о «подражательном» облечении во Христа... Это — как бы высшее крещение, ибо обретаемая в нем чистота не может уже быть запятнана грехом; и к тому же самое «подобие» в нем более точно... Сщмч. Киприан это прямо говорил: Ad Fortunatum, praef., 4; ed. Hartel II, 318–319; ср. Тертуллиан. De baptismo, 16; ed. Reifferscheid–Wissowa, p. 214; Ориген.

λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας... «Срок смерти и срок рождения», *καὶρὸς τοῦ ἀποθανεῖν καὶ καὶρὸς τοῦ γεννη-*

In libr. Judicum, hom. VII, 2, PG 12, 980 ss.; ср. Comm. in Joann. VI, 36–37: τὸ βάπτισμα τὸ μέγιστον, ὑπὲρ ὃ ἄλλο οὐκ ἔστι βάπτισμα [величайшее крещение, которого выше крещения нет] (ed. Preuschen II, 165); Comm. in Matt. XVI, 6: мученичество означает двоякое: это есть «чаша спасения» (ποτήριον σωτηρίου) и крещение (βάπτισμα); ибо через мученичество, как и в крещении, обретается отпущение грехов — ἄφεσις (PG 13, 1384); In Levit. hom. II, 4: первое отпущение в крещении, второе — in passione martyrie [в мученическом страдании], и так далее (PG 12, 418–419); в своем «Увещании к мученичеству» Ориген особенно подробно развивает свою мысль. Эта тема требует особого исследования. См. *Odo Casel. Mysterium et Martyrium // Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Bd. II. 1922, SS. 18–38; Windisch H. Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen, 1908, SS. 414 ff., 481 ff.; Hellmanns W. Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittel in der altchristlichen Kirche. Breslau, 1912 (Inaug.-Diss.); Wetter, Gillis P. von. Altchristliche Liturgien. I. Das Christliche Mysterium. Göttingen, 1921. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 13); — в этих работах богатый свод текстов; ср. об апостоле Павле интересный очерк: *Schneider J. Die Passionsmystik des Paulus. Leipzig, 1929 (Untersuchungen zum Neuen Testament, Hf. 15).* — Нужно подчеркнуть: говоря о мученичестве как о втором крещении, все названные древнехристианские писатели решительно утверждают единичность, единственность и неповторимость крещения (особенно резко и настойчиво у сщмч. Киприана). Мученичество есть для них раскрытие и исполнение «первого» крещения. Во-первых, потому, что в нем осуществляется в самом деле подражательный образ соучастия верующих в спасительных страданиях главы Церкви. Во-вторых, потому, что мученики очищаются от грехов — для них это новая «баня пакибытия». С этим последним мотивом связано частое во II и III веке сопоставление крещения и «покаяния» — как говорили тогда, «второго покаяния» (δευτέρα μετανοία) (в книге «Пастырь», у Тертуллиана, у Оригена; характерно, что Епифаний почти дословно повторяет Ерма). Ср. *Alès, A. de. L'Édit de Calliste. Paris, 1914, по указателю.* Оба мотива повели впоследствии к сопоставлению крещения и монашеского пострижения. С полной отчетливостью это выражено было, кажется, только преп. Феодором Студитом, который считал «монашеское совершение» (μοναχικὴ τελείωσις) таинством, опираясь при этом на мнимого Дионисия. Преп. Феодор прямо называл его «вторым крещением» — τὸ δεύτερον τῆς μετανοίας, καὶ ἀποταγὰς βάπτισμα [второе крещение покаянием и отречением]*

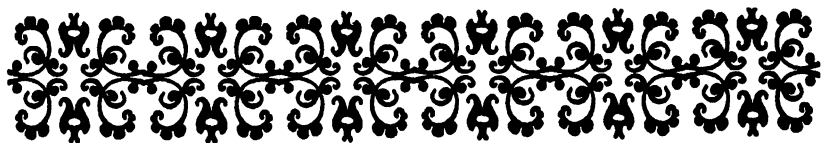
θῆναι, говорил свт. Кирилл Иерусалимский⁷⁷. Ибо и Крестная смерть есть уже и Воскресение, путь и врата жизни... «Восстанием Твоим хвалюся — смерть бо Твоя живот мой»⁷⁸...



(тексты и ссылки см. в: Доброклонский А. П. Преп. Феодор, игумен и исповедник Студийский. Т. I. Одесса, 1914, сс. 449–450). Можно думать, однако, что преп. Феодор только подвел итоги уже определившимся мнениям. Ибо уже в древнем чине пострижения, как он нам известен по Барберинову Евхологию, ясно проведена параллель с крещальным чином (см. Пальмов Н. Пострижение в монашество, чины пострижения в греческой церкви. Киев, 1914, сс. 186–203). И это сопоставление можно проследить назад вплоть до IV века — прежде всего, воспроизведение *крещального отречения* в формулах монашеского отречения (ἀπόταξις и ἀποταγή) и затем — исповедание (ὁμολογία). Ср. примечание Росвейде к житию преп. Антония: PL 73, 182–183, not. 78. «Отречение» означает «последование» Христу (так у свт. Василия Великого, у Иеронима). И последование есть «спострадание», «соумирание» — это еще апостольские образы (особенно Гал. 2, 19–20: Χριστῷ συνεσταύρωμαι [я сораспался Христу]; ср. 2 Кор. 5, 15; Рим. 7, 4). Отсюда естественно было прийти к представлению пострижения как крещальной смерти-рождения. В современном «последовании малой схимы» параллелизм с крещальным чином совершенно ясен.

⁷⁷ Свт. Кирилл Иерусалимский. Mystag. II, 4, PG 33, 1081.

⁷⁸ На вечерне, в субботу, стихира восточная, глас 7-й.



ВОСКРЕСЕНИЕ ЖИЗНИ

[“БЕССМЕРТИЕ” ДУШИ]

I

Должны ли христиане, будучи христианами, непременно верить в бессмертие человеческой души? И что на самом деле означает бессмертие в пространстве христианской мысли? Подобные вопросы только кажутся риторическими. Этьенн Жильсон в своих Гиффордских лекциях счел необходимым сделать следующее поразительное заявление: «В общем, — сказал он, — христианство без бессмертия вполне осмысленно, и доказательство этому то, что поначалу оно осмыслялось именно так. По-настоящему бессмысленно христианство без воскресения человека»¹. Удивительной чертой раннего периода истории христианского представления о человеке было, по всей видимости, подчеркнутое отрицание ярчайшими авторами второго века природного бессмертия души. И похоже, что это не странное или абсурдное мнение отдельных писателей, но

¹ *Gilson E. L'Esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1944², p. 179.*

скорее всеобщая тенденция того времени. Не была она полностью утрачена и позднее. Епископ Андерс Нюгрэн в своей знаменитой книге «Den kristna kärlekstanken genom tiderna» восхваляет апологетов второго века именно за эту смелую мысль и видит в ней выражение подлинно евангельского духа. Основной акцент ставился в те годы — а, по мнению Нюгрэна, должен был ставиться всегда — на «воскресении *тела*», а не на «бессмертии *души*»². Ученый-англиканин XVII века Генри Додуэлл (Henry Dodwell, 1641–1711, бывший некоторое время «Кэмденовским профессором») издал в Лондоне любопытную книгу под весьма озадачивающим названием:

Эпистолярные рассуждения, доказывающие из Писаний и ранних отцов, что душа — исходно смертное начало, делаемое, однако, бессмертным или на вечную муку — по божественному изволению, — или на жизнь вечную — сочетанием с Божественным Крещающим Духом. Которыми доказывается, что со времен Апостолов никто, кроме епископов, не имеет власти давать Божественный Дух Бессмертия. (1706)

Доводы Додуэлла нередко запутанны и сбивчивы. Впрочем, основное достоинство книги — невероятная эрудиция ее автора. Додуэлл был, очевидно, первым, кто собрал огромное количество информации по раннехристианскому учению о человеке, хотя сам он и не смог надлежащим образом воспользоваться ей. И он абсолютно прав, когда утверждает, что христианство признаёт скорее не *естественное* «бессмертие», а *сверхъестественное* соединение с Богом, Который «единый имеющий бессмертие» (1 Тим. 6, 16). Неудивительно, что книга Додуэлла вызвала яростную полемику. Против автора было выдвинуто официальное обвинение в ереси. Несмотря на это, он обрел немало страстных сторонников, а анонимный писатель, «пресвитер англиканской церкви», опубликовал две книги на данную тему, приводя тщательное исследование патристических свидетельств тому, что «Святой Дух был творцом

² Nygren, Anders. Agape and Eros: The History of the Christian Idea of Love. London, 1938, II:1, p. 64 ff.

бессмертия, то есть бессмертие было особой новозаветной милостью, а не природным свойством души» и что «бессмертие было *сверхъестественным* для человеческих душ даром Иисуса Христа, сообщаемым Святым Духом в Крещении»³. Интересная черта этой полемики: позиция Додуэлла критиковалась в основном «либералами» того времени, и его главным литературным оппонентом был знаменитый Самуил Кларк (Samuel Clarke), настоятель прихода St. James, Westminster, последователь Ньютона, состоявший в переписке с Лейбницем, известный своими неортодоксальными взглядами и идеями, типичный представитель века «Свободомыслия» и «Просвещения». Удивительная ситуация: бессмертие атакуется «ортодоксом», а защищается просвещенцем. На самом деле этого и следовало ожидать. Ведь теория *природного* бессмертия была одним из немногих догматов просвещенного деизма тех лет. Человек эпохи Просвещения мог с легкостью отделаться от учения об Откровении, но не имел права усомниться в авторитете Здравого Смысла. Жильсон предположил, что «так называемая “морталистическая” доктрина XVII века первоначально была возвратом к позициям ранних Отцов, а не выражением, как обычно считается, настроений вольнодумства»⁴. Вообще говоря, подобное утверждение несерьезно. Положение вещей в XVII веке было куда сложнее и запутаннее описанного Жильсоном. Но в случае Додуэлла (и ряда других богосло-

³ Автором обычно называют Джозефа (или Джона) Питтса (Joseph, John Pitts), о котором, однако, ничего не известно. Имя его указано в старых каталогах (например, Британского музея и пр.) и библиографиях. Названия книг слишком длинны для того, чтобы привести их здесь целиком. Обе книги напечатаны в 1706 году. Додуэлл отстаивал свою точку зрения в работе «A Preliminary Defence of the Epistolary Discourse, Concerning the Distinction between Soul and Spirit» (London, 1707). Видимо, отправной пункт Додуэлла — сщмч. Ириней; см. *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwello, A. M., etc. Oxoniae, 1689, p. 469 ff.* Я касаюсь всей этой дискуссии в другой своей статье, «The problem of Man in English theology and philosophy of the XVIIth century», готовящейся к публикации.

⁴ *Gilson E. Op. cit., p. 179, not. 1.*

вов) догадка Жильсона полностью обоснованна. Налицо «возврат к позиции первых отцов».

II

Душа как «тварь»

Св. Иустин в «Разговоре с Трифоном» повествует о своем обращении. В поисках истины он сперва пришел к философам и некоторое время был полностью доволен взглядами платоников. «Сильно восхищало меня платоновое учение о бестелесном, и теория идей окрыляла мой ум». Затем он встретил учителя-христианина, пожилого и почтенного человека. Среди прочих вопросов, затронутых в их беседе, был вопрос о природе души. «Не следует называть душу бессмертной, — утверждал христианин. — Ибо, если она бессмертна, то и безначальна», εἰ ἀθάνατός ἐστι καὶ ἀγέννητος δηλαδὴ. Это, само собой, тезис платоников. Однако Бог один «безначален» и неразрушим и потому-то Он есть Бог. Мир же, напротив, «имеет начало», а души — часть мира. «Вероятно, было время, когда их не существовало». И значит они не бессмертны, «потому что и самый мир, как мы видели, получил начало». Душа не является жизнью сама по себе, но только «причастна» жизни. Один Бог *есть* жизнь; душа же может лишь *иметь* жизнь. «Ибо способность жить не входит в свойства души, но в свойства Бога». Более того, Бог дает жизнь душе «потому что хочет, чтоб она жила». Всё тварное «имеет разрушимую природу и может быть уничтожено и перестать некогда жить». Оно «тленно» (Dial. cum Tryph., 5–6). Важнейшие классические доказательства бессмертия, ведущие начало от «Федона» и «Федра», обойдены и проигнорированы, а их основные предпосылки открыто отвергаются. Как указал профессор А. Э. Тейлор, «для греческого сознания ἀθανασία [бессмертие] и ἄφθαρσία [бессмертность] неизменно означали почти то же самое,

что и «божественность», подразумевая нерожденность и неуничтожимость»⁵. Сказать «душа бессмертна» для грека то же, что сказать «она нетварна», то есть вечна и «божественна». Всё, что имеет начало, обязательно имеет конец. Другими словами, греки под бессмертием души всегда понимали ее «вечность», вечное «предсуществование». Только то, у чего не было начала, способно бесконечно существовать. Христиане не могли согласиться с этим «философским» положением, ведь они верили в Творение, а следовательно, должны были отказаться от «бессмертия» (в греческом понимании этого слова). Душа не независимое, не самодостаточное существо, но именно *тварь*, и даже своим бытием она обязана Богу, Творцу. Соответственно, она может быть «бессмертной» не *по природе*, то есть сама по себе, но лишь по «Божией воле», то есть *по благодати*. «Философская» аргументация в пользу природного «бессмертия» базировалась на «необходимости» бытия. Напротив, утверждать *тварность* мира — значит подчеркивать прежде всего то, что он *не* является необходимостью, и, точнее, не необходимо его *бытие*. Иными словами, *сотворенный* мир есть мир, который *вовсе мог бы не существовать*. Это означает, что мир целиком и полностью *ab alio* [зд. «произошел от другого»] и ни в коем случае не *a se* [зд. «произошел от себя»]⁶. Как излагает это Жильсон, «некоторые существа радикально отличны от Бога хотя бы тем, что они могли бы вовсе не существовать и всё еще могут в некоторый момент прекратить существование»⁷. Из «*могут прекратить*» однако не следует, что их бытие *на самом деле* прекращается. Св. Иустин не был «кондиционалистом», и его имя призывалось поборниками «условного бессмертия» совершен-

⁵ Taylor A. E. Plato: The man and his work. 1927, p. 176; cp. Lebreton J. Histoire du Dogme de la Trinité. T. II. Paris, 1928, p. 635 ff.

⁶ Cp. мою статью: The Idea of Creation in Christian Philosophy // The Eastern Churches Quarterly. VIII, supplementary issue «Nature and Grace», 1949; см. также Gilson E. Op. cit., ch. IV: «Les êtres et leur contingence», p. 63 ff.

⁷ Gilson E. God and Philosophy, 1941, p. 52.

но напрасно. «Я не утверждаю, что души уничтожатся...» Основная цель этого спора — акцентировать веру в Творение. Мы находим аналогичные рассуждения и в других произведениях второго века. Свт. Феофил Антиохийский настаивал на «промежуточном» качестве человека. «По природе» человек ни «бессмертен», ни «смертен», но, скорее, «способен к тому и другому», *δεκτικὸν ἀμφοτέρων*. «Ибо, если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом». Если бы человек, слушаясь божественных заповедей, изначально избрал бессмертную часть, он был бы увенчан бессмертием и сделался бы Богом — «Богом воспринятым», *Deus assumptus*, *Θεὸς ἀναδεχθεὶς* (*Ad Autolycum* II, 24 et 27). Татиан идет даже дальше. «Душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна. Впрочем, она может и не умирать» (*Oratio ad Graecos*, 13). Взгляды ранних апологетов не были свободны от противоречий, да и не всякий раз удавалось точно эти взгляды выразить. Но основной пункт всегда был ясен: проблему человеческого бессмертия необходимо рассматривать в свете учения о Творении. Можно сказать иначе: не как исключительно метафизическую проблему, а в первую очередь как религиозную. «Бессмертие» — не свойство души, но нечто всецело зависящее от взаимоотношений человека с Богом, его Господом и Творцом. Не только окончательный удел человека определяется степенью причастности Богу, но даже самое человеческое существование, его пребывание и «выживание», — в руке Божией. Священномученик Ириней Лионский продолжает ту же традицию. В своей борьбе с гностиками у него была особая причина подчеркнуть тварность души. Душа не приходит из «другого мира», не знающего тления; она принадлежит именно этому сотворенному миру. Сщмч. Ириней убеждают в том, что для бесконечного существования души должны быть «безначальными» (*sed oportere eas aut innascibiles esse ut sint immortales*), иначе они умрут вместе с телами (*vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori*). Он отвергает подобный аргумент. Являясь тварями, души «продолжают свое существование, доколе Богу угодно» (*perseverant*

autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit). Здесь «perseverantia» [пребывание], очевидно, соответствует греческому διαμονή. Сщмч. Ириней использует практически те же слова, что и св. Иустин. Душа не является жизнью сама по себе; она участвует в жизни, дарованной ей Богом (sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam). Один Бог *есть* Жизнь и Податель Жизни (Adv. haeres. II, 34). Климент Александрийский, несмотря на свою приверженность платонизму, упоминает вскользь, что душа не бессмертна «по природе» (Adumbrationes in I Petri I, 9: hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gratia Dei... perficitur incorruptibilis [отсюда очевидно, что душа не нетленна по природе, но Божия благодать... делает ее нетленной]⁸). Свт. Афанасий доказывает бессмертие души при помощи доводов, восходящих к Платону (Adv. gent., 33), но тем не менее настойчиво повторяет, что всё тварное по природе своей текуче и подвержено разрушению (Adv. gent., 41: φύσιν ρευστήν οὖσαν καὶ διαλυομένην). Даже блаж. Августин осознавал необходимость ограничения бессмертия души: «Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modo sicut Deus» [Человеческая душа бессмертна лишь до некоторой степени — в отличие от Бога, ее бессмертие не абсолютно] (Epist. ad Hieronymum; PL 23, 721). «Поскольку эта жизнь так непостоянна, можно назвать ее смертной» (In Ioann., tr. 23, 9; ср. De Trin. I, 9, 15 и De Civ. Dei XIX, 3: mortalis in quantum mutabilis). Преп. Иоанн Дамаскин говорит, что ангелы тоже бессмертны не по природе, но по благодати (De fide orth. II, 3: οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι) и доказывает это примерно так же, как и апологеты (Dial. contr. manich., 21). Акцент на аналогичном утверждении можно найти в соборном послании свт. Софрония, патриарха Иерусалимского (634), зачитанном и благосклонно принятом Шестым Вселенским Собором (681 г.). В последней части этого послания Софроний осуждает ошибки оригенистов — предсуществование души и апокатастасис — и четко говорит, что «разумные

⁸ Можно, однако, усомниться в надежности латинского перевода (выполненного Кассиодором).

существа» (τὰ νοητά), хотя и не умирают (θνῆσκει δὲ οὐδαμῶς), всё равно «бессмертны не *по природе*», но только *по Божией благодати* (Mansi XI, 490–492; PG 87.3, 3180). Следует добавить, что даже к XVII веку на востоке не забыли разобранный нами ход мысли ранней Церкви и известен интересный диспут тех лет между двумя православными епископами Крита именно на эту тему: бессмертна ли душа «по природе» или «по благодати»⁹. Можно подвести итог: при обсуждении проблемы бессмертия с христианской точки зрения надо всегда помнить о тварной природе души. Само бытие души не необходимо, то есть, можно сказать, «условно». Оно обусловлено творящим *fiat*, исходящим от Бога. Однако *данное* бытие — бытие, не содержащееся в природе, — не обязательно преходяще. Творческий акт — свободное, но не подлежащее отмене Божие деяние. Бог создал наш мир именно *для бытия*: ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα [ибо Он создал всё для бытия] (Прем. 1, 14). И не может быть отречения от этого творящего повеления. Здесь — ядро парадокса: имея *не необходимое начало*, мир *не имеет конца*. Он держится непреложной Божией волей¹⁰.

III

Человек смертен

Современные мыслители настолько озабочены «бессмертием души», что исходный факт человеческой смерт-

⁹ Запись разговора между Афанасием Каравеллой, епископом Иеры, и Неофитом Пателаром, митрополитом критским, при участии Панагиота Никусия, известного драгомана Порты, помогавшего изданию «Православного исповедания» Петра Могилы в Голландии и Деяний Синода Иерусалима в 1672 г., была опубликована архимандритом Арсением (Иващенко): Описание одного рукописного сборника, принадлежавшего некогда библиотеке синайского монастыря // Христианское чтение. 1884, июль-август, сс. 181–229.

¹⁰ Эта мысль прекрасно разработана Германом Шульцем (Hermann Schultz) в его поучительной книге: Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. Göttingen, 1861.

ности практически забыт. Лишь недавние «экзистенциальные» философии снова властно напомнили нам о конечности человеческой жизни, взглянув на нее *sub specie mortis* [с точки зрения смерти]. Смерть — катастрофа для человека. Она — его «последний (или, вернее, окончательный) враг», ἔσχατος ἐχθρός (1 Кор. 15, 26). «Бессмертие», безусловно, термин, содержащий отрицание; он связан с термином «смерть». И здесь нам вновь предстает острый конфликт между христианством с одной стороны и «эллинизмом», а прежде всего платонизмом, — с другой. У. Г. В. Рид в недавно вышедшей книге «The Christian Challenge to Philosophy»¹¹ очень удачно противопоставляет две цитаты: «И Слово стало плотью и обитало с нами» (Ин. 1, 14) и «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике» (Порфирий. Vita Plotini, I). Далее Рид продолжает: «Если провести подобным образом непосредственное сравнение евангельского чтения на Рождество с уловленной Порфирием сутью учения его наставника, станет совершенно ясно, что они абсолютно несовместимы, что невозможно себе представить христианина-платоника или платоника-христианина; и платоники, надо отдать им должное, прекрасно осознавали этот тривиальный факт»¹². Я лишь добавлю, что, к сожалению, «этот тривиальный факт», похоже, незнаком христианам. Из века в век, вплоть до наших дней, платонизм является излюбленной философией христианских мудрецов. Мы не задаемся целью выяснять сейчас, как такое могло произойти. Однако это, мягко говоря, печальное недоразумение произвело невиданную путаницу в современных взглядах на смерть и бессмертие. Мы можем пользоваться известным определением: смерть есть отделение души от тела, ψυχῆς χωρισμὸς ἀπὸ σώματος (Немесий. De natura hominis, 2 — он цитирует Хрисиппа). Для грека это освобождение, «возврат» в родную область духов. Для христианина — катастрофа, перечеркнутое

¹¹ London, S. P. C. K., 1951.

¹² Reade W. H. V. Op. cit., p. 70. В Восточной Церкви, в отличие от Западной, отрывок Ин. 1, 1–17 читается на Пасху, а не на Рождество.

человеческое существование. Греческой теории бессмертия никогда не разрешить христианскую проблему. Единственно достойное решение дает весть о Воскресении Христовом и обетование грядущего Всеобщего Воскрешения мертвых. Вновь обратившись к истокам христианства, мы обнаружим, что эта мысль была ясно высказана уже в первые века. Св. Иустин весьма настойчив по данному поводу: «Если вы встретитесь с такими людьми, которые... не признают воскресения мертвых и думают, что души их тотчас по смерти берутся на небо, то не считайте их христианами» (*Dial. cum Tryph.*, 80). Неизвестный автор трактата «О Воскресении» (приписываемого обычно св. Иустину) очень точно излагает суть вопроса: «Что такое человек, как не животное разумное, состоящее из души и тела? Разве душа сама по себе есть человек? *Нет* — она душа человека. А тело разве может быть названо человеком? *Нет* — оно называется телом человека. Если же ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком, а Бог человека призвал к жизни и воскресению: то Он призвал *не часть*, но *целое*, то есть душу и тело» (*De resurr.*, 8). Афинагор Афинский проводит аналогичное рассуждение в своем превосходном сочинении «О воскресении мертвых». Бог создал человека для вполне определенной цели — вечного бытия. Раз так, «Бог наделил самостоятельным бытием и жизнью не природу души саму по себе и не природу тела, взятую отдельно, но, скорее, людей, состоящих из души и тела, чтобы обеими частями, с коими люди рождаются и живут, достигать им по окончании земной жизни общей цели; душа и тело составляют в человеке *единое живое существо*». Человек исчезнет, утверждает Афинагор, если будет разрушена целостность этой связки, ведь в таком случае личность тоже разрушится. Бессмертию души должна соответствовать неизменность тела, нетление его собственной природы. «Существом, наделяемым рассудком и разумом, является человек, а не душа сама по себе. Следовательно, человек должен всегда оставаться состоя-

щим из души и тела». Иначе получится не человек, а лишь части человека. «А вечное соединение невозможно, если нет воскресения. Ибо, если нет воскресения, природа всего человека не сохранится» (De resurr. mort., 15). Основной предпосылкой подобных рассуждений было включение тела как части в полноту человеческого бытия. А из нее следует, что человек перестанет быть человеком, если душе придется навеки «развоплотиться». Этот факт строго противоположен заявлениям платоников. Эллина скорее мечтали об окончательной и совершенной дезинкарнации. Тело — узы души. Напротив, для христиан смерть не есть нормальный конец человеческого существования. Она — крах и безумие. Она — «оброк греха» (Рим. 6, 23). Она — лишение и извращение. И с момента грехопадения таинство жизни вытеснено таинством смерти. «Союз» души и тела, безусловно, таинственен, о чем говорит непосредственное ощущение человеком органичного психофизического единства. «Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam» [Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком], — писал сщмч. Ириней (Adv. haeres. V, 6, 1). Тело без души — лишь труп, а душа без тела — лишь призрак. Человек не бестелесный призрак, а труп не часть человека. Человек не «бесплотный демон», упрятанный в плотскую темницу. Вот почему «отделение» души от тела и есть смерть *именно человека*, прекращение его существования, его существования как человека. Следовательно, смерть и тление тела, можно сказать, стирают из человека «образ Божий». В умершем уже не всё человечесно. Преп. Иоанн Дамаскин в одном из знаменитых песнопений чина погребения передает это так: «Плáчу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробéх лежащую по образу Божию создáнную нашу красоту безобráзну, безславну, не имúщую вида». Преп. Иоанн говорит не о человеческом теле, но о самом человеке. «Наша красота по образу Божию» — не тело, а человек. Он воистину «образ неизреченной славы Божией», даже если «носит язвы прегрешений». А смерть открывает нам, что человек, это «разумное изваяние» Божие —

используя выражение сщмч. Мефодия (Deresurr. I, 35, 4: τὸ ἄγαλμα τὸ λογικόν) — всего лишь труп. «Наги кости человек, червей снесь и смрад»¹³. Можно назвать человека «единой ипостасью в двух природах», причем не из двух природ, а именно в двух природах. Смертью эта единая ипостась раскалывается. И человека больше нет. Поэтому мы, люди, ожидаем *«искупления тела нашего»* (Рим. 8, 23: τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν). Как пишет апостол Павел в другом послании, «потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор. 5, 4). Вся мучительность смерти как раз в том, что она — «оброк греха», то есть результат нарушенных взаимоотношений с Богом. Она не просто естественная ущербность или метафизический тупик. Смертность человека есть смертность отпавшего от Бога, Который единый Жизни Податель. А находясь в подобном отчуждении, человек не может оставаться, «пребывать», полноценным человеком. Смертный, строго говоря, *недочеловек*. Акцентировать человеческую смертность не значит предлагать «натуралистическое» толкование человеческой трагедии; напротив, это значит обнажить ее глубокие религиозные корни. Чувство смертности человека было важнейшей точкой опоры святоотеческого богословия, ибо это было предчувствие обетованного Воскресения. Бедственность существования во грехе ни в коей мере не умалялась, однако ее рассматривали не с позиций исключительно этики и морали, но и с богословской точки зрения. Греховное бремя состоит не только в нечистой совести и сознании вины, но и в необратимом расколе всей человеческой природы. Падший человек более не человек: он онтологически деградировал. И свидетельством такой «деградации» стала человеческая смертность, человеческая смерть. Вне Бога природа человека становится рассогласованной, в некотором смысле начинает фальшивить. Здание человеческого естества теряет устойчивость. «Союз» души с телом оказывается непрочным. Душа, лишенная жизненной

¹³ Последование погребения, стихирь на блаженны, стихирь самогласны.

энергии, больше не может оживотворять тело. Тело превращается в застенок и могилу души. Теперь физическая смерть неизбежна. Тело и душа уже, можно сказать, не состроены, не подходят друг другу. Нарушение Божией заповеди, по выражению свт. Афанасия, «возвратило людей в их естественное состояние» (εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπέστρεφεν). «Чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии, со временем, по всей справедливости потерпели тление». Ибо тварь, приведенная в мир из небытия, так и существует над бездной ничто, всегда готовая к низвержению (De incarn., 4–5). «Мы умрем и будем как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать» (2 Цар. 14, 14). «Естественное состояние», о котором говорит свт. Афанасий, есть течение космических циклов, цепко засасывающих падшего человека, и этот плен — знак человеческой деградации. Человек лишился своего привилегированного положения в тварном мире. Однако его метафизическая катастрофа — лишь проявление исказившихся взаимоотношений с Богом.

IV

«Я есмь воскресение и жизнь»

Воплощение Слова было истинным явлением Бога. Более того, оно было откровением Жизни. Христос — Слово Жизни, ὁ λόγος τῆς ζωῆς (1 Ин. 1, 1). Воплощение уже само по себе отчасти оживило человека и воскресило его природу. Не просто обильная благодать излилась на человека в Воплощении, но природа его была воспринята в сокровенное единение, единение «по ипостаси» с Самим Богом. Отцы ранней Церкви единодушно видели в подобном достижении человеческой природой вечного причастия Божественной Жизни всю суть спасения. «То спасается, что соединяется с Богом», — говорит свт. Григорий Богослов. А что не будет соединено, вовсе не может спастись (Epist. 101, ad

Cledonium). Эта мысль была лейтмотивом всего богословия первых веков: у сщмч. Ириней Лионского, свт. Афанасия Великого, Каппадокийцев, свт. Кирилла Александрийского, преп. Максима Исповедника. Однако кульминацией Воплотившейся Жизни стал Крест, смерть Воплотившегося Господа. Жизнь полностью открыла себя в смерти. Вот парадокс, тайна христианской веры: жизнь в смерти и через смерть, жизнь из могилы, Тайна могилы, чреватой жизнью. И христиане рождаются заново в подлинную, вечную жизнь только пройдя в крещении смерть и погребение во Христе; они возрождаются со Христом в крестильной купели (ср. Рим. 6, 3–5). Таков непреложный закон истинной жизни. «То, что ты сеешь, не оживет, если не умрет» (1 Кор. 15, 36). Спасение было совершено на Голгофе, а не на Фаворе, и даже на Фаворе говорили о Кресте Христовом (см. Лк. 9, 31). Христос *должен* был умереть, чтобы дать жизнь с избытком всему человечеству. Необходимость эта не от мира сего — она являет собой Божественное установление, императив Божественной Любви. И нам не удастся понять сию тайну. Почему истинная жизнь должна была открыться в смерти Того, Кто Сам был «воскресение и жизнь»? Единственно возможное разъяснение в том, что Спасение должно было стать победой над смертью и человеческой смертностью. Окончательным врагом человека является именно смерть. Искупление не просто прощение грехов или примирение с Богом. Оно — освобождение от греха и смерти. «Покаяние не выводит из естественного состояния (в которое вернулся человек, согрешив), а прекращает только грехи», — говорит свт. Афанасий. Ибо человек не только согрешил, но и «впал в тление». Итак, Божие милосердие не могло допустить, «чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слова Его погибли, и через тление опять обратились в небытие». Следовательно, Слово Бога сошло и стало человеком, приняв наше тело, чтобы «людей обратившихся в тление снова возвратить в нетление, и оживотворить их от смерти, присвоением Себе тела и благодатью воскресения уничтожая в них смерть, как солому огнем» (De incarn., 6–8). Таким образом, соглас-

но свт. Афанасию, Слово стало плотью, дабы изгнать «тление» из человеческой природы. Однако смерть побеждается не явлением Жизни в смертном теле, а вольной смертью Воплотившейся Жизни. Слово воплотилось ради смерти во плоти, подчеркивает свт. Афанасий. «Слово облеклось для сего в тело, чтобы, обретши смерть в теле, истребить ее» (De incarn., 44). Или, цитируя Тертуллиана, «*forma moriendi causa nascendi est*» [назначенность к смерти есть причина рождения] (De carne Christi, 6). Основной мотив смерти Христа — человеческая смертность. Христос умер, но преодолел смерть и поборол смертность и тление. Он оживил саму смерть. «Смертию смерть разруши». Поэтому смерть Христова явилась, можно сказать, распространением Воплощения. Крестная смерть важна не как смерть Непорочного, но как смерть Воплотившегося Господа. Используя удивительно смелую формулировку свт. Григория Богослова, «мы возымали нужду в Боге воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить» (Or. 45, in s. Pascha, 28: ἐδεήθημεν θεοῦ σαρκομένου καὶ νεκρουμένου). На Кресте умер не человек. У Христа нет человеческой ипостаси. Его личность — божественная, хотя и воплотившаяся. «Ибо страдал и подвизался подвигом терпения не человек малозначащий, но вочеловечившийся Бог», — говорит свт. Кирилл Иерусалимский (Catech. 13, 6). Справедливо утверждать, что на Кресте умер Бог, но умер лишь в Своей человеческой природе (которая «единосущна» нашей). Это была вольная смерть Того, Кто Сам есть Жизнь Вечная. Разумеется, это обыкновенная человеческая смерть, смерть «по человеческой природе», однако происходит она внутри ипостаси Слова, Воплотившегося Слова. А следовательно — ведет к воскресению. «Крещением должен Я креститься» (Лк. 12, 50). Это крещение — крестная смерть и пролитие крови: «Крещение мученичества и крови, которым Сам Христос тоже был крещен», — полагает свт. Григорий Богослов (Or. 39, 17). Смерть на Кресте как крещение кровью — вот в чем самая суть искупительной тайны Креста. Крещение — это очищение. А Крещение Креста было, можно сказать, очищением человеческой природы,

следовавшей к возрождению в Ипостаси Воплотившегося Слова. Это было омовение человеческой природы потоком жертвенной крови Божественного Агнца, и прежде всего — омовение тела, то есть смыты были не только грехи, но и немощи человеческие, и даже сама смертность. Такое очищение явилось приготовлением к грядущему воскресению — очищение всей человеческой природы в лице ее нового, мистического первенца, «Последнего Адама». Это было крещение кровью всей Церкви и, более того, всего мира. Еще раз процитируем свт. Григория Богослова: «Очищение не малой части вселенной и не на малое время, но целого мира и вечное» (Or. 45, 13). Господь умер на Кресте. Это была настоящая смерть, но всё-таки не совсем как наша — хотя бы потому, что она являлась смертью Воплотившегося Слова, смертью внутри неделимой Ипостаси Слова, ставшего человеком, смертью «воипостасизованной» человеческой природы. Это не меняет онтологических свойств смерти, однако теперь она приобретает иное значение. «Ипостасное единство» не нарушилось, не разорвалось смертью, а поэтому, хотя тело и душа разделились между собой, они всё равно остались связанными через Божество Слова, от которого отстранены не были. В этой «нетленной смерти» преодолеваются и «тление», и «смертность», а значит — начинается воскресение. Сама смерть Воплотившегося знаменует воскресение человеческой природы (преп. Иоанн Дамаскин, *De fide orth.* III, 27; ср. *Hom. in Magn. Sabbat.*, 29). «Сегодня Господь наш Иисус Христос — на кресте, и мы празднуем», — по резкому выражению свт. Иоанна Златоуста (*In cruce et latronem, hom.* 1). Крестная смерть стала победой над смертью не только потому, что за ней последовало Воскресение. Она — победа сама по себе. Воскресение является лишь результатом и проявлением Крестной победы, совершившейся, едва уснул Богочеловек. «Умираеши и оживляеши мя...» Вот как описывает это свт. Григорий Богослов: «Он отдает Свою жизнь, но Он властен взять ее назад, и завеса раздралась, ибо тайные двери Небес отверзлись; камни расселись, мертвые восстали... Он умирает, давая жизнь, разрушая Своей смертию смерть. Он

погребен, но восстает вновь. Он нисходит во ад, но выводит оттуда души» (От. 41). Тайна воскрешающего Креста особенно чтится в Великую Субботу, день сошествия во ад. Ведь сошествие во ад — уже Воскрешение мертвых. В результате Своей смерти Христос соединяется с умершими, и это — дальнейшее распространение Воплощения. Ад — обиталище тьмы и смертной тени; он скорее место безумной тоски, чем заслуженного наказания, мрачный *шеол*, место безысходного развоплощения, едва тронутое тусклым скользящим лучом не взошедшего пока Солнца, лучом надежд и упований, пока не исполненных. Там проявлялась онтологическая немощь души, терявшей в смертном разлучении способность быть подлинной *энтелехией* своего тела — бессилие падшей, уязвленной природы. Да и не «место» вовсе, а духовное состояние — «темница духов» (см. 1 Пет. 3, 19). Именно в *этой* темнице, в *этом* «ад» нисходит Господь и Спаситель. Во тьме бледной смерти загорелся неугасимый свет Жизни — Божественной Жизни. «Сошествие во ад» — явление Жизни среди отчаяния растворенных смертью; это *торжество* над смертью. «Тело умерло не по немощи естества вселившегося Слова, но для уничтожения в нем смерти силой Спасителя», — говорит свт. Афанасий (De incarn., 26). Великая Суббота есть нечто большее, чем просто канун Пасхи. Она — «благословенная суббота», «Sanctum Sabbatum — requies Sabbati magni», по слову свт. Амвросия Медиоланского. «Сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения день, вонже почи от всех дел Своих Единородный Сын Божий» (стихиры на Господи воззвах, вечерня Великой Субботы). «Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» (Откр. 1, 17–18). «Надежда бессмертия» христиан основана и держится этой победой Христа, а не какой-нибудь «природной» способностью человека. Кроме того, отсюда следует, что такая надежда обусловлена *историческим событием*, то есть *историческим явлением Себя Богом*, а не изначальным устройством или свойством человеческой природы.

V

Последний Адам

Смерть еще не упразднена, но беспомощность ее уже продемонстрирована. «Да, мы все еще умираем прежней смертью, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — но не остаемся в ней; а это не значит умирать. Власть смерти и истинная смерть есть та, когда умерший уже не имеет возможности возвратиться к жизни; если же после смерти он оживет, и притом лучшей жизнью, то это не смерть, а успение» (In Hebr., hom. 17, 2: οὐ θάνατος τοῦτό ἐστιν, ἀλλὰ κοίμησις). Или, по выражению свт. Афанасия, «наподобие семян, ввергаемых в землю, мы разрешаясь не погибаем, но как посеянные воскреснем» (De incarn., 21). Произошло исцеление и обновление человеческой «природы», а поэтому восстанут все, *все* будут воскрешены и *всем* возвратится полнота их естества, хотя и в преображенном виде. Отныне всякое развоплощение временно. Мрачная юдоль ада уничтожена силой животворящего Креста. *Первый* Адам своим непослушанием раскрыл и реализовал врожденную способность к смерти. *Второй* Адам послушанием и непорочностью реализовал способность к бессмертию, причем настолько полно, что смерть стала невозможной. Подобную аналогию проводит уже сщмч. Ириней. Вера во Христа была бы тщетной и бесполезной без надежды на Всеобщее Воскресение. «Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 20). Христово Воскресение есть *новое начало*. Оно — «*новое творение*», ἡ καινὴ κτίσις. Можно даже сказать, *эсхатологическое* начало, *последний шаг* на историческом пути Спасения¹⁴. Но нам всё-таки

¹⁴ В Новом Завете слово *καινός* обозначает не столько нечто *новое*, сколько *заключительное*, «относящееся к последней цели». По всему тексту слово, очевидно, имеет эсхатологический смысл. Ср. статью sub voce Бема (Behm) в третьем томе словаря Киттеля (Kittel), p. 451 ff.

следует ясно различать исцеление природы и исцеление воли. «Природа» исцелена и возрождена как бы принудительно, могучей властью всеильного и всепобеждающего Божия милосердия. Здоровье, так сказать, «навязано» человеческой природе. Ибо во Христе *вся* человеческая природа («семя Адама») окончательно очищена от несовершенства и смертности. Обретенное совершенство обязательно сыграет свою роль, обязательно проявится в полной мере в надлежащие сроки — во Всеобщем Воскресении, воскресении *всех*: и праведных, и грешных. И, что касается природы, никто не сможет уклониться от царского указа Христа, никто не сможет воспротивиться всепроникающей мощи воскресения. Однако *волю* человека нельзя исцелить приказом. Человеческая воля должна *сама* устремиться к Богу. Должно возникнуть добровольное и искреннее чувство ответной любви и преклонения, должно произойти «свободное обращение». Только в «тайнстве свободы» возможно исцеление воли человека. Только таким, свободным, усилием входит человек в новую вечную жизнь, явленную Христом Иисусом. Духовное возрождение происходит только в условиях абсолютной свободы, через самоотвержение и посвящение себя Богу во Христе. На это различие настойчиво указывал Николай Кавасила в своем превосходном сочинении «О жизни во Христе». Воскресение есть «восстановление естества» (ἡ ἀνάστασις φύσεως ἐστὶν ἐπανόρθωσις), и Бог дает его даром. Царство же Небесное, и созерцание Бога, и соединение со Христом есть наслаждение желания (τρυφή ἐστὶ τῆς θελήσεως), а значит доступно только восхотевшим, и возлюбившим, и возжелавшим. Бессмертие получают все, подобно тому как во всех действует Божий промысл. От нас не зависит, воскреснем мы после смерти или нет, равно как не зависело от нас наше рождение. Христовы смерть и воскресение приносят бессмертие и нетление всем в одинаковой степени, ибо всякий человек имеет то же естество, какое и Человек Христос Иисус. Но никого нельзя принудить к желанию. Таким образом, воскресение — всеобщий дар, а блаженство примут лишь некото-

рые (De vita in Christo II, 86–96). И вновь дорога жизни предстает стезей самоотречения и смирения, самопожертвования и самозаклания. Следует умереть для себя, чтобы жить во Христе. Каждый должен сам совершить личный и свободный акт соединения со Христом, Господом, Спасителем и Искупителем — через исповедание веры, через выбор любви, через мистическую клятву верности. Кто не умрет со Христом, не сможет жить с Ним. «Если мы через Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас» (сщмч. Игнатий Богоносец, *Magnes.*, 5; здесь явно Павлов слог). Это не только аскетическое или нравственное указание или просто угроза. Это — онтологический закон духовной жизни, закон самого бытия. Ведь возвращение здоровья человеку обретает смысл исключительно в причастии Богу и жизни во Христе. Для находящихся в беспросветной тьме, для нарочно отрезавших себя от Бога даже само Воскресение должно казаться безосновательным и излишним. Но оно придет — придет как «воскресение осуждения» (Ин. 5, 29: ἀνάστασις τῆς κρίσεως). И им завершится трагедия человеческой свободы. Мы воистину на пороге таинственного и непостижимого. *Апоката́стасис* [восстановление] природы не исключает свободу воли — воля изнутри должна быть подвижима любовью. Это ясно осознавал свт. Григорий Нисский. Он вполне допускает что-то вроде всеобщего обращения душ в загробном мире, когда Правда Божия откроется и предстанет с абсолютной и *неотразимой* очевидностью. Именно здесь проявляется ограниченность эллинистического мироощущения. Для него очевидность решающим образом влияет на волю, то есть «грех» — просто «неведение». Сознание эллинов должно было пройти долгий и тяжелый путь аскетизма, аскетического хранения и испытания себя, чтобы избавиться от интеллектуалистических заблуждений и наивности и обнаружить бездны мрака в падших душах. Лишь через несколько веков аскетических трудов, у преп. Максима, мы находим новую, переосмысленную и углубленную, трактовку апокатастасиса. Преп. Максим не верил в неизбежное обращение

упрямых душ. Он учил о природном апокатастасисе, то есть о восстановлении каждого человека в полноте своей природы, о вселенском явлении Божественной Жизни, которая станет очевидна всем. Однако те, кто во время земной жизни коснел в угождении плотским страстям, жил «противоестественно», не смогут вкушать это вечное блаженство. Слово Божие есть Свет, просвещающий умы верных, но судным огнем (τῇ καύσει τῆς κρίσεως) пополающий тех, которые по любви к своей плоти обитают в ночной тьме этой жизни. Разница здесь между ἐπιγνώσις и μέθεξις. «Признавать» не значит «соучаствовать». Бог действительно будет во всех, но только в святых Он будет пребывать «милостиво» (διὰ τὴν χάριν), в нечестивых же — «немилостиво» (παρὰ τὴν χάριν). И грешники будут отчуждены от Бога отсутствием решительной воли к добру¹⁵. Мы вновь имеем дело с разделением *природы* и *воли*. Воскресением вся тварь будет возрождена, то есть приведена к совершенству и абсолютному нетлению. Однако грех и зло коренятся в воле. Эллинистическое мышление заключает отсюда, что зло неустойчиво и неизбежно должно исчезнуть само по себе, ибо ничто обойденное Божией волей не вечно. Вывод христианства прямо противоположен: бывает инертная и упрямая воля, и такое упрямство не может вылечить даже «всеобщее Исцеление». Бог никогда не совершает насилия над человеком, а значит причастие Богу нельзя навязать упрямцу. По выражению преп. Максима, «не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую (волю) преобразует для обожения» (Quaest. ad Thalass., 6). Мы живем в *другом* мире — он стал другим после искупительного Христова Воскресения. Жизнь явлена, Жизнь восторжествует. Воплотившийся Господь — Второй Адам в полном смысле этого слова, и в Его лице было положено начало *новому* человечеству.

¹⁵ Преп. Максим Исповедник. Quaest. ad Thalass., 39, sch. 3; Divers. capit. II, 39. Balthasar, Hans Urs von. Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner. Freiburg i/Br., 1941, S. 367 ff. (или французское издание: Paris, 1947, p. 265 ff.). К сожалению, толкование Бальтазара, по меньшей мере, неполно.

Теперь несомненно не только окончательное «выживание» человека, но и осуществление в нем Божией цели Творения. Человек *сделан бессмертным*. Он не может совершить «метафизическое самоубийство» и вычеркнуть себя из бытия. Однако даже победа Христа не навязывает «Вечную Жизнь» противящимся существам. Как говорит блаж. Августин, для твари «быть не то же, что жить» (De Genesi ad litt. I, 5).

VI

«И жизнь вечная»

В христианском мировоззрении неизбежно напряжение между «данным» и «ожидаемым». Христиане чают «Жизни будущего века», но им известна и Жизнь, чаяние уже *сбывшееся*: «ибо Жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную Жизнь, которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1, 2). Это не только *временное* напряжение между прошлым, настоящим и будущим. Это напряжение между *предрешением* и *решением*. Можно сказать, что Жизнь Вечная *предложена* человеку, но его дело — *принять* ее. Увенчается ли успехом божественное «предрешение» по отношению к конкретной личности, зависит от ее «решимости верить», состоящей не в том, чтобы «признавать», а в том, чтобы искренне «соучаствовать». Начало христианской жизни — новое рождение водой и Духом. И прежде всего нужно «покаяние», ἡ μετανοία, — внутреннее изменение, сокровенное, но полное. Символика Святого Крещения сложна и многопланова. Однако в первую очередь это символика смерти и воскресения Христа (Рим. 6, 3–4). Это таинство воскресения со Христом через соучастие в Его смерти, восстание с Ним и в Нем к новой и вечной жизни (Кол. 2, 12; Флп. 3, 10). Только пройдя погребение, христиане совоскресают Христу: «если мы с Ним умерли, то с Ним и оживем» (2 Тим. 2, 11).

Христос воистину Второй Адам, но люди должны родиться заново и соединиться с Ним, чтобы наследовать Его новую жизнь. Апостол Павел говорил о «подобии» смерти Христа (Рим. 6, 5: *σύμφυτοι... τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*). Однако «подобие» здесь нечто много большее, чем внешнее сходство. Оно не просто символ или воспоминание. Для самого апостола подобие заключалось в том, что Христос может и должен «изобразиться» в каждом из нас (Гал. 4, 19). Христос — Глава, все верующие — Его члены, и в них обитает Его жизнь. Это тайна Всего Христа — «*totus Christus, Caput et Corpus*» [весь Христос: Глава и Тело]. Все призваны и каждый способен верить и питаться верой и крещением с тем, чтобы жить в Нем. Поэтому крещение есть «возрождение», *ἀναγέννησις*, новое и благодатное рождение в Духе. По слову Кавасилы, крещение есть начало именно блаженной жизни во Христе, а не просто жизни (De vita in Christo II, 95). Свт. Кирилл Иерусалимский исчерпывающе объясняет истинную сущность всей крещальной символики. Это правда, говорит он, что в крестильной купели мы *только* «уподобляемся» смерти и погребению и, переживая их «символически», *διὰ συμβόλου*, не восстаем из настоящей могилы. Однако «уподобление бывает в образе, а спасение в самой вещи». Ибо Христос был подлинно распят, подлинно погребен и подлинно воскрес. «В самой вещи» — перевод греческого *ὄντως*, слова, которое даже сильнее, чем просто *ἀληθῶς*, «на самом деле». Оно подчеркивает исключительное значение смерти и воскресения Христа, явившихся абсолютно новым достижением. Теперь Он дал нам возможность, «подражательно» соучаствуя в Его страстях (*τῇ μιμήσει... κοινωήσαντες*), «в действительности» получить спасение. Это не только «подражание», но и «подобие», *τὸ ὁμοίωμα*. «Христа распяли и погребли в действительности, но тебе даровано испытать распятие, погребение и воскресение с Ним в подобии». Иными словами, в крещении человек «таинственно» нисходит в смертный мрак, но всё-таки восстает с Воскресшим Господом и переступает из смерти в жизнь. «И всё над вами совершено в образе, потому что вы образ Христов», — заключает свт. Кирилл. То

есть все соединены Христом и во Христе, отсюда — сама возможность «подобия» в таинстве (Mystag. II, 4–5, 7; III, 1). Свт. Григорий Нисский также подробно останавливается на этой теме. В крещении есть два аспекта: рождения и смерти. Плотское рождение есть начало смертного существования, конец которого — тление. Надо найти второе, новое рождение, ведущее в вечную жизнь. Во время крещения «присутствие Божественной силы возводит к нетлению рожденное в тленной природе» (Or. cat., 33). Это происходит через подражание и уподобление во исполнение завещанного Господом. Только идя вслед Христа можно пройти лабиринт жизни и найти выход. «Ибо я сравню путь страждущего человечества под вечно бдящей стражей смерти со странствиями в лабиринте». Христос вырвался из него после трехдневной смерти. В крещальной купели «совершается полное подобие того, что сделал Он». Смерть «изображена» водной стихией. И как Христос воскресением вернулся к жизни, так и крещающийся, связанный с Ним по телесной природе, «подражает воскресению на третий день». Это только «подражание», *μίμησις*, а не «тождественность». В крещении человек не воскресает на самом деле, но лишь освобождается от природной поврежденности и неизбежности смерти. В крещающемся разрывается «дурная бесконечность порока». Он не может воскреснуть, потому что не умирает и всё время таинства пребывает в этой жизни. Крещение — лишь тень грядущего воскресения, и, проходя обряд, человек лишь предвкушает благодать всеобщего восстания из мертвых. Крещение — начало, *ἀρχή*, а воскресение — конец и совершение, *τέρας*; и всё, что происходит в Великом Воскресении, имеет свои зародыши в крещении. Можно сказать, что крещение — это «подобие воскресения» (Or. cat., 35). Заметим, что свт. Григорий особенно подчеркивал необходимость сохранять и тщательно оберегать благодать, полученную в крещении. Ибо ею изменяется и преображается не только природа, но и воля, которая тем не менее остается абсолютно свободной. И если душу не очищать и не охранять свободным усилием воли, то крещение не принесет плода. Преображе-

ние не осуществится до конца, а новая жизнь не воспримется вполне. Это не подчиняет крещальную благодать санкции человека — Благодать нисходит всегда. Она, однако, не может быть навязана никому, кто сотворен свободным по образу Бога, — ей требуется согласие и отклик синергийной любви и воли. Благодать не согревает и не животворит замкнувшиеся и упрямые, по-настоящему «мертвые» души. Необходимы встречное движение и соработничество (Or. cat., 40). Причина этого как раз в том, что крещение есть таинственная смерть со Христом, причастие Его вольным страданиям и Его жертвенной любви, которое может произойти только свободно. Таким образом крещение, будто живая священная икона, отражает и изображает Крестную смерть Христа. Крещение одновременно смерть и рождение, погребение и «баня пакибытия», *λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας*. «Время умирать, и время родиться», по выражению свт. Кирилла Иерусалимского (Mystag. II, 4). То же самое справедливо в отношении всех таинств. Все таинства установлены именно для того, чтобы дать возможность верным «соучаствовать» в искупительной Христовой смерти и этим получить благодать Его воскресения. Таинствами подчеркивается и демонстрируется необычайное, вселенское значение жертвы и победы Христа. Это явилось основной мыслью труда Николая Кавасилы «О жизни во Христе», в котором было превосходно обобщено всё учение о таинствах Восточной Церкви. «Затем и крестимся мы, чтобы умереть Его смертью, и воскреснуть Его воскресением; помазываемся же, дабы соделаться с Ним общниками в царском помазании обожения. Когда же питаемся священнейшим Хлебом и пием Божественную чашу, сообщаемся той самой плоти и той самой крови, которые восприняты Спасителем, и таким образом соединяемся с Воплотившимся за нас, и Обоженным, и Умершим, и Воскресшим... Крещение есть рождение, мирο бывает в нас причиной действия и движения, а хлеб жизни и чаша благодарения есть пища и истинное питье» (De vita in Christo II, 3–4, 6). Все церковные таинства содержат разнообразные символы, которыми «уподобля-

ются» и изображаются Крест и Воскресение. Символика эта реалистична. Символы не просто напоминают нам о чем-то, имевшем место «в прошлом» и давно ушедшем. То, что случилось «во время оно», дало начало «Вечному». Все священные символы являют собой и в себе истинную Реальность, которую абсолютно адекватно раскрывают и передают. Эту священную символику венчает великая Тайна, совершающаяся во Святом Алтаре. Евхаристия — сердце Церкви. Она — Таинство Искупления в его высочайшем смысле. Она больше, чем «уподобление» или простое «вспоминание». Она — сама Реальность, одновременно скрытая и явленная в Таинстве. Евхаристия есть «совершенное и последнее Таинство (τὸ τελευταῖον μυστήριον), — говорит Кавасила, — нельзя и простирается далее, нельзя приложить большего». Это «предел жизни» — ζωῆς τὸ πέρας. «После же евхаристии нет уже ничего такого, к чему бы нам стремиться, но, остановившись здесь, должны мы стараться узнать то, как до конца сохранить сие сокровище» (De vita in Christo IV, 1, 4, 15). Евхаристия есть сама Тайная Вечеря, происходящая, можно сказать, вновь и вновь, но, несмотря на это, не повторяющаяся. Ибо, творя ее всякий раз, мы не просто «изображаем», но на самом деле присоединяемся к той же «Тайной Трапезе», сотворенной единожды (и вовеки) Самим Божественным Первосвященником как преддверие и начало вольной Крестной Жертвы. И истинный Священник каждой Евхаристии — непременно Сам Христос. Свт. Иоанн Златоуст неоднократно повторял это: «Итак, веруйте, что и ныне совершается та же вечеря, на которой сам Он возлежал. Одна от другой ничем не отличается» (In Matt., hom. 50, 3). «Действия этого таинства совершаются не человеческой силой. Тот, Кто совершил их тогда, на той вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет дары сам Христос... Это та же самая трапеза, которую предлагал Христос, и ничем не менее той. Нельзя сказать, что ту совершает Христос, а эту человек; ту и другую совершает сам Христос. Это место есть та самая горница, где Он был с учениками» (hom. 82, 5). Это вопрос первостепенной важно-

сти. Тайная Вечера была принесением жертвы — Крестной жертвы. Жертвоприношение продолжает длиться до сих пор. Христос до сих пор является Первосвященником Своей Церкви. Таинство — то же, Священник — тот же, и Трапеза — та же. Еще раз обратимся к творениям Кавасилы: «Принеся и пожертвовав Себя единожды за всех, Он не прекращает Своего вечного служения, совершая его ради нас, и всегда будет в нем нашим ходатаем пред Богом» (*Stae liturgiae expositio*, сар. 23). Воскрешающая мощь Христовой смерти в полную силу проявляется в Евхаристии, которая есть «врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе», по слову сщмч. Игнатия (Ephes. XX, 2: *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*). Это «небесный Хлеб и Чаша жизни». Это страшное Таинство становится для верных «обручением Жизни Вечной», и именно потому, что сама смерть Христа уже была Торжеством и Воскресением. В Евхаристии соединены начало и конец: воспоминания евангельских событий и пророчества Апокалипсиса. Она — *sacramentum futuri* [таинство будущего], потому что она — *воспоминание Креста*. Евхаристия есть таинство предчувствия и предвкушения Воскресения, «образ Воскресения» (*ὁ τύπος τῆς ἀναστάσεως* — выражение молитвы на потребление Св. Даров литургии свт. Василия Великого). Только «образ» не потому, что она простой символ, а потому, что история спасения продолжается и надо ожидать, *чаять жизни будущего века*.

VII

Христиане, будучи христианами, не должны верить философским теориям бессмертия. Они должны верить во Всеобщее Воскресение. Человек — тварь. Самим своим существованием он обязан Богу. Человеческое бытие не необходимо. Оно — милость Божия. Но Бог сотворил человека для бытия, то есть для вечности. Достичь же вечности и обрести ее можно только в единении с Богом.

Нарушение этого единства подрывает, хотя и не обрывает, человеческое бытие. Человеческие смерть и смертность свидетельствуют о нарушенном единстве, об одиночестве человека, о его отчужденности от источника и цели своего бытия. Однако действие творящего *fiat* продолжается: единство восстанавливается Воплощением. В смертной тени вновь явлена Жизнь. Воплотившийся — Жизнь и Воскресение. Воплотившийся — Покоритель смерти и ада. Он — Первенец Нового Творения, Первенец из умерших. Физическая смерть человека — не отдельное «природное явление»; а, скорее, зловещее клеймо изначальной трагедии. «Бессмертие» бестелесных «душ» не решает человеческую проблему. А бессмертие в мире, лишенном Бога, бессмертие без Бога или «вне Бога» тотчас превращается в вечную муку. Христиане, будучи христианами, стремятся получить нечто более великое, чем «природное» бессмертие. Они стремятся к бесконечному единению с Богом, то есть, по удивительному выражению ранних отцов, к *обожению* (theosis). Ничего «натуралистического» или пантеистического в этом нет. Обожением называют тесное, сокровенное причастие человеческих личностей Живому Богу. Быть с Богом — значит пребывать в Нем, становясь причастником Его совершенства. «Так что Сын Божий стал сыном человеческим для того, чтобы человек сделался Сыном Божиим» (сщмч. Ириней Лионский, Adv. haeres. III, 10, 2). В Нем человек навеки соединен с Богом. В Нем — наша Жизнь Вечная. «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18). И в конце времен вся тварь войдет в Благословенную Субботу, в самый настоящий «День упокоения», таинственный «Осмый день творения», когда наступят Всеобщее Воскресение и Грядущий Век.





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 «общиной». 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 мирочувствие. 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 ап. 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, 32). Рассеянных овец надлежало привести и собрать в «едино стадо». Этим вечным, непреходящим Собранием нового «Избранного Народа» Божия и стала Церковь — ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ.

В «мире сем» христиане оставались странниками и скитальцами, ибо их истинное «гражданство», πολιτεία, — на небесах (Флп. 3, 20). Церковь сама была странствующей в этом мире — παροικοῦσα. «Христианская община являлась чем-то вроде экстерриториального представительства высшего мира на земле» (Фрэнк Гавин). 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 неотъемлема от самих основ христианской веры, как была она неотъемлема от веры Ветхого Израиля. Церковь сама являлась «градом» (πόλις), 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; ср. 11, 10).

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» — ἄλλο σύστημα πατρίδος (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, — *neс ulla magis res aliena quam publica* (Apologeticum, 38, 3). «Я уда-

лился 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.

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, занятое 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* (*Urbs aeterna*) 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-экклезиастическим 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 ап. 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 верности 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 по-настоящему 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 определённо «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» — *necessarii saeculo*. Так может ли христианин быть Кесарем, то есть принадлежать одновре-

менно 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 уголков 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 связанные — «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-экклезиастический 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 убедительными и неопровержимыми. 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 согла-

сие 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 соблюдают-ся священные каноны, которые завещали нам славные апостолы, досточтимые свидетели и служители Божии, 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, *сверхнарод-*

ностью 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 выраженно 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 притворным 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 «христианскими правителями», способствовать делу Христову, хотя их реальная политика, конечно, не безупречна. 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 веры 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 отношениях между императором и иерархией. Основной принцип тот же, что и при Юстиниане, но теперь он разработан с большей выразительностью и точностью.

Структура Содружества (πολιτεία) 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 разъединялись, 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, возникавших 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 свт. 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, *παροικὸσα* 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. Свт. 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. Свт. Василий был глубоко убежден, что человек — существо не обособленное, а социальное или «политическое», *ζῷον 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 свт. Василию, монах должен быть «бездомным» в мире (ἀοίκος), 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 преп. Феодор Студит (759–826). Преп. 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 официаль-

ным 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 свт. Василия Великого, «цель любого труда — не собственная выгода, а помощь бедствующему» (*Regulae fusius tractatae*, 42). Труд суждено было стать своего рода выражением солидарности со всем миром, а также основой социального служения и благотворительности. От свт. Василия этот принцип перенял преп. Венедикт Нурсийский. Уже преп. Пахомий, первый поборник кинувийного

монашества в Египте, проповедовал «Евангелие непрерывного труда» (замечательное выражение покойного епископа Кеннета Керка). Его киновия 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 киновийного 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. Свт. 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 свт. 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» (παροικοῦσα) и остановившейся в своем странствии в том или ином конкретном городе, — в ней содержалась вся полнота таинств, она имела свое духовенство. Можно с увереннос-

тью 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. Возникавшая структура во многом следовала административному делению Империи, что было практически единственным разумным решением. По-прежнему прочно сохранялась и оберегалась «независимость» по-

местных 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, вероучительные). 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 ап. Петра, а также апостольские привилегии его кафедры. Но в контексте идеи Содружест-

ва 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 τιμῆς) 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 св. 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, *σύνδοκος ἐνδημιούσα*, — 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 гор-

дости 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», *Pax 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 непрочно. 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 про-

блемам. 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 превысить священного числа «семь». Ни в восточном богословии, ни в восточном каноническом праве теории Вселенских Соборов не существовало. Семь Соборов были, так сказать, семью дарами Божьими — 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 Предании. 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 «искуп-

ления 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 задачи. Целью человека средневековья было построение истинно христианского общества, и всю на-

стойчивость 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-экклезиастический 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 западном 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 мечтаю-

щих о «бегстве» и «убежище» — он пробуждает также и тех, кто ревнует об обновлении объятых 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 обязательного 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.





ПРОТИВОРЕЧИЯ ОРИГЕНИЗМА

Новая книга об Оригене выходит кстати. Монографии Редепеннинга (Bonn, 1841) и Дени (Paris, 1884) давно уже устарели. За последние десятилетия слишком переменились наши исторические представления о христианской древности, о всей эллинистической эпохе, и потребность в новом синтезе давно уже назрела. 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. Де Фей подходит к Оригену издали, как чужой. Смотрит на него из нашего времени — и не узнает его, не понимает тайны его лица, не чувствует трагического пульса его мысли. В книге де Фей нет живого Оригена. Ориген жил в круговороте проблем. В изображении де Фей он оказывается слишком спокойным, каким-то мечтательным эклектиком, соглашателем и собирателем идей. Образ Оригена расплывается на историческом фоне. Де Фей слишком увлекается согласованием противоречий. Внутреннего драматизма в творчестве Оригена он не почувствовал. Ему кажется, что в Оригене «сосуществуют» философ и христианин. Он не чувствует, что это

«сосуществование» было натяжением и борьбой. Правда, по творениям Оригена нелегко 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 всегда 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 замысла, из его проблематики, из его противоречий. Де Фей в Оригене меньше всего интересуется богослов. Христианство II 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 де Фей 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 совсем не эллин. Философия для него всегда была только вспомогательным средством, искусством истолкования. Ориген прежде всего хотел быть толкователем Писания. Станным

образом, де Фей слишком мало говорит о 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 де Фей не чувствует. И вообще он не улавливает подлинных тем Оригенова богословия. Живая проблематика оригенизма ускользает от его слишком равнодушного взора. 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 всё 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 и изменчивого, остается для Оригена неразрешимой загадкой. Он умеет мыслить только без времени, только *sub specie aeternitatis* [с точки зрения вечности]; он понимает только вечное и неизменяемое бытие — бывание вообще для него непонятно. И весь пафос Оригеновой системы в том, чтобы снять, отменить загадку времени и бывания. 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 отрицание истории. Всё, что бывает, всё содержание исторического времени рассеется, и рассеется без памяти и без следа. И «после» истории останется только то, что уже было «прежде» истории. Ориген совсем не иллюзионист. Он нисколько не отрицает реальности истории и времени, он отрицает только смысл истории. В истории и не может быть смысла, ибо, по мнению Оригена, она начинается через бессмыслицу, от пресыщения первозданных 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 первозданной 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, всё, что достойно и способно, чему подобает быть. Как истый эллин и платоник, Ориген не понимал вхождения в вечность, рождения или возникновения для вечности. Он мог допустить выпадение из вечности как безумную и до конца не объяснимую катастрофу, и разрешение этой катастрофы через 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 нужно припомнить в учении Оригена об идеальном мире. Это — некая полнота существ, всё — от светил до водяных животных. Всё 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 всё однородно. Но если идеальный вечный мир есть мир однородных и единосущных духов, это 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 его не принуждали. Он не должен был отрицать историческое Откровение. Он должен был только считать всё историческое в Откровении преходящим. И если Библия есть подлинно книга Откровений, в ней должен быть внеисторический смысл. В этом основание аллегорического мето-

да. Можно сказать, что это метод деисторизации Библии. Она превращается в книгу притч и видений. И всё же не перестает быть и 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 Кельса), 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 прочесть 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 исповедовал Христа Богочеловеком — и это имя впервые встречается, кажется, именно у Оригена. Однако если поставить вопрос, когда Слово стало человеком, ответ Оригена двоятся. 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 вечных 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 Богочеловека в эмпирическом мире. Собственно, это не

есть Воплощение Слова, но воплощение обоженной души Иисуса, нераздельно соединенной со Словом. По логике Оригеновой системы, Воплощение не может быть окончательным. Ибо телесность вообще есть преходящее следствие грехопадения и истончается по мере очищения, чтобы рассеяться вовсе во исполнении времен. Воплощение Христа по Оригену имеет преходящий и педагогический смысл. Это Откровение Слова в темноте эмпирии. Через Воплощение Бог становится прямым и осязаемым для чувственного человечества. 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 как бы проходит 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 ненасильственного 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 путеводителем и проводником душ. В сущности, проводником временным. По Оригену, есть лестница со-

зерцаний, 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 или 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 Ему. 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 умаляется единственность и несоизмеримость Христова лика. Открывается какой-то потаенный путь к Богу, в обход Христа. При всём 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 недвижные устои. Поэтому он никогда не

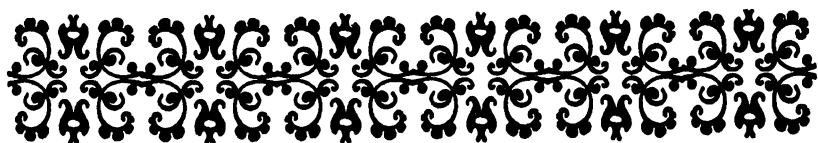
мог понять тайны исторического Богочеловечества, не умел узнать в историческом Богочеловеке метафизический центр тварного мира. Он не мог понять, что мир создан и существует ради Воплощения Слова, и потому не мог понять и последнего смысла исторического Воплощения. Апостольская проповедь и правило веры 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, «апории»... Ориген предлагал свои догадки о недоведомом и не меньше своих противников помнил о пределах познания. Все эти оговорки не изменяют смысла Оригеновой системы. Но они объясняют его церковно-историческое положение: церковное отлучение соединяется с горячими признаниями величайших отцов Церкви. Осуждение оригенизма в VI 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 сщмч. 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 свт. Афанасия Александрийского в его тонких толкованиях библейских текстов о Премудрости в отношении к Воплощению Слова. И в особенности ярко раскрывается в богословской системе преп. 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 полугностическое 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 блаж. Августином. Казалось бы, мало между ними общего. Внимательное сравнение открывает, между тем, интимные точки схождения. 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 только пророк и наставник. Нужно припомнить еще, как затруднял Августина библейский реализм и с каким восторгом он схватился за аллегорический метод как за 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 сверхвременных 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 наново не возникает, ничто не решается. В последнем 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...

<...> 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 созерцание исторического Христа. Этого не видел, не мог увидеть Ориген. В этой немощи завязка его трагизма.





АНТРОПОМОРФИТЫ ЕГИПЕТСКОЙ ПУСТЫНИ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

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 всём совершенный]. Однако по неосторожности он впал в заблуждение «антропоморфизма». В общине разразился скандал. Прилагали великие усилия, чтобы вернуть Серапиона на путь истинный. Повидимому, основной спор разгорелся вокруг определенного метода духовного делания, но кроме того затрагивались и экзегетические вопросы. В это время в монастыре находился некий Фотин, каппадокийский диакон, 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 бук-

вальном, 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”»¹. Разумеется, давая название, они стреми-

¹ *Chadwick O.* John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950, p. 16, n. 3; cp. pp. 34–35.

лись 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. Епифаний 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 cujusquam vel facti speciem seu formam cujuslibet characteris admittet (Coll. X, 5; p. 291 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 cujusque» [вспоминаний 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 interpellem nescio. Конечно, здесь нет и речи о грубом «антропоморфизме». Авва Исаак предлагает выбор между infirmitas Iudaica [иудейской немощью] и «jam non» [уже не (знаем по плоти)]. 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 Славу². Для Оригена «мистика Христа» лишь ступень на пути к «мистике Бога»: «Die Christusmystik ist also Durchgangsstadium zur Gottesmystik», — как говорит Вальтер Фёлькер³. В этом — главная опасность оригенизма, становящаяся особенно серьезной во время молитвы. Оригенизм стремится к «дехристологизации» молитвенной практики, упраздняет ее сосредоточенность

² Lieske A. Die Theologie der Logosmystik bei Origenes // Münsterische Beiträge zur Theologie. Heft 22, 1938, SS. 45 ff., 133 ff. «Bei aller Liebe zum gekreuzigten Christus und zum Gottmenschen... tritt auf dieser höheren 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'Écriture d'après Origène. Paris, 1950; а также Bertrand F. Mystique de Jesus chez Origène. Paris, 1951.

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 исторической жизни Иисуса Христа, об Откровении Божиим»⁴. «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»⁵. 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). Среди сохранившихся текстов Мелитона ничего подобного нет, и подтвердить это предположение нечем. Кажется совсем

⁴ Chadwick O. Op. cit., p. 149.

⁵ См. Lebreton, Jules. Le Désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III-e siècle // Revue d'histoire ecclésiastique. Vol. 19, 1923; et Vol. 20, 1924; см. также его раннюю работу: Les Degrés de la connaissance religieuse d'après Origène // Recherches de Science Religieuse. Vol. 13, 1922.

неправдоподобным, чтобы Мелитон был таким грубым антропоморфитом, каким изображает его Ориген. Скорее, он был близок к тем взглядам, которые с такой убежденностью развивал сщмч. Иринеи Лионский⁶. Согласно 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 разумеют природы Божества]. «Образ», по которому сотворен человек, есть Сын Божий, Спаситель, «рожденный прежде всякой твари» (*In Gen. 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 Логоса⁷. Совсем по-другому развивает ту же мысль сщмч. 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

⁶ *Strucker A.* Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Münster i. W., 1913, SS. 39–42.

⁷ *Ср. Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956, pp. 153–179, 257 ss.

человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу» (*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 сщмч. 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 Ириней содержит «соматический» оттенок — «явный акцент на материи», по выражению Дэвида Кернса⁸. И этот «акцент» у Ириней 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 сфере⁹.

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.

⁸ Cairns D. *The Image of God in Man*. N. Y., 1953, p. 77.

⁹ Ср. Struiker A. *Op. cit.*, SS. 76–128; а также Klebba E. *Die Anthropologie des hl. Irenaeus*. Münster 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.



ФЕОФИЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И АПА АФУ ИЗ ПЕМДЖЕ

Антропоморфиты египетской пустыни. Часть вторая

I

«Житие блаженного Афу», египетского отшельника, а впоследствии — епископа Пемдже (Оксиринха), впервые опубликовано 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 вступлением¹. В 1886 году «Житие» по той же рукописи опубликовал Франческо Росси, с итальянским переводом, но без всяких пояснений или комментариев². В том же году В. В. Болотов

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*

публикует русский перевод издания Ревилью с простран- ным предисловием. Болотов подчеркивает значительность этого документа: «Скромный агиологический памятник египетской церкви, “житие блаж. Афу”, — по нашему мнению — должно занять выдающееся место в *истории догматов*: оно проливает совершенно новый свет на историю антропоморфитского спора (разрешившегося в ори- генистический)... Только теперь история антропоморфи- тов становится действительно понятною». Болотов плани- ровал 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 ученый³. Единственное исследование, посвященное «Житию Афу», принадлежит Э. Дриотону. Его интересует прежде всего история антропоморфитов. В своей статье Дриотон при- водит по изданию Росси соответствующую часть коптско- го текста и ее французский перевод⁴. К несчастью, Дриотон придерживается ложного мнения, что египетские антро- поморфиты на самом деле были авдианами; эта ошибка значительно снижает ценность его анализа.

Хорошего палеографического описания туринских па- пирусов мы не найдем даже в каталоге Росси⁵. Датировка

Scienze di Torino. Serie 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, сс. 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.*

рукописей остается спорной, а их происхождение — загадочным. Впрочем, то же можно сказать о многих других собраниях. Зоэга в знаменитом каталоге коллекции Борджиагорестно заметил: «Quibus Aegypti locis quibusve in bibliothecis olim adservati fuerint codices, quorum fragmenta sunt in museo Borgiano, plane ignoratur... Arabes ex monasteriis (eos) rapuisse videntur vel potius in dirutorum olim monasteriorum ruderibus invenisse... Hujusmodi fasciculi vere chaotici cum subinde ex Aegypto adveherentur mihi que ordinandi traderentur» [В каких местах Египта или в каких библиотеках некогда хранились кодексы, 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 невероятно хаотические пачки вскоре были привезены из Египта и переданы мне, чтобы я привел их в порядок]⁶. Известно, что туринские папирусы были найдены Бернардино Дроветти, французским консулом в Египте и куплены для туринского музея⁷. 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: перепутанные, разорванные на мелкие куски (*piccolissimi pezzi*). При перевозке их просто свалили в ящик: «Quam cum aperuissem infandam vidi acdeploravi papyrorum 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 бумагу⁸. К несчастью, от лака, исполь-

⁶ *Catalogus Codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Veletris adservantur, auctore Georgio Zoega 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. Serie II, XXXV (1884), pp. 165–167; а также: Trascrizione di alcuni testi copti tirati dai papiri del Museo Egizio di Torino // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Serie 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*

зованного при этой операции, папирус с течением времени стал еще более ломким, и читать текст становилось всё трудней. Поэтому Росси так спешил с публикацией⁹.

Среди рукописей — «en tête de la masse de ces papyrus» [сверху этого вороха папирусов] — Ревилью обнаружил надпись на отдельном клочке, очень его заинтересовавшую. Согласно ей, собрание папирусов пожертвовано в «храм св. 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, будучи 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 раскола¹⁰. Храм св. Иоанна в Александрии — конечно, знаменитый Серапион. Феофил превратил его в церковь, и в 398 году мощи св. Иоанна Предтечи были перенесены в новый мартирион. По этой причине церковь стали называть храмом св. Иоанна. В этом храме находилась библиотека¹¹. Однако есть мнение, что туринские папирусы относятся к более позднему времени, возможно, к

Scienze di Torino. XXIX (1825), p. 78; а 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 свт. 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, сс. 89–92.

седьмому столетию¹². Если это действительно так, то датировка Ревилью несостоятельна.

Болотов оспаривает раннюю датировку по своим причинам. Некоторые документы в собрании, как, например, подложное житие свт. Афанасия, явно принадлежат к более позднему времени. Также едва ли возможно, чтобы во времена свт. Кирилла и Диоскора в александрийский сборник были включены многочисленные (подлинные или подложные) беседы свт. 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 *disjecta membra* [разрозненные части] Четиих-Миней, составленных в монастыре преп. Макария Великого в Ските: «*Olim pertinuisse videantur ad lectionarium, 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 преп. Макария в Ските]¹³. 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 Церкви¹⁴. Так или иначе, документы менолога вполне

¹² См. *Lefort Th. Ἰσον* = Exemplum, Exemplar // Le Muséon. XLVII, 1/2, p. 58: «...vraisemblablement aux environs du VIIe 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-

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 Ревилью¹⁵.

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 такое 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 удара на сверхъестественном, столь характерного для позднейшей коптской агиографии. Болотов рассматривает «Житие» как вполне надежный источник¹⁶. 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 épiscopal*. С другой стороны, автор не знаком со сложной и противоречивой ситуацией, в которой возник этот спор, и потому не имеет причин для тенденциозности: он, по выражению Дриотона, повествует со «слепой аккуратностью» — *une exactitude aveugle*¹⁷. Можно добавить, что его описание епис-

Минях. 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, cc. 340–343.

¹⁶ Там же, cc. 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*. LII. 1937, 1/2, p. 36, not. 16.

копства 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, человеком в летах. Согласно «Житию», через три года после этого Феофил сделал его епископом, и в 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 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 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 Оксиринхе — 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 Оксиринха, 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*» [Рассказ 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 французский¹⁸. 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 монастырей¹⁹. Иезекииль, верный ученик апы Павла, описал их совместное путешествие по пустыне, во время которого они повстречались с Аффу. Амелино склонен отметить этот рассказ как плод фантазии, «*un livre de pure imagination*» [начисто выдуманное произведение]. Имя Иезекииля — фикция, книга написана гораздо позже. Однако Амелино признает, что отдельные эпизоды книги имеют интерес для истории развития идей²⁰. 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 достоверными. Сейчас нас интересует лишь один эпизод из книги Иезекииля — встреча апы Павла с апой Аффу. Он подтверждает повествование «Жития».

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., Scriptores Arabici. Ser. III, t. 18. Roma, 1922 / Latin tr. J. Forget, pp. 58–59.

²⁰ Amélineau E. Op. cit., p. 516.

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. Помяни 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 ушли²¹.

Не один Афу практиковал в египетской пустыне такую форму аскетической *ξενιτεία* — отчуждения. Отшельники, обитающие в пустыне с животными, часто встречаются в агиографических документах того времени²². Вильгельм

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 ἀναχωρητῶν ἁγίων* 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 блаж. Иероним. Некий

Буссе утверждает, что 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

отшельник описывает свою жизнь в пустыне: ὁρῶ βουβάλους ἐρχομένους καὶ τὸν δοῦλον τοῦ Θεοῦ γυμνόν [я увидел идущих антилоп, и этот раб Божий, обнаженный, шел с ними] (p. 410); ἦν τις ἀναχωρητὴς 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, libellus 3*; перепечатано в PL 73, 1004–1014: «Vidi bubalos venientes, et illum 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 апа 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» (Aprophthegmata) 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: “Простири руки свои и освободи себя”. Он же

более трезвы в своих аскетических упражнениях и не одобряли странствующих монахов²³. 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, питаясь подобно скоту на пастбище» — καθάπερ βοσκόενοι. 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 βοσκόμενος — пасущуюся скотину²⁴. Немало

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 frühmittelalterlichen Mönchtum. 1930; позднее перепечатано в: Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge. Tübingen, 1960, SS. 293–294.

²⁴ См. Vööbus, 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 резвятся с оленятами». Более того, утверждалось даже, что жизнь на природе, жизнь среди животных есть необходимое условие для стяжания подлинного покаянного чувства» (Vol. II, p. 27).

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 δὲ τὴν γῆν, βοσκούς καλοῦσι... ὥστε τῷ χρόνῳ καὶ θηρίοις συναφομοιοῦσθαι [они паслись на земле и назывались βοσκούς... потому что временами уподоблялись зверям] (Евагрий Схоластик, Hist. Eccl. I, 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. Прочитируем 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 penetrans loca, multoque in eis tempore delitescens, ut ab ipsis quoque anachoretis difficulter ac rarissime deprehensus, angelorum cotidiano consortio delectari ac perfrui crederetur, atque ei merito virtutis hujus ab ipsis inditum fuerit 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 Онуф-

рия» 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 анти-антропоморфитским посланием 399 года.

«Φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους καὶ σῶζῃ» [Беги от людей — и спасешься] («Aporphthegmata», Arsenius, 1: Cotelierius, «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, св. Иоанна Крестителя, даже апостолов²⁵. 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 Исаия 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, неsgiбаемой воли и глубокого ума. Согласно «Житию», Феофил был поражен Афу: отшельник выглядел, как «простец» — ἰδιώτης, — 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

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

городе, а в «загородном монастыре» — слово «монастырь» здесь, несомненно, употребляется в своем первичном значении: «отдельная келья»²⁶. В городе он появлялся только в конце недели. В субботу Афу собирал народ 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 Оксиринх 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: ed. Festugière, «Subsidia Hagiographica», 34 (1961), pp. 41–43). Оксиринх был городом монахов: «Sed nec portae ipsae, nec turre 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 ночно вознося к Богу гимны и хвалы, делали целый город как бы единой

²⁶ Слово «μοναστήριον» впервые встречается у Филона Александрийского в «De Vita Contemplativa», М. 475.13: οἴκημα ἱερόν, ὃ καλεῖται σεννεῖον καὶ μοναστήριον [священное помещение, которое называется σεννεῖον или μοναστήριον]. Здесь оно обозначает затворенную комнату, помещение для уединенных размышлений и молитв (ср. «ταμεῖον» 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 свт. Афанасий Великий, так употребляется оно в «Historia Lausiaca». См. комментарий Ф. Конибера (Fred. C. Conybeare) на с. 211 его издания «Philo About the Contemplative Life» (Oxford, 1895). Ср. также «Vita Epiphani», cap. 27: Епифаний пришел к Гиераку ἐν τῷ μοναστηρίῳ αὐτοῦ [в его μοναστήριον]. Лишь к концу четвертого века слово «μοναστήριον» приобрело сегодняшний смысл и стало обозначать «монастырь».

Божией церковью]. И город был велик: если верить Руфину, в нем насчитывалось двадцать тысяч девственников и десять тысяч монахов (Hist. monach. V)²⁷.

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 нищете²⁸. Афу поддерживал в храме строгую дисциплину: ни одной женщине не позволялось причащаться, если она приходила в цветном платье или с золотыми украшениями. Не только обиженных скорбел Афу, но и обидчиков, 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 экстатических 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: всё это не идеализированный портрет, а описание реального человека с яркими, живыми чертами.

В алфавитных «Aprophthegmata» [«Изречениях»] есть интересный отрывок, посвященный Афу и хорошо согла-

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

²⁸ Ср. *Руфин. Hist. monach. V: «Ipsi quoque magistratus 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 Оксирина относится к последним десятилетиям четвертого века.

сующийся с его последними наставлениями, описанными в «Житии»²⁹. Афу вел суровую отшельническую жизнь. Он хотел продолжать ее и после рукоположения, но не смог — οὐκ ἴσχυσε. В отчаянии он простерся пред Богом и воскликнул: «Неужели из-за епископства отнята у меня благодать?» (Μὴ ἄρα διὰ τὴν ἐπισκοπὴν ἀπῆλθεν ἡ χάρις ἀπ' ἐμοῦ). И был ему ответ от Бога: нет, но, пока ты жил в пустыне, где не было людей (μὴ ὄντος ἀνθρώπου), Бог помогал тебе — ὁ Θεὸς ἀντελαμβάνετο. 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 — ἔρημος и κόσμος. Тот же эпизод, без упоминания имени Афу, цитирует преп. Исаак Сирин, что указывает на широкую его известность. Контекст, в котором приводит цитату преп. 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 трудившимся, — 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 сожительства 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. Дальше следуют примеры. Второй из них — история Афу (хотя имя его 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*

²⁹ Греческое написание имени Афу: Ἀφύ.

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»³⁰.

В таком контексте рассказ «Изречений» становится яснее. «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 σκληράωγία [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.

³⁰ Mystic Treatises by Isaac of Nineveh / Tr. from Bedjan's Syriac text, with an Introduction and Registers, by A. J. Wensinck. Amsterdam, 1923 («Verhandelungen der K. Akademie van Wetenschappen», Afdeling Letterkunde, N. R. Deel XXIII), pp. 166–167; ср. греческий текст, изданный Никифором Феотокисом: Ed. Nicephorus Theotoki. Leipzig, 1770, SS. 500–501 [см. также русский перевод: Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1993, сс. 94–96].

Дриотон делает поспешный вывод, что Афу воспитывался в авдианской общине. Доказательства его по меньшей мере зыбки³¹. Прежде всего, утверждает он, учителя Афу в «Житии» 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 говорит-

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 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 проникло в Сирию и позднее — в Скифию, куда был изгнан Авдий. Опиц (H. G. Opitz) в своей статье о Феофиле (*Pauly-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).

ся лишь, что учителя Афу были наставлены *последователями* — μαθηταί — апостолов. Вопрос лишь в том, что означал этот термин в церковной и монашеской практике четвертого столетия. 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 — ἀφέντες πάντα). Эта мысль ясно выражена в великом «Житии Антония», хотя само слово там не встречается³². 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 «ἀποστολικοὶ ἄνδρες» [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 аскетизм³³. Причем аскетизм подразумевает стяжание духовных даров. По словам Райценштайна, «der vollkommene Asket ist ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι, er ist der ἁνὴρ ἀποστολικός» [совершенный аскет вдохновлен Иисусом Христом, как апостолы; он — муж апостольский]³⁴. В частности, мужами апостольскими, ведущими апостольскую жизнь, называются отшельники. В литературе четвер-

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].

того и пятого столетий это общее место³⁵. Приведем два примера. Говоря о преследованиях христиан при Валенте, Сократ Схоластик упоминает новацианского епископа Агелия: «Он вел жизнь апостольскую — βίον ἀποστολικὸν βίον — ибо всегда ходил босым и имел только одну одежду, соблюдая евангельские правила» (Hist. Eccl. IV, 9). Епифаний употребляет этот термин в том же смысле: «ἀποταξάμενοι καὶ ἀποστολικὸν 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 — ἀκτήμονες ὑπάρχοντες. И Сам Спаситель, будучи во плоти, не имел никакого земного стяжания — οὐδὲν ἀπὸ τῆς γῆς ἐκτήσατο (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

³⁵ Cp. 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).

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 умеренная, чем у известных нам авдиан, — и всё же он считает ее «еретической», хотя и не объясняет, что именно во взглядах героя «Жития» ересь.

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» — богословский диспут между апой Афу и архиепископом Феофилом. Прежде всего приведем соответствующий фрагмент документа целиком³⁶.

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,

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 видаться с тобой; но мы не смеем впустить его, так как одет он неважно». И тотчас, как бы подвигнутый мановением Божиим, он 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 (ἐν ἀγάπῃ καὶ ἀνοχῇ)». Тот сказал ему:

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.

«Говори». И отвечал блаженный апа Афу: «Я знаю благость (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 (ἴσον) 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 (συνγραφεύς). А выражение это таково, что соблазняет многих благочестивых, и сильно прискорбно сердцам их»³⁷. И тотчас апа Феофил архиепископ отдал приказание, и принесли оригинал (ἴσον) 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 сотворены именно по образу Божию». И отвечал архиепископ: «Как же ты один выступаешь против этого выражения, и нет никого, кто был бы согласен

³⁷ Это место неправильно передают все переводчики — Болотов, Росси и Дриотон. Они упустили из виду, что «τὸ 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], вкравшаяся по вине писца (συνγραφεύς). 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. Kübler, Bernhard. Ἰσον und Ἀπογραφή // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Roman. Abt., LIII. 1933, SS. 64–98; и Lefort Th. Ἰσον = Exemplum, Exemplar // Le Muséon. XLVII, 1/2, pp. 57–60.

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 подобию Нашему и по образу 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 вместо нее, ибо человек создан по образу Божию” (Быт. 9, 6)».

И говорит епископ: «Страшусь я сказать, что человек больной или... носит образ Бога бесстрастного и совершенного, когда сидит на земле и справляет естественную нужду (παράσκειν — 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 веруешь 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... 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 о 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 membrorum 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 пространством 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*

solemnes 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 по поводу этого резкого послания в монастырских кругах, 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 Созомена³⁸. 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 Оксирина — сам он называет себя «человеком из Пемдже», что, по-видимому, относится не к происхождению, а к месту жительства. Послание Феофила он услышал в Оксиринах. Его приход не

³⁸ Дриотон также считает беседу состоявшейся *прежде* этих событий (Op. cit., p. 121). Феликс Хазе, напротив, считает, что разговор произошел *вскоре после* — *kurz nachher*. Такое, однако, едва ли возможно. *Haase, Felix. Altchristliche Kirchengeschichte nach Orientalischen Quellen. Leipzig, 1925, S. 201.*

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 напуган 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 «тотчас» отрекся от неудачного выражения — «написал во всю страну». Логично предположить, что до пришествия толп 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 Оксиринхе. 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 хромой носят образ Божий.

Феофил, очевидно, придерживается мнения, что образ Божий потерян Адамом при грехопадении и, следовательно-

но, 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 семидесятих годах IV века, задолго до оригенистских споров и антропоморфитских волнений в Египте³⁹. Позиция самого Епифания в этом вопросе взвешенна и осторожна. Человек создан по образу Божию, κατ' εἰκόνα — это истина Писания, нельзя ее забывать или сомневаться в ней. Но не следует выяснять, в какой именно части человека находится κατ' εἰκόνα, и тем более нельзя ограничивать образ какой-то одной стороной человеческого существования, исключая все остальные. 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 πιστὸν, οὔτε τῆς ἀγίας τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας (Anscor. LV; Haeres. LXX, al. I, 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 всём 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 — πολλὴ τίς ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων μυθοποιία. Мы же должны верить, что κατ' εἰκόνα сохраня-

³⁹ Ср. Altaner, Berthold. Patrologie. 5th edition. München, 1958, S. 282; и Quasten, Johannes. Patrology. Vol III. 1960, pp. 386–388.

ется в человеке до сих пор, и в человеке как целом, а не в какой-то его части — ἐν παντί δὲ μάλιστα καὶ οὐχ ἁπλῶς (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 ап. 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 τῇ ἐνσάρκῳ εἰκόνι, οὐ τῇ ἁοράτῳ 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», τὸ 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 блаж. 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 illum 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: «*Cuncta (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] (блаж. Иероним, *Contra Ioannem Hierosolymitanum*, 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, повинаясь 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' εἰκόνα 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' εἰκόνα (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' εἰκόνα Θεοῦ (Contr. Cels. IV, 83; In Gen. hom. XIII, 3, 4). Однако Ориген говорит только о «внутреннем человеке» — κατ' εἰκόνα заключен лишь в νοῦς [уме] или ἡγεμονικόν [высшем духовном начале], а в теле его нет⁴⁰. 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, отражает 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 различие «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 свт. Афанасия, особенно в ранний период, чувству-

⁴⁰ Cp. 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.

ется разлад между различными мнениями. В «О Воплощении» свт. Афанасий говорит о грехопадении как о полной и необратимой катастрофе — τὸ μὲν τῶν ἀνθρώπων γένος ἐφθείρετο· ὁ δὲ λογικὸς καὶ κατ' εἰκόνα γενόμενος ἄνθρωπος ἠφανίζετο [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 γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν, ἵνα ὥσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτως καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι φθορὰν 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' εἰκόνα — благодатный дар, ныне отнятый или утраченный. Он должен быть восстановлен, даже создан вновь: свт. Афанасий использует слова ἀνακαινίζειν [обновить] и ἀνακτίζειν [создать заново]. По свт. Афанасию, κατ' εἰκόνα в человеке был, так сказать, «наложен извне» на природу, которая сама по себе изменчива и текуча — φύσις ῥευστὴ καὶ διαλυομένη. Стабильность человеческого состава до грехопадения сохранялась через «причастие» Слову. Отчуждение, возникшее с грехопадением, нарушает это причастие⁴¹. Таким образом свт. 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 уничтожения⁴². Та же двойственность ощущается в богословии свт. Кирилла Александрийского. Согласно его толкованию,

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 Erbsündendogmas. Bd. I. München–Basel, 1960, SS. 125–132.

человек в каком-то смысле остается κατ' εἰκόνα — как разумное существо, наделенное свободой. Но другие черты образа — и в первую очередь нетленность — потеряны, и сам образ искажен или «сфальсифицирован» (παρεχαραττετο), словно фальшивая монета или поддельная печать. Как и свт. Афанасий, свт. Кирилл, чтобы охарактеризовать воздействие греха на τὸ κατ' εἰκόνα, использует слово с двойным значением «ἁφανίζειν»; слово это может означать как неглубокое искажение, так и полное уничтожение, и трудно сказать, в каком из смыслов употребляется оно здесь⁴³.

Анализировать во всей полноте проблему κατ' εἰκόνα 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 непосредственной нашей цели — прояснить позицию Феофила. По всей видимости, он следует свт. Афанасию — как позднее будет следовать ему свт. 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 τὸ κατ' εἰκόνα «внутренним человеком», духовной стороной существования. Это, несомненно, наследие Оригена.

Подведем итоги. В беседе Афу с Феофилом мы встречаемся с двумя противоположными взглядами на τὸ κατ'

⁴³ Cp. Burghardt, Walter J. (S. J.) *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*. Washington, 1957, pp. 141–159. Следует заметить, что свт. 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 Тиверии и его единомышленникам. См. критическое издание Пьюзи (Philip E. Pusey): *Cyrelli Archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium*. T. III. Oxonii, 1872.

εἰκόνα Θεοῦ, 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 блаж. Иероним, описывая, впрочем, ситуацию в Палестине. Но существовала и более глубокая подоплека богословских разногласий — неприятие всей оригеновской традиции. В. Буссе верно замечает: «Wenn die Theophilus Bekämpfung des Anthropomorphismus eine so grosse Erregung bei den sketischen Mönchen hervorruft (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]⁴⁴. Показательна в этом отношении история Серапиона, изложенная Кассианом (Coll. X, 3)⁴⁵.

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 они ответили: “Если ты и вправду признаешь, что лик Божий таков же, как наш, анафематствуй сочинения Оригена”» (Сократ Схоластик, Hist. Eccl. VI, 7: οὕτως ὁμᾶς, ἔφη, εἶδον ὡς Θεοῦ πρόσωπον; ср. Созомен, Hist. Eccl. VIII, 11). Конечно, слова Феофила могли быть просто льстивым увещанием — так интерпретирует

⁴⁴ Bousset W. Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923, S. 83.

⁴⁵ См. мою статью: The Anthropomorphites in the Egyptian Desert // Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses, München 1958. München, 1960, SS. 154–159 [см. с. 303 настоящего издания].

их Тиллемон⁴⁶. 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 это⁴⁷.

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 Оригена⁴⁸. 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

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 апе Горзьезию: «So wie der Herr der Sonne, Christus, als 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–VII 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, Felix. Op. cit., S. 201.*

⁴⁸ 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. LII. 1937, 1/2*; а также статью Делобеля и Ришара (R. Delobel, M. Richard) о Феофиле в *Dictionnaire de Théologie catholique. T. XV. I (1946).*

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 свт. 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 Драге⁴⁹. В споре Кассиан занимает оригенистскую позицию. В своих сочинениях он излагает точку зрения Евагрия: «Noi in Cassiano rileggiamo Evagrio» [У Кассиана мы перечитываем Евагрия], — справедливо замечает современный иссле-

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].

дователь⁵⁰. Картина египетского монашества в «*Historia Lausiaca*» также представлена с греческих позиций, «в духе Евагрия», по словам Драге⁵¹. С тех пор учение «антропоморфитов» подается в искаженном виде, а антропоморфитский спор изображается как столкновение *simpliciores* [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 l'origénisme chez les grecs et les syriens*» («*Patristica Sorbonensia*», 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,

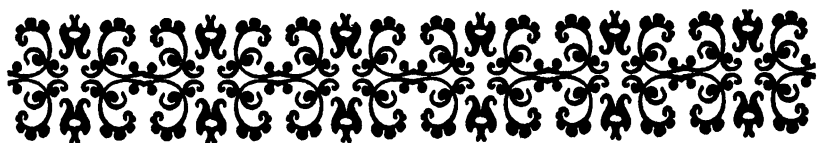
⁵⁰ *Marsili, D. Salvatore (O. S. B.). Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e contemplazione. Romae, 1936 (Studia Anselmiana, V), p. 161; ср. также Chadwick, Owen. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950.*

⁵¹ Следует обратить особое внимание на работы *Draguet 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.*

исходящий от простого люда, опасаящегося, что Богу Библии, сотворившему человека по образу Своему, не остается места на недостижимых высотах евагрианской набожности] (р. 61, note 62). Гийомон цитирует мою статью 1960 года, в целом одобряя ее, но жалеет, 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 Аффу», «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 Chrétiennes» — le bœuf sauvage!), а антилопа, bubalis mauretanica; см. «Lexicon» Лидделл-Скотта, sub voce. Английское слово «buffalo» может обозначать как вид африканского оленя или газели, так и буйвола, дикого быка(ср. Webster's Dictionary).





ОРИГЕН, ЕВСЕВИЙ И ИКОНОБОРЧЕСКИЙ СПОР

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

ально-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 борьбы¹. 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»². 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»³. 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 клички⁴. 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

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 Grégoire, 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 Grégoire. *Op. cit.*, p. 105.

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.)⁵. Большинство современных ученых признают, что истинная тема спора лежала в сфере богословия, что обе стороны пытались 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. Преп. Иоанн Дамаскин, патриарх Никифор и преп. 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, утеряна⁶.

⁵ *Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929 (Historische Untersuchungen, Hf. 5); Острогорский Г. А. Соединение вопроса о св. 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 Débuts de la querelle des images // Mélanges Diehl. Vol. I. Paris, 1930; Ladner G. Der Bilderstreit und die Künstelehren 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.

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»⁷. 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 доктриной⁸. 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 преп. 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

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, André. L'Empereur dans l'art Byzantin. Paris, 1936.

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 другое⁹. 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 сделано¹⁰. 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 императору¹¹, — но это решение, такое легкое и

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 clergé, on peut dire que ces fonctionnaires du gouvernement et évêques n'obéissent pas pour la plupart aux ordres de leur conscience, mais qu'ils professèrent 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.

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 императора¹².

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 мо-

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

жем 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 определенные аргументы и выбрали корпус святоотеческих *testimonia* [свидетельств]¹³. 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 естественным 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 правдоподобна¹⁴. 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

¹³ Ср. *Vernet F. Juifs (Controverses avec les) // Dictionnaire de Théologie catholique. T. VIII.2, col. 1878 ss.*; и *Sirarpie der Nersessian. Une Apologie des images du septième siècle // 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 сектантства, 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».

исчезают — вероятно, их не слишком жаловало новое поколение иконоборцев¹⁵. 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»¹⁶. Даже защитники восточного влияния признают, что в позднейшем развитии иконоборчества роль Востока была нулевой¹⁷. С другой стороны, первый богослов иконы родился именно на Востоке, во владениях мусульман, — и нельзя сказать, что преп. 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 Шварцлозе¹⁸. 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 византий-

¹⁵ Ср. *Ostrogorsky G. Les Débuts de la querelle des images // Mélanges Diehl. Vol. I. Paris, 1930, p. 236: «Le rôle, joué au début de la querelle des images par le clergé iconoclaste d'Asie Mineure, tombe dans l'oubli dans les siècles suivants»* [Роль, которую сыграли при возникновении спора клирики-иконоборцы 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 *Schwarzlose, Karl. Der Bilderstreit. Gotha, 1890, SS. 77–78.*

ских интеллектуалов — 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 еретиков¹⁹. И в то же время греческих источников или попросту не замечают, или забывают о них.

Теперь обратимся к святоотеческим отсылкам 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 у вопроса об иконах еще по крайней мере в четвертом столетии²⁰. 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 подлинности²¹. Оно, как ка-

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. *Grégoire, 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 Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. II. Tübingen. 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

жется, 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 издании²². Однако сейчас нас не интересуют проблемы разночтений.

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?

ganz mit dem unangefochtenen Eusebius überein. Wäre das Schreiben in einem späteren Jahrhundert gefälscht, so müsste die dogmatische Begründung schärfer 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].

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. 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 Denkmäler, Hf. 20).

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 ни к чему 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 великолепие 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 Евсевия²³.

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) 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 преп. Максима Исповедника прочно вошла в православную мысль. Для самого преп. 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 оригенизма²⁴. До иконоборчества оставался лишь век.

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

²⁴ В последние годы богословие преп. 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

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 нас²⁵. 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 про-

(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; *Völker, Walter*. *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. 1965. Сохраняет свою ценность и появившийся ранее труд С. Л. Епифановича: *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.

²⁵ «*Antirrheticus Liber adversus Eusebium et Epiphanidem*» свт. Никифора опубликовал кардинал J. B. Pitra в своем «*Specilegium Solesmense*»: Vol. I (1852), pp. 371–504; Vol. IV (1858), pp. 292–380. К сожалению, основное богословское сочинение патриарха Никифора, «Ἐλεῦχος καὶ ἀνατροπὴ», до сих пор не опубликовано. Последние исследования, посвященные свт. Никифору: *Visser A. J.* Nikephoros und der Bilderstreit. 1952; *Alexander P. J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople. 1958.

цесса 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 череду 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 глазами Оригена»²⁶. 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 воспита-

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

тельных 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»²⁷, 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

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 ἐπιδημία — посещение, появление и пребывание среди людей. Таким образом *ноэтическое* откровение ставится на один уровень с исторической встречей, а, по сути, даже многовыше 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.

зрели то, чего события их времен были тенью». Они видели славу Христову, образ Невидимого Бога, «от приуготовления в образах переходя к видению 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»²⁸. Аллегорический метод 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 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 символизируют²⁹. История или сказание — лишь отправ-

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

ная 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 превзойти³⁰.

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 совок с Себя человеческую природу, однако, теснейшим образом соединив с Божественной, возвел ее к высочайшему совершенству³¹. 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

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 Ним*, они сделались участниками Его Божества и *обожествились*», и тело Его «изменилось в эфирное и Божественное».

тем, крепким своей силой, которые могли взойти с Ним на гору»³². 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», а перед теми, кто способен восходить вместе с Ним, предстает в «непревзойденном великолепии»³³.

Каким бы странным и даже кощунственным ни казалось такое истолкование, оно сохраняется в предании последующих столетий. Найти его мы можем, например, у преп. Максима Исповедника. Он говорит о мистическом опыте, но слова его — почти буквальная цитата из Оригена. Господь не всем является в Своей настоящей славе: к 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 мира³⁴.

По Оригену, тело Христа даже во время Его земной жизни было «телом совершенно необычайным»³⁵. После Воскресения оно слилось с Божеством и уже неотличимо от него³⁶. «Ideo omne quod est in Christo jam nunc Filius Dei est» [Ибо теперь всё, что есть во Христе, стало Сыном Божиим]³⁷. Если ранее Он и был человеком, то ныне — уже не человек; и мы перестаем быть людьми, если следуем Его словам, ибо Он, как *πρωτότοκος* [первенец] всех людей, превратил нас в Бога³⁸. «Si autem Deus est qui quondam homo fuit, et oportet te illi similem fieri, “quando similes ejus fuerimus, et viderimus eum sicut est” (1 Jo. 3, 2), te quoque necesse erit

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

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

³⁴ Преп. 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 — *παράδοξον*).

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

³⁷ Comm. in Rom. I, 7; PG 14, 852.

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

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, как Он есть» (1 Ин. 3, 2), и тебе будет необходимо стать Богом, во Христе Иисусе]³⁹. 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 икон⁴⁰. Наконец, существует очевидная связь между двумя проблемами: проблемой Писания и иконописи. Обе они ставят вопрос об «отображении». Как известно, в

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

этом и заключалась основная тема иконоборческого спора. Преп. Иоанн Дамаскин ясно видел близость данных проблем: само Писание есть «образ»⁴¹. И вот, применив к вопросу о религиозной живописи метод, аналогичный экзегезе Оригена, 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?⁴²

Иконоборчество вовсе не было отвержением всякого искусства без разбора. Среди самих противников икон был велик разброс 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.

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 горé 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 Преп. Иоанн Дамаскин. De imagin. III, 21.

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

Зародился он, по-видимому, в Сирии, и отличительной чертой его стало, по выражению Луи Брейе, подчеркнутая историчность — *la recherche naïve de la vérité historique* [бесхитростное стремление к исторической достоверности]⁴³. 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 собора⁴⁴. 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 *τύπος* — 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

⁴³ *Bréhier, Louis. La Querelle des images // Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à 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].

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 мира⁴⁵. Это не просто канон — это вероучительное установление и предписание. Им указывается направление последующего догматического развития, дается предпосылка 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 закладывает 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 преп. Феодором Студитом, а ранее — преп. 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 «небес-

⁴⁵ *Ralle and Potle. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Vol. II. Athens, pp. 492–495 [русский пер.: Деяния... сс. 293–294].*

ных» 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 аргументации 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 теперь⁴⁶. 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 образец⁴⁷. «Он знает, что настанет время, когда он уйдет и уже не будет нуждаться в доме»⁴⁸. Вот почему Плотин не хотел позировать живописцу. Изображение «тленного облика» не будет

⁴⁶ Порфирий. *Vita Plotini*, I.

⁴⁷ Плотин. *Enneades*, V, 8, 8.

⁴⁸ *Ibid.*, II, 9, 11.

истинным «образом», образом бессмертного «я». Ни одна картина не запечатлеет самую сущность человека. Поэтому все картины обманчивы. Они приковывают человеческое воображение к «тленному облику». Занятная 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 «будущем 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 св. Иоанна», весьма напоминающий то, что рассказывал Порфирий о Плотине. Живописец написал портрет ап. 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»⁴⁹.

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

⁴⁹ Acta Joannis, capp. 26–29. *Bonnet*. Acta Apostolorum Apocrypha. II. I. 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.

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 обострявшийся 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, непреображенную 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 синкретизмом⁵⁰.

⁵⁰ Ср. интересную книгу *Ivánka, Endre von. Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen 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 исследования⁵¹.



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 поспособствовать 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. Алехзандер в статье: *Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers. VII, pp. 37–66.*



СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ТРАДИЦИЯ ОТЦОВ

Следуя отцам

«Следуя святым отцам...» С такой или подобной фразы в древней Церкви обычно начинали формулировать вероучительное утверждение. Именно 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...»*. Учение отцов — вот надежная точка опоры, вот единственно верное основание.

Это отнюдь не только «апелляция к древности». Да, конечно, Церковь всегда подчеркивает неизменность своей веры, ее незыблемость с первых веков, ее самотождественность 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 доказывает истинности. Более того, Весть христианства была для древнего мира поразительной новостью и призывом к радикальному обновлению. «Ветхое» прошло,

и всё стало новым. Кроме того, и ереси апеллировали к прошлому и взывали к авторитету «преданий». Немало ересей попросту безнадежно застревают в прошлом¹. Древние формулы зачастую способны ввести в заблуждение. Вполне сознавал эту опасность Викентий Леринский — 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 свт. Киприана и донатистов. Да и сам Киприан сталкивался с подобной ситуацией: «древность» как такая может оказаться просто закоснелым предрассудком — *nam antiquitas sine 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 — *transmissio veritatis*. Это Предание, согласно сщмч. Иринею, порождается и оберегается той *charisma veritatis certum*, верной благодатью истины, 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 — *depositum juvenescens* [цветущее установление], по выражению сщмч. Ириния. Его нельзя найти среди мертвых правил — *inter mortuas regulas*. В конечном счете, Предание есть непрерывное присутствие в Церкви Духа Святого, непрерывное Божие водительство и просвещение. Церковь не связана буквой. Она движется вперед, ведо́мая

¹ Недавно было высказано предположение, что гностики первыми стали официально ссылаться на авторитет «апостольского предания» и что именно их трактовки побудили сщмч. Ириния Лионского изложить собственное понимание Предания: *Reynders B. Paradosis. Le Progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée // Recherches de théologie ancienne et médiévale. T. V (1933). Louvain, pp. 155–191*. Так или иначе, гностики любили обращаться к «преданию».

Духом. Дух Истины, Тот, Который «глагола пророки», Тот, Который вел апостолов — Тот же Дух и ныне ведет Церковь от славы к славе, ко всё 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 сущность Православной веры. Церковь верна и проповеди апостолов, и догматам отцов. Здесь мы можем процитировать прекрасное древнее песнопение (по всей видимости, принадлежащее перу св. Романа Сладкопевца): «Апостол проповѣдание и отец догматы Церкви едину веру запечатлѣша, яже и ризу носящи истины, истканну от еже свыше Богословия, исправляет и славит благочестия великое таинство»².

Дух отцов

Церковь, несомненно, есть «Церковь апостольская». Но еще 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 — это не только апелляция к истории, не только голос из прошлого. Вот еще одно песнопение — из службы Собора трех святителей: «Словом разума составляете догматы, яже прежде словесы простыми низлагаху рыбарие в разуме силою Духа, подобаше бо тако простей нашей вере составление стяжати». Это две, так сказать, основополагающие ступени проповедания 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 всё та же «простая Весть», некогда возвещен-

² Frühbyzantinische Kirchenpoesie / Ed. Paul Maas. Bd. I. Bonn, 1910, S. 24.

ная и навсегда завещанная нам апостолами. Но теперь она, так сказать, произносится полностью и четко. Апостольская проповедь не только хранится, но и живет в Церкви. Поэтому учение отцов есть неотторжимая часть христианства, постоянная мера и последний 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 было хорошо сказано, «Кафолическая Церковь всех времен — не просто дочь Церкви отцов; *она была и остается Церковью отцов*»³.

Экзистенциальный характер богословия отцов

Главная отличительная черта святоотеческого богословия — его «экзистенциальный» характер, если допустимо использовать этот популярный сейчас неологизм. Святые отцы богословствовали, как говорит свт. Григорий Богослов, «по-апостольски, а не по-аристотелевски» — *ἀλιευτικῶς, οὐκ ἀριστοτελικῶς* (Or. 23, 12). Их богословие не перестает быть «проповеданием», керигмой. Логически выверенное и подкрепленное доказательствами, оно остается керигматическим богословием. Его последняя инстанция всегда — видение веры, духовное знание и опыт. Любое богословское утверждение тесно связано с жизнью во Христе; богословие, оторванное от жизни веры, вырождается в пустое *многословие*, тщетное умствование, лишенное всякого духовного содержания. Экзистенциальные корни святоотеческого богословия — в твердом исповедании веры. Богословие не «наука», объяснимая из самой себя и защищаемая логическими доводами, без всякого обращения к высшей духовной реальности — это было бы *ἀριστοτελικῶς*. В век жестоких богословских

³ Bouyer, Louis. Le Renouveau des études patristiques // La Vie intellectuelle. T. XV (1947, février), p. 18.

споров великие каппадокийские отцы протестовали против использования диалектики, «аристотелевых силлогизмов», и пытались вновь обратить богословие к видению веры. Святоотеческое богословие можно лишь проповедовать и исповедовать — проповедовать с амвона, исповедовать словами молитвы, святыми обрядами и, в конечном счете, всей христианской жизнью. Такое богословие неотделимо от молитвенной жизни и упражнения в добродетели. «Вершина чистоты есть начало богословия», — сказал преп. Иоанн Лествичник: «Τέλος δὲ ἁγνείας ὑπόθεσις θεολογίας» (Scala Paradisi, gradus 30; PG 88, 1157C).

С другой стороны, богословие этого типа всегда, так сказать, «пропедევтично»: его главная задача — познать и утвердить тайну Живого Бога и, конечно, засвидетельствовать ее словом и делом. Богословие не является самоцелью. Оно не более чем путь. Богословие и даже догматы — не более чем «интеллектуальные очертания» явленной Истины, свидетельство о Ней человеческого разума. Заполнить этот «контур» может лишь акт веры. Христология полностью осмысленна лишь для тех, кто знает Христа Живого, принял и признал Его Богом и Спасителем, кто верой живет в Нем и в Его Теле — Церкви. Именно поэтому богословие не наука, объяснимая из самой себя. Оно всегда обращается к *видению веры*. «О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам». Без этого «возвещения» все богословские построения пусты и бессмысленны. Помимо прочего, это означает, что 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 приводить отдельные слова и фразы, вырывая их из контекста, в котором они только и имеют полное и точное значение, — опасная привычка. *Следовать* отцам значит не просто *цитировать* их. Следовать отцам значит усвоить их φρόνημα — их дух.

Что такое «Век Отцов»?

Сейчас мы подошли к очень важному моменту. Название «отцы Церкви» обычно применяется только к учителям древней Церкви. Как бы подразумевается, что их авторитет зиждется на «древности», на их сравнительной близости во времени к «первозданной Церкви», к ее первым временам. Спорить с этим пришлось уже блаж. Иерониму. Ведь с течением христианской истории не происходит никакого оскудения «авторитета», оскудения духовного опыта и знания. Однако идея «оскудения» властно воздействует на наше богословское мышление. Слишком часто мы, сознательно или бессознательно, соглашаемся, что древняя Церковь находилась, так сказать, ближе к источнику истины. 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, в чем-то даже «устаревшее». Конец «святоотеческой эпохи» определяется по-разному. Обычно преп. Иоанна Дамаскина называют «последним отцом» на Востоке, а свтт. Григория Двоеслова и Исидора Севильского — «последними» на Западе. В наше время эта концепция справедливо оспаривается. Например, неужели не следует считать «святым отцом» преп. Феодора Студита? Мабийон утверждает, что Бернар Клервоский, «сладчайший доктор», был «последним из отцов и, без сомнения, стоящим ничуть не ниже своих предшественников»⁴. Всё 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

⁴ Mabillon J. Bernardi opera. Praefatio generalis, n. 23 (PL 182, 26).

в прошлом, превратилось в какое-то архаическое предисловие. Это мнение, обычное для Запада, к величайшему сожалению, слепо и некритически приемлется многими на Востоке. Остается одно из двух: или стенать 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 довольно причудливым способом подражания схоластике.

Нередко слышится, что «Век Отцов» окончился даже раньше Дамаскина. Очень часто его ограничивают временами Юстиниана или даже Халкидонским собором. Разве не был Леонтий Византийский «первым схоластом»? Такое мнение психологически понятно, но богословски неверно. Действительно, отцы IV столетия производят сильнейшее впечатление: нельзя отрицать их неповторимого величия. Но Церковь жила полной жизнью и после Никеи и Халкидона. Нынешнее 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 преп. Максима Исповедника почти не замечают. Богословское значение VII Вселенского Собора вообще не понято, и остается только удивляться, почему праздник Торжества Православия совершается 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 протестантов, отражающая специфически протестантское богословие 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 ею — как это обычно и происходит — стремятся *ограничить* духовный авторитет Церкви первыми восемью столетиями, как будто Золотой

Век христианства уже миновал и мы живем в Железном Веке, стоящем несравненно ниже на лестнице духовного горения и опыта. Наше богословское мышление опасно заражено *идеей упадка*, принятой на Западе со времен Реформации для истолкования всей истории христианства. В результате 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, ибо Дух Истины живит 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 каких-нибудь 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 «византистикой». Мы всё еще считаем «византийскую эпоху» каким-то упадочным придатком к «Веку Отцов». Мы всё еще сомневаемся, имеет ли она какое-нибудь значение для богословской мысли. Но византийское богословие — это никак не «повторение» богословия отцов, и то новое, что было в нем, ничем не уступает сокровищам «древнего» христианства. *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 всё ее дальнейшее развитие, если таковое и было, уже не имело

прежней важности? Это молчаливо подразумевают те, кто *ограничивается* признанием Семи Вселенских Соборов. Преп. Симеон Новый Богослов и свт. Григорий Палама выпадают из истории, великие соборы исихастов в XIV столетии забыты и не замечены. Каков их авторитет, какое место занимают они в Церкви?

В действительности преп. Симеон и свт. 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 всё более распространенным руководством для тех, кто стремится *жить православно* в современном мире. Авторитет его составителя, преп. 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»? Для этого не надо говорить архаическим слогом, не надо принимать величавую позу: дух отцов следует обрести не в качестве почитаемой реликвии, но как *экзистенциальный взгляд на мир*, как особую *духовную ориентацию*. Только на этом пути наше богословие может быть вновь воспринято в полноту христианской жизни. 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 добраться 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 бого-

словским мышлением. Это реальная опасность. Как «просто верующие» мы всё 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?

Свт. Григорий Палама и обожение

Всё это предисловие имеет самое прямое отношение к нашей теме. Каково богословское наследие свт. Григория Паламы? Свт. Григорий не ученый-богослов. Он — монах и епископ. Он не занимался отвлеченными философскими проблемами, хотя прекрасно разбирался и в этой области. Он занимался только насущными 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 свт. Григория недоброжелатели подозревали его во введении гибельных новшеств. На Западе это обвинение тяготеет над ним и по сей день. Но идеи свт. 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 — преп. Максиму Исповеднику. Кроме того, Палама был прекрасно знаком с писаниями Псевдо-Дионисия. Итак, свт. Григорий, безусловно, принадлежит традиции. *Но его богословие ни в коем случае не «богословие повторения». Это творческое развитие древней традиции. Оно неотъемлемо от жизни во Христе.*

Из всех тем богословия свт. Григория мы позволим себе выбрать одну, важнейшую и вызывающую наибольшие споры. Что должно быть главным в жизни христианина? Святоотеческая традиция определяет главную цель чело-

веческой жизни как $\theta\epsilon\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ — теосис, обожение. Для современного уха звучит почти кощунственно. Это понятие нельзя адекватно выразить ни на одном из новых языков и даже на латыни. Даже по-гречески оно 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 свт. Афанасия: «Он стал человеком, чтобы обожить нас в Себе Самом» — $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma,\ \acute{\iota}\nu'\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\ \theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\sigma\eta$ (Ad Adelphium, 4); «Он вочеловечился, дабы мы обожились» — $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\nu\eta\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\eta\sigma\epsilon\nu,\ \acute{\iota}\nu\alpha\ \eta\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\pi\omicron\iota\eta\theta\acute{\omega}\mu\epsilon\nu$ (De incarn., 54). Свт. Афанасий здесь резюмирует любимую мысль сщмч. Ириней: «...[Иисус Христос] Который по неизмеримой благодати Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он» — *qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse* (Adv. haeres. V, praefatio). Это общее убеждение греческих отцов. Можно вспомнить и свт. Григория Богослова, и свт. Григория Нисского, и свт. Кирилла Александрийского, и преп. Максима Исповедника, и, конечно, преп. 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 нетленной. Бессмертие и нетление — вот, согласно святым отцам, главные признаки обожения. Ибо Бог есть «единый имеющий бессмертие» — $\acute{\omicron}\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\chi\omega\nu\ \acute{\alpha}\theta\alpha\nu\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ (1 Тим. 6, 16). 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 «обожение» адекватно передает уникальность этого обетования. *Если рассуждать в онтологических категориях, термин «обожение» действительно приводит в замешательство.* Ведь 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 присут-

ствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования⁵.

Но остается вопрос: как совместить даже такое единство с трансцендентностью Бога? Это чрезвычайно важно. Можем ли мы в своей жизни, в своей молитве действительно *встретить* Бога? Или здесь не более чем *actio in distans* [действие на расстоянии]? Все отцы Восточной Церкви дерзают утверждать: 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 особенно остро для восточного богословия, учащего, что Бог абсолютно непостижим — ἀκατάληπτος — и непознаваем по Своей природе. Такое представление о Боге с необычайной силой выразили каппадокийские отцы, в особенности в процессе борьбы с Евномием, а также свт. Иоанн Златоуст в своих великолепных беседах «Περὶ Ἀκατάληπτου» [О Непостижимом]. Но если Бог «неприступен» по Своей природе и, следовательно, «причаститься» Его сущности просто невозможно, как же возможно обожение? «Оскорбляет Бога тот, кто стремится познать Его существо», — пишет Златоуст. Уже у свт. Афанасия мы находим четкое различие между собственно сущностью Бога и Его силами и дарами: «Он во всем — Своей любовью, но вне всего — Своей природой» — καὶ ἐν πᾶσι μὲν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα, ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν (De decret., 11). Ту же мысль тщательно разрабатывали Каппадокийцы. Сущность Бога совершенно недостижима для человека, — говорит свт. Василий (Adv. Eunom. I, 14). Мы знаем Бога только по Его действиям и в Его действиях: «Мы говорим, что знаем Бога нашего из Его энергий (деятельности), но не пытаемся приблизиться к Его сущности — ибо энергии нисходят к нам, а сущность остается неприступной» — ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργείων

⁵ Cp. Lot-Borodine M. La Doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI-e siècle // Revue de l'histoire des religions. T. CV, n. 1 (1932, janvier-février), pp. 5–43; t. CVI, n. 2/3 (1932, septembre-décembre), pp. 525–574; t. CVII, n. 1 (1933, janvier-février), pp. 8–55.

γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ προσεγγίζειν οὐχ ὑπὸ σκνοῦμεθα· αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος (Epist. 234, ad Amphilocheum). И тем не менее это не догадки или умозаключения — это достоверное знание: αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν. По словам преп. Иоанна Дамаскина, эти Божии действия или энергии есть истинное откровение Самого Бога: ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια [Божеское просияние и действие] (De fide orth. I, 14). Это *реальное присутствие*, а не просто praesentia operativa [присутствие деятельное], sicut agens adest ei in quod agit — когда деятель присутствует в том, на что он воздействует. Каков модус этого таинственного Божественного присутствия, возможного несмотря на абсолютную трансцендентность Божества, нельзя понять человеческим рассудком. Но от этого оно не становится менее достоверным.

Свт. Григорий Палама в этом вопросе придерживается древней традиции. Недостижимый Бог таинственным образом приближается к человеку в Своих энергиях. Это Божественное движение, «выступление вовне», по слову преп. Максима (Schol. in lib. de divin. nomin., in I, 5: πρόοδος εἰς τὰ ἔξω), ведет к встрече.

Свт. Григорий начинает с различия между «благодатью» и «сущностью»: «Божественное и обоживающее просияние и благодать есть не сущность, но энергия Бога» — ἡ θεία καὶ θεοποιὸς ἔλλαμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐνέργειά ἐστι Θεοῦ (Capit. phys., theol., etc., 68–69). Это основополагающее различие было формально утверждено и разработано Великими Константинопольскими Соборами 1341 и 1351 гг. Все отрицающие такое различие были анафематствованы и отлучены от общения. Анафематизмы собора 1351 г. включены в службу праздника Торжества Православия и внесены в Триодь. Решения этих соборов обязательны для всех православных богословов. Сущность Бога абсолютно несообщима — ἀμέθεκτος. Источником обожения человека является не Божественная сущность, но благодать Божия: «Боготворная энергия, через участие в которой обожается человек, есть

Божественная благодать, но никак не сущность Бога» — θεοποιὸς ἐνέργεια, ἥς τὰ μετέχοντα θεοῦνται, θεία τίς ἐστὶ χάρις, ἀλλ' οὐχ ἡ φύσις τοῦ Θεοῦ (Capit. phys., theol., etc., 92–93). Χάρις [благодать] не идентична οὐσία [сущности]. Это θεία καὶ ἄκτιστος χάρις καὶ ἐνέργεια — Божественная и нетварная благодать и энергия (Ibid., 69). Но это различие отнюдь не означает разделения или разлучения. Нет здесь и акциденций — οὐτε συμβεβηκότος (Ibid., 127). Энергии исходят от Бога и являют Его Бытие. Термин προῖέναι, «исходить», подразумевает διάκρισιν, различие, но не разделение: «Благодать Духа отлична, но не отделена от сущности» — εἰ καὶ διενήνοχε τῆς φύσεως, οὐ διασπᾶται ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις (Theoph.; PG 150, 940).

Всё учение свт. Григория предполагает действие Личного Бога. Не покидая φῶς ἀπρόσιτον, неприступного света, в котором Он обитает вечно, Бог устремляется к человеку и объемлет его Своей Благодатью и действием. Главная цель богословского учения свт. 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 свт. Григория затрагивает всю систему богословия, весь корпус христианской догматики. Оно начинается с четкого различения между «природой» и «волей Божией».* Это различие характерно для восточной традиции по крайней мере со времен свт. Афанасия. Можно спросить: совместимо ли это различие с «простотой» Бога? Не следует ли рассматривать все эти различения как логические допущения, необходимые нам, но не имеющие никакого онтологического смысла? Действительно, именно так возражали свт. Григорию Паламе его противники. Существо Бога просто, и даже все Его атрибуты в Нем — одно. В этом пункте уже блаж. Августин расходится с восточной традицией. С точки зрения августинизма, учение свт. Григория абсурдно и

неприемлемо. Сам свт. Григорий прекрасно понимал, сколь глубоки выводы, вытекающие из этого различения. Если не принимать его, — пишет святитель, — невозможно будет четко различать Рождение Сына и сотворение мира: и то и другое окажется действиями сущности Божией, что приведет к полной путанице в учении о Троице. В этом вопросе свт. Григорий предельно строг:

«Если, как считают безумные 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 (γεννᾶν) и исхождения (ἐκπορεύειν), свойственных сущности. Если творение ничем не отличается от рождения и исхождения, то и тварь ничем не отличается от Рожденного (γεννήματος) и Исходящего (προβλήματος). Если всё это так, как полагают они, то Сын Божий и Дух Святой ничем не отличаются от твари, и тварь тоже рождается (γεννήματα) и исходит (προβλήματα) от Бога Отца; итак, тварь обожествляется, а Бог уравнивается со Своим созданием. Поэтому преподобный 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 (γεννᾶν) и исхождение (ἐκπορεύειν) ничем не отличаются от творения (ποιεῖν). Бог Отец творит Сыном в Духе Святом. Рождает и изводит Он также Сыном в Духе Святом, по мнению противников и тех, кто с ними согласен» (Capit. phys., theol., etc., 96–97).

Свт. Григорий цитирует свт. Кирилла Александрийского. Но свт. Кирилл в этом вопросе просто повторяет свт. Афанасия. Опровергая арианство, свт. Афанасий четко

определил безусловное различие между «сущностью» (οὐσία) или «природой» (φύσις) с одной стороны и «волей» (βούλησις) — с другой. Бог существует — но еще и действует. В Божественном бытии есть некая необходимость — разумеется, не принужденность, не фатум, а естественная необходимость быть Самим Собой. Бог есть То, Что Он есть. Но Его воля абсолютно свободна. Он никоим образом не вынужден делать то, что делает. Поэтому рождение, γέννησις, совершается исключительно «по природе», κατὰ φύσιν, а творение есть «действие воли» — βουλήσεως ἔργον (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 «простоту» Бога. Однако это подлинное различие, а не логическая уловка. Свт. Григорий в полной мере осознавал принципиальную важность этого различия. В данном вопросе он истинный последователь свт. Афанасия и каппадокийских святителей.

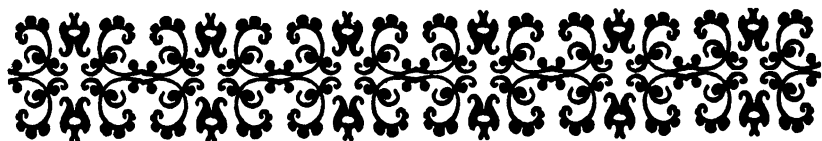
Недавно было сказано, что богословие свт. Григория можно описать в современных терминах как «экзистенциалистское». Конечно, оно во многом отлично от тех концепций, что сейчас называются этим именем. Но как бы то ни было, свт. Григорий постоянно спорит со всеми «эссенциальными теологиями», которым не удается объяснить Божественную свободу, динамизм Божией воли, реальность Его действий. Свт. Григорий видит корни этого пагубного направления мысли в оригенизме. Здесь — камень преткновения греческой имперсоналистской метафизики. Если можно вообще говорить о какой-то «христианской метафизике», то это должна быть метафизика личности. Отправной пункт богословия свт. Григория — *история спасения*. На уровне мира это Библейская история, деяния Божии, имеющие своей кульминацией Воплощение Слова и прославление Его через Крест и Воскресение. На уровне человека это путь христианина, стремящегося к совершенству, восходящего шаг за шагом всё выше и выше, пока наконец он не

встретится с Богом в сиянии Его славы. Богословие сщмч. Ириней обычно называют «богословием событий». Не менее справедливо будет отнести это название к богословию свт. Григория Паламы.

Сейчас мы всё ближе подходим к убеждению, что «богословие событий» и есть единственное подлинно православное богословие. Оно зиждется на Библии. Его развивали отцы. Оно полностью соответствует духу Церкви.

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





О ПОЧИТАНИИ СОФИИ, ПРЕМУДРОСТИ БОЖИЕЙ, В ВИЗАНТИИ И НА РУСИ

I

Первый храм во имя Премудрости Божией был воздвигнут в Константинополе самим Константином. Но освящен он был только при Констанции, в 360 г. Не видно, кто дал имя храму. Сократ, наш древнейший свидетель, выражается неясно: «*теперь* называемая София» — ἡτις Σοφία μὲν προσαγορεύεται vñv (Hist. Eccl. II, 16; ср. II, 43). Во всяком случае во времена Сократа этот храм назывался Софией. И нетрудно сказать, как понимали это имя христиане того времени. Это было имя Христа, Сына Божия, под этим именем предвозвещенного в Ветхом Завете (прежде всего в книге Притч); это библейское имя повторяет и апостол Павел (1 Кор. 1, 24). В IV веке много говорили и спорили о Божественной Премудрости, в особенности в связи со знаменитым стихом Притч. 8, 22: «Созда мя начало путей своих...». Это

была основная экзегетическая тема в спорах православных и ариан; и обе спорящие стороны были согласны, что Божественная Премудрость, о которой говорится в библейской книге, есть Сын Божий. Такова была богословская традиция. Еще Ориген резко подчеркивал, что только имя Премудрости есть первичное и собственное имя Сына (см. *Comm. in Joann.* I, 22). В известном символе Григория Чудотворца Христос называется Словом и Премудростью и Силой... Вряд ли можно сомневаться, что воздвигнутый в IV веке храм Премудрости был посвящен Христу, Воплощенному Слову. И напрасно догадываться, не посвящали ли тогда храмов отвлеченным идеям... У Юстиниана не было поводов изменять посвящение, когда вместо сгоревшего старого храма он воздвиг новый. В его время, во время напряженных христологических споров, опять-таки всего уместнее было посвятить «великую церковь» именно Христу, Премудрости и Слову. Во всяком случае, впоследствии в Византии всегда и неизменно считали Константинопольскую Софию храмом Слова. В этом отношении особенно характерно известное сказание о построении Юстинианова храма. Оно выражает как раз ходячее, общепринятое понимание. Здесь рассказывается о явлении Ангела, «стража храма», который клялся именем Софии, — «и потому получил храм именование „Святая София“, что значит: Слово Божие» (καὶ ἔκτοτε ἔλαβε τὴν προσήγορίαν ὁ ναός: «ἁγία Σοφία», ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐμνηνύμενος — ed. Preger, p. 74)... Не следует спрашивать, в какой день совершался «престольный праздник» в Юстиниановой Софии. И много позже Юстиниана еще не существовало престольных или храмовых праздников в современном смысле. Самое посвящение храмов не было еще строго разграничено, в особенности посвящение Господских и Богородичных храмов. Они посвящались Христу или Богородице, но при этом еще не выделялся какой-нибудь один определенный праздничный день из общего годовичного круга, разве для того оказывались поводы в каких-нибудь исторических воспоминаниях или в текущих событиях, напри-

мер, в знамениях или чудесах. Вообще же годичный праздник каждого храма совершался в день «отверзения врат», в годовщину освящения или «обновления» храма, ἐν τοῖς ἐγκαίνιοις, — такой порядок сохранялся еще во времена Симеона Солунского. В Константинопольской Софии праздник обновления совершался в канун Рождественского сочельника, 23 декабря, — так как храм был освящен впервые 25 декабря (537 г.) и обновлен после восстановления купола 24 декабря (563 г.). Рождественские дни для этих празднеств были выбраны вряд ли случайно. В службе на день обновления по Типику Великой Церкви X века, изданному А. Дмитриевским, мы не находим никаких особенностей, которые указывали бы именно на Софийский храм, на определенное его посвящение. Служба совершается скорее о покровении царствующего града вообще. С течением времени в Византии как бы забывают об особенном посвящении Великого Храма, который стал национальным святилищем и святыней. Он стал для византийцев Храмом вообще, Храмом по преимуществу, средоточием всех молитвенных памятей и воспоминаний. И вместе с тем стал символом царства, символом царственного достоинства и власти — «мать нашего царства», говорил о Софии уже Юстиниан... По примеру царствующего града Софийские храмы воздвигались во многих местах. И замечательно, почти всегда Софийскими оказываются великие, соборные или митрополичьи церкви. Исключение представляет только Софийская церковь в Иерусалиме. Достаточно припомнить: София в Солуни, в Никее, в Сердике (или в Софии), в Охриде, в Трапезунте, в Мистре, в Арте, в Сливене, в Визе... Может быть, и в Корсуни, или Херсонесе. Особо нужно отметить Софийский храм в Беневенте, конца VIII века. В Никосии на Кипре Софийский собор был построен уже при Лузиньянах, в конце XII века. Наконец, нужно назвать Софийские храмы в древней Руси: в Киеве, в Новгороде, в Полоцке... В известном смысле имя «Софии» становится как бы нарицательным для обозначения «великих» или главных церквей. Нужно думать, что часто Софийские храмы

воздвигались скорее по национальным или политическим, нежели по собственно религиозным мотивам, — в свидетельство национальной или церковной независимости. При этом не изменялось богословское понимание имени: вплоть до XV века под именем Премудрости разумели в Византии Христа, Слово Божие (ср., например, *Патриарх Филофей*. Три речи к епископу Игнатию с объяснением изречения Притчей: Премудрость созда себе дом... Изд. епископа Арсения. Новгород, 1898). С таким же пониманием мы встречаемся и у западных авторов, часто оставляющих без перевода греческое имя: Sophia.

II

В русских Софийских храмах издавна престольный праздник совершается в Богородичные дни: в Киеве в день Рождества Богородицы, в Новгороде в день Успения. Спрашивается, как и когда установился такой обычай. Трудно допустить, что в домонгольском Киеве или Новгороде сознательно отступили от византийского примера. Напротив, здесь стремились к сохранению и воспроизведению богослужебных порядков Великой Церкви. И на Руси хорошо знали, что Константинопольская София есть храм Слова — «иже есть Премудрость Присносущное слово», замечает Антоний Новгородский, бывший в Константинополе в начале XIII века. По древним русским месяцесловам мы знаем, что долгое время в Софийских храмах по византийскому правилу праздновалась годовщина освящения: в Новгороде 5 августа, в Киеве 4 ноября (см. месяцеслов при Мстиславовом Евангелии). В древнейших русских памятниках мы не раз встречаемся с традиционным объяснением: Премудрость есть Христос... По счастливой случайности мы можем точно определить, когда установилось в Новгороде торжественное празднование Успеньева дня. Еще Г. Д. Филимонов издал по рукописи XVI века два любопытных сказания: «Сказание известно, что есть Софей Премудрость Божия» и непосред-

ственно связанное с ним другое сказание, «которые ради вины причтен бысть праздник Успения святыя Богородицы в дванадесят Владычных праздников» (Вестник общества древнерусского искусства при Московском Публичном Музее. Т. 1. 1874–1876 гг.). В рукописях нет имени автора. Есть предположение, что эти сказания составлены известным Зиновием Отенским. Во всяком случае, они составлены в первой половине XVI века. И автор пишет с большим подъемом и силой. Особенно интересно второе сказание. На тематический вопрос автор отвечает кратко: «Се последнее Христа видеша апостоли, не разрешшися от телес своих». Иначе сказать, праздник Успения есть праздник Богоявления и потому «Владычный» праздник — автор опирается на известное сказание о явлении Христа при Успении. И затем он продолжает: «Геннадий же архиепископ премысли один от двоюнадесят праздников праздновати, повеле успение Богородицы. Прежде же сего вси дванадесят владычных праздников по древнему преданию в храм святыя Софии многочисленным схождением совершашеся светле, и сия убо слышах в Новеграде от мужей состаревшихся, якоже и в Киеве от начала и до ныне по уставам древле преданным, совершают. Сия довольно есть имеющим ум много указание о сем. Престаните, братие, уже глаголати, — яко неведеам есть толк Софеи Премудрости Божией». Перед нами свидетельство исключительной важности. Мы узнаём, что до Геннадия (ставшего новгородским архиепископом из чудовских архимандритов в 1484 г.) в Новгородской Софии «по древнему обычаю» совершалось только общее празднование двенадцати владычных праздников (δεσποτικάι ἑορταί); иными словами, не было особого престольного дня. И только Геннадий установил особое празднование Успеньева дня. Этот новый порядок породил недоумение и толки: «что есть Софей Премудрость Божия, и в чие имя сия церковь поставлена, и в которых похвалу освятися»... Возникла мысль, не освящена ли София «во имя Пречистыя Богородицы»... Иные отказывались от объяснения: «яка несть zde имени сему в Руси ведомо, ниже мудрости сие мощно толку ведати»... Автор

решительно отвечает: «Все богослови умыслиша постаси Сына: Софей, рекше премудрость, Логос, сиречь слово, Силу Божию и сим подобное... Божии же Матери имен никакоже приложиша»... И затем напоминает известное сказание о построении Юстинианова храма... Мы не узнаем, по каким мотивам Геннадий установил Успенский праздник. Вероятнее всего видеть здесь отражение новых греческих порядков, в связи с общим переходом на иерусалимский устав. В Евергатидском Типике (XII век) праздник Успения резко выделен: ἑορτὴ γὰρ ἑορτῶν καὶ πανήγυρις τῶν πανηγύριων ἔσται [праздников праздник и торжество из торжеств]. Геннадий вообще заботился об упорядочении богослужения, собирал отовсюду литургический материал... Можно допустить и прямое подражание Москве с ее соборной церковью Успения — Геннадий был московским ставленником... Однако всё это еще не объясняет тех выводов, которые делали в Новгороде. Ибо празднование Успения в Византии вовсе не было связано с именем Софии. Эту связь устанавливают только в Новгороде. И устанавливают очень прочно. В XVI веке строятся новые Софийские храмы на севере: в Вологде (заложен в 1568 г.) и в Тобольске (заложен в 1587 г.). Оба храма оказываются Успенскими. Здесь, конечно, сказывается прямое влияние новгородского примера. Вологда всегда была связана с Новгородом, а в Тобольске первые владыки были из новгородцев. Позже, и очевидно по тобольскому примеру, во имя св. Софии, Премудрости Божией, была устроена первая русская церковь для русских полоненников в Пекине, освященная в 1695 г.; впрочем, ее называли обычно Никольской, по чтимому в ней образу свт. Николая. И вскоре ее заменяют Успенским храмом (в 1732 г.)... В Киеве совершенно независимо устанавливается обычай праздновать день Рождества Богородицы. Когда — сказать точно не можем. Но вряд ли не только со времен Петра Могилы, когда Киевская София была восстановлена после долгого запустения. Во всяком случае, именно при Могиле праздник Рождества Богородицы был установлен как престольный праздник в Десятинной Церкви.

III

В византийской иконографии можно различить два независимых друг от друга сюжета. Во-первых — Христос, Премудрость и Слово, под видом «Ангела великого совета» («по Исаину пророчеству», Ис. 9, 6). И во-вторых, олицетворение Премудрости, Божественной или человеческой, по типу античных олицетворений, в женском образе... К первой теме относится прежде всего известная фреска в александрийских катакомбах в Кармузе (приблизительно V–VII века). Здесь был изображен в натуральный рост крылатый ангел с нимбом. Надпись: ΣΟΦΙΑ ΙΣ ΧΣ. Это есть изображение Христа в ветхозаветном подобии. Ветхозаветным праведникам и патриархам Бог являлся часто в образе ангела (например, Аврааму, у дуба Мамврийского). И, по древнехристианскому толкованию, являлся именно Бог-Слово, Сын Божий. Поэтому древние писатели и отцы Церкви обычно называют Христа между прочим и Ангелом или Архангелом, и даже Архистратигом, как вестника воли Божией. Уже автор книги «Пастырь» созерцает Сына Божия как «славного Ангела» — ὁ Ἄγγελος ἑνδοξος (конец II века); любопытно, что он почти что отождествляет Сына Божия с Архангелом Михаилом. Имя Ангела ко Христу прилагают и отцы IV века; и даже позже автор Ареопагитик, на которого так часто ссылаются поздние византийские иконописцы, подчеркивает, что Христос как Бог откровения именуется Ангелом великого совета (De coel. hier. IV, 4: εἰς ἐκφαντορικὴν ἐληλυθὼς τάξιν Ἄγγελος μεγάλης βουλῆς ἀνηγόρευται). Таким образом, изображение Сына Божия в ангельском облике вполне объясняется из древнехристианских представлений. Однако в иконографии эта тема не могла получить широкого развития. Ветхозаветные и символические образы не соответствовали основной тенденции византийской иконописи, как она развивалась со времен иконоборческой

смуты. Слагается и утверждается исторический (или, лучше сказать, историко-иератический) тип Христа. В византийской иконографии преобладает преображенный евангельский реализм. В этом отношении очень характерно известное правило Трулльского собора, предлагавшее изображать Христа «в его человеческом облике» (κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα) — «в напоминание о Его жизни во плоти», πρὸς μνήμην τῆς ἐν σαρκὶ πολιτείας. И «евангельскую истину» собор противопоставлял уже упраздненным ветхозаветным «символам» и «типам» (Трулльский собор, правило 82). Это правило очень понятно после пережитой христологической борьбы, когда приходилось защищать и объяснять полноту и единосущие человеческой природы во Христе. Вместе с тем изображение Христа в ангельском образе могло возбуждать двусмысленные догадки: не был ли Христос ангелом (не только по служению, но и по природе). Подобные мысли были у некоторых гностиков; впоследствии Зигавин обличает богомилов, что они отождествляют Сына Божия с Архангелом Михаилом, именно как Ангела великого совета (Panopl., tit. XXVII, cap. 8; PG 130, 1301). Конечно, у богомилов это был архаический мотив. Во всяком случае, вполне понятно, почему в ранних византийских памятниках изображения Ангела великого совета очень редки. Такие изображения существовали, но они вызывали соблазн, их считали противными преданию Церкви (ср. *Преп. Феодор Студит. Epist. I, 15*). Поэтому вряд ли можно видеть Ангела великого совета в известной фреске Константинопольской Софии. Скорее всего, здесь был изображен тот Архангел, «страж храма», о явлении которого рассказывается в известном сказании. Ниоткуда не видно, что «стражем храма» назывался у византийцев тот, кому храм был посвящаем; во всяком случае, это вряд ли возможно по отношению к Господским храмам... В миниатюрах мы встречаем иногда изображение Премудрости в ангельском образе, но тоже не часто (см. любопытную миниатюру в Лествице: рукописи Синайского монастыря, № 418, XII век; из более поздних памятников ср. Лицевую славянскую Псалтирь 1397 г., в

собрании Общества любителей древней письменности; еще на эмалевом окладе Сиенского Евангелиария; ср. интересную миниатюру Барбериновой Псалтири, № 202, XII век: βασιλεία τῶν χριστιανῶν [Христианское Царство])... Образ Ангела великого совета оживает в иконографии только в поздневизантийскую эпоху, во времена Палеологов, когда вообще в иконописи усиливается символическая струя. К этому времени относится интересная фреска в церкви св. Стефана в Солетто; Ангел в белоснежных одеждах, с крещатым нимбом; в руке чаша — вероятно, евхаристическая (может быть, в связи с Притч. 9, 2, обычно относимом к Евхаристии; ср. канон Косьмы Маюмского в Великий Четверток). Надпись: ΝΑΓ ΣΟΦΙΑ Ο ΛΟΓΟΣ. Это изображение входит в сложную комбинацию, в которой явно сказываются западные влияния: изображение так называемого «Апостольского Символа», непринятого на Востоке, на свитках апостолов... Роспись поздняя, конца XIV века... Эта фреска есть, по-видимому, единственный бесспорный случай изображения Премудрости-Ангела в это время. Правда, изображения Ангела великого совета вообще становятся частыми и обычными — см., например, в Афонских росписях. И впоследствии Дионисий Фурноаграфит указывает писать их в апсиде бокового придела или в боковом куполе. Однако не следует в каждом изображении Ангела великого совета видеть образ Премудрости. Вряд ли правильно думать, что Христос под видом Ангела изображается как Премудрость. Имя Премудрости называется и пишется скорее просто как одно из имен Второй Ипостаси, и потому всегда вместе с именем Слова... От этой библейской темы нужно отличать другую, античную тему — олицетворение мудрости. Прежде всего, нужно отметить изображение росписи терм в Газе, VI века, известное нам только по современному описанию Иоанна Газского. Атлант несет пламенеющий шар, восходящее солнце. Его поддерживают две девы: Σοφία и Ἀρετή [добродетель]. София в серебристом одеянии, как богиня луны (Σελήνη)... Со сходным изображением мудрости мы встречаемся впоследствии в миниатюрах к Псалтири:

Давид среди двух дев, *Σοφία* и *Προφητεία* [пророчество] (см. в Парижской Псалтири, X век, № 139, и в других; изображение восходит, по-видимому, к более раннему образцу)... К античному мотиву впоследствии присоединяется библейский. В этом отношении очень любопытно видение Константина Философа. Он видел во сне много дев и среди них заметил и избрал одну, «прекраснейшую всех, с лицом светящимся, украшенную многими золотыми монистами, и жемчугом, и украшениями»... «Имя ей было: София», то есть мудрость... Ср. Прем. 8, 2: «Я полюбил ее и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее»... К подобному, но несколько отличному типу олицетворений относится спорная женская фигура в изображениях евангелистов. Впервые такое изображение мы встречаем в Россанском пурпурном списке Евангелия, при евангелисте Марке: женская фигура с нимбом стоит перед евангелистом и указывает на его свиток. Всего вернее видеть в ней олицетворение вдохновения или мудрости, по аналогии с подобными изображениями в рукописях античных авторов. Ср., например, известную миниатюру в венской рукописи Диоскорида, где предстоящая автору женская фигура надписана: *εὐρεσις* [открытие] — любопытно, что позднейший средневековый реставратор сделал на поле пояснительную отметку: *σοφία*... Христианские миниатюристы понимали «вдохновение» как дар «духа премудрости и разума» (Ис. 11, 2). В позднейших славянских (сербских) Евангелиях XIV–XV веков женская фигура изображается уже при всех евангелистах. В Афонохиландарском Евангелии № 572 есть и надпись: Премудрость... В то же время подобные изображения встречаем и в росписи (Раваницкая церковь в Сербии, 1381 г.; Успенская на Волотовом поле в Новгороде)... Наконец, нужно отметить знаменитую мозаику в росписи собора в Монреале. Здесь Премудрость изображена как оранта, в царской столе и в венце поверх покрывала, с распростертыми руками. Надпись: *Sapientia Dei*... Это изображение входит в цикл дней творения; очевидно, в связи с Притч. 8, 30:

«Тогда я была при Нем художницею» (ср. Прем. 7, 21: «Премудрость, художница всего...»)... Аналогичные изображения мы встречаем и в западных памятниках. Особо нужно отметить изображение мудрости и семи искусств (например, в известной лионской рукописи Пруденция: *Sancta Sophia et septem artes*)... Вряд ли можно разгадать за этими олицетворениями определенную религиозную идею.

IV

Известная Новгородская икона св. Софии есть своеобразный Деисис: огнезrachный ангел на престоле с предстоящими Богородицею и Предтечею. Над главой Ангела в медальоне погрудное изображение Спасителя. Вверху этимасия. Ангел облечен в царские одежды, на главе венец, в руках жезл и свиток. Престол укреплен на семи столпах... В огнезrachном ангеле нужно видеть Ангела великого совета, Сына Божия — здесь оживает древний иконографический сюжет. Но он осложняется новыми, апокалиптическими чертами. Тайнозритель видел Сына Божия, «облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом» (Откр. 1, 13); «очи Его, как пламень огненный, и на голове Его много диадим» (19, 12); «и лице Его, как солнце, сияющее в силе своей» (1, 16). Ср. также видение Даниила (гл. 10)... Такому толкованию не мешает наличие второго изображения Христа. Подобная диттография нередко в символических композициях. В данном случае удвоение образа могло означать двойство природ во Христе (так объясняли его впоследствии братья Лихуды). Иногда предстоящие изображаются тоже с крылами: Предтеча, очевидно, в связи с пророчеством Малахии (см. Мал. 3, 1), отнесенным в Евангелиях к Крестителю: «Се, Я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим» (Мф. 11, 10; Мк. 1, 2; Лк. 7, 27); Богородица как апокалиптическая Жена, по Откр. 12, 14: «И даны были жене два крыла большого орла»... Вообще нужно заметить, что Деисис есть эсхато-

логическая композиция — «художественная синекдоха Страшного Суда», по удачному замечанию А. И. Кирпичникова... Трудно точно сказать, когда сложилась новгородская композиция. Во всяком случае, в греческих памятниках она неизвестна. На Московском соборе 1554 г. против дьяка Висковатого приводили свидетельство неких святогорских старцев об иконе Софии в Пантелеимоновском монастыре на Афоне; но мы совершенно не знаем, что это была за икона. Вряд ли Новгородский Деисис. Скорее, отдельный образ Ангела. Первое упоминание о Новгородской иконе мы встречаем в IV Новгородской летописи под 1510 (7018) г.: великий князь Василий III, проезжая через Новгород, «велел свещу негасимую пред Софиею Премудростию Божией день и ночь, по старине, как была прежде» (ПСРЛ, IV, 137; ср. 287). Вероятно, это относится к иконе св. Софии в иконостасе новгородского собора, почитаемой за чудотворную. Но иконостас («деисус») поставлен был только в 1509 г. (ПСРЛ, IV, 136). Перед какой иконой теплилась негасимая свеча прежде, не знаем. Иконостасная икона носит следы позднейшего поновления. Роспись алтаря, в которой на горнем месте изображена София, относится тоже только к XVI веку. Кстати заметить, роспись конхи явно апокалиптического содержания, на текст Откр. 11, 15, который и выписан на уступе свода: «Бысть царство мира Господа нашего и Христа Его, и воцарится во веки веков»... На наружной стене, над западными вратами, образ Софии написан только в 1528 г., при архиепископе Макарии; «а и прежде сего было же написано на том же месте, но токмо един образ Вседержителя до пояса» (ПСРЛ, VI, 286)... В новгородских росписях XIV–XV веков образа Софии не встречаем, зато он обычен, начиная с XVI века. В Москве он становится известен только со времени обновления Кремлевских соборов после пожаров 50-х гг., при Грозном, когда здесь работали новгородские и псковские иконники. Большинство известных списков новгородской иконы относится даже к XVII веку. И не старше самого конца XVI века русский иконописный подлинник, в котором новгородская композиция

описывается подробно... Перед нами, несомненно, сравнительно новая композиция. Очень любопытно, что в русских памятниках, начиная с XVI века, вообще становится частым изображение Господа Вседержителя с крыльями (прежде всего в изображениях творения мира — в миниатюрах и в росписях); против этого резко возражал дьяк Висковатый. Особо нужно назвать очень запутанную композицию: «Ты еси иерей во век»... Против этой иконы возражали Максим Грек, Зиновий Отенский. Дьяк Висковатый видел в ней «латинское мудрование». Во всяком случае, это западная композиция. В ней два бесспорных западных мотива, неизвестных в византийской иконографии. Во-первых, Распятие в дланях Отчих (собственно образ Троицы, так называемый Gnadenstuhl) — типично западная композиция, в особенности частая в XV веке в Германии (ср. у Дюрера; впервые, кажется, в витражах St. Denis, конец XII века, так называемая *Quadrige Aminadab*). Во-вторых, Христос на кресте в образе белого серафима («душа Иисусова», по объяснению псковских иконников); невольно вспоминается видение Франциска Ассизского на горе стигматов. *Christus sub specie seraph* [Христос в виде серафима] — постоянная тема западных мастеров, начиная от Джотто, и тоже частая в гравюрах XV века (см. и у Дюрера)... Здесь был новый повод изображать Христа под ангельским образом... Новгородская икона св. Софии принадлежит к числу тех новых символических композиций, которые становятся обычными в русской иконописи с середины XVI века. В известном смысле это преобладание символизма означало распад иконного письма. Икона становится слишком литературной, начинает изображать не столько лики, сколько идеи. Икона становится слишком часто своеобразной иллюстрацией к литературным текстам, иногда библейским, иногда житийным и апокрифическим. В этом новом литературном символизме очень сильны западные мотивы; прямое влияние западных (немецких и фламандских) гравюр не подлежит спору — в XVII веке целые церкви расписывают по известной Библии Пискатора. Среди библейских тем

очень часты темы из книги Притч, из Премудрости Соломоновой... Этот перелом в иконописании верно почувствовал дьяк Висковатый: «И аз увидел, что иконы по человеческому образу Христа Бога нашего сняли, а которых письма есми не видал, те поставили, велми ужасся есми и убоялся лъсти и всякаго злокознства»... Возражения Висковатого против новых икон определялись не столько его «консерватизмом» или косным пристрастием к «древним образцам». Его беспокоил самый замысел новой иконописи. Он видел в ней некое отступление в Ветхий Завет, возвращение к «образам» и «сеньям». Он исходил из трулльского правила: «въобразати по плотскому смотрению». И напоминал: «неподобает почитати образа паче истины»... Поэтому его не успокаивал ответ, что Христа пишут в Ангельском образе «по Исаину пророчеству» и два крыла багряны описуются по Великому Дионисию. Ибо пророчества исполнились в Евангелии, и нужно писать Христа по евангельской истине, а не по пророческим предварениям, «да не умалится слава плотского образования Господа нашего Иисуса Христа». Возражения Висковатого открывают нам религиозный смысл русских споров о новых иконах. Здесь сталкивалось два религиозных мировоззрения: традиционный христологический реализм и возбужденное религиозное воображение. Именно против игры воображения и направлялись требования писать «с мастерских образцов» — это требование имело не только технический, но и религиозный смысл. Дмитрий Герасимов передает слова Максима Грека: «А кто де и захочет, емлючи строки от писания, да писати образы, и он бесчисленнии образы может составить»... Из комбинации текстов и возникали по большей части русские символические иконы XVI века. Сюда же относятся и иконы Премудрости... Очень характерно, что, хотя Новгородская икона св. Софии становится одной из самых распространенных в XVII веке, споры о ней не прекращаются. Против нее резко возражает уже в конце XVII века известный справщик, чудовский инок Евфимий — и по тем же основаниям, что были у Висковатого. Он требует

историзма, возражает против «вымышленных подобий»... «Но приличнее мнится писати Святую Софию, рекше Мудрость, Воплощенного Христа Бога, якоже и пишется муж совершен, яков бе» — «и святых угодников Его... якоже кийждо хождаше на земли» (Вопросы и ответы инок Евфимия. Изд. Филимоновым в «Вестнике общества древнерусского искусства», т. 1). Особая служба на Успенъев день с канонем св. Софии является только в начале XVII века; составил ее князь Семен Шаховской.

V

В иконописных подлинниках есть особая статья о Новгородской иконе. Это «сказание о образе Софии, Премудрости Божией» встречается и отдельно, в различных сборниках смешанного содержания XVI–XVII веков, в частности в Толковых Апокалипсисах, что очень характерно. Любопытно, что оно вставлено (с явным нарушением связи речи) в пространную редакцию послания патриарха Луки Хризотерга к Андрею Боголюбскому (по Никоновской летописи). Вообще это «сказание» встречается в рукописях очень часто. К сожалению, отдельные списки не были до сих пор сопоставлены, и литературная история «сказания» остается неясной. По-видимому, оно было составлено в объяснение вновь написанной иконы — всего скорее в Новгороде. Это есть именно «толкование» иконы... Икона Софии объясняется как образ девства. «Образ Премудрости Божии, Софии, проявляет собою пресвятыя Богородицы неизглаголаннаго девства чистоту; имать же девство лице девиче огненно»... «Сказание» видит в Ангеле символ девства — «яко житие девственное со ангелы равно есть»... «Лице огненное являет, яко девство сподобляется Богу вместилище быти; огонь бо есть Бог»... Предстоящие являют примеры девства, и прежде всего Богоматерь. «Елицы же девство хранят, подобятся Пресвятей Богородице. Якоже бо та породила Сына Слова Божия, тако и держащи девство рождает словеса детельна,

сиречь и иных учаще к добродетели»... Еще Буслаев удачно назвал это сказание «поэмой о девственном житии»... Возникает вопрос об источниках этого сказания. С большим основанием можно предполагать здесь западное влияние. Апофеозу девства можно связывать с тем своеобразным аскетико-эротическим движением, которое с особой силой вспыхивает в немецкой мистике XIV века. Во всяком случае, очень показательно, что это движение было связано с символом или образом Премудрости. Здесь прежде всего нужно назвать Сузо, одного из самых замечательных мистиков позднего средневековья, имевшего исключительно сильное влияние в свое время. Сузо называл себя обычно «служителем Вечной Премудрости», и одна из его книг написана в форме диалога с Премудростью («*Büchlein der ewigen Weisheit*» [Книжечка вечной премудрости] или, в латинской редакции, *Horologium Sapientiae* [Часослов премудрости]). Сузо основал «братство Премудрости» и составил для него особое молитвенное правило; он составил затем особую службу Премудрости. Премудрость для Сузо есть Христос, Сын Божий. Но созерцает он Премудрость под женским образом, как Возлюбленную, *als ein lutseligü minnerin*. Конечно, это был библейский образ Премудрости. Но у Сузо он получает особую остроту. Сузо называют «последним миннезингером». И, действительно, в его мистике повторяется вся эротика Миннезанга. Нежно говорит Премудрость к человеческому сердцу, чтобы привлечь его к себе в женском образе, *und redet zartlich im fröwlichen bilde...* Для Сузо символы становятся видениями. Свое первое видение Сузо так описывал в своем житии: «Она парила в высоте над ним, восседая на троне в облаках. Она сияла, как утренняя звезда. Она была подобна солнцу во всём его блеске. Она имела вечность своим венцом... И то казалось ему, что видит он пред собою Прекрасную Деву, то это был благородный юноша... *So er iez wande haben ein schön jungfrowen, geschwind van er einen stolzen jungherren...* То говорила она с ним как мудрая наставница, то как возлюбленная»... Сузо зарисовывал свои видения. Еще в молодости он сделал на пергаменте

изображение Премудрости «в нежной красоте и возлюбленном образе» (in minnenklicher Schönheit und lieplicher Gestalt), и никогда не расставался с этим образом. Впоследствии он украшает миниатюрами рукопись своей автобиографии. Эти миниатюры повторяются в списках его жития и переходят в первые печатные издания его творений (см. Аугсбургские издания 1482, Ant. Sorg. и 1512 Hans Othmar); они известны и в отдельных гравюрах. Он изображает Премудрость в царских одеждах и в венце, в руках держава, на груди сияют звезды... Иногда в виде ангела... Образ Премудрости у Сузо двоятся. Это и Христос, и Богоматерь. Мистика Премудрости соединяется у него с культом имени Иисусова. Он вырезает у себя на груди это священное имя: IHS, и с радостью носит эти «язвы любви». Кстати заметить, и Сузо видел Христа в образе распятого серафима. Он видел свою душу в объятиях Христа. Он прочел на главе Богомладенца сладостное имя: Herzetruet, «друг сердца»... И вместе с тем он весь охвачен восторгом перед «нежной Царицей небес». Особенно торжественно празднует он день Успения — «тогда бывает особая радость при небесном дворе»... Образ Премудрости становится для Сузо символом чистоты и девства, символом бесплотного и девственного брака, символом «любящей души» («minnende Seele»)... Книги Сузо были в XV веке любимым чтением в немецких и фламандских монастырях; их читали даже больше, чем книгу «О подражании Христу»... И не было бы удивительно, если бы о его видениях узнали псковские иконники. Новгород и Псков были в постоянных и тесных связях с Западом. Это не были только торговые связи. Иначе было бы непонятно, как мог оказаться в Новгороде в конце XV века, при Геннадии, доминиканский монах Вениамин («родом славянин, а верою латинянин») в роли главного справщика библейских книг. Библейский текст в Новгороде в это время правят по Вульгате. В то же время и несколько позже здесь появляется ряд переводов с латинского (и с немецкого) — и сделаны они были «в дому архиепископли» и по владычному повелению. Переводи-

ли толковую Псалтырь Брунона Вюрцбургского, и *Rationale divinarum officiorum* Вильгельма Дурантия, и полемические «против богоотметных жидов» сочинения Николая Де-Лира и Самуила Евреянина. Во всяком случае, западная книга не была здесь ни редкой, ни непривычной... Поэтому вряд ли насильственным является сближение новгородского «сказания» о Софии с западной мистикой. Новое толкование ложится поверх старого. Традиционный образ Ангела великого совета открывается в новом свете. Возникает спор, «что есть Софей, Премудрость Божия»... В Новгороде, в конце XV века, после московского разорения, настроение было очень повышенным и беспокойным. К тому же кончалась «седьмая тысяча» лет, и ждали Второго Пришествия. Это было время очень благоприятное для апокалиптических видений. Не случайно с этих пор Апокалипсис становится почти настольной книгой в русском обиходе. Религиозная мысль выходит из четких граней византийского догматизма в область восторженных и возбужденных прозрений и созерцаний... И нужно прибавить, тема о девстве была тоже апокалиптического происхождения; ср. видения 14-й главы Откровения (14, 4): «Это те, которые не осквернились с женами, ибо они девственники; это те, которые следуют за Агнцем, куда бы Он ни пошел. Они искуплены из людей, как первенцы Богу и Агнцу»... С этим апокалиптическим мотивом вполне совпадала западная мистика «любящей души»...

VI

Киевская икона св. Софии имеет явные западные черты. Она не старше самого конца XVII века. Во всяком случае, Павел Алеппский, проезжавший через Киев в 1654 г., еще не видал теперешней иконы. В иконостасе была другая икона Премудрости: «В середине иконы церковь с колоннами... над церковью Христос, и Его Дух Святой нисходит на нее в сиянии...». Нынешняя икона написана и

поставлена, очевидно, только при последнем восстановлении Киевской Софии, при митрополитах Гедоне и Варлааме Ясинском, в конце 80-х и даже в 90-х годах. К тому же времени относится и Тобольская икона св. Софии. Это — иконы Богоматери. Богоматерь изображена здесь под видом Апокалиптической Жены, с крыльями орла великого. Она стоит на облаках, на серповидной луне. В руках крест и жезл. В Тобольской же иконе еще и венчик из 12 звезд. Два ангела держат над главой венец (ср. Откр. 12, 1; 14, 14)... Это характерный западный сюжет, совершенно чуждый восточной иконографии. На Западе он становится известен с конца XIV века. И очень рано получает определенный богословский смысл, становится символическим образом Непорочного Зачатия, *Immaculata Conceptio*. Это богословское мнение, возведенное в римской церкви на степень догмата только в XIX веке, уже с XIV века настойчиво проповедуется францисканскими богословами, одобряется на Базельском соборе и впоследствии с особенной ревностью распространяется иезуитами. Литература XVI и XVII веков, посвященная этой теме, с трудом обозрима. Однако она довольно однообразна. И постоянно мы встречаем в этих марианских книгах образ Апокалиптической Жены, обычно в очень запутанных символических композициях. Этот образ становится символом предвечного девства. И когда после Тридентского собора возник вопрос, можно ли «писать таинство Непорочного Зачатия» и как должно его изображать, обыкновенно отвечали указанием на образ Жены, облеченной солнцем, венчаемой и почитаемой ангелами (ср., например, *Molani J. De historia imaginum et picturarum*. Ed. princ. Lovanii, 1570; *Card. F. K. Borromaeus. De pictura sacra*. Ed. princ., 1634). Как на образец обычно указывали на заглавную гравюру в книге *Clihtovii J. De puritate Sanctae Virginis*. Ed. princ., 1513. Уже в XV веке подобное изображение обычно в рукописях и затем переходит в гравюру. Очень любопытно, что нередко в этих изображениях делается ссылка на Притч. 8, 22 — стих о Премудрости (уже в 1492 г. у К. Гривелли, в лондонской National Gallery, 906, «The Virgin in Ecstasy»: «Ut in mente Dei

ab initio concepta fui, ita et facta sum» [От начала в разуме Божиим рождена я, и так стала быть]; ср. гравюру в «*Heures à l'usage du diocèse d'Angers, par Simin Vostre*», 1510, надпись «*Necdum erant abyssi, et ego concepta eram*» [Я родилась, когда еще не существовали бездны — Притч. 8, 24]...). Это было связано, конечно, с тем, что очень рано (может быть уже с XII века) на службе в день Зачатия Богородицы, 8 декабря, полагалось «чтение» именно из книги Притч. 8, 22–30... Это предрасполагало видеть в Премудрости именно Богоматерь — «окончательную цель вечного совета», *termine fisso d'eterno consiglio*, как выразился Данте (*Paradiso*, 33, 3). Еще Лютер возмущался, как насилуют библейский текст, когда тексты о Премудрости относят к Богоматери. Богословы в таком толковании видели обычно только «применение» библейских текстов (*adaptatio* или *accomodatio*). Но мистики и проповедники были смелее. В XVI и XVII веках такое объяснение становится почти что всеобщим. Достаточно назвать П. Канизия и Корнелия а Лапиде, который в своих толкованиях на Священное Писание подводит итоги всей предшествующей экзегетики... Из этих ходячих католических представлений вполне понятно, как символическая икона Непорочного Зачатия могла оказаться иконой Софии... Хорошо известно, насколько общепринятым было католическое мнение о Непорочном Зачатии Девы Марии у киевских богословов XVII века. Его защищает и развивает Антоний Радивилловский в своем «Огородике Богоматери» (ср. *Hortulus reginae* [садик царицы] И. Меффрета), Ианникий Галятовский в «Небе Новом» — на заглавном месте первого, Черниговского издания этой книги (1677 г.) изображена Богоматерь, окруженная ангелами, на звездном небе... Нужно назвать свт. Димитрия Ростовского... Любопытно, что студенческая конгрегация Киево-Могилянской Академии праздновала свой годовой праздник в день Зачатия, и члены конгрегации должны были исповедовать и утверждать, что «Мария не токмо без греха действительного смертного или простительного, но и без первородного есть»... Всё это заставляет думать, что киевская икона св. Софии есть не

что иное, как изображение Непорочного Зачатия. Любопытно, что Сковорода в одном из своих стихотворений икону, подобную Киевской (в «богословской школе» в Харькове), прямо называет «образом зачатия Пречистыя Богородицы» и заключает: «Победи сия! Христос в тебе вселится. Будь как дева чист: мудрость в сластях не местится» — *vivere in impuro corde Sophia nequit* [не может жить Премудрость в нечистом сердце]...





О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ

I

Вечный залог и опору надежда христианская имеет для себя в пасхальном благовестии. Это есть *благая весть о разрушении смерти*. «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечного начало» (из Пасхального канона)... От начала апостольское проповедание было о Воскресшем. Первыми благовестниками были «свидетели воскресения», самовидцы Слова. Свидетельствовали они о том, что сбылось и совершилось, что было явлено и показано в мире, чего очевидцами были... Возвещали о Иисусе воскресение мертвых... И в том вся спасительная радость Воскресения Христова, что есть оно уже *залог и начаток вселенского воскресения*... Воскресший Христос со-воскрешает «всеродного Адама», открывает и обновляет воскресный путь всякой плоти. «И как во Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22)... Это одна из первых тем древнего правила веры. Достаточно перечесть уже всю эту ослепительную «воскресную» главу в Первом послании ап. Павла к Коринфянам, это подлинное *евангелие воскресения*... И апостол настаивает здесь со

всей силой. «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес... Ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (стт. 13, 16). Апостол хочет сказать: самое воскресение Христово обесмысливается, если не было оно вселенским событием и сбытием, если с Главою нераздельно не предвоскресает уже и всё Тело... Вне воскресного упования обесмысливается и обессиливается всякая проповедь о Христе. И самая вера в Него теряет смысл, становится пустой и напрасной — не во что было бы веровать... «Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна — вы еще во грехах ваших» (ст. 17)... Вне воскресного упования веровать во Христа было бы все и вотще, было бы только *суеверием*... «Ныне же Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (ст. 20)... И в этом — *победа жизни*...

II

Всё первохристианство живет в этой преисполненной радости о Воскресении, в этом светлом предчувствии последнего исцеления и восстановления всей твари. Пусть яд смерти, взошедшей в мир через грех, и обращается еще в тканях и составах человеческого бытия — безнадежность смерти уже сокрушена, сила смерти уже истощилась, власть тления уже отменена. И дарована человеческому роду *благодать воскресения*... Новая жизнь уже струится в тканях преображенного мира. Открывается уже таинственная весна благодати, невечерняя весна истины и нетления. «Правда, мы и теперь умираем прежней смертью, — говорит Златоуст, — но не остаемся в ней, и это не значит умирать... Сила смерти и подлинность смерти в том, что умерший уже не имеет возможности вернуться к жизни... Если же он после смерти оживет, и притом лучшей жизнью, то это уже не смерть, но успение»¹... И не только веруем или *чаем* воскресения мертвых, но «отчасти» уже и участвуем в нем, *предвкушаем* его во святых

¹ Свт. Иоанн Златоуст. In Hebr., hom. 17, 2, PG 63, 129.

таинствах. В Святейшей Евхаристии подается верующим это священное *«врачевство бессмертия»*, как говорил сщмч. Игнатий Антиохийский, *«противоядие, чтобы не умирать»* (Ephes. XX, 2: τὸ φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν). Евхаристия есть залог и обручение вечной жизни... В христианском опыте впервые смерть открывается во всей глубине своего трагизма, как жуткая метафизическая катастрофа, как таинственная *неудача человеческой судьбы*... Человеческая смерть не есть только некий «естественный» предел или удел всего преходящего и временного. Напротив, смерть человека вполне противна естеству. *«Бог смерти не сотворил»* (Прем. 1, 13), — творит Бог для пребывания, а не только для бывания, — не для умирания, но *«во еже быти»*... Смерть человека есть *«оброк греха»* (Рим. 6, 23), есть некий изъян и порча в мире. И ныне тайна жизни раскрывается лишь в таинстве смерти... Что же значит для человека умирать?.. Умирает тело, именно тело и смертно — говорим о «бес-смертии души». Прекращается в смерти эта внешняя, видимая и земная, телесная жизнь. Но по некоему вещему инстинкту уверенно говорим всегда, что *умирает человек*... Смерть *разбивает* человеческое существование, хотя личность человека неразложима и душа его «бессмертна»... Вопрос о смерти и есть *вопрос о человеческом теле* — о телесности человека... И вот, христианство учит не только об этом загробном бессмертии души, но именно о *воскресении тела*. В христианском благовестии о *телесности* человека открывается, что это есть *изначальный и вечный образ человеческого бытия* — а вовсе не какой-то случайный и придаточный элемент или приражение в человеческом составе... И это было очень трудной новизной в христианском учении. Не только «слово Крестное», не меньше и «слово Воскресное» бывало для эллинов безумием и соблазном. Ибо эллинский мир *телом* всегда скорее *гнушался*. И проповедь воскресения могла только смущать и пугать античного человека. Он грезил и мечтал скорее о конечном и полном развоплощении. Мировоззрение среднего «эллина» времен первохристианских слагалось

под преобладающим влиянием платонических и орфических представлений, и было почти общепринятым и самоочевидным суждение о теле, как о «темнице», в которой пленен и заточен павший дух, — орфическое «σῶμα — σῆμα» [тело — могила]. Не пророчит ли христианство, напротив, что этот плен будет вечным, нерасторжимым... Ожидание телесного воскресения больше подобало бы земляным червям, издевался над христианами известный Цельс — издевался от лица именно среднего человека, и во имя здравого смысла. Греза о будущем воскресении представлялась ему нечестивой, отвратительной, невозможной. И Бог не творит никогда деяний столь безумных и нечестивых, Он не станет исполнять преступных прихотей и мечтаний, внушенных жалким и заблудшим людям их нечистой любовью к плоти. Цельс так и обзывает христиан — «филосарками», любителями плоти. С сочувствием упоминает Цельс о докетах²... Именно таким и было общее отношение к Воскресному благовестию. Уже апостола Павла афинские философы прозвали «суесловом» именно потому, что он проповедовал им «Иисуса и воскресение» (Деян. 17, 18, 32)... В тогдашнем языческом мироощущении часто сказывается почти физическая брезгливость к телу, очень поддержанная влияниями с Востока, — достаточно вспомнить и о более позднем манихейском наводнении, захватившем ведь и весь Запад. От блаж. Августина знаем, как трудно было и ему от этого «гнушения телом» освободиться... О Плотине его биограф, известный Порфирий, рассказывает, что «он, казалось, стыдился быть в теле» — с этого он и начинает его жизнеописание. «И при таком расположении духа он отказывался говорить что-либо о своих предках, или родителях, или о своем отечестве. Он не пускал к себе ни ваятеля, ни живописца». К чему закреплять надолго этот бранный облик — и того уже достаточно, что мы его теперь носим! (Порфирий. *Vita Plotini*, I). Не следует говорить об этом «гнушении телом»,

² См. Ориген. *Contr. Cels.* V, 14; Koetschau, S. 15 [GCS 3].

как о «спиритуализме». И самая склонность к «докетизму» еще совсем не означает спиритуалистической установки в эллинистическом опыте. Несводимое своеобразие «духовного» еще не было опознано вне христианства. Для стоиков казалось таким простым и вполне естественным приравнять или отождествлять «Логос» и «огонь», и говорить об «огненном Слове». В манихействе всё существующее мыслится в вещественных категориях, свет и тьма в равном смысле, — и тем не менее силен здесь этот безгливый пафос воздержания. И то же следует сказать и о всём гностицизме, со всей этой так для него характерной игрой чувственного воображения. И снова на примере блаж. Августина, по его собственным признаниям, можно убедиться, как тогда трудно давалось понимание, что есть бытие не-вещественное. Даже в неоплатонизме есть какой-то непрерывный переход от света умного к свету вещественному... Философский аскетизм Плотина нужно отличать от восточного, гностического или манихейского, и сам Плотин «против гностиков» выступал очень резко. И всё-таки то было различие только в методах и мотивах. Практический вывод в обоих случаях один и тот же — «бегство» из этого мира, исход или «освобождение от тела»... Плотин предлагает такое уподобление. Два человека живут в одном и том же доме. И вот, один из них бранит строителя и самое строение, ибо воздвигнуто оно ведь из бездушного дерева и камней. Другой же хвалит мудрого архитектора, ибо здание сооружено с великим искусством... Для Плотина этот мир не есть зло, этот мир есть «образ» или отражение высшего, и лучший из образов. Однако от образа следует стремиться к первообразу, стремиться в высший мир из низшего. И славословит Плотин не подражание, но образец... *«Он знает, что настанет время, и он уйдет, и уже не будет нуждаться в доме»*... Именно это и характерно. Душа освободится от связи с телом, *разоблачится* от него, и взойдет тогда в свою подлинную отчизну³... В античном мировоззрении

³ Плотин. Эннеада II, 9, «против гностиков», начиная с 15 и до конца. О Плотине как религиозном мыслителе лучшая работа: Abbé R.

речь идет всегда о *ступенях в непрерывности* единого космоса. Но в этой непрерывности очень строго исчисляется *иерархия* ступеней. И, как бы ни были они между собой «единосущны», «высшие» из них решительно и твердо противоплагаются «низшим». Низшее считается нечистым и низменным. И у античного человека *страх нечистоты* много сильнее, чем *боязнь греха*. Источником и седалищем зла обычно и представляется эта «низкая природа», тело и плоть, дебелое и грубое вещество. Зло — от осквернения, не от извращения воли. От этой скверны нужно освободиться, внешне очиститься... И вот, христианство приносит новую и благую весть *и о теле также*... От начала был отвергнут всякий докетизм, как самый разрушительный соблазн, как некое темное противоблагоевество, от Антихриста, «от духа лестча» (ср. 1 Ин. 4, 2–3). Это так живо чувствуется у ранних христианских писателей, у сщмч. Игнатия, у сщмч. Ириней. Тертуллиан поднимается и до подлинного «оправдания плоти», при всей напряженности своего аскетического пафоса, почти до исступления и надрыва (см. его очень интересное рассуждение «О воскресении плоти», отчасти и в его «Апологетике»)... Соблазн развоплощения отведен и отвергнут с полной решительностью уже у ап. Павла. *«Ибо не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью»* (2 Кор. 5, 4)... «Здесь он наносит смертельный удар тем, которые унижают телесное естество и порицают нашу плоть, — объясняет Златоуст. — Смысл его слов следующий. Не плоть, как бы так говорит он, хотим сложить с себя, но тление; не тело, но смерть. Иное тело, и иное смерть; иное тело, и иное тление. Ни тело не тление, ни

Arnou. Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, 1921. Образ бегства уже у Платона: «Нужно стремиться бежать отсюда туда возможно скорее!» (*Theaetetus*, 176a). И вся жизнь философа есть «подготовка к смерти» (*Phaedo*, 81a). Воплощенное состояние души есть, для Плотина, только некий преходящий эпизод в ее судьбе, и об этой земной жизни она вполне забудет, когда вернется и взойдет до блаженного созерцания (см. всю Эннеаду IV). Ср. Блонский П. *Философия Плотина*. М., 1918, с. 146 и далее.

тление не тело. Правда, тело тленно — но не есть тление. Тело смертно — но не есть смерть. И тело было делом Божиим, а тление и смерть введены грехом. Итак, я хочу, говорит, снять с себя чуждое, не свое. И чуждое — не тело, но тление... Грядущая жизнь уничтожает и истребляет не тело, но приставшее к нему тление и смерть»⁴... Златоуст верно передает здесь неизменное самочувствие древних христиан. «Мы ожидаем весны и для нашего тела», — говорил латинский апологет второго века. «Expectandum nobis etiam corporis ver est»⁵. Эти слова удачно припоминает и приводит В. Ф. Эрн в своих письмах из Рима, говоря о катакомбах. «Нет слов, которые бы лучше передавали впечатление от ликующей тишины, от умопостигаемого покоя, от беспредельной умирности первохристианского кладбища. Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя, пророчествуя нездешнюю, внемирную весну Вечности»⁶. И это ведь только повторение апостольских слов, применение или раскрытие апостольского образа или подобия. «Так и при воскресении мертвых. Сеется в тлении, восстает в нетлении» (1 Кор. 15, 42)... Земля как бы засемена человеческим прахом, чтобы, силой Божией, произрастить его в великий и последний день. «Наподобие семян, ввергаемых в землю, мы не погибаем разрешаясь, но посеянные воскреснем»⁷. И каждый гроб уже ковчег нетления — «и мертвый ни один во гробе»... Самая смерть уже озаряется и предозаряется светом победной надежды — оттого так много радости в чинах христианского погребения... Ибо *имеем упование* (ср. 1 Фес. 4, 13)... С этим связано и своеобразие христианского аскетизма, в его отличии от нехристианского аскетического пессимизма. Об этом различии хорошо говорит о. П. Флоренский. «То подвижничество основывается на *худой вести о зле*, царящем над миром; это — на

⁴ Свт. Иоанн Златоуст. De resurr. mort., 6, PG 50, 427–428.

⁵ Минуций Феликс. Octavius, 34; Halm, p. 49.

⁶ Эрн В. Ф. Письма о христианском Риме. Письмо третье: В катакомбах св. Каллиста // Богословский вестник. 1913, январь, с. 106.

⁷ Свт. Афанасий Великий. De incarn., 21, PG 25, 132.

благой вести о победе, победившей зло мира... То дает превосходство, это — святость... Тот подвижник уходит, чтобы уходить, *прячется*; этот уходит, чтобы стать чистым, *побеждает*⁸... Воздержание может быть разным подсказано, обосновано или внушено. И при всём видимом сходстве между *платоническим* аскетизмом и *христианским* (что и создает постоянную опасность смешений, самообманов и подмен), между ними есть коренное различие и в начальных замыслах, и в конечных упованиях... В платонизме о теле господствует именно эта «худая весть», весть о смерти и тлении — с этим и связаны все эти гадания о «странствиях» или «переселениях» душ. И отсюда — *жажда развоплощения*. С «чувствами» ведется борьба ради полного высвобождения из этого вещественного мира событий... Но в христианском откровении о теле принесена «благая весть» — о грядущем нетлении, преображении и славе, о грядущем преобразении всего мира, о вселенском обновлении. И с «чувственностью» борьба ведется здесь не ради освобождения, но чтобы и тело становилось *духовным*. С этим согласуется *надежда воскресения*. «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 44)... Здесь всё та же антитеза эсхатологических чаяний и пожеланий: «*совлечься*» или «*приоблечься*»...

III

Истина о человеке словно двоятся. И некая антиномия таинственно вписана в самое его эмпирическое существование... О человеке сразу приходится свидетельствовать двоякое... Изображать *единство человека* в самой эмпирической сложности и двойстве (и не только «из души и тела», но еще и «в душе и теле»), *во-первых*. И показывать *самобытность души*, как начала творческого и разумного, *самодетельного* и *самосознательного*, *во-вторых*. И обе эти истины не так легко смыкаются или совмещаются в

⁸ Свящ. П. Флоренский. Столп и утверждение истины. Опыт православной феодиици. М., 1914, сс. 291–292 [курсив Флоровского].

едином органическом синтезе... В современной психологии всего менее учитывается именно эта органическая воплощенность души, это *единство воплощенной жизни*. И слишком часто всё «учение о душе» строится с таким именно расчетом, чтобы сделать всякое иное «учение о человеке» ненужным и излишним. «Самобытность» души, как бытия простого и сверх-чувственного, изображается обычно с такой чрезмерностью, что становится загадочным и совсем непонятным самое ее «пребывание» в теле, самая возможность ее «воплощения». С этим связана вся эта очень характерная проблематика так называемого «психо-физического параллелизма». Приходится как бы складывать настолько независимые величины, что взаимодействие между ними почти что неправдоподобно... Этот «психологизм» в учении о человеке платонического происхождения. Он связан с молчаливой или замолчанной предпосылкой: *человек есть душа, и быть в теле для него даже и неестественно*... В современной психологии точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть в этих схемах теряет свою метафизическую значительность и важность. Так много говорят о «бессмертии души», что забывают о «смертности человека»... Есть несомненная правда в том «платоническом» (или орфическом) наблюдении, что тело — «темница». И, действительно, слишком часто душа бывает в плену у собственного тела, в плену и во власти всех этих чувственных впечатлений, вожделений, пристрастий. Из этого плена нужно освобождаться. Душа должна становиться и быть «господственным» в человеке. Она должна опознать и осознать самое себя, утвердить свое первородство. Есть «иной» мир «неменяющегося» бытия, и там — подлинная родина и обитель души, а не здесь, в этой юдоли и вихре бывания. В этой *борьбе с чувственностью* была правда платонизма. И многие мотивы этой естественной платонической аскетики были вобранны в христианский синтез, как некое предварение и предвосхищение благодатного опыта... И, однако, остается бесспорным одно: *единственный опыт о самих себе, который нам доступен и доступен испытующей проверке, есть опыт*

воплощенной жизни... Человек *не есть душа* — во всяком случае, в том современном или эмпирическом своем состоянии, которое одно только мы и знаем по опыту. Человек есть некая «амфибия», то есть *двойное существо*... И вот, с христианской точки зрения, в этом общем суждении о человеке *Аристотель прав против Платона*... В философском истолковании своего эсхатологического упования христианская мысль, во всяком случае, от начала примыкает к Аристотелю. В этом вопросе он, этот прозаик в сонме поэтов, трезвый среди вдохновенных, оказывается ближе «божественного» Платона... Такое предпочтение со стороны должно казаться совсем неожиданным и странным. Ведь, строго говоря, по Аристотелю у человека нет и не может быть никакой загробной судьбы. Человек, в его понимании, есть вполне и всецело существо земное. За гробом уже нет человека. Человек смертен насквозь, как и всё земное, — и умирает безвозвратно... Но именно в этой слабости Аристотеля и его сила. Ибо ему удастся показать *единство эмпирического человека*... Человек есть для Аристотеля, прежде всего, некое естественное «существо» или особь, некое «*единое живое*». И единое именно из двух и в двух — оба существуют только вместе, в некоем изначальном и неразделимом сопроникновении. В «тело» вещество «образуется» именно душой, и душа только в теле находит свою «действительность». В своей книге «О душе» Аристотель с большой настойчивостью разъясняет, что в раздельности и разделении «души» и «тела» *уже не будет человека*... Душа есть «форма» тела и его «предел» (τέλος) — есть «*первая энтелехия естественного тела*». И Аристотель утверждает совершенную *единичность* каждого человеческого существования, данного вот «здесь» и «теперь». Именно поэтому для Аристотеля было вполне недопустимым любое предположение о «переселениях» или «перевоплощениях» душ — каждое тело имеет *свою собственную душу*, свой «облик» и «форму»⁹... Это антропологическое учение Аристотеля двузначно и дву-

⁹ Аристотель. De anima. Lib. II, с начала 412a и дальше (пользуюсь комментированным изданием Тренделенбурга); ср. I, 3, 407b.

смысленно. И легко оно поддается самому вульгарному опрощению и превращению в грубый натурализм, когда человек уже вполне приравнивается к прочим животным. Так и заключали о нем иные из древних последователей Стагирита (ср. учение о душе как о «гармонии» тела). Но сам Аристотель в таком лжеучении невиновен. Для него, во всяком случае, человек есть животное *разумное*, и о *Разуме* он сказал немало важного и проникновенного... Подлинная слабость Аристотеля не в том, что он недостаточно разграничивает или отрешает «душевное» от «телесного», но в том, что *всё индивидуальное* он признает тем самым *преходящим*... Но это есть общее заблуждение эллинской мысли, общее лжеучение всей древней философии. И в этом вопросе Аристотель не отличается от Платона. В вечности эллинская мысль созерцает и усматривает *только типическое, и ничего личного*. С этим связан своеобразный *скульптурный характер* древних философских воззрений. Вечным вся эллинская мысль почитает только этот мир *застывших видений*. В этом смысле А. Ф. Лосев с основанием обозначает всю древнегреческую философию, как *скульптурный символизм*. Об этой «скульптурности» античного мировоззрения говорил в свое время еще Гегель (в «Эстетике»)... «На темном фоне, в результате игры и борьбы света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и божественно-прекрасное, гордое и величавое тело — статуя. И мир есть такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои, и мифы, и идеи, — всё таит под собой эту первичную скульптурную интуицию... Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное Оно, а не живая личность со своим собственным именем... И нет вообще никого. Есть тела, и есть идеи. Духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей. Есть прекрасные, но холодные и блаженно-равнодушные статуи»¹⁰... И вот, в общих рамках такого безличного мировоз-

¹⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Т. I. М., 1930, сс. 67, 632, 633. Ср. и другую книгу того же автора: Античный

зрения Аристотель больше других чувствовал и *понимал индивидуальное...* Как то не раз бывало, христианский мыслитель большего мог достигнуть с теми средствами, которые он получал или заимствовал у «внешних философов», — ибо он *больше и большее видел...* Основной замысел Аристотеля в его учении о душе глубоко преобразается в христианском истолковании, ибо все понятия начинают большее означать, и за ними раскрываются новые перспективы... Такое преобразование аристотелизма мы находим у Оригена, отчасти и у Мефодия Олимпского, а позже у Григория Нисского... Самое понятие «энтелехии», как оно было введено в учение о душе Аристотелем, неизменно преобразуется в новом опыте *духовной жизни*. Разрыв между Разумом, безликим и вечным, и «душой», индивидуальной, но смертной, ибо нераздельно связанной с умирающим телом, был снят и залечен в новом *самосознании духовной личности...* И к этому присоединяется еще обостренное чувство смерти и смертности — именно как некоей страшной язвы, уже исцеленной Воскресшим Христом... В середине второго века христианской эры был написан первый философский опыт о воскресении, книга «О воскресении мертвых» Афинагора афинянина, философа христианского. Из многих доводов, которые он здесь приводит, особенного внимания заслуживает именно эта ссылка на единство и целостность человеческого состава. К будущему воскресению Афинагор заключает именно от этого факта единства: «Ни природе души, самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела, чтобы с теми же частями, из которых они состоят, когда рождаются и живут, по окончании сей жизни достигали общего конца; *душа и тело в человеке составляют одно живое существо...*» Чело-

космос и современная наука. М., 1927. Здесь собран и вдумчиво проработан громадный материал по истории всей греческой философии вообще, философии Платона и «платонизма» в частности. Автор всё время имеет в виду и проблематику «христианского платонизма». В этих книгах привлекает острота и большая смелость мысли.

века уже не будет больше, подчеркивает Афинагор, если нарушится полнота этого состава — тем самым нарушится и тожество индивида. *Неразрушимости души должна соответствовать устойчивость тела* (пребывание его в его собственной природе). «Существо, получившее ум и рассудок, *есть человек, а не душа сама по себе*. Следовательно, человек всегда должен оставаться и состоять из души и тела. И это невозможно, если не воскреснет. *Ведь если нет воскресения, то не останется природа человеков, как человеков*»¹¹... В этом рассуждении важна уже эта спокойная отчетливость в противополжении двух терминов-символов: «человек» и «душа сама по себе»... И вместе с тем всё время оттеняется *момент тожества*... Здесь именно и заложена наибольшая философская трудность¹²... Воскресение никак не означает простого возврата или повторения — «о вечном возвращении» учили, напротив, некоторые стоики (об этом ниже). Воскресение есть вместе и преобразование — не только возврат или восстановление, но и возвышение, переход к лучшему и совершенному. «И еже сееши, не тело будущее сееши, но голо зерно... Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 37, 44). Тем самым предполагается известное изменение в воскрешаемых или воскресающих. Как мыслить это «изменение», чтобы им не было затронуто или умалено вот это «*тожество*»?.. У ранних писателей мы встречаем простое свидетельство о тожестве без каких бы то ни было философских подробностей. Различение у апостола тела «*душевного*» (σῶμα ψυχικόν) и тела «*духовного*» (σῶμα

¹¹ Афинагор. De resurr., 14, 15.

¹² Старая книга Atzberger L. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Fr. i-Br., 1896, еще не заменена лучшей. По-русски см. Окснюк М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. В очень обстоятельном введении (составляющем половину книги) дан общий обзор восточной эсхатологии в предшествующий период, многое сказано и о современниках младших. Но западный материал вовсе не затронут (даже и Тертуллиан). И автор ограничивается только сопоставлением текстов, без богословского и историко-философского анализа.

πνευματικόν) нуждалось в дальнейшем раскрытии и объяснении (ср. сопоставление «тела смирения» и «тела славы», Флп. 3, 21). И в эпоху обострившихся споров с докетами и гностиками обстоятельный и отчетливый ответ стал неотложным. Его попытался дать Ориген. Этот ответ не всеми был принят. И был резко поставлен вопрос, насколько верен Ориген учению и преданию Церкви. Впрочем, и он сам предлагал свое объяснение не как «учение» Церкви, но как личное богословское «мнение». Ориген подчеркивает, что и в смерти остается нетронутым и неповрежденным «облию» человека. Он употребляет при этом многозначное греческое: εἶδος... И понимает при этом: душа, как жизненный и образующий принцип тела — как «энтелехия» и «предел» его. Это есть как бы строящая сила тела, некоторое семя, способное к прорастанию — Ориген и сам употребляет эти термины: *ratio seminalis*, λόγος σπέρματικός... Тело, погребенное в земле, распадается, как и семя посеянное. Но в нем не погасает эта растительная сила, и она в подобающее время, по слову Божию, восстановит и всё тело, как и из зерна прорастает колос... Есть некая потенциальная телесность, принадлежащая каждой душе, и каждой по-особому... Во всеобщем воскресении она раскроется и осуществится в актуальном теле славы... Это единство жизненного начала или «семянного слова» Ориген считает достаточным для сохранения индивидуального тождества и непрерывности человеческого существования. Все же свойства теперешних тел изменятся, и будущее тело будет построено из другого, из «лучшего», из «одухотворенного» вещества¹³... В эсхатологических воззрениях Оригена мно-

¹³ Соответственные тексты собраны и сопоставлены в: Оксьюк М. Ф. Цит. соч., сс. 162–174 и др. Ср. также основные монографии об Оригене: *Redepenning* Origenes. Bd. II. Bonn, 1846; *Denis J.* De la philosophie d'Origène. Paris, 1884, p. 297 ss.; *Bigg Ch.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886, pp. 225 ff., 265 ff.; *Prat F.* Origène, le théologien et l'exégète. Paris, 1907, p. 87 ss.; *Ramers C.* Des Origens Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier, 1851; *Kraus J. B.* Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten. Regensburg, 1859; *Meyer, Hans.* Geschichte der Lehre von den Keimkräften von

го спорного, но в данном случае его мысль вполне ясна. Ориген настаивает, что *непрерывность индивидуального существования достаточно обеспечивается тождеством оживотворяющей силы*. Стало быть, *нумерическое тождество материального состава еще и не необходимо...* Острота вопроса не в том, что Ориген отвергает вещественность «духовных» тел воскресения, но в том, как он представляет себе самое строение телесного организма. И вот, для него «самое тело» есть именно этот «облик» или «семянное слово» тела, его растящая и строительная сила. В данном случае он твердо держится именно Аристотеля. Его «облик» вполне соответствует «энтелехии» у Аристотеля, и ново здесь только это признание неразрушимости индивидуального облика или начала, то есть самого «начала индивидуации». Это и дает возможность строить учение о воскресении. *Principium individuationis* и есть «*principium surgendi*» [«начало индивидуации» и есть «начало воскресения»]. В данное определенное или «собственное» тело и вещественные частицы сочетаются и строятся именно душой, которая их и «образует». Потому, из каких бы частиц не строилось тело воскресения, самое тождество психо-физической индивидуальности не нарушится и не ослабеет, ибо неизменной останется эта производящая его сила. Это именно вполне по Аристотелю: душа и не может быть не в своем теле¹⁴... Такое мнение повторялось не раз и позже, именно под влиянием Аристотеля; и в современном римско-католическом богословии оставляется открытым вопрос, насколько признание вещественного тождества тел воскресения с телом умирания принадлежит

Stoa bis zum Ausgang der Patristic. Bonn, 1914. Из новейших работ нужно назвать: *Cadrou R. Introduction au système d'Origène*. Paris, 1932; *Bardy G. Origène // Dictionnaire de Théologie catholique*. T. XI.2. Paris, 1932. col. 1545 ss.; ср. и старую статью: *Bp. Westcott. Origen // Smith and Wace. Dictionary of Christian Biography*. IV. 1887.

¹⁴ См. *Страхов П.* Воскресение. I. Идея Воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. М., 1916, сс. 27 и далее, 128 и далее. Можно предполагать посредство комментариев Александра Афродисийского. Ср.: *Лосев А. Ф.* Античный космос, с. 438 и далее — «душа как смысловое изваяние жизни» у Аристотеля...

к существованию воскресного догмата¹⁵... И здесь не столько вопрос веры, сколько метафизического толкования. Можно даже думать, что в данном случае Ориген и передает не свое, но принятое или приемлемое мнение. Более того, эта «аристотелическая» теория воскресения с трудом сочетается с допущением так называемого «предсуществования душ» и с этой приспособленной от стоиков схемой сменяющихся и возвращающихся миров. Нет полного соответствия и между этим учением о воскресении и учением о «всеобщем восстановлении» или апокатастасисе. У свт. Григория Нисского это расхождение отдельных оригеновских идей становится вполне очевидным... Возражения главного противника Оригена в данном вопросе, сщмч. Мефодия Олимпского, сводятся к критике самого понятия «облика». В понимании Мефодия тождество «облика» еще не обеспечивает личной непрерывности, если материальный субстрат будет совсем иной. Этим предполагается другое представление о соотношении «образа» и «материи», чем у Оригена¹⁶. К Мефодию в данном случае примыкает и свт. Григорий Нисский. Свт. Григорий Нисский в своем эсхатологическом синтезе

¹⁵ Из поздних схоластиков нужно назвать Дуранда, «доктора решительнейшего» (ум. 1332 или 1334). Он ставит вопрос: «*Supposito quod anima Petri fieret in materia quae fuit in corpore Pauli, utrum esset idem Petrus qui prius erat*» [Если предположить, что душа Петра облечется (по воскресении) в материю, из которого состояло тело Павла, то будет ли Петр таким же, каким был прежде?], и отвечает: «*Cuicumque materiae uniatur anima Petri in resurrectione ex quo est eadem forma secundum numerum per consequens erit idem Petrus secundum numerum*» [С какой бы материей ни соединилась душа Петра в воскресении, поскольку форма остается нумерически тождественной, то и Петр будет нумерически тождествен с прежним самим собой]; привожу по *Segarra Fr. (S. J.) De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*. Madrid, 1929, p. 147. Из современных римских богословов такого взгляда придерживается кардинал Л. Билло: ср. *Quaestiones de Novissimis*, auctore L. Billot, S. J. Romae, 1902, thesis XIII, p. 148 ss. См. также *Sparrow-Simpson W. J. The Resurrection and Modern Thought*. Longmans, 1911.

¹⁶ Ср. *Оксиюк М. Ф.* Цит. соч., с. 206 и далее; см. также *Farges J. Les Idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*. Paris, 1929.

старается соединить оба воззрения, совместить «правду» Оригена с «правдой» Мефодия. И его построение имеет исключительный интерес и важность¹⁷... Григорий Нисский исходит от эмпирического единства или соприкосновения «души» и «тела», его распадение есть смерть. И оставленное душой, лишенное своей «жизненной силы», тело распадается, нисходит и вовлекается в общий круговорот вещества. Вещество же вообще не уничтожается, умирают только тела, но не самые элементы. И, мало того, в самом распадении частицы распавшегося тела сохраняют на себе некие знаки или следы своей бывшей принадлежности к определенному телу, своей сопринадлежности данной душе. В самой душе также сохраняются некие «знаки соединения», некие «телесные признаки» или отметы. И душа своей «познавательной силой» остается и в смертном разлучении при элементах своего разложившегося тела. В день воскресения каждая душа распознает свои элементы по этим признакам и отметам. Это и есть «облик» тела, его «внутренний образ» или «тип». Процесс этого восстановления тела свт. Григорий сравнивает с прорастанием семени и с развитием самого человеческого зародыща. От Оригена он решительно отступает в вопросе о том, из какого вещества будут построены тела воскресения. Если бы они построились из новых элементов, то «было бы уже не воскресение, но создание нового человека». Воскресающее тело перестраивается именно из прежних элементов, ознаменованных или запечатленных душой во дни плоти ее, — иначе будет попросту другой человек... Тем не менее, воскресение не есть только возврат и не есть вовсе какое-нибудь повторение нынеш-

¹⁷ Из сочинений свт. Григория по данному вопросу особенно важны: диалог «О душе и воскресении», беседы «Об устройении человека» и его «Большое огласительное слово». Исчерпывающий подбор текстов в названной книге Оксיוка. Сжатый общий очерк см. в моей книге: Восточные отцы IV века. Париж, 1931, с. 130 и далее. Ср. также очень интересную статью: *Страхов П.* Атомы жизни // Богословский вестник. 1912, январь, сс. 1–29; и в его сборнике «Наука и религия», 1915.

него существования. Такое «повторение» было бы действительно «каким-то нескончаемым бедствием». В воскресении человеческий состав восстанавливается не в нынешнем, но в «изначальном», или «древнем», состоянии. О каждом отдельном человеке было бы точнее даже и не говорить вовсе, что «восстанавливается». Скорее — впервые только и приводится в то состояние, в каком быть ему надлежит, в каком был бы, если бы не стряслось в мире греха и падения — но в каком, однако, не бывал и не был в этой тленной, превратной и преходящей жизни здесь. И всё в человеческом составе, что связано с этой нестойкостью, с возрастами, и сменой, и дряхлением, восстановлению никак не подлежит. Воскресение есть, таким образом, не только и не столько возврат, сколько *исполнение*. Это есть некий *новый образ* существования или пребывания человека — именно *пребывания*. Человек воскресает для вечности, самая форма времени отпадает. Потому и в воскресающей телесности упраздняется текучесть и изменчивость, и вся полнота ее как-то стягивается или «сокращается». Это *не только апокатастасис, но и рекапитуляция*... Отпадает лукавый излишек — то, что приразилось иросло от греха. Полноты личности это отпадение не ущербляет, ибо этот излишек к строю личности и не принадлежит. Восстанавливается в человеческом составе, во всяком случае, *не всё*. И материальное тожество тел воскресающих и умирающих для свт. Григория Нисского означает скорее только *реальность прожитой жизни*, которая стяженно должна быть вобрана и в загробное существование. В этом он расходится с Оригеном, для которого эмпирическая жизнь на земле представлялась только преходящим эпизодом... Но и для свт. Григория основным в воскресении было именно это *тожество облика* (или вида), то есть единство и непрерывность индивидуального существования. Он применяет всю ту же мысль Аристотеля о *единичной и неповторимой связи души и тела*... Загробный путь человека, в понимании свт. Григория Нисского, есть путь очищения, и в частности *телесный состав человека очищается и обновляется* — в

этом круговращении природы, точно в некоем плавильном горне. И уже поэтому восстановится обновленное тело... Свт. Григорий называет смерть «*благодетельной*», и это есть общая и постоянная святоотеческая мысль... Смерть есть оброк греха, но сразу же — и *врачевание*... Бог в смерти как бы переплавляет сосуд нашего тела. Свободным движением согрешившей воли человек вступил в общение со злом, и к нашему составу примешалась некая отравка порока. И вот теперь, подобно некоему скудельному сосуду, человек в смерти снова распадается, и тело его разлагается, чтобы по очищении от воспринятой скверны снова быть возведенным в первоначальный состав, через воскресение. Так самая смерть оказывается органически сопринадлежащей к воскресению — это есть некий таинственный и пламенный закал ослабевшего человеческого состава. Через грех эта психо-физическая двойственность человека оказалась нестойкой и неустойчивой — это и значит, что человек стал смертен, омертвел и умер. В смертности, однако, он уже отчасти врачуеться от этой нестойкости. Но только Воскресение Христово вновь оживотворяет человеческую природу и делает всеобщее воскресение возможным¹⁸... Основная и первохристианская интуиция в учении о человеке есть именно *интуиция его воплощенного единства*. Потому судьба человека исполниться может только в воскресении, и в воскресении всеобщем...

IV

Само понятие *единичности* в христианском опыте существенно изменяется по сравнению с античным. Эту перемену можно было бы так описать или обозначить. В античном мировоззрении то есть *скульптурная единичность* — неприкосновенное и неповторимое овеществле-

¹⁸ См. подробнее в моей статье: О смерти крестной // Православная мысль. № 2. Париж, 1930, сс. 148–187 [см. с 181 настоящего издания].

ние застывшего лика. В христианском опыте то есть *единичность пережитой жизни*. Различие это важнее и глубже, чем может показаться со стороны. Ибо в одном случае — *единичность вневременная*, а в другом — *единичность временная*... И это связано с тем, что античный мир не знал и не признавал никакого *вхождения из времени в вечность* — временное есть неизбежно и уходящее. Бывающее никак не может стать пребывающим — что рождается, то и умирает. Не умирает только то, что и не рождается, что и не начинается, что и не «бывает» вообще, но «есть», то есть именно стоит *вне времени*... В античном понимании, строго говоря, допускать будущее бессмертие означало, тем самым, и предполагать прошлую нерожденность. И весь смысл эмпирического процесса полагается именно в каком-то символическом *нисхождении из вечности во время*... Судьба человека решается и исполняется *в развитии* — не в подвиге. Основным остается здесь натуралистическое понятие *врожденного задатка* — не творческого задания. И это связано именно с дефективным чувством времени у античного человека... Время есть некая низшая или упадочная область существования. Во времени *ничто не совершается*. Во времени *только открываются* (или, вернее сказать, только *приоткрываются*) вечные и недвижные реальности. В этом смысле и назвал Платон время «неким подвижным образом вечности» (Timaeus, 37d: εἰκὼν κινητὸν τινὰ αἰῶνος ποιῆσαι). Платон имеет в виду астрономическое время, то есть *круговращение небес*, счисляемый образ пребывающего единства. Всякое по-ступление здесь исключается. Напротив, время «подражает вечности» и «круговращается по законам числа», чтобы «уподобиться» вечному сколь возможно (38a, b)... Здесь характерны эти оттенки — «отражение», «уподобление»... В античном понимании основная категория временного существования есть именно *отражение*, но не *сбытие*¹⁹... Ибо всё, чему достойно

¹⁹ Ср. и замечания Taylor A. E. A commentary in Plato's Timaeus. Oxford, Clarendon Press, 1928, ad locum, p. 184 ff.; и отдельный экскурс: IV. The concept of time in the Timaeus, pp. 678–691; см. еще Rivaud A. Le Problème

«быть», воистину уже и «есть» наилучшим и завершенным образом вне всякого движения, в пребывающей неподвижности вневременного, и нечего прибавить или присоединить к этой самодовлеющей полноте. И потому *всё происходящее есть тем самым и преходящее...* Всё завершено, и нечему совершаться... Потому и становится часто таким нестерпимым и тягостным бремя времени для античного человека, именно этот «круг» возникновений и концов. В античном сознании нет чувства *творческого долга*. И высшим объявляется, напротив, это «*бесстрастие*» или даже «равнодушие» мудреца, которого не занимают и не тревожат перипетии временного процесса. Он знает, что всё совершается по вечным и божественным «законам» и мерам, учится сквозь смуту бытия созерцать неподвижную и вечную гармонию или красоту целого. Античный человек *во времени мечтает о вечности*, мечтает о «бегстве» из этого мира — в мир неподвижный, в мир неподвижных созерцаний. Отсюда так часто в античности это чувство *обреченности*, чувство бессилия и бесцельности. Дальше добродетели *терпения* античная этика не простирается, и слишком редко и слабо пробивалось тогда подлинное чувство *ответственности*... Дальше и выше понятия *судьбы* античная мысль не продвинулась²⁰... Многие и до сих пор продолжают жить в таком античном и дохристианском чувстве времени, принимая и выдавая платонизм или стоицизм за христианство. Именно с этим

du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. Paris, 1906; и его же издание и перевод «Тимея», со вступительной статьей, в Collection Budé. Paris, 1925. Можно назвать еще и книгу Baudry J. Le Problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque. Paris, 1931.

²⁰ О неисторическом характере античной философии см. у Лосева и еще у Шпенглера, в первом томе его известной книги (есть и русский перевод). Ср. интересные сопоставления у Laberthonnière L. Réalisme chrétien et idéalisme grec. Paris, 1904. Нужно указать еще недавнюю и обстоятельную книгу: Guittou J. Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. Paris, 1933. См. также и мою статью: Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte // Der Russische Gedanke. Hf. 3 (1930), SS. 240–252.

дефективным чувством времени связано одно очень и очень навязчивое недоразумение. Кажется невероятным, что судьба человека может окончательно решиться в «этой жизни», что он может сам ее навеки решить в этих своих повседневных и прозаических поступках, и проступках, и преступлениях. Все эти здешние дела или деяния ведь так ничтожны и малы «по сравнению с вечностью». Не есть ли это только некое «бесконечно малое» по сравнению с бесконечностью вечной судьбы? Именно отсюда так часто делается догадка к другим существованиям человека, когда и где открывается больше для него возможностей и просторов... Все такие рассуждения следует назвать попросту наивными. Они отстают даже от нашего повседневного опыта. Значимость «событий» нашей жизни определяется ведь не столько их формальной и мерной длительностью или продолжительностью, сколько их внутренним смыслом и содержанием. Поэтому в своем внутреннем и творческом самоопределении мы и не связаны формальной схемой времени. В познании и любви мы выходим за пределы времени, осуществляя сверх-временное во временном. Тогда и самые события во времени оказываются воистину «неким подвижным образом пребывающей вечности» — но не в том смысле, что у Платона... Во временном не только обнаруживаются какие-то просветы в вечное, и явлением вечного обличается ничтожество или мнимость временного... Бывающее существенно причащается сущему, и не в порядке проявления, но в порядке *осуществления*, и осуществления *навечно*... И есть у нас это мужественное и обязывающее, трезвое и вещное *чувство творческой необратимости*. Доступна каждому и эта прозорливая скорбь о *невозвратном прошлом*, и прямо — о *потерянном мгновении*. Всё это свидетельствует о том, что эти «мгновения» не так ничтожны, что они таинственно *соизмеримы с вечностью*. Грубо говоря, «одной жизни» вполне достаточно, чтобы творчески решить свою судьбу, чтобы сделать свой выбор. И, во всяком случае, никакое сложение мгновений не приблизит этот всегда конечный итог к бесконечному мерилу, если только уже и отдельное мгновение не

восприимчиво к сверх-временному наполнению, не соизмеримо с вечной полнотой. Во всяком случае, не через сложение конечных моментов можно преодолеть эту связанность конечностью. Есть у каждого человека *только одна жизнь*, непрерывная в тождестве воли и сознания, именно — *в тождестве личности*. Эта таинственная полупрямая человеческой жизни и судьбы уходит от рождения именно в вечность. Есть в ней разные этапы: «здесьняя» и воплощенная жизнь; период загробного разлучения и ожидания, который есть период ожидания и для прославленных святых, ибо и они всё еще только «чают воскресения мертвых»²¹; таинство последнего воскресения и суда: «жизнь будущего века»... Но в смене этих этапов раскрывается именно единая судьба, слагается и растет единая личность — к чему бы она ни росла, «в воскресение живота» или «в воскресение суда»... Это кажется и теперь многим из нас невероятным и неправдоподобным просто потому, что наше чувство времени еще недостаточно окрещено в роднике христианского опыта, и в нем слишком часто мы остаемся неисправимыми эллинами... Временная перспектива для древнего человека всегда замкнута и ограничена, и высший символ для него есть *к себе возвращающийся круг*. И потому поток времени в его представлении как-то разделяется в смену замкнутых циклов. Именно с этим связана идея *вечных возвращений*. Под этой причудливой формой и античный мир предчувствовал тайну воскресения... О повторяющихся циклах впервые учили, кажется, пифагорейцы. «Если верить пифагорейцам, то, по прошествии некоторого времени, я опять с этой палочкой в руках буду вам читать, а вы все, так же как теперь, будете сидеть передо мною, и не иначе будет обстоять со всем остальным». Так впоследствии передавал пифагорейское учение Евдем²²... Здесь характер-

²¹ Есть *только одно* исключение: «в молитвах неусыпающую Богородицу... гроб и умерщвление не удержаста» [кондак Успения Богородицы]. Воскресение уже осуществилось для Богоматери и Богоневесты, по силе Ее несравненного и несоизмеримого соединения с Родившимся от Нее.

²² Apud *Simplicius*. Physic. 732, 26; *Diels*, I.3 (1912), 355.

на именно эта *точность повторения*. Самое повторение связано с круговым характером мировых движений. В таком же смысле говорит о последовательных воплощениях и «круговращениях» и Платон в своем «Федре». Но полное развитие эта схема получает только позже, у стоиков. Стоики учили о такой всеобъемлющей «периодической палингенесии всяческих», в которой и индивидуальное в точности воспроизводится — еще Зенон учил, что не только мир вновь вернется в том же образе, но вернется и тот же Сократ, как сын того же Софрониска и той же Фенареты и так далее. Это повторяет впоследствии и Марк Аврелий, и Посидоний. Это повторение происходит именно в космическом объеме и размахе, «возвращается» весь мир, стоики так и говорили — о «восстановлении всяческих», ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Впрочем, полного совпадения не достигается — есть ведь нумерическое различие. Однако никакого движения вперед всё-таки нет — всё возвращается «в том же образе», ἐν τῷ ἑσμεν σχῆμα. Получается, действительно, некое жуткое *perpetuum mobile* [вечное движение] — точно карикатура какая-то на воскресение... Индивидуальное существование здесь без остатка включено в космическую схему, человек отдан и оставлен во власти космических ритмов и «звездного течения» (что греки именно и называли «судьбой», ἡ εἰς αἰῶνα μένῃ)... Страшна здесь и пугает именно безысходность, невозможность подлинной новизны, кошмар извечной определенности, эта замкнутость каждого существа, кто в чем рожден и как кто начал быть. Страшит именно это отсутствие действительной истории, отсутствие поступательных перспектив²³... «Круговращение и переселение душ ведь не есть история, — остроумно замечает Лосев. — Это история, построенная по типу астрономии, это — вид астрономии»²⁴... В христианстве

²³ См. обстоятельную статью: *Meyer, Hans. Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Festgabe A. Ehrhard, 1922, S. 359 ff.*; ср. *Страхов П.* Воскресение, с. 34 и далее.

²⁴ *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, с. 643. Ср. *Guittou J.* Op. cit., pp. 359–360: «Les Grecs se représentaient la présence

меняется самое чувство времени, самочувствие человека во времени. Время начинается и кончается, но в нем совершается творческая и необратимая судьба. И самое время существенно единично. Всеобщее воскресение и есть последний предел этого единого времени, этой единой судьбы всего тварного мира — *вселенская полнота сроков, кафолическое исполнение времен*²⁵... Не в том только отличие христианского чувства времени от античного или эллинского, что замкнутой схеме круговращения теперь противопоставляется символ прямой линии, луча или стрелы, простирающейся в неопределенную и неограниченную даль. Временной ряд в христианском понимании не есть эта «дурная бесконечность» не достигающего поступания или движения. Это не античное ἄπειρον [беспредельное], противопоставленное античной же мере или «пределу», τὸ πέρας. В христианском чувстве времени это античное натяжение между «пределом» и «беспредельным» снимается и преодолевается. Ибо самый вопрос стоит иначе. Диалектика «беспредельного» и «предела»

de l'éternel dans le temps sous la forme du retour cyclique. Inversement, ils imaginaient volontiers que le temps se poursuivait dans l'éternel et que la vie présente n'était qu'un épisode du drame de l'âme: ainsi le voulaient les mythes... Ici la pensée chrétienne est décisive... Les âmes n'ont pas d'histoire avant leur venue. Leur origine, c'est leur naissance; après la mort, la liberté est abolie avec le temps et l'histoire cesse. Le temps mythique est condamné. Les destinées se jouent une fois pour toutes, le Christ s'incarne une fois pour toutes. Le temps cyclique est condamné» [Эллины представляли себе присутствие вечно-го во времени в виде циклических возвращений. Они охотно допускали, что время длится вечно, а нынешняя жизнь есть не более чем эпизод существования души — ведь того требовали мифы. Здесь христианская мысль высказывается совершенно определенно. У душ нет истории до появления их в этом мире. Они возникают с рождением человека, а со смертью исчезает свобода и история для них прекращается. Мифологическая система времени отвергнута. Участь человеческая решается раз и навсегда. Христос воплотился раз и навсегда. Циклическое время развенчано].

²⁵ Ср. мою статью: Тварь и тварность // Православная мысль. № 1, 1928, сс. 176–212 [см. с. 108 настоящего издания]; или по-французски: L'Idée de la création dans la philosophie chrétienne // Logos, Revue internationale de la synthèse orthodoxe. Nr. 1. Bucarest, 1928.

есть, в сущности, диалектика «материи» и «формы». Это есть «проявление» вечных форм, отпечатлевающихся в бескачественном и потому вполне страдательном «подлежащем», в «материи». И этой диалектике в христианском опыте противопоставляется нечто большее. Открываются просторы подвига и новотворчества. И конкретность задачи вносит изнутри определенность и оформленность во временной ряд, сообщает ему некую меру и стройность. И именно конкретность исторической темы изнутри связывает текучее время в живое и органическое целое. И это не анатомическое единство, не единство схемы или скелета. Это есть именно единство жизненное, органическое или физиологическое... Об этом очень отчетливо говорил свт. Григорий Нисский. «Когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно остановится текучее это движение естества, достигнув необходимого предела, и место сей жизни заступит другое некое состояние, отделенное от нынешнего, протекающего в разрушении и рождении... Когда естество наше в соответственном порядке и связи совершит полный оборот времени, тогда непременно остановится и сие текучее движение, создаваемое преемством рождаемых. Наполнение вселенной делает уже невозможным дальнейшее возрастание в большее число, и вся полнота душ из состояния невидимого и рассеянного возвратится тогда в собранное и видимое, и те же стихии вновь сойдутся между собой в ту же связь»... *Это и есть воскресение*²⁶... Терминология у свт. Григория привычная, язык «внешних философов», но слова звучат по-другому... Время остановится, смена прекратится некогда. Ибо всё некогда сбудется и совершится, что может и что должно совершиться или осуществиться вновь. Посев созреет и взойдет... Свт. Григорий говорит здесь именно о *внутреннем исполнении истории*... И весь процесс мыслится как *единый и единичный*. Никакое «повторение» или «возвращение» невозможно, ибо нет пустого времени и нет нескончаемого астрономического времени или кру-

²⁶ Свт. Григорий Нисский. De anima et resurr.; ed. J. G. Krabinger (Leipzig, 1837), SS. 122, 124.

говращения небес. Есть только единый и конкретный процесс становления твари, растающей в вечность... Воскресение мертвых есть единый и единичный раздел в судьбах всего мира, всего космоса. Единый для всех и последний — *вселенский и кафолический итог*... И «по ту сторону» простирается уже иное, грядущее Царствие, «жизнь будущего века»... Чаемое остается потому и недоведомым. «Еще не знаем, что будем» (1 Ин. 3, 2). То будет новое Откровение. Воскресением откроется Царство Славы²⁷. Тогда наступит «Благословенная Суббота» и для всей твари, «сей упокоения день», таинственный «осмый день» творения, «невечерний день» Царствия. Тогда «Пасха нетления» распространится на весь мир. «Вся тварь обновится и станет духовной, станет обиталищем невестственным, нетленным, неизменным и вечным. Небо станет несравнимо более блестящим и светлым, чем теперь оно видится, и совсем обновится. Земля воспримет новую неизреченную красоту и оденется во многообразные неувядаемые цветы, светлые и духовные. Солнце будет сиять в семь раз сильнее, чем теперь, и весь мир соделается совершеннейшим паче всякого слова. Станет духовным и божественным, соединится с умным миром, окажется неким мысленным раем, Иерусалимом Небесным, некрадомым наследием сынов Божиих»²⁸... И, однако, — *за воскресением мертвых следует Страшный Суд*... И внутри самого Воскресения сохраняется эта строгая двойственность «жизни» и «осуждения»... В этом новая трудность и «соблазн» для разума... Здесь мы снова на грани ведомого и неведомого. Здесь снова приоткрывается эта тайна двоящейся свободы... *Апокатастасис естества не отменяет свободы воли*... И воля не может быть склонена принудительно, она должна подвигнуться «причинностью через свободу», подвигнуться изнутри любовью. Это вполне понимал и свт. Григорий Нисский. Но именно

²⁷ См. подробнее в: Туберовский А. М. Воскресение Христово, Опыт мистической идеологии пасхального догмата. Сергиев Посад, 1916.

²⁸ Преп. Симеон Новый Богослов. Слова. Т. I / Пер. епископа Феофана. М., 1892², с. 382. Греческое издание мне осталось недоступно.

здесь всего яснее сказывается вся ограниченность эллинского интеллектуализма. *Очевидность* представляется достаточным условием для склонения или обращения воли. И перед лицом явленной Истины и Правды уже не будет возможным запертость или противление лукавой воли. Всё обличится... За этим стоит именно это типическое эллинское отождествление «греха» и «неведения». В действительности же соотношения много сложнее. И есть темная глубина в падшем духе, которой не разрешает никакая очевидность... Воцерковленное сознание эллинизма должно было пройти еще долгую и трудную школу аскетизма, аскетического самопознания и самоиспытания, чтобы освободиться от этой интеллектуалистической наивности. И у преп. Максима Исповедника мы встречаем уже новое, переработанное и углубленное, истолкование апокатастасиса... Вся природа, или естество, будет восстановлена. Но потухшие души и в самом созерцании Божества останутся недвижимыми... Это таинственно и непостижимо и для рассудка вовсе не убедительно... Но убедительно для любящего сердца. Ибо любовь есть только во взаимной свободе²⁹... В воскресении восстанавливается цельность творения. Но грех и зло имеют свое седалище в воле. Эллинское сознание отсюда заключало о нестойкости зла, которое должно само собой рассеяться, от внутренней ограниченности и немощи. Напротив, христианский опыт свидетельствует о недомыслимой косности и упорстве воли... С этим и связан таинственный парадокс покаяния. Упорствующий грех и во всеобщем восстановлении остается неисцеленным. Но грех раскаянный оставляется «во едином часе»... И для этого не нужны ни долгие

²⁹ О различии между «врачеванием естества» и «врачеванием воли» ср. в моей статье «О смерти крестной», названной выше. См. также Pusey E. B. What is of Faith as to Everlasting Punishment? 1879; здесь дан свод и анализ отеческих мнений и текстов. Тексты из преп. Максима (главным образом, из Ambigua) указаны в: Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, сс. 82 и 83, в примечаниях. Ср. в моей книге: Византийские отцы. 1933, с. 225 и далее.

странствия, ни переселения души, весь этот притязаемый путь природных превращений. Не нужны они, но они и бессильны... Больше значит капля слезная, если от сердца, и лепта вдовицы... Ибо грех и зло не от внешней нечистоты, не от природной скверны, но от внутренней неверности, прежде всего от извращения воли... Потому только во внутреннем делании и подвиге разрешается грех... Благодать врачует волю только «в таинстве свободы»...

V

Всеобщее воскресение есть *исполнение Церкви*... И в Церкви уже действуется и ныне... В духовном опыте Церкви и в общении таинств предоткрывается тайна будущей жизни и предназначается «отчасти» и самое уповаемое Царствие... И только из глубин этого опыта можем понять — в смирении сможем понять, «что будем».





О ПОСЛЕДНИХ ВЕЩАХ И ПОСЛЕДНИХ СОБЫТИЯХ

Се, творю всё новое.
(Откр. 21, 5)

I

Современное богословие долго пренебрегало эсхатологией. Надменные слова Эрнста Трельча: «Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen» (Эсхатологическая контора по большей части закрыта) верно характеризуют всю либеральную традицию, начиная с века Просвещения. Это пренебрежение к эсхатологическим вопросам не до конца преодолено и в современной мысли. Многим эсхатология кажется окаменелостью, пережитком давно забытого прошлого. Самой этой темы избегают — или пробегают ее наскоро, как что-то ненужное и неуместное. Современного человека последние события не интересуют. Такое отношение только усилилось с появлением экзистенциализма в богословии. Сам экзистенциализм объявляет себя эсхатологическим учением. Но это грубое искажение

понятия. Экзистенциалистское истолкование загоняет эсхатологию внутрь человека. Она растворяется в сиюминутном личном выборе. В каком-то смысле современный богословский экзистенциализм — не более чем свежая вариация на старую пиетистскую тему. В конечном счете он ведет к радикальной деисторизации христианства. Исторические события меркнут перед событиями внутренней жизни. Сама Библия превращается в сборник примеров и притч. История — только преходящее обрамление, ведь встреча с Вечностью возможна в любое время. История перестает быть богословской проблемой.

С другой стороны, в последние десятилетия самые разные направления современного богословия неожиданно вновь заговорили о глубинной историчности христианства. *В богословской мысли произошел важный поворот.* Собственно, это возвращение к библейской вере. Конечно, в Библии нельзя найти разработанной «философии истории». Но там есть целостное видение истории, развернутая перспектива времени, бегущего от «начала» к «концу», ведомого всемогущей волей Бога к исполнению Его конечной цели. Христианство есть прежде всего верное истине свидетельство о великих деяниях Божиих, достигших вершины «в последние дни те» в пришествии Христовом и Его искупительной победе. Следовательно, христианское богословие должно строиться как «богословие истории». Вера христиан основана не на идеях, а на событиях. Сам Символ веры есть историческое свидетельство — свидетельство о тех спасительных, искупительных событиях, в которых вера видит великие деяния Божии.

Открытие забытого исторического измерения в христианстве возвращает эсхатологию в фокус богословской мысли. И Библия и Символ веры обращены в будущее. Греческая философия, по недавнему определению, не могла вырваться из «тисков прошлого». Для древних греков история не знала категории будущего. Им представлялось, что она движется по кругу, неизбежно возвращаясь в исходную точку, чтобы затем все события повторились снова. Библейская история, напротив, от-

крыта в будущее, где откроется и явится нечто «новое». И конечное исполнение Божественного замысла отнесено в будущее — в некое «состояние исполненности», когда времени больше не будет.

«Die Eschatologie ist der „Wetterwinkel“ in der Theologie unserer Zeit» (Эсхатология — «око бури» современного богословия)¹, — остроумно заметил фон Бальтазар. Действительно, в этом узле пересекаются и тесным образом сплетаются все направления богословской мысли. Эсхатологию нельзя выделить в особый параграф, отдельную статью вероучения — ее можно понять лишь в целостной перспективе христианства. Для современной богословской мысли характерно именно восстановление в христианстве эсхатологического измерения. Все догматы веры имеют отношение к эсхатологии. В современном богословии нет согласия относительно «последних вещей» — напротив, идут ожесточенные споры. Но это не напрасные споры: в них обновляется и углубляется видение проблемы.

Вклад Эмиля Бруннера в этот диспут неоднозначен. Его богословие — богословие надежды и ожидания, что естественно для протестантской веры. Оно внутренне устремлено к «последним событиям». Но во многих вопросах его стесняют определенные богословские предрассудки. Богословие Бруннера отражает его личный опыт веры — «die glaubige Existenz» [бытие в вере], как он сам это называет.

II

Тайна последних вещей сокрыта в изначальном парадоксе Творения. По Бруннеру, термин «Творение» в его библейском смысле определяет не путь, которым мир пришел в бытие, а лишь неограниченное могущество Божие. В акте Творения Бог создает нечто совершенно

¹ Balthasar, Hans Urs von. Eschatologie // Fragen der theologie Heute. Ed. Feiner, Trütsch, Böckle. Zürich, 1958, SS. 403–421.

иное, чем Он Сам, нечто «противное» Себе. Следовательно, тварный мир имеет свой собственный модус существования — бытие обусловленное, подчиненное, зависимое, но истинное и реальное. Бруннер выражается вполне определенно: «Мир, не являющийся Богом, существует в соседстве с Ним». Итак, само существование мира невозможно без некоего «самоограничения» Бога, Его *кеносиса*, кульминацией которого стал Крест Христов. Бог, так сказать, потеснился и дал место для иного бытия. Мир «призван к бытию» с определенной целью — явить Славу Божию. Слово — Первопричина и Цель Творения.

Сам факт Творения является основным парадоксом христианства, из которого следуют — точнее, в котором уже содержатся — все остальные тайны Божии. Однако здесь Бруннер не делает четкого различия между бытием Божиим и Его волей. Бытие Божие никоим образом невозможно ограничить. Если есть «самоограничение», оно может относиться только к воле, поскольку создается другая воля, которая могла бы не существовать вовсе. Эта «необязательность» Творения свидетельствует об абсолютной свободе Бога. С другой стороны, созидательный *кеносис* достигнет вершины лишь в «последних событиях». Острие кенотического парадокса не в существовании мира, а в возможности ада. Мир может быть послушен Богу, и в своем послушании служить Ему и являть Его Славу. Это не «ограничение», а распространение Божия величия. Ад, напротив, означает непокорность и отчуждение, чистое и беспримесное. Но даже в восстании и мятеже мир принадлежит Богу. Он не избегнет Суда.

Бог вечен. Это негативное определение. Оно означает только, что к Его бытию неприменимо понятие времени. Действительно, время есть лишь одно из свойств тварного модуса бытия. Время дано Богом, и существование во времени нельзя назвать несовершенным или ущербным. Время не иллюзорно, временность реальна. Время действительно движется вперед — необратимо. Но оно не просто поток и вовсе не круговращение. Оно не бесконечный ряд безликих «атомов времени», не имеющий ни

пределов, ни границ. Нет, это телеологический процесс, внутренне устремленный к конечной цели. Уже в замысле Творения заключен *télos* [цель]. Поэтому то, что происходит во времени, значительно — значительно и реально даже для Самого Бога. История не тень. У нее есть «сверхисторическое» задание. Бруннер не употребляет этого термина, но подчеркивает присущую истории «конечность». Бесконечная история, катящаяся вперед без предназначения и цели, была бы пустой и бессмысленной. Рассказ немислим без конца, заключения, *катарсиса*, развязки. Сюжет должен раскрыться полностью. История должна иметь конец, в котором она «исполнится» и «совершится». «Исполнение» входит в замысел Творца. После конца никакой истории не будет. Время, как говорит Бруннер, наполнится Вечностью. Разумеется, здесь «Вечность» просто означает Бога. Время имеет значение только тогда, когда за ним — Вечность, то есть только в контексте Божественного замысла.

Однако история — это не только исполнение изначального могущественного замысла. Тема реальной истории — единственной истории, о которой мы что-то знаем — задана существованием греха. Бруннер не исследует происхождение греха, лишь указывает на его универсальность. Грех в библейском смысле слова не являлся преимущественно этической категорией. По Бруннеру, слово «грех» лишь обозначает нужду в искуплении. Эти два понятия неразрывно связаны друг с другом. Грех не изначален: это разрыв, уклон, искажение истины. Сущность его — отступничество и мятеж. Именно эта сторона греха отражена в библейской истории падения. Бруннер не признает грехопадение реальным событием. Он утверждает только, что без этого понятия благая весть Нового Завета — весть о спасении — была бы совершенно непонятна. Однако, говоря о грехопадении, не следует спрашивать «когда?» и «как?». Сущность греха можно разглядеть только в свете Христовом, то есть в свете искупления. Человек, каким он предстает в истории, всегда грешник, неспособный не грешить. Исторический человек — всегда мятежник. Брун-

нер прекрасно сознает силу зла в мире и в человеческой истории. Он придерживается кантианского понятия радикального зла. Его мысль о грехе сатаны, как об отличном от человеческого греха, и о сверхличностной сатанинской силе глубока и многозначительна; она, кроме того, оскорбительна и тревожна для современного человека. Но главный вопрос остается без ответа. Было ли грехопадение событием? Сама логика рассуждений Бруннера заставляет нас рассматривать его как событие, как звено в цепи событий. Иначе оно было бы лишь символом, рабочей гипотезой, необходимой для понимания ситуации, но чуждой реальности. Конец истории, как бы загадочен он ни был, Бруннер рассматривает как событие. Но «начало» у него тоже имеет характер события, первого звена в цепи событий. Более того, само Искупление есть точно датированное событие — ключевое, предопределяющее все остальные. Поэтому и грехопадение, как бы его ни истолковывать, неизбежно должно быть событием. Так или иначе, в системе Бруннера грехопадение и Искупление тесно, неразрывно связаны друг с другом.

Бруннер проводит четкое различие между тварностью как таковой и грехом. Тварь исходит от Бога, грех — совсем из другого источника. Греховность открывается в событиях, в греховных действиях и поступках. Грех — это злоупотребление силой и свободой, неправильное распоряжение ответственным даром свободной воли, которым человек был наделен в самом акте Творения. Но когда-то, прежде чем злоупотребление стало обыденным и привычным, оно произошло в первый раз. Восстание всегда имеет начало. Такое заключение неминуемо вытекает из рассуждений Бруннера. Не согласившись с ним, мы придем к некоему метафизическому дуализму, от которого сам Бруннер однозначно отмежевывается. В любом случае, никак нельзя уравнивать или отождествлять тварность с грехом.

Бруннер прав, говоря, что мы должны начинать с середины — с радостной вести об Искуплении во Христе. Но в свете Христовом мы созерцаем не только неизбеж-

ную «экзистенциальную ситуацию» слабости и греха, но и историческую вовлеченность людей в грех. Мы живем в мире событий. Только поэтому мы имеем право смотреть в будущее и ждать «последних событий».

В одной переломной точке Бог радикально изменил ход истории. По Бруннеру, с пришествием Христа само время для верующих обрело совершенно новое качество — «eine sonst unbekannte Entscheidungsqualität» (неизвестное доселе качество выбора). С тех пор верующие, продолжая пребывать в обычном историческом времени, поставлены перед радикальным выбором. Выбор серьезный, невероятно ответственный — выбор между Небом и адом. Те, которые Откровением Божиим были призваны принять решение, поняли, что любой момент может стать для них решающим. Поэтому Бруннер говорит: «Для веры земное время обременено напряжением вечности» — mit Ewigkeitsspannung geladen. С тех пор как Бог явил Свою волю во Христе, в Его смерти и Воскресении, люди не могут избежать волевого выбора. Значит ли это, что «вечные решения» — то есть решения, которые принимаются навечно, — должны совершаться в данное историческое время? Верую во Иисуса Христа, Посредника между временным и вечным, любой может уже сейчас причаститься вечности. После Христа верующие живут, так сказать, в двух измерениях, в пределах и за пределами «обычного» времени — hoc universum tempus, sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes (этого вселенского времени, или века, где умирающие уступают место рожденным — блаж. Августин, De Civ. Dei XV, 1). С пришествием Христа время, так сказать, поляризовалось. Теперь оно соотносится с вечностью, то есть с Богом, двояко. С одной стороны, время всегда связано с Богом как с Творцом: время дает Бог. С другой стороны, «в последние дни те» прямое вторжение Бога — пришествие Иисуса Христа — преобразило время. Вот что говорит об этом Бруннер: «Сама временность, бытие во времени получает новый характер через свою связь с этим событием, через свою связь с Иисусом Христом, Который есть

ἐφάπαξ истории, через свою связь с уникальностью и неповторимостью Его Креста и Воскресения. Это преобразование парадоксально; его нельзя понять, руководствуясь одним лишь рассудком»².

Мы подошли к основной идее Бруннера. Его понимание человеческой судьбы строго христологично и христоцентрично. Только вера во Христа придает смысл человеческому бытию. В этом — сильная сторона работы Бруннера. Но в его христологии прослеживается докетический уклон, пагубно влияющий на его видение истории. Сам Бруннер, как ни странно, адресует этот упрек традиционной церковной христологии, заявляя, что Церковь никогда не уделяла достаточно внимания историческому Иисусу. В наши планы не входит рассматривать и опровергать это обвинение. Укажем лишь, что христология Бруннера гораздо более докетична, чем христология церковного Предания. Отношение Бруннера к историческому Иисусу двойственно. По Бруннеру, исторической личностью Христос был только как человек. «Являя Себя» — то есть открывая Свою Божественность тем, кто имеет глаза веры — Он переставал быть исторической Личностью. Человечество Христа, по Бруннеру, только «личина». Истинный Христос — Бог. Верующим Христос является без маски, без «инкогнито», по выражению самого Бруннера. «Там, где Он открывает Себя, прекращается история и начинается Царство Божие. В тот момент, когда Он являет Себя, Он уже не историческая личность, но Сын Божий, Который во веки веков»³. Пугающие формулировки.

Получается, человечество Христа — лишь способ войти в историю, точнее, проявиться в истории. Отношение Бога к истории и человеческим реалиям даже в тайне Воплощения остается, так сказать, касательным. Человечество Христа интересует Бруннера лишь как «средство» Откровения, Божественного самораскрытия. Да, по словам Бруннера, во Христе Бог прочно укоренен в человечестве. Но это

² Brunner, Emil. *Eternal Hope*. Philadelphia, 1954, p. 48.

³ Brunner, Emil. *The Mediator*. London, 1949, p. 346.

значит только, что теперь Бог призывает человека «изнутри». Чтобы встретиться с человеком, Бог опустил на его уровень. Это вполне православная мысль — любимая мысль Святых Отцов. Но Бруннер отрицает реальное взаимопроникновение Божественной и человеческой сторон в Личности Христа. Они так и остаются «двумя сторонами». Две природы встречаются, но единения не происходит. Для верующего Христос остается Богом в маске человека. Его человечество есть лишь способ войти в историю, точнее, проявиться в истории. История — просто киноэкран, куда проецируется Божественная Вечность. Бог облачается в рубище плоти, ибо иначе не может встретить человека. В личном опыте Воплотившегося нет реального приобщения человеческой действительности. Человечество Христа — инструмент, маскировка. Все это — чистый докетизм, сколько бы внимания не уделялось «историческому Иисусу». Ведь «исторический Иисус» у Бруннера не относится к области веры.

Выбор, говорит Бруннер, совершается не в истории. «Здесь люди носят маски. Из-за этого маскарада — из-за нашей греховной лживости — Сам Христос, если можно так выразиться, принужден был надеть маску; это Его инкогнито»⁴. В акте веры человек сбрасывает маску. И Христос в ответ совлекает с Себя Свою личину — Свое человечество — и является во Славе своей. Вера, говорит Бруннер, взламывает историю. Акт веры «сверхисторичен», он преодолевает историю и отбрасывает за ненадобностью. Бруннер совершенно справедливо подчеркивает уникальность Божия искупительного Откровения во Христе. И отсюда следует, что человеку дана уникальная возможность. У него есть единственный шанс принять решение, преодолеть свою ограниченную природу, преодолеть само время и в акте веры вырваться из истории — хотя бы в надежде и уповании, пока не грянет Последний час. Но неужели человеческая история — лишь маскарад? Бруннер не раз повторяет, что время само по себе не

⁴ *Brunner, Emil. The Mediator, p. 346.*

греховно. Почему же Божественное откровение во Христе отменяет историю? Почему историчность лишь досадная помеха на пути самораскрытия Бога — помеха, которую необходимо без сожаления устранить?

В конечном счете, преобразование истории — Новая эра, открытая Христовым пришествием, — заключается, по мнению Бруннера, лишь в новой, невиданной прежде возможности выбора. После того как стала очевидна несоизмеримость Откровения Божия с человеческим маскарадом, Бог всё так же — если не в большей степени — пребывает вне истории. Он может приблизиться к человеку лишь в маске. Ход истории не изменён ни пришествием Бога, ни обретенным человеком выбором. За исключением выбора веры, история пуста и по-прежнему греховна. Искупительное Откровение никак не повлияло на внутреннюю структуру исторической жизни. Нам лишь дано предупреждение: Господь грядет снова. Грядет не как Искупитель, но как Судия, хотя Суд завершит и утвердит Искупление.

Глазами веры мы можем различить в сегодняшнем ходе истории некое «эсхатологическое напряжение», хотя любые «апокалиптические вычисления» будут тщетны и бессмысленны. Напряжение это существует лишь на уровне людей. «Эсхатологический промежуток» есть время решений — решений, принимаемых людьми. Бог Свой выбор сделал.

По Бруннеру, история христианства в целом есть прискорбная история неудачи, забвения и упадка. Эта идея прочно обосновалась в протестантской историографии еще со времен Готфрида Арнольда. Первоначально христианская *эклесия* была истинно Мессианской общиной, «носителем новой вечной жизни и сил Божественного мира», по выражению Бруннера. Но эта община не выжила — по крайней мере, как исторический организм, как исторический фактор. Бруннер признает отдельные и временные «пришествия» Царствия Божия в истории. Но они единичны и редки. Где вера, там Церковь и Царство — скрытое в маскарade истории. Текущая история представляет собой

некое тестирование: человеку задается вопрос и оценивается ответ. Но продолжается ли «история спасения»? Действует ли Бог в истории — или после Своего пришествия Он, пообещав скоро вернуться, оставил ее человеку и совершенно исчез из исторического плана?

История — лишь временный и преходящий этап человеческой жизни. Человек призван к вечности, а не к истории. Вот почему история должна рано или поздно прийти к концу. Но история — это также время возрастания: пшеница и плевелы растут вместе, и разделение их отложено до Дня жатвы. Да, плевелы растут быстро и бурно. Но растет и пшеница. Без нее не было бы смысла в жатве — кому нужны плевелы? История продолжается, возрастая не только для Суда, но и для исполнения. Более того, Христос действует в истории и сейчас. Этого Бруннер не замечает — или не принимает в расчет. Для него история христианства распадается на атомы. Она состоит из отдельных человеческих деяний, и, как ни странно, лишь дурные деяния — сопротивление и мятеж — Бруннер склонен как-то сближать между собой и объединять. Но Церковь — не совокупность разрозненных событий, а Тело Христово. Христос присутствует в Церкви не только как объект веры и познания, но и как ее Глава. Он поистине царствует и правит. Он охраняет подлинность и неизменность Церкви. По Бруннеру же, Христос где-то вне истории или над ней. Он пришел однажды — в прошлом. Он еще раз придет в будущем. Но где же Он сейчас? Неужели только в воспоминаниях о прошлом и надеждах на будущее, да еще в «сверхисторических» актах веры?

Тварный мир, говорит Бруннер, имеет собственный модус существования. Но он — не более чем «среда» Божественного Откровения. Он должен быть, так сказать, прозрачен для Божественного Света и Славы. Это странным образом напоминает платонический гнозис Оригена и его многочисленных последователей. Все превращается в диалектику временного и вечного. «Иносказание» — вот ключевое слово концепции Бруннера.

III

Понятие «конца» — полного и абсолютного — само по себе парадоксально. Конец одновременно и принадлежит к цепи событий, и обрывает ее. Это и «происшествие», и «конец всех происшествий». Он происходит в истории — и отменяет ее. Столь же парадоксально понятие абсолютного начала. По слову свт. Василия Великого, «начало времени еще не время, но именно начало его» (In Нехаем., hom. 1, 6). Это и «момент», и больше, чем момент.

Говорить о будущем можно лишь образами и притчами. Таков язык Писания. Эти образы не поддаются точной расшифровке и не должны пониматься буквально. Ни в коем случае нельзя и грубо «демифологизировать» их. С этим Бруннер согласен. Ожидаемое Второе пришествие Христово следует понимать как событие. Каким будет это событие — представить невозможно. Едва ли получится найти символы и образы лучше тех, что даны в Библии. «Каково бы ни было это событие, одно мы знаем точно: оно произойдет»⁵. «Последнее искупительное единение имеет характер события», — решительно утверждает христианское вероучение. Иными словами, Второе пришествие принадлежит к цепи событий и одновременно завершает их. «Христианство без ожидания Второго пришествия — лестница, обрывающаяся в пустоту». Сквозь завесу образности ясно видно одно: к нам грядет Христос. Пришествие Христа будет Его «возвращением», несмотря на всю радикальную новизну этого события. И центром, ядром последних событий будет Сам Христос.

Конец наступит «внезапно». Однако в каком-то смысле он будет подготовлен самой историей. «В истории человека открываются апокалиптические черты», — замечает Бруннер и углубляется в метафизические спекуляции. «Маятник качается все быстрее». Темп человеческой жизни

⁵ Brunner, Emil. *Eternal Hope*, p. 138.

растет. Рано или поздно он достигнет критической точки, и история просто взорвется. С другой стороны, если взглянуть глубже, растет дисгармония человеческого бытия: «Ширится раскол в человеческом сознании». Конечно, значение таких рассуждений чисто гипотетическое. Бруннер стремится донести до современного сознания парадоксальную идею конца. Но эти мысли отражают его собственное видение мира. История готова взорваться, вся она насквозь состоит из острых напряжений и неразрешенных противоречий. Несколько лет назад русский религиозный философ Владимир Эрн назвал человеческую историю «катастрофическим прогрессом», неудержимым движением к концу. Однако Второе пришествие должно совершиться извне, а значит оно будет не просто «катастрофой», не просто «судом над собой» — обнажением внутренних противоречий. Это будет Суд абсолютный, Суд Божий.

Что же такое Суд? Как и Второе пришествие, это событие. Это встреча грешного человечества со Святым Богом. Прежде всего это открытие или явление истинного состояния каждого человека и человечества в целом. Ничто не останется сокрытым. Тем самым Суд прекратит беспорядок и путаницу — неопределенность, по выражению Бруннера, — характерную для всей человеческой истории. В свете Христовом произойдет окончательное «различение». Послышится последний призыв. Воля Божия должна наконец исполниться, должна явиться со властью и силой. Иначе, по словам Бруннера, «все разговоры об ответственности — пустая болтовня». Человеку дарована свобода — но это не свобода безразличия. Сущность человеческой свободы — ответственность. Это свобода принять волю Божию как свою. Проповедовать «чистую свободу» могут разве что атеисты. «Бог поручил человеку и ждет от него отклик на то решение, которое принял о нем и для него»⁶. Цель человеческой жизни определена Богом. Реальной дилеммы нет. Человеку остается только повиноваться.

⁶ *Brunner, Emil. Eternal Hope*, p. 178.

Все это чистая правда. Но тут встает немаловажный вопрос. Все ли люди на Страшном Суде примут волю Божию? Останется ли возможность сопротивления? Может ли мятеж человека продолжаться и после Суда? Сможет ли тварное существо, наделенное свободой, следовать своей воле и упорствовать в противлении Богу, как упорствовало до сих пор? И будет ли такое существо существовать — в восстании и мятеже, в противлении воле Божией, вне Божия спасения? Возможно ли человеку не откликнуться на призыв Бога? Вправду ли евангельская картина отделения овец от козлищ есть последнее слово о человеке? Каков реальный статус тварной «свободы»? Что значит: «Воля Божия исполнится»? Это тревожные и непростые вопросы. Но их не избежать. Они вызваны не только интеллектуальным любопытством. Это «экзистенциальные» вопросы. Конечно, Страшный Суд есть тайна, превосходящая всякое знание и понимание; не следует пытаться — да и невозможно — объяснить ее рационально. Но это тайна нашего бытия: мы не можем понять ее разумом, но и не можем от нее уйти.

Бруннер решительно отвергает «ужасное учение» о предопределении, как несогласное с духом Библии. Бог в Своем творческом замысле никого не обрекает на гибель. Всех нас Он создал для спасения. Спасение — единственная цель Бога. Но главная проблема этим не решается. Вопрос в том, может ли единственная цель Бога исполниться во всеобъемлющей полноте, как, ссылаясь на свидетельства Писания, утверждают сторонники теории всеобщего спасения? Бруннер отвергает теорию *апокатастасиса* как «опасную ересь». Как доктрина она ложна. Она вселяет в человека необоснованную беззаботность: раз все пути ведут к спасению, нет реальной опасности и не нужно реального труда. Однако Бруннер признает, что учение о спасающей благодати и оправдании верой логически ведет к концепции всеобщего искупления. Может ли упорство жалких тварей противостоять воле Всемогущего Бога и даже победить ее? Этот вопрос может быть решен только диалектически — верой. Мы не можем

теоретически познать Бога. Мы должны доверять Его любви.

Интересно заметить, что Бруннер обсуждает эту проблему исключительно с точки зрения Божественной воли. Поэтому от него ускользает самая суть вопроса. Он просто не замечает человека. Разумеется, «разгневанный Бог» не произносит над грешниками «вечного проклятия». Бог не создавал ада. «Проклятие» грешники произносят над собой сами: это неизбежное следствие мятежного противостояния воле Божией. Бруннер признает, что проклятие и гибель возможны. Ошибочно и опасно не принимать в расчет этой возможности. Но следует надеяться, что она никогда не осуществится. Просто надежда должна быть трезвой и реалистичной. Перед нами две возможности: либо неверующие и нераскаянные грешники на Страшном Суде наконец откликнутся на призыв Божий и обратятся свободно — это предположение свт. Григория Нисского — либо Всемогущий и Милосердный Бог попросту навяжет им спасение против их воли и не спрашивая их согласия. Во втором решении заключено противоречие, если только мы не понимаем спасение формально, юридически. Действительно, на суде преступник может быть оправдан, даже если он не раскаивается и упорствует в своих пороках. Тогда он просто освобождается от наказания. Но Страшный Суд — не то, что суд земной. Спасение невозможно без обращения, без акта веры. Человека нельзя спасти насильно. Значит, более вероятен первый выход? Конечно, теоретически нельзя отвергать возможность позднего обращения — «во единонадесятом часе» и даже позже — ведь сила Божией любви беспредельна. Но возможность обращения перед престолом Христа, восседающего во Славе, нельзя рассматривать абстрактно, как общий случай. В конце концов, вопрос спасения, как и любой человеческий выбор, — личный вопрос, и решать его можно только в контексте конкретного индивидуального бытия. Спасаются или гибнут личности. И каждую личность нужно рассматривать отдельно. Главная слабость работы Бруннера в том, что он все время говорит в

общем. Он все время говорит о человечестве и ни разу — о живых людях.

Проблема человека для Бруннера есть, по существу, проблема греховности. Он боится любых онтологических категорий. Да, человек — грешник, но прежде всего он — человек. Верно, что истинную высоту человеческой природы мы видим лишь во Христе, Который был не только Человек. Однако Христос даровал нам не только прощение, но и силу быть и стать теми, кем мы должны быть — детьми Божиими. Бруннер признает, что верующие могут общаться с Богом уже сейчас, в здешней жизни. Но затем приходит смерть. Тогда, после кончины земного бытия, имеют ли значение вера и бытие «во Христе»? Неужели общение со Христом, установленное верой (и, конечно, таинствами), прерывается смертью? Правда ли, что человеческая жизнь есть «бытие-к-смерти»? Физическая смерть полагает предел физической жизни. Но Бруннер говорит о смерти личности, о смерти «Я». Он называет это непостижимой тайной, рядом с которой нечего делать разуму. Но концепция «смерти личности» — не более чем метафизическое допущение, вытекающее из определенных философских предпосылок: оно не дано ни в каком опыте, тем более в опыте веры. «Смерть» личности — в отпадении от Бога, но и в этом случае полного уничтожения не происходит. Да, в каком-то смысле смерть означает распад личности, ибо человек был создан телесным. Телесная смерть нарушает целостность человеческой личности. Человек умирает, но всё же живет в ожидании всеобщего Конца. Древнее учение о Небесной Церкви основано на победе Христа: в Нем верую (и таинствами) даже мертвые живы и — в предвкушении, но вполне реально — причастны вечной жизни. Небесная Церковь — важная эсхатологическая тема. Бруннер ее игнорирует — не случайно, но сознательно и настойчиво. Он говорит о состоянии смерти — не о конкретных смертях. В концепции «бессмертной души» чувствуется платонический привкус, но понятие «нерушимой личности» содержится в Евангелии. Только так возможен Суд над всей вселенной,

где представители всех времен и народов явятся пред Лицем Бога не смятенной толпой жалких и невиняемых грешников, а собранием сознательных и ответственных личностей, каждый — со своими характерными чертами, врожденными и приобретенными. Смерть — катастрофа. Но личность выживает, и во Христе остается жива даже в смерти. Верующие не просто надеются на грядущую жизнь — они уже живут, хотя и ждут Воскресения. Бруннер это понимает. По его собственным словам, верующие «умирают не в небытие, а во Христа». Значит ли это, что неверующие «умирают в небытие»? И что подразумевается под «небытием» — «тьма внешняя» (что вероятнее) или полное несуществование?

Верно, что вся полнота человеческого бытия, расторгнутая и нарушенная смертью, восстановится во всеобщем Воскресении. Бруннер подчеркивает, что Воскресение будет личным. «Вера Нового Завета не знает иного вечного бытия, кроме бытия личностей»⁷. Плоть не восстанет. Но в Воскресении будет некая телесность. Воскреснут все, ибо воскрес Христос. И это будет одновременно Воскресением в жизнь во Христе и Воскресением для Суда. О Воскресении Бруннер говорит как о торжестве веры, прощения и жизни. Но что делать с теми, кто не верил, кто не просил о прощении, кто вовсе не знал искупительной любви Христовой или, быть может, отвергал ее как миф, как ложь, как хитрый обман или как оскорбление своей неприкосновенной личности?

Мы возвращаемся к парадоксу Суда. Как ни странно, здесь Бруннер рассуждает скорее не как богослов, а как философ, причем именно потому, что пытается избежать метафизических изысканий. Изгнанные вопросы возвращаются под другими формулировками. Бруннер ставит проблему следующим образом: как примирить Божественное всемогущество с человеческой свободой, или — на более глубоком уровне — праведность и справедливость Бога с Его милосердием и любовью? Это чисто метафизический вопрос, даже если решать его на материа-

⁷ *Brunner, Emil. Eternal Hope*, p. 148.

ле Писания. Богословская проблема иная: какое место в бытии занимают неверующие — в глазах Бога и в перспективе человеческой судьбы? Вопрос о состоянии и судьбе отдельных личностей — вопрос экзистенциальный. Изначальный подход Бруннера сделал для него этот вопрос практически неразрешимым: протестантский богослов объявляет весь род человеческий грешным и отказывается провести хоть какое-нибудь значимое экзистенциальное или онтологическое различие между праведными и неправедными. Конечно, Суду подлежат все — но судят их по-разному. Сам Бруннер отличает тех, кто поддался искушению, от тех, кто сам искушал и соблазнял других. Бруннер знает, что возможно сознательное злодейство. Но он не спрашивает, как сознательное и упорное противление, отступничество и «любовь ко злу» влияют на внутреннюю структуру человеческой личности. Есть разница между слабостью и порочностью, между бессилием и безбожием. Могут ли проститься непризнанные и нераскаянные грехи? Разве прощение не дается лишь там, где есть смирение и вера? Другими словами, следует ли понимать «осуждение» в юридическом смысле — как «наказание» или некую «отрицательную награду»? Или же это просто явление сокрытого — а зачастую открытого и прекрасно сознаваемого — в душах тех, кто злоупотребил свободой и выбрал широкий путь, ведущий в геенну?

Ни в одной из книг Бруннера нет главы об аде. Но ад не миф и не речевой оборот, применяемый для устрашения. Это и не мрачная перспектива, которая — хотелось бы надеяться — никогда не осуществится. *Horribile dictu* [страшно сказать] — это реальность, к которой уже сейчас по своей воле (по крайней мере, по своему выбору и решению, которое ведет к рабству, но обычно принимается за свободу) причастны многие человеческие существа. Ад — не «место», а состояние души. Это распад личности, который часто кажется самоутверждением, поскольку берет начало в гордости. Это совершенная замкнутость в себе, полное отчуждение и самоизоляция, высокомерное одиночество. В самом грехе таится ад,

хотя пребывающему в нем эгоистичному воображению он мнится раем. Поэтому грешники выбирают грех, прометеевскую позу, гордый взгляд на мир. Можно избрать ад своим идеалом и стремиться к нему — сознательно и упорно. «*Là où je suis, là est ma volonté libre et là où est ma volonté libre, l'enfer absolu et éternel est en puissance*» [Где я, там моя свободная воля; где моя свободная воля, там господствует абсолютный и вечный ад] (Марсель Жуандо, «Алгебра нравственных ценностей»). В конечном счете здесь лишь иллюзия, заблуждение, обман, ошибка. Однако власть греха именно в отрицании созданной Богом реальности, в попытке установить иной порядок вещей, навязать иной строй бытия, который, конечно же, будет абсолютным хаосом в противовес гармонии Божественного мира, но которому упоенный и ослепленный гордостью грешник может отдать предпочтение — навечно. Христом грех уничтожен и преодолен (нельзя сказать, что он искуплен, искуплены могут быть только люди). Но для нас недостаточно знать об Искуплении Божиим и верить в него — нужно заново родиться. Вся личность должна быть очищена и исцелена. Прощение должно быть свободно понято и принято. Нет спасения без веры, благодарности и любви. Парадокс в том, что Божественная любовь не может спасти людей, пока они не ответят ей благодарной любовью. Конечно, в ходе земной, исторической жизни всегда имеется возможность покаяния и обращения. Можно ли допустить, что такая возможность остается и после смерти? Бруннер едва ли приемлет учение о чистилище. Однако даже это учение не говорит о внезапном, радикальном обращении. В чистилище находятся верующие, люди с добрыми намерениями, верные Христу, но несовершенные в духовном возрастании и труде. Человеческая личность формируется в этой жизни — по крайней мере, здесь определяется направление ее роста. Бог не ставит преград «всеобщему обращению» — напротив, Он «всем человеком хочет спастись» и, вероятно, не столько для того, чтобы исполнить Свою волю и сохра-

нить Свою святость, сколько для того, чтобы восполнить и освятить человеческое бытие. Непреодолимые препятствия возникают лишь со стороны твари. В конце концов, почему «последний мятеж» больший парадокс и большее оскорбление Богу, чем любое восстание и любой мятеж, что когда-либо нарушал порядок тварного мира и становился на пути Искупления? Только усвоив докетический взгляд на историю и решив, что, поскольку она временна и преходяща, сделать вечный выбор в ней невозможно, можем мы уйти от парадокса последнего мятежа.

Свт. Григорий Нисский ожидал всеобщего обращения за гробом, когда Истина Божия откроется и явится во всей неотразимой очевидности. В этом проявилась ограниченность эллинского мышления. Очевидность могла бы оказать решающее влияние на волю, если бы грех был просто неведением. Эллинистическое мышление должно было пройти через долгий и суровый аскетический закал, через аскетическую школу самопроверки и самоконтроля, чтобы преодолеть наивные рационалистические иллюзии и открыть темные бездны в падших душах. Только через несколько столетий аскетического искусства, у преп. Максима Исповедника, находим новую, углубленную концепцию *апокатастасиса*. В последние дни вся тварь будет полностью восстановлена. Но мертвые души останутся слепы к Откровению Света. Божественный Свет будет светить всем, но те, кто когда-то выбрал тьму, не смогут, да и не захотят, наслаждаться вечным блаженством. Они останутся во мраке себялюбия. Они просто не смогут радоваться. Они пребудут «во тьме внешней», ибо союз с Богом, в котором и заключается спасение, предполагает и требует определенного устроения воли. Человеческая воля иррациональна, ее мотивы нельзя объяснить логически. Даже «очевидность» не всегда ее убеждает.

Эсхатология исполнена антиномий, берущих начало в самой тайне Творения. Если Бог — полнота бытия, как может что-то существовать помимо Него? Богословы пытались разрешить этот вопрос, вернее, отделаться от него ссылками на причины Творения, причем так, что под

сомнение попадала независимость и свобода Бога. Но Бог творит в полной свободе, *ex mera liberalitate*, без всяких «достаточных оснований». Творение — свободный дар неизреченной любви. Более того, человек в Творении наделен таинственным и непостижимым правом свободного выбора — и здесь возможность послушания гораздо загадочнее возможности мятежа. Разве не такова Божественная воля, что ей можно только покоряться — без подлинного, то есть свободного, согласия? Тайна — в реальности тварной свободы. Зачем нужна она в мире, созданном и управляемом Богом, Его безграничной мудростью и любовью? Чтобы обрести реальность, человеческий отклик должен быть не просто эхом. Он должен быть личным действием, внутренним обязательством. Человеческая жизнь — и, добавим, жизнь и бытие космоса — держится на сотрудничестве или противостоянии двух волей: Божественной и человеческой. В мире, творении Божиим, происходит немало такого, что Богу ненавистно. Как ни странно, Бог уважает человеческую свободу — так говорил сщмч. Ириней Лионский — хотя проявляется она в основном в мятеже и беспорядках. Имеем ли мы право ждать, что в конце времен Бог «перестанет уважать» человеческое непокорство и исполнит Свою святую волю силой, не обращая внимания на согласие или несогласие человека? Не превратится ли тем самым вся история в отвратительный маскарад? Зачем нужна эта ужасная повесть греха, порока, мятежа, если в конце концов все сгладится и умирится одним проявлением Божественного всемогущества?

Существование ада, то есть абсолютного противления, означает, так сказать, частичный неуспех Божественного замысла. Но Творение — больше, чем просто план, схема, проект. Бог призывает в бытие живые личности. Иногда, следуя выражению Жана Гитона, говорят о «Божественном риске» — *le risque divin*. Может быть, этот термин даже лучше, чем «кеносис». Так или иначе, здесь тайна, не поддающаяся рассудку, — изначальная тайна тварного бытия.

К возможности ада Бруннер относится очень серьезно. У него нет беззаботности «всеобщего спасения» — хотя, говоря теоретически, милостью всемогущего Бога всеобщее спасение возможно. Бруннер надеется, что ада не будет. Беда в том, что ад уже есть. Его существование не зависит от решения Бога. Бог никого туда не посылает. Ад люди создают себе сами. Это плод человеческих усилий, стоящий вне «порядка тварного мира».

Страшный Суд остается тайной.



КОММЕНТАРИИ

ОТКРОВЕНИЕ И ИСТОЛКОВАНИЕ

Впервые: *Revelation and Interpretation // Biblical Authority for Today / Ed. by Alan Richardson and Wolfgang Schweitzer. London-Philadelphia, 1951, pp. 163-180.* Русский перевод Н. Холмогоровой впервые в: *Альфа и Омега. № 8 (1996), сс. 5-19.* Перевод выполнен по изданию: *The Collected Works I, pp. 17-36.* Мы публикуем новую редакцию этого перевода.

С. 19. *Scriptura est non in legendo, sed in intelligendo.* — Немного измененная цитата из «Второго послания императору Констанцию» свт. Илария (*Ad Constantium Augustum, II, 9; PL 10, 570*).

С. 22. ...Евангелие *διὰ τεσσάρων*. — Такое название (Диатессарон, букв. «посредством четырёх») дал Татиан составленному им в 150-160 гг. соединению повествований четырех евангелистов.

ПОЛОЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ИСТОРИКА

Впервые: *The Predicament of the Christian Historian // Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich / Ed. W. Leibrecht. N. Y., 1959, pp. 140-166, 359-362.* Перевод выполнен по изданию: *The Collected Works II, pp. 31-65, 233-236.*

С. 39. *Veritas non erubescit nisi abscondi.* — Истина не стыдится ничего, кроме сокрытия.

С. 41. «*Das Wesen des Christentums*» — под таким заголовком («Сущность христианства») были опубликованы лекции Адольфа Харнака.

С. 45. ...картулярий... — в средние века: сборник копий грамот и описей.

С. 53. *То, что ошибочно называется «событием»...* — Немедленно возникает вопрос: почему, например, нельзя считать «просто событием» стихийные бедствия или, наоборот, обильные урожайные годы? В опровержение подобного довода Коллингвуд снабжает данный абзац

следующим примечанием: «Некоторые события, интересующие историка, — не действия, а нечто им противоположное, для обозначения которого нет соответствующего слова в английском языке. Это не *actiones*, а *passiones* [*actiones* — действия; *passiones* — состояния, вызываемые чьим-либо действием (лат.). — Прим. Ю. Асеева], проявление воздействия чего-либо на что-то. Так, извержение Везувия в 79 г. н. э. для историка — *passiones* (переживаемое состояние) людей, оказавшихся в сфере его действия. Оно становится “историческим событием”, коль скоро люди не просто переживали его, а как-то реагировали своими действиями. Историк, рассказывающий об этом извержении, фактически является историком именно действий этих людей» (Автобиография, с. 396).

С. 53. ...«всякая история — история мысли». — Автобиография, с. 385.

С. 72. ...«многократных и многообразных»... — См. Евр. 1, 1.

С. 73. ...«лета Господня приятна». — См. Лк. 4, 19 (славянский пер.).

ПОНЯТИЕ ТВОРЕНИЯ У СВЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО

Впервые: *The Concept of Creation in Saint Athanasius // Studia Patristica. Vol. 6, Part 4. Berlin, 1962, pp. 36–57.* Перевод выполнен по изданию: *The Collected Works IV, pp. 39–62, 283–285* (здесь статья имела заголовок «*St. Athanasius' Concept of Creation*»).

С. 83. *Епископ Джордж Буль... против обвинений Петавия.* — Католический богослов и историк иезуит Дионисий Петавий (1583–1652) в своем незаконченном капитальном труде «*De Theologicis Dogmatibus*» («О богословских догматах»; тт. 1–3, 1644; т. 4, 1650) акцентировал неточности и несоответствия во взглядах ранних отцов на Троицу. В полемику с ним вступили янсенисты, а также видный англиканский богослов епископ Джордж Буль (1634–1710), причем позицию Петавия интерпретировали как заявление о том, что «все отцы первых трех веков отрицали

Божество Сына». Буль в сочинении «*Defensio Fidei Nicenae*» («Защита Никейской веры», 1685) утверждал полное согласие воззрений доникейских отцов Церкви с учением православных богословов Никейского и посленикейского периодов.

С. 88. ...учением Валентина о *προβολή*... — В учении Валентина описывается система из тридцати «эонов», последовательно происходящих друг из друга, причем это произведение (*προβολή*) уподобляется зачатию, а все эоны делятся на мужские и женские, то есть действующие и приемлющие. См. *Сщмч. Ириней Лионский*. *Adv. haeres.* I, 1.

С. 92. ...меоническую... — от греческого *τὸ μὴ ὄν* (не сущее, не имеющее бытия).

С. 93. ...учение о семененосных *λόγοι*, содержащихся в самих сотворенных вещах. — Семененосные (или семянные, осеменяющие) логосы (*λόγοι σπέρματικοί*) — термин стоицизма, обозначавший исходящие от Бога-Логоса («творческого огня») в начале каждого цикла существования мира зародыши всех тел, определяющие каждую отдельную вещь и по ее материи и по ее смыслу. Таким образом, будучи вложенными изначально Богом, семененосные логосы, по представлениям стоиков, пребывали в самих вещах.

С. 101. ...называет... имя Птолемея. — Птолемей-гностик (ум. ок. 180 г.) — ученик Валентина. Утверждал, в частности, что Писание исходит от создавшего видимый мир Демиурга, не являющегося ни добрым, ни злым, но справедливым.

...приводит цитату Астерия. — Астерий — арианский философ, живший при императоре Констанции (337–361). Принадлежал к антиохийской экзегетической школе. Был личным другом Ария.

С. 106. *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers* — см. с. 377 настоящего издания.

ТВАРЬ И ТВАРНОСТЬ

Впервые в: Православная мысль. № 1. Париж, 1928, сс. 176–212. Печатается по этому изданию.

CUR DEUS HOMO? О ПРИЧИНЕ ВОПЛОЩЕНИЯ

Впервые: *Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation // Evharisterion, Festival Volume of the 45th Anniversary of Prof. Hamilcar Alivisatos*. Athens, 1957, pp. 70–79. Перевод выполнен по изданию: *The Collected Works III*, pp. 163–170, 310–314.

В редакторском примечании к публикации статьи в «*The Collected Works*» указано, что английский перевод латинских отрывков сделал Raymond German Ciuba, греческих — Stephen N. Scott. Выдержки из сочинений Руперта из Дойтца (прим. 3) и Гонория Отенского (прим. 4) переведены нами с латыни по изданию Миня. Латинские оригиналы работ Альберта Великого (прим. 5) и Иоанна Дунса Скота (прим. 6) остались нам недоступны, а потому — переведены с английского. Вопрос 22 из «Вопросоответов к Фалассию» преп. Максима Исповедника цитируется в переводе С. Л. Епифановича (Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 2. М., 1993, с. 64). Вопрос 60 еще не появился в печати, но нам любезно предоставил рукопись своего перевода проф. А. И. Сидоров, которому мы глубоко признательны за помощь.

С. 160. *«Христа, как непорочного и чистого Агнца, предуведенного еще прежде создания мира...»* — переводчик, следуя рекомендации А. И. Сидорова, передает причастие προεὑνομένου не словом «предназначенного», как в синодальном переводе, но словом «предуведенного», взятым из церковнославянской Библии и в данном случае, вероятно, точнее выражающим мысль апостола.

С. 161. *Ибо через Христа, или через таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия.* — Примечание А. И. Сидорова: «Как отмечает А. Риу, данные рассуждения преп. Максима ясно показывают, что для него таинство ипостасного единения, то есть Воплощения Бога Слова, есть “ось” (le pivot) всего мироздания, Начало и Конец его, взаимопроникновение (“перихоресис”) тварного и нетварного, осуществляющееся по образу “перихоресиса” двух природ во Христе. См.

Riou A. Le Monde et l'Église selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1973, pp. 96–98».

ПРИСНОДЕВА БОГОРОДИЦА

Впервые: The Ever-Virgin Mother of God // The Mother of God / Ed. by E. L. Mascall. London, 1949, pp. 51–63. Перевод выполнен по изданию: The Collected Works III, pp. 171–188.

О. Георгий сопроводил статью следующим вступительным замечанием: «Автор прекрасно осознает недостатки своей работы. Строго говоря, это не богословская статья, а всего лишь сымпровизированное выступление на данную тему, наскоро записанное через некоторое время после произнесения. Единственное намерение автора — наметить корректный подход к проблеме и открыть дискуссию. Основная идея статьи в том, что мариология является неотъемлемой частью учения о Христе и, если можно так выразиться, входит в тот необходимый минимум догматического единомыслия, без которого ни о каком единстве веры не может быть и речи».

С. 165. «Воплотившийся от Духа Свята и Марии Девы» (или «рожденный от Марии Девы»)... — В оригинале статьи о. Георгий приводит относящиеся к Воплощению формулы английского варианта православного Символа веры и так называемого «апостольского», более краткого, Символа.

С. 168. ...«Инкогнито Сына Божия». — Выражение Эмиля Бруннера. См. статью Флоровского «О последних вещах и последних событиях», с. 444 настоящего издания.

«Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены»... — с этого стиха начинается евангельское чтение на Рождество (Гал. 4, 4–7).

С. 171. ...*gratia gratis data*. — Термин католического богословия, значение которого варьируется у различных западных святых. J. F. Murphy в своей статье в «New Catholic Encyclopedia» (Vol. 9, Illinois, 1981, p. 349) и Robert C. Broderick в «The Catholic Encyclopedia» (N. Y., 1976, p. 246)

объясняют, что этим выражением обозначается благодать и дары, посылаемые человеку не для его собственного освящения и утешения, но для освящения и спасения через него других людей. Второй из названных авторов в качестве примера подобного дара приводит дар пророка. О том, как эволюционировал термин «*gratia gratis data*» см. в статье «*Grace d'état*» в «*Dictionnaire de spiritualité*» (Т. VI, Paris, 1967, pp. 754–755). Однако в данном случае Флоровский подразумевает не эту обширную историческую традицию, а буквальный смысл латинского «*gratia gratis data*» — благодать, данная даром; «акт чистой божественной благодати», как трактует это выражение И. М. Гревс в статье о блаж. Августине (Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993, с. 25).

О СМЕРТИ КРЕСТНОЙ

Впервые в: Православная мысль. № 2. Париж, 1930, сс. 148–187. Печатается по этому изданию.

Флоровский дает в статье ссылки на сочинения отцов, указывая только редактора того или иного издания. Приведем полные библиографические данные о цитируемых изданиях:

Bonwetsch — *Methodius Olympius. Opera* / Ed. G. N. Bonwetsch. Leipzig, 1917 (GCS 27).

Hartel — *Cyprianus Carthaginiensis. Opera* / Ed. G. Hartel. 3 Bdd. Vienna, 1868–1871 (C.S.E.L. 3).

Harvey — *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* / Ed. W. W. Harvey. 2 voll. Cambridge, 1857.

Holl — *Epiphanius Constantiensis. Opera* / Ed. K. Holl. 3 Bdd. Leipzig, 1915–1933 (GCS 25, 31, 37).

Kroymann — *Tertullianus. Opera. Pars III* / Ed. E. Kroymann. Vienna, 1906 (C.S.E.L. 47).

Lelong — *Les Pères apostoliques. T. III. Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne* / Ed. A. Lelong. Paris, 1910.

Otto — *Corpus apologetarum* / Ed. J. C. T. von Otto. 9 Bdd. Jena, 1847–1872.

Preuschen — *Origenes. Commentaria in Evangelium Joannis* / Ed. E. Preuschen. Leipzig, 1903 (GCS 4).

Reifferscheid–Wissowa — *Tertullianus. Opera. Pars I* / Ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa. Vienna, 1890 (C.S.E.L. 20).

Schwartz — *Athenagoras Atheniensis. Opera* / Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1891 (TUIV.2).

Srawley — *Gregorius Nyssemus. Oratio catechetica* / Ed. J. H. Srawley. Cambridge Patristic Texts, 1903.

ВОСКРЕСЕНИЕ ЖИЗНИ [«БЕССМЕРТИЕ» ДУШИ]

Впервые: The Resurrection of Life // Bulletin of the Harvard University Divinity School. Vol. XLIX. № 71 (April, 1952), pp. 5–26. Перевод выполнен по изданию: The Collected Works III, pp. 213–240, 315–316 (здесь статья имела заголовок «The “Immortality” of the Soul»).

Двойное название статьи требует пояснения. Ингер-сольская лекция на тему бессмертия человека, прочитанная о. Георгием Флоровским в 1950–1951 академическом году в Гарвардском университете, была опубликована под названием «Воскресение жизни» («The Resurrection of Life») в апреле 1952 г. в «Bulletin of the Harvard University Divinity School», XLIX, № 71. В 1973 г. в греческом издании статьи она имела авторское название: Ἡ ἀνάστασις τῆς ζωῆς. В 1975 г., перепечатав в III томе собрания сочинений Г. Флоровского эту статью, издательство «Nordland Publishing Company» дало ей свой заголовок: The «Immortality» of the Soul («Бессмертие» души). Первые два тома «The Collected Works» о. Георгий воспринял с одобрением, однако «выразил свое крайнее неудовольствие правками, внесенными издателями в два следующих тома, особенно в том третий, заявив, что ему о них [правках] даже не сообщили и что он с ними не согласен». В частности, перемена названия данной статьи побудила о. Георгия обратиться к адвокату (Жизнеописание о. Георгия, сс. 150–151 и 229, прим. 28).

Мы посчитали нужным поместить в скобках и неправильное название статьи, потому что им озаглавлены другие, сделанные прежде, русские переводы (неопубли-

кованные), которые следовали III тому американского издания собрания сочинений Флоровского.

С. 229. ...«Кэмденовским профессором»... — В начале XVII в. Уильям Кэмден (William Camden, 1551–1623) учредил в Оксфордском университете кафедру истории.

С. 230. *Я касаюсь всей этой дискуссии в другой своей статье... готовящейся к публикации.* — Статья, очевидно, так и не вышла в свет: «Сохранилась рукопись незавершенного сочинения Флоровского, посвященного английским морталистам XVII столетия, от Джона Мильтона до Хенри Додуэлла» (Уильямс, Джордж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995, с. 359, прим. 69).

С. 232. *Христиане... верили в Творение, а следовательно, должны были отказаться от «бессмертия» (в греческом понимании этого слова).* — О несовместимости свободно-го творческого акта с «бессмертием» (для эллинов — вечностью) тварного говорит и преп. Ефрем Сирин. Сначала он просто констатирует свободу творческого повеления: «Причина стольких красот не вынужденна; иначе они окажутся делом кого-либо другого, а не Бога; потому что необходимость исключает произвол». Далее преп. Ефрем приходит к непосредственной связи этой свободы с проблемой совечности твари Творцу: «Имел же собственную волю, не подлежащую необходимости, и не сотворил совечных себе тварей... Ибо действие Его было не по необходимости; иначе твари были бы совечны Ему» (Преп. Ефрем Сирин. Обличение себе самому и исповедь // Творения. Т. 1. М., 1993, сс. 163–164).

ИМПЕРИЯ И ПУСТЫНЯ. АНТИНОМИИ ХРИСТИАНСКОЙ ИСТОРИИ

Впервые: Empire and Desert. Antinomies of Christian History // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 3, № 2 (1957), pp. 133–159. Перевод выполнен по изданию: The Collected Works II, pp. 67–100 (здесь статья имела заголовок «Antinomies of Christian History: Empire and Desert»).

С. 257. ...верный «остаток»... — Образ небольшого «остатка», обратившегося к Богу, выделенного из среды неверного Израиля и сохраненного Богом от истребления, часто встречается у пророков: см., например, Ис. 10, 20–22; 28, 5; Иер. 23, 3; 31, 7; Ам. 5, 15; Соф. 2, 9. Использует этот образ и ап. Павел (Рим. 11, 5).

...Собранием нового «Избранного Народа» Божия и стала Церковь — *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*. — Исходно греческое *ἐκκλησία* означало именно «собрание».

Церковь сама была странствующей в этом мире — *παροικοῦσα*. — Трижды Флоровский употребляет в своей статье это греческое слово. Среди раннехристианских авторов оно встречается по отношению к Церкви у свт. Климента Римского: *Ad Corinth. epist. I, 1*. Протоиерей Петр Преображенский начинает перевод этого послания так: «Церковь Божия, находящаяся в Риме...», — и делает сноску к слову «находящаяся»: «Буквально с греческого “странствующая, живущая на чужой стороне” (*παροικοῦσα*)... В этом выражалось сознание христиан, что они странники и пришельцы на земле (1 Пет. 2, 11), которые здесь не имеют постоянного местопребывания и права гражданства, но живут в определенном месте этого мира, как временно поселившиеся чужестранцы...» (Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988, с. 42).

...чаянием близкой парусийи. — Парусийа — Второе пришествие Христа (от греческого *παρουσία* — приход, прибытие).

С. 260. Признание «божественного» происхождения государства и его власти мы встречаем уже в посланиях ап. Павла... — См. Рим. 13, 1–7.

С. 261. По справедливому выражению Кристофера Досона... — Christopher Dawson (1889–1970) — английский католический писатель, историк, культуролог. Флоровский цитирует книгу Досона: *The Making of Europe. London, 1948, p. 23*.

...в древнем мире уже само единобожие представляло собой «политическую проблему» (Эрик Петерсон). — Книгу католического (до 1930 г. — протестантского) богослова и ис-

торика Эрика Петерсона «Монотеизм как политическая проблема» («Der Monotheismus als politisches Problem», 1935) Флоровский также упоминает в другой своей статье — «Ориген, Евсевий и иконоборческий спор» (прим. 7). Параллель между политическим единовластием и монотеизмом можно встретить даже в литургических текстах, например: «Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человеков престá; и Тебе вочеловéчшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднѣся; под едином царством мирскѣм гра́ди быша, и во Едино Владычество Божества язы́цы вѣроваша...» (Вечерня Рождественского сочельника, стихиры самогласны).

С. 266. Джеймс Брайс — James Bryce (1838–1922) — английский политик, дипломат и историк. Источник цитаты — книга Брайса: *The Holy Roman Empire*. N. Y., 1907, p. 347.

С. 269. И. И. Соколов — Соколов, Иван Иванович (1865–?) — магистр Казанской духовной академии, профессор Санкт-Петербургской духовной академии. Точного соответствия приведенному Флоровским фрагменту в трудах Соколова найти не удалось. Возможно, имеется в виду следующее высказывание: «Православие было не только весьма прочным объединяющим началом для византийского населения, но и, можно сказать, господствующей национальностью византийского государства, основной стихией народной жизни в Византии, ее глубочайшим, самым чутким жизненным нервом» (Лекции по истории Греко-восточной Церкви. СПб., 1913, с. 8).

С. 271. Анри Грегуар — Henri Grégoire (1881–1964) — бельгийский эллинист, византинист и славист. Флоровский цитирует фрагмент из его работы *The Byzantine Church // Byzantium*. Oxford, 1948, pp. 129–130.

С. 273. Норман Бейнз — Norman Hepburn Baynes (1877–1961) — доктор богословия, видный историк, византинист, профессор Лондонского университета. Приведенная Флоровским цитата (с небольшими неточностями) взята из лекции Бейнза «The Byzantine State»: *Baynes, Norman H. Byzantine Studies and Other Essays*. London, 1955, p. 53.

С. 278. ...*nulla autem privata natura*. — Несколько измененная цитата из *De officiis* I, 21 (*Sunt autem privata nulla natura*). Перевод В. О. Горенштейна: «Ведь частной собственности не бывает от природы» (*Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях*. М., 1975, с. 63).

С. 282. ...*Второй Никейский собор утвердил...* — правило 6.

ПРОТИВОРЕЧИЯ ОРИГЕНИЗМА

Впервые в: *Путь*. № 18 (1929, сентябрь), сс. 107–115. Печатается по этому изданию.

Статья является очерком о работе *Faye, Eugène de. Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*. Paris: E. Leroux, 1923–1928 (Т. I: *Sa biographie et ses écrits*. Т. II: *L'Ambiance philosophique*. Т. III: *La Doctrine*).

С. 292. *Монографии Редепеннинга (Bonn, 1841) и Дени (Paris, 1884)...* — имеются в виду исследования: *Redepenning E. R. Origenes, Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*. 2 Bdd. Bonn, 1841–1846; *Denis J. De la philosophie d'Origène*. Paris, 1884.

С. 302. *Оно связано тоже с нечувствием времени как особой категории бытия...* — В этом месте в «Пути» текст испорчен серьезной ошибкой наборщика. К сожалению, статья никогда больше не переиздавалась.

АНТРОПОМОРФИТЫ ЕГИПЕТСКОЙ ПУСТЫНИ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Впервые: *The Anthropomorphites in the Egyptian Desert // Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses, München 1958*. München, 1960, SS. 154–159. Перевод выполнен по изданию: *The Collected Works IV*, pp. 89–96, 289.

С. 304. *Petschenig* — ссылка на C.S.E.L. 13 (1886, редактор — Michael Petschenig).

С. 309. ...*«рожденный прежде всякой твари»...* — Кол. 1, 15. *Baehrens* — ссылка на GCS 6 (1901, редактор — W. A. Baehrens).

С. 310. *И потому Он явился в последние времена, чтобы показать, что образ подобен Ему...* — В 1995 г. в серии

«Sources Chrétiennes» вышел новый французский перевод «Доказательства апостольской проповеди», открытого столетие назад сочинения сщмч. Иринея Лионского (*Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406; старый перевод, сделанный L. M. Froidevaux, — SC 62). Переводчик Аделен Руссо (Adelin Rousseau) передает цитируемое Флоровским предложение так: «И потому Он явился в последние времена, чтобы сделать образ подобным Себе (*Et c'est pourquoi, dans les derniers temps, le Fils est apparu, afin de rendre l'image semblable à lui-même*)». В подробнейшем примечании к данному месту (pp. 257–261) Руссо, в частности, приводит обоснования своего перевода, идущего вразрез со всеми предшествующими интерпретациями (в том числе с переводом Фруадево), опираясь как на филологические аргументы, так и на целостное представление о взглядах Иринея. Весь комментарий чрезвычайно интересен: здесь и противопоставление «телесности» концепции Иринея абстрактной платонической «духовности», и демонстрация разницы между понятиями о Сыне как Образе Божиим у Иринея и у Оригена. Кроме того, французский исследователь проводит тщательное сопоставление *Demonstr.* 11 и *Adv. haeres.* V, 16, 2 — двух цитат, которые как раз и использует Флоровский. Впрочем, Руссо, вероятно, не согласился бы с толкованием позиции Иринея, которое защищает о. Георгий. Напротив, переводчик пытается убрать из работы лионского святого все указания на то, что человек создан по образу Воплотившегося Слова — «в предвосхищении» Воплощения. Как считает Руссо, это значило бы, что человек сотворен не «по образу Божию», а «по образу Образа» — Образа Божия, каковым является Божие Слово. «Он [Адам] не создан по образу человека, даже если человек этот — Воплотившийся Сын Божий» — «*Il n'a pas été créé à l'image d'un homme, cet homme fût-il le Fils de Dieu fait homme*» (p. 259). Поэтому Руссо приходится предложить весьма громоздкую трактовку комментируемого отрывка, используя то, что, говоря «Сын Божий», сщмч. Иринея мог иметь в виду как Воплотившегося Христа, так и Предвечный Божествен-

ный Логос. В результате этого своеобразного переноса представления о Богочеловечестве Христа в семантику, получается такая интерпретация: «Образ Божий есть Сын (рассматриваемый как человек), по образу Которого (рассматриваемого как Бога, а значит и по образу Отца) создан человек» — «L'image de Dieu, c'est le Fils (en tant qu'homme), ce Fils même qui (en tant que Dieu) est (avec le Père) Celui-là même à l'image de qui l'homme a été fait». А в следующем предложении французский автор видит не следствие предыдущего, но самостоятельное предложение с придаточным цели: «И *потому* Он явился... чтобы...» — «Et C'EST POURQUOI le Fils est apparu... afin de...» (p. 259).

**ФЕОФИЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ
И АПА АФУ ИЗ ПЕМДЖЕ
Антропоморфиты египетской пустыни.
Часть вторая**

Впервые: Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje. The Anthropomorphites in the Egyptian Desert II // Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday. Vol. 1. Jerusalem, 1965, pp. 275–310. Перевод выполнен по изданию: The Collected Works IV, pp. 97–129, 290–296.

С. 314. ...знаменитый Серапион. — Отвоеванный у язычников храм Сераписа, превращенный в христианскую церковь (см. работу Болотова в прим. 11). Никакого отношения к монаху-антропоморфиту Серапиону (см. первую часть статьи Флоровского), конечно же, не имеет.

С. 321. *Ефрем предлагает читателю последовать вслед за ним в пустыню...* — Вероятно, имеется в виду «Слово второе, о скончавшихся отцах». В русском переводе находим такие строки: «Соберите мысли свои в среду пустыни, и там увидим чудо и славу. Пойдем не медля... Отправимся взглянуть на возненавидевших мир, и лучше сказать, на возлюбивших жить в пустыне... Подобно зверям скитаются они со зверями и так же, как птицы, летают по

горам; как олени, пасутся с дикими животными...» (Преп. Ефрем Сирийский. Творения. Т. 1. М., 1993, сс. 225–226, 228).

С. 322–323. ...«Житие ап. Онуфрия»... — В связи с развиваемой Флоровским темой ухода отшельников в пустыню и жизни их со звериными стадами приведем фрагмент из краткого жития этого святого, которое помещено в наших Четиях-Минеях (память преп. Онуфрия Великого — 12 июня): «В пустыне к ним подбежала белая лань и, накормив малютку своим молоком, побежала вперед, как бы указывая им путь... Лань же кормила святого Онуфрия до трехлетнего возраста». Ср. молитву преп. Онуфрия: «...в трудолюбии пребывая, в наготе претерпевая мраз и зной, в глубоцей пустыни со зверьми и птицы обитая...» (Минея. Июнь. Т. 1. М., 1986, сс. 428–429, 427).

...«Житие ап. Онуфрия»... приписывается Пафнутию. — Флоровский, по-видимому, допускает возможность того, что Пафнутий, написавший это житие, и Пафнутий, упоминаемый Иоанном Кассианом, — одно и то же лицо. Вопросу отождествления подвижников, носящих имя Пафнутий, посвящено пространное примечание к «Житиям» свт. Димитрия Ростовского (12 июня, Житие преп. Онуфрия Великого). «С точностью неизвестно, — говорится в нем, — какой именно преподобный Пафнутий обрел в пустыне преподобного Онуфрия, ибо в Церковных историях и в Патериках встречаем нескольких святых с именем Пафнутия». Далее комментатор перечисляет восемь Пафнутиев, упоминающихся в месяцесловах и писаниях историков Церкви, и заключает: «Относительно же того Пафнутия, который обрел преподобного Онуфрия, мы не имеем никаких известий» (Жития святых. Месяц июнь. М., 1913, сс. 230–231). Ср. комментарии Росвейде на эту же тему: к гл. 16 «Истории монашества» Руфина (PL 21, 435–436, not. a) и собственно к житию Онуфрия (PL 73, 219, not. 2).

С. 324. Слово «*μοναστήριον*» впервые встречается у Филона Александрийского в «*De Vita Contemplativa*»... — См. также любопытный комментарий Ф. Дома (F. Daumas) во французском издании Филона: *Philon d'Alexandrie. De vita*

contemplativa. Paris, 1963, p. 94, not. 1. Пытаясь избавиться от неологизма в сочинении александрийского философа, Ренан даже полагал, что это слово — позднейшая ошибка переписчика-христианина, и предлагал читать «μυστήριον» вместо «μοναστήριον».

С. 331. ...приведем соответствующий фрагмент документа целиком. — Текст «Жития» дан по статье Болотова, с некоторыми изменениями в местах явных отклонений от английского варианта Флоровского. Несмотря на то, что Болотов сделал свой перевод непосредственно с коптского, английский текст в определенной мере надежнее благодаря тщательной сравнительной и сопоставительной работе, проведенной о. Георгием (см. прим. 36). Именно поэтому переводчик считает корректным в отдельных фрагментах отдавать предпочтение двойному (по сути — тройному) переводу с английской версии «Жития», а не прямому переводу Болотова.

С. 336. *Richardson* — ссылка на TU XIV.1 (1896, редактор — Е. С. Richardson). См. также у Миня: PL 58, 1077–1078.

С. 341. Пс. 38, 7 — в русском переводе та часть этого стиха, которую цитирует Епифаний, кажется никак не связанной с проблемой образа Божия: «Подлинно, человек ходит подобно призраку...». Недоумение рассеивается, если обратиться к греческому тексту Псалтири, где «призрак» — это именно εἰκών: μέντοιγε ἐν εἰκόνι διαπορεύεται ἄνθρωπος. В латинском переводе Иеронима цитата Епифания выглядит так: «Verumtamen in imagine perambulat omnis homo», — а слово «imago» имеет оба значения: «образ» и «призрак». Наконец, в славянской Библии читаем: «Убо образом ходит человек...».

С. 342. ...похоже, здесь Афу ссылается и на Воплощение. — Ср. расшифровку соответствующего места «Жития» у Болотова: «При всех различных немощах, при всех разнообразных несовершенствах нам свойственных (нашу природу воспринял Христос) ради нашего спасения» (Из церковной истории Египта II, с. 352).

С. 348. ...благочестивый журналист привнес в репортаж об этом путешествии немало своего... — См. книгу

Оуэна Чедвика из пятидесятого примечания, которую Флоровский цитирует также и в первой части «Антропоморфитов». Об одном из основных результатов этого исследования английского ученого пишет, например, Анри Мару: «Стремясь составить представление о жизни египетских монахов, историки с необычайной детальностью разбирали “Собеседования” Иоанна Кассиана, изложенные в виде рассказов отцов-пустынников Египта, — но в конце концов все сошлись на печальном выводе о не слишком высокой надежности этого свидетельства. И только недавно английский ученый и священник Оуэн Чедвик указал, что прежде всего сочинение Кассиана является непосредственным источником сведений о богословском и духовном климате, царившем в среде *прованских* монахов около 425–430 годов; среде, в которой и для которой Кассиан сформулировал *собственное* учение, вложив его в уста египетских подвижников — подобно тому как Платон развивал свои идеи устами Сократа» (*Marrou, Henri-Irénée. De la connaissance historique. Paris, 1975, pp. 69–70*). Рецензия Мару на книгу Чедвика опубликована в: *L'Antiquité classique. 1952, pp. 240–243*.

С. 350. ...*мою статью 1960 года...* — Имеется в виду статья «Антропоморфиты Египетской пустыни. Часть первая». См. с. 303 настоящего издания.

ОРИГЕН, ЕВСЕВИЙ И ИКОНОБОРЧЕСКИЙ СПОР

Впервые: Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // *Church History. Vol. XIX, № 2. 1950, pp. 77–96*. Перевод выполнен по изданию: *The Collected Works II, pp. 101–119, 236–240* (здесь статья имела заголовок «The Iconoclastic Controversy»).

С. 368. ...«*не имеющее ни вида, ни красоты*»... — В греческом оригинале стоит цитата из Ис. 53, 2: «οὐκ ἔχει εἶδος οὐδὲ κάλλος» (ср. славянский пер.: «не имяше вида, ни доброты»). Выражение «сыны человеческие» — из следующего стиха книги пророка Исаии (также славянский пер.).

С. 372. Это не просто канон — это вероучительное установление и предписание. — Восемьдесят второй канон Трулльского собора читали и на Втором Никейском соборе. Илия, «достопочтеннейший первопресвитер святейшей церкви Владычицы нашей Богородицы влахернской», прочитав собору это определение, сказал: «Настоящая хартия, подписанная отцами шестого собора, была для меня божественной удой; она привела меня к вере православной». См. Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996, сс. 434–435.

С. 374. ...среди древних свидетельств, собранных иконоборцами, есть... отрывок из «Деяний св. Иоанна». — Он зачитывался на Втором Никейском соборе: см. Деяния... с. 495 и далее.

Об использовании этого апокрифа иконоборцами упоминает и патриарх Фотий: *Bibliotheca, cod. 114*. — Во французском издании «Библиотеки» (Photius Bibiliothèque. Voll. 1–8. Paris, 1959–1977) переводчик Рене Анри (René Henry) делает странный комментарий к данному месту 114-й книги. Французский перевод текста Фотия звучит так: «Aux yeux des Iconoclastes, il semble, dans les *Actes de Jean*, prendre parti contre les Images» [По мнению иконоборцев, книга «Деяний Иоанна» высказывается против икон] (Vol. 2, p. 85). Анри не дает подстрочного примечания с указанием отрывка «Деяний», который имеется в виду, а в «Notes complémentaires» говорит: «Я не нашел подходящего места, чтобы процитировать его. Мне кажется, можно предположить, что иконоборцы использовали в своих целях утверждение «Деяний Иоанна» о том, что распят был не сам Христос» (p. 214).

СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ТРАДИЦИЯ ОTCОВ

Впервые: Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ἡ παράδοσις τῶν πατέρων // Πανηγυρικὸς Τόμος. 1960. Перевод на английский впервые: Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 5, No. 2. 1959–1960, Winter, pp. 119–131. Русский перевод с

английского Н. Холмогоровой впервые в: Альфа и Омега. № 9/10 (1996), сс. 107–116. Перевод выполнен по изданию: *The Collected Works I*, pp. 105–120, 127. Мы публикуем новую редакцию этого перевода.

С. 378. *...depositum juvenescens [цветущее установление], по выражению сщмч. Иринея.* — *Adv. haeres.* III, 24, 1.

С. 379. *Апостол проповедание и отец догмат...* — кондак в неделю Святых отец Шести Вселенских Соборов.

С. 380. *...«по-апостольски, а не по-аристотелевски»...* — перевод Флоровского. Русский перевод (в котором это «Слово» имеет номер 22) следует буквальному смыслу греческого, не стремясь передать игру слов: «...по способу Рыбарей, а не Аристотеля...» (*Свт. Григорий Богослов. Творения.* Т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 334).

О ПОЧИТАНИИ СОФИИ, ПРЕМУДРОСТИ БОЖИЕЙ, В ВИЗАНТИИ И НА РУСИ

Впервые в сборнике: Труды V съезда русских академических организаций за границей. Ч. I. София, сс. 485–500. Перепечатано в: Альфа и Омега. № 4 (1995), сс. 145–161. Печатается по этому изданию.

О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ

Впервые в сборнике: Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. Париж, 1935, сс. 135–167. Печатается по этому изданию.

О ПОСЛЕДНИХ ВЕЩАХ И ПОСЛЕДНИХ СОБЫТИЯХ

Впервые: *The Last Things and the Last Events // The Theology of Emil Brunner.* Ed. by C. W. Kegley. N. Y., 1962, pp. 207–224. Перевод выполнен по изданию: *The Collected Works III*, pp. 243–265, 317.

Статья включена в сборник, посвященный богословию Эмиля Бруннера, потому приведем краткую справку об этом ученом. *Бруннер, Эмиль (1889–1966).* Швейцарский протестантский богослов. С 1916 г. пастор. В 1924–1955 гг. — профессор систематического богословия в Цюрихе. В

1955–1956 гг. совершил миссионерскую поездку в Японию, где преподавал в Христианском университете в Токио. Один из основателей (вместе с Карлом Бартом) «диалектической теологии» или «теологии кризиса», подвергшей резкой критике либеральное богословие протестантизма и подчеркивавшей бесконечное онтологическое различие Бога и человека, преодолеваемое только свободно избираемой человеком верой в Божественное Откровение. Библия для Бруннера — рассказ об Откровении, но не само Слово Божие, лишенное погрешностей и ошибок. Откровение, по Бруннеру, подается сперва естественному разуму, а затем фокусируется и достигает полноты во Христе — единственном Посреднике. Христологии Бруннер посвятил свою работу «Der Mittler» [«Посредник», англ.: «The Mediator»] (1924). Признание Бруннером необходимости и единственности Откровения во Христе для всего человечества привели к разрыву с Бартом, который в работе «Nein!» отстаивал возможность только личного откровения. Церковь, однако, видится Бруннеру только свободной ассоциацией принявших откровение верующих.

С. 445. ...«в последние дни те»... — ср. Евр. 1, 2.

С. 446. *Эсхатология* — «око бури» современного богословия. — Перевод Флоровского. В действительности немецкое простонародное слово «Wetterwinkel» означает то направление, ту сторону света, откуда приходит плохая погода: ураган, дождь, гроза, град (см. Brockhaus Enzyklopädie).

С. 451. *ἐφάπαξ* — это греческое слово означает «раз и навсегда». В синодальном переводе Нового Завета используется наречие «однажды» (Рим. 6, 10; Евр. 7, 27). Ср. комментарий к Евр. 7, 27 в Брюссельской Библии: «Единая жертва Христа принесена навеки».

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

1. Работы Георгия Флоровского.

The Collected Works I, II, III, IV — The Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Massachusetts: Nordland Publishing Company.

Vol. I (1972) — Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View.

Vol. II (1974) — Christianity and Culture.

Vol. III (1976) — Creation and Redemption.

Vol. IV (1975) — Aspects of Church History.

2. Издания на кириллице.

Жизнеописание о. Георгия — Блейн, Эндрю. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995, сс. 7–240.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

3. Издания на латинице.

C.S.C.O. — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Paris, etc., 1903 ff.).

C.S.E.L. — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Vienna, 1866 ff.).

C.S.H.B. — Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (49 tt., Bonn, 1828–1878).

F.R.L.A.N.T. — Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Göttingen, 1903 ff.).

GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig, 1897–1941; Berlin und Leipzig, 1953; Berlin, 1954 ff.).

Hardouin — *Hardouin J.* Acta Conciliorum et Epistolae Decretales, ac Constitutiones Summorum Pontificum (12 tt., Paris, 1714–1715).

Mansi — *Mansi J. D.* Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio (31 tt., Florence, 1759–1798).

PG — Patrologia Graeca, ed. *J. P. Migne* (162 tt., Paris, 1857–1866).

PL — Patrologia Latina, ed. *J. P. Migne* (221 tt., Paris, 1844–1864).

SC — Sources Chrétiennes (Paris, 1940 ff.).

TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig, 1882 ff.).

ОГЛАВЛЕНИЕ

От составителя.....	5
От редактора.....	14
Откровение и истолкование. <i>Пер. Наталии Холмогоровой</i>	19
Положение христианского историка. <i>Пер. Наталии Холмогоровой</i>	39
Понятие Творения у святителя Афанасия Великого. <i>Пер. Владимира Пислякова</i>	80
Тварь и тварность.....	108
Cur Deus Homo? О причине Воплощения. <i>Пер. Юлии Вишиневецкой</i>	151
Приснодева Богородица. <i>Пер. Наталии Холмогоровой</i>	165
О смерти крестной.....	181
Воскресение жизни. <i>Пер. Владимира Пислякова</i>	228
Империя и пустыня. Антиномии христианской истории. <i>Пер. Глеба Ястребова</i>	256
Противоречия оригенизма.....	292
Антропоморфиты египетской пустыни. Часть первая. <i>Пер. Наталии Холмогоровой</i>	303

Феофил Александрийский и Апа Афу из Пемдже. Антропоморфиты египетской пустыни. Часть вторая. <i>Пер. Наталии Холмогоровой</i>	311
Ориген, Евсевий и иконоборческий спор. <i>Пер. Наталии Холмогоровой</i>	351
Святитель Григорий Палама и традиция от- цов. <i>Пер. Наталии Холмогоровой</i>	377
О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси.....	394
О воскресении мертвых.....	415
О последних вещах и последних событиях. <i>Пер. Наталии Холмогоровой</i>	444
Комментарии.....	466
Библиографические обозначения.....	485

Прот. Георгий Флоровский
ДОГМАТ И ИСТОРИЯ

Составитель *Е. Холмогоров*
Общая редакция *Е. Карманов*
Редактор *В. Писляков*
Корректор *И. Додолина*
Художник *Е. Борисова*
Компьютерный набор *Н. Клещева, Т. Курицына,*
О. Павлова, С. Маймасов

Издательство Свято-Владимирского Братства
101000, Москва, Центр, Старосадский пер., 11
Лицензия ЛР № 030279 от 20 июня 1997 г.

Подписано в печать 6.07.98. Формат 60×90¹/₁₆.

Объем 30,5 п.л. Заказ № 3831.

Отпечатано с оригинал-макета в «Типографии «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

